

Arhe XXI, 41/2024

UDK 141.7 Deleuze G.

141.32 Arendt H.

DOI: <https://doi.org/10.19090/arhe.2024.41.293-323>

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

НАТАША С. МИЛОВИЋ<sup>1</sup>

Универзитет у Београду, Факултет политичких наука

## О МОГУЋЕМ ЗА ЧОВЕКА – ПРОЖИМАЊЕ И САЖИМАЊЕ УВИДА ЖИЛА ДЕЛЕЗА И ХАНЕ АРЕНТ<sup>2</sup>

**Сажетак:** У овом раду реч је о настојању да се могуће за човека у свету поима полазећи од испитивања начина на који смо смештени у свет на феноменолошко-онтолошкој равни. Оно се ослања на увиде Жила Делеза и Хане Арент. Утолико идејне окоснице рада које се тичу поменутих аутора у вези су са тумачењем принципа наталности, деловања, световности, политичког код Хане Арент и са тумачењем вечности и временитости, органског и неорганског тока живог, жеље и виртуалности код Жила Делеза. Ипак, у раду није реч само о тумачењу њихових увида већ и о изградњи структуре која сведочи и у прилог узајамног допуњавања њихових увида. Дакле, након указивања на коегзистенцију њихових идејних поставки на различитим нивоима, они се сажимају зарад свеобухватнијег поимања могућег за човека у свету. На основу таквог сажимања отвара се пут за промишљање могућности деловања човека у свету као његовог онтолошког својства. Тим путем се успоставља једно несавремено разматрање смисла деловања које је у вези са анализом услова могућег за човека у свету, као и са оцртавањем претпоставки његове актуализације.

**Кључне речи:** могуће, деловање, Жил Делез, Хана Арент, наталност, морталност, време, друштвено, политичко

---

<sup>1</sup> Е-mail адреса ауторке: [natasa.milovic@aol.com](mailto:natasa.milovic@aol.com)

<sup>2</sup> Рад је подржан средствима Министарства просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије на основу Уговора о реализацији и финансирању научно-истраживачког рада НИО у 2022. години, број: 451-03-68/2022-14 од 17.01.2022. године.

## УВОД

Хана Арент и Жил Делез су мислили чисту потенцијалност не као мањак наспрам реалности – већ као унапред уграђену са нама у стварност тако да смо из ње постављени као актуализујући. На том плану се може рећи да њихови увиди у вези са тим коегзистирају. Тај вид коегзистенције ће нам бити од значаја да укажемо на прожимање њихових увида најпре на различитим нивоима. То како они мисле потенцијалност на различитим нивоима може се најпре грубо схватити као крупнији и ситнији феноменолошко-онтолошки план – утолико за Хану Арент везујемо онај крупнији а за Жила Делеза онај ситнији план. Овде неће бити речи само о томе како њихови увиди у вези са тим коегзистирају већ ћемо путем њиховог сажимања настојати да укажемо како се они допуњују у различивању домета поља могућег за човека. То сажимање њихових увида од значаја нам је за свеобухватније сагледавање омогућености човека у свету – онога што на неки начин већ јесте као оно што тек може бити актуализујуће. Утолико, ослањајући се на њихове увиде настојимо да осветлимо *с обзиром на које услове смештености човека у свет оно могуће може бити појмљено – и шта су претпоставке његове актуализације*. У том контексту ћемо полазећи од поставки Хане Арент сагледавати оно могуће света путем човека, а полазећи од поставки Жила Делеза оно могуће човека путем света; те две равни могућег за човека раздвајамо најпре у аналитичке сврхе. Пресудне њихове поставке на основу којих о могућем за човека говоримо у вези су са тумачењем логике принципа наталности и деловања (Хана Арент), као и неорганског тока живог и виртуалности (Жил Делез). И једно и друго се мисли као позитивна онтолошка одредница на основу које и поимамо оно могуће за човека у свету.<sup>3</sup>

---

3 Жил Делез и Хана Арент не пишу изричито о поимању могућег за човека. Овде зарад сажимања њихових увида под појам могућег (или омогућености) за човека подводимо њихове увиде у вези са принципом наталности (Хана Арент) и схватањем виртуалности (Жил Делез). На ове увиде се ослањамо управо зато што путем њих они и мисле потенцијалност човека у свету не као мањак наспрам реалности, већ као унапред уграђену са нама у стварност тако да смо из ње актуализујући.

---

ТЕОРИЈСКО СИТУИРАЊЕ ТУМАЧЕЊА ПОСТАВКИ  
ЖИЛА ДЕЛЕЗА И ХАНЕ АРЕНТ

*Свет живота као подстицај и ограничење људске спознаје*

Како бисмо теоријски ситуирали путање којима се крећемо, позваћемо се најпре на Хусерлов (Edmund Husserl) појам света живота. Он нам је значајан зато што се наше сажимање поставки Жила Делеза и Хане Арент да схватити посредно и као *вид екстензије у односу на његово схватање света живота, али и као његово престројавање*. Са једне стране ка суб-феноменолошкој равни која је у вези са проширењем трансценденталног поља (делезовски момент) и екстензији смисла човека у свету који изниче из принципа наталности (Хана Арент).

Свет живота је за Хусерла, сажето предочено, свет интуитивног искуства од ког не можемо никада до краја да се отргнемо да бисмо могли да га аналитички захватимо, унутар ког смо увек већ укотвљени тако да се према њему односимо било да му прилазимо као феномену који проучавамо, било да смо унутар њега постављени да живимо и да увек већ из њега деламо. Свет живота је унапред дат и њега Хусерл назива „царством изворних евиденција”<sup>4</sup>, наговештава да он „свој скривени смисао утемељења има у оном коначно-делатном животу, у коме евидентна датост света живота непрекидно има свој преднаучни смисао бића, који је стекла и поново га стиче”<sup>5</sup>. Он се са једне стране узима и као ограничавајући фактор за човекову спознају, али и као генератор човековог искуства које може да буде спознавано. Хусерл наговештава чак – да све што је човек створио и ствара и у шта прониче улази у њега и доприноси разуђености његовог смисла. Хусерлов философски пут, друге фазе његовог рада, био је и у вези са реакцијом на измештање душе у посебан домен проучавања – и можемо рећи да је једним делом његово артикулисање појма света живота било и опирање психологизму, психологизацији људског искуства света, искуства које је он сматрао *неодвојивим од тога како ми јесмо унутар света*.<sup>6</sup>

---

4 Едмунд Хусерл, *Криза европских наука*, стр. 107.

5 Исто.

6 Хусерл појам света живота изводи из своје критике научног објективизма како би се питао о човековим сазнајним могућностима и улози философије. Хусерл

*Свет живота – Делезова екстензија схватања  
феномена живота*

Оно што је карактеристично за Делеза јесте то да он ка докучивању логике живог иде даље од Хусерла, па и из напада на ранију фазу Хусерла. Жил Делез се највише бавио откључавањем логике тока живота, логике живог – али не са становишта организма, органског циклуса рађања и умирања – већ најпре са становишта логике онога што је он звао „неорганским током” (иако је указивао на њихову неодвојивост). Оно што је пресудно обележје Делезове философске мисли јесте настојање да постане „видљиво”, оспољено, „изнесено” на површину нешто од онога што је „живо” а међу људима „заточено”. То је био повод за „разградњу” логике организма неорганским током живота (неорганским, који надилази дистинкцију природно-артифицијелно).<sup>7</sup> Он се на тај начин пресудно бавио оним сегментом логике живог који лежи у виртуалности (сасвим неактуализованој, али актуализујућој омогућености), интензивној тачки *из* које дух дотиче материју. Делез је креирајући читаво „сазвежђе појмова” заправо непрестано настојао да ствари

---

се (у својој каснијој фази) противио томе да философија иде за достигнућима науке, да своје поље редукује унутар природно-научно успостављених сазнања. Хусерлово артикулисање појма света живота управо је био један од начина да се заузда објективизам који је колонизовао и философију, а који функционише по принципу егзактних наука. Он нам је важан у овом случају не зарад истраживања саме философске методе већ управо због питања о томе „одакле ми увек полазимо” у разумевању себе и света. У тексту Дејвида Кара (David Carr) можемо наићи на додатно подупирање окретања ка свету живота када се има у виду улога философије. Он се позива на Кундерино виђење и пише: „Редукована на пуку слушкињу или бодритељку науке, философија је оставила артикулацију стварног смисла света за човека романописцима и песницима.” (David Carr, „The Life World Revisited – Husserl and some recent interpreters”, стр. 5).

<sup>7</sup> Он наглашава: „Постоји дубока веза између знакова, догађаја, живота и витализма: *снага неорганског живота се може наћи у нацртаној линији, линији писања, линији музике. Организми умиру, не живот. Свако дело уметности показује пут за живот, проналази пут кроз пукотине* (подвукла Н. М).” (Жил Делез, *Преговори*, стр. 209). Исто тако пише: „Органска материја, ипак, није нешто друго од неорганске (а разликовање прве и друге с тим нема никакве везе). Неорганско или органско, то је иста материја, али нису исте активне силе које на њу делују (подвукла Н. М).” (Жил Делез, *Набор*, стр. 27).

изведе из тог принципа.<sup>8</sup> Сходно томе он се окреће ка истраживању тока жеље, душе, афективности, „тела без органа” (као иманентне супстанције, у најспинозистичкијем смислу<sup>9</sup>); наше укотвљености у окружујуће (природу и свет – пре сваке дистинкције природа/човек); превијености односа мозак-Земља; онога што је пре сваке интерсубјективности – узимајући за пример дете као „метафизичко биће” да би тим путем говорио о „детињству света”. С тим у вези расветљава и поступак одвијања мишљења које не претпоставља себе само из субјекта као једно – „ја мислим”. Такав Делезов философски пут није у вези са некаквом самом безобалношћу, напротив Делез тим путем откључава суб-феноменолошку и метафеноменолошку раван. Он пише:

„Свет није ни коначан ни бесконачан, као у представи: он је довршен и неограничен (...) Репетиција се супротставља репрезентацији.”<sup>10</sup>

*Свет живота – Хана Арент и преиначење  
схватања положаја човека*

За Хану Арент је карактеристично то да се она од феноменолошке равни креће ка равни унутар које се пресудно бави принципом који се путем човека умеће у свет – *принципом наталности*. Он се да сажети у речима: „да људи нису рођени да би умрли, већ да би отпочели”<sup>11</sup>. Она се у највећој мери интересовала за свет-међу-људима, интерсубјективни свет, сферу духа коју ствара и обнавља човек. Свет-међу-људима код Хане Арент не само да није важио за саморазумљиву ствар већ је био пресудно поље њеног интересовања на основу ког је изводила смисао људског унутарсветског бивања које са собом повлачи „бригу за заједнички свет и његову

8 Овде указујемо на „сазвежђе појмова” управо зато што су они неодољиви, али и несводиви једни на друге – они доприносе томе да се оцрта план путем ког Делез говори о неорганском току живота. Делез са Гатаријем на то и указује: „Појам је лишен смисла док се не повеже са другим појмовима и док се не додели проблему који решава или чијем решењу доприноси.” (Жил Делез и Феликс Гатари, *Шта је филозофија?*, стр. 100).

9 Жил Делез и Феликс Гатари, *Анти-Един*, стр. 267.

10 Жил Делез, *Разлика и понављање*, стр. 103.

11 Хана Арент, *Conditio humana*, стр. 338.

трајност”, за оно „међу-нама”. Приказивање тога „ко неко јесте” она је разумевала полазећи од „делења” заједничког света са другима.<sup>12</sup> Свет није везивала само за садашњи свет, већ му је прилазила са становишта неодвојивог од хоризонта прошлости и будућности – указујући на заједнички свет. Оно што омогућује трајност таквог заједничког света разумевала је полазећи од принципа наталности, принципа који се укршта са принципом морталности тако да тек из овог првог јесмо конституишући по ономе што се са нама као људима уноси у свет.

Оно шта ми настојимо да укажемо путем сажимања њихових поставки јесте да је логика неорганског тока живогa неодвојива од логике света-међу-људима, односно да човек, да би могао да ствара, одржава и обнавља свет мора бити увезан на онај начин у окружујуће (природу и свет) на основу чега му је то уопште и омогућено. Са тог становишта људи су у могућности да одржавају и обнављају свет-међу-људима не само зато што имају за разлику од других бића умно-рефлексивни апарат – већ зато што су умом као душевно-афективни увезани и у неоргански ток живогa. У том смислу – када говоримо свет – мислимо на истовременост та два тока; с тим што, када више придајемо значај једном наспрам другог реч је о прецизирању у аналитичке сврхе.

12 Она пише: „[р]аскривалачки карактер говора и деловања (овде и надаље код цитирања кориговаћемо српски превод будући да у преводу пише „делање”, што није исто Н. М.) долази у први план онда када су људи са другима, а не за или против њих – то јест, оно је у првом плану у пуком људском бивању заједно (...) Без откривања делатника у чину, деловање губи свој специфични карактер и постаје тек једно међу мноштвом других постигнућа. У том случају оно није ништа мање средство за постизање неког циља него што је справљање средство да се произведе неки објект.” (Хана Арент, *Conditio humana*, стр. 247, 247). У истој књизи пише: „[у]пркос својој неопипљивости, то <између> није ништа мање реално од света видљивих ствари.” (исто, стр. 252). У настојању да укаже на заједнички свет као на производ људских руку, Хана Арент узима за метафору предметност стола као оно – што нас истовремено „спаја и раздваја”. „[О]нако како се сто налази између оних који за њим седе; свет, као и све што се умеће између, људе истовремено повезује и раздваја.” (исто, стр. 76). То не значи да Делеза није интересовао свет међу људима, већ да пресудно његово интересовање (на трагу Ничеа) бива усмерено на напад на постојеће стање, из дизања на ногу прошлог, како би се утро пут будућем.

---

ФЕНОМЕНОЛОШКО-ОНТОЛОШКИ ПЛАН СХВАТАЊА  
МОГУЋЕГ ЗА ЧОВЕКА КОД ХАНЕ АРЕНТ И ЖИЛА ДЕЛЕЗА

*Хана Арент – феноменолошко-онтолошки план*

Хана Арент констатује да „*долазимо опремљени да се ухватимо у коштац са светом*”<sup>13</sup> и узајамност нас и света мисли пресудно на феноменолошкој равни. Она пише:

„[ж]ива бића, људи и животиње, нису само у свету него су такође и од света, а томе је узрок управо то што су субјекти и објекти у исто време опажају и бивају опажени.”<sup>14</sup>

Из констатације Хане Арент да ми јесмо „од света” можемо извући и то да ми јесмо она бића која себе осећају, за себе и сазнају тек по доласку на свет, да је то сазнавање за себе и могуће по доласку. Као они који опажају и бивају опажени (дословно и фигуративно), неминовно јесмо увучени у визуру која почива на узајамности – тј. како ствари „видимо” јесте у вези са тим како нам се оне предају да буду виђене. Сходно том међудејству могло би се рећи да – за све оно што нам се „предаје” да буде виђено мора да постоји начин да (од нас) може да буде „виђено”. Такво „увиђање” је нужно у вези са отвореношћу нашег бића – које, по ономе што уме, може да види, може бити и виђено. Заправо, само је увиђање на делу јер свет не може тек бити до краја „виђен”, нити ми сами можемо бити до краја „виђени” тако да бисмо унутар њега пребивали по ономе у шта се сасвим прозрело. Зато је само наше пребивање у вези са увиђањем, увиђањем тога како јесмо будући да од света за себе и сазнајемо. Од света за себе сазнајемо, али и свет путем нас тек и може бити сазнаван сходно нашој опремљености. Јер можемо рећи, у односу на констатацију Хане Арент – ми смо истовремено *од* света и *за* свет.

То како човек јесте унесен у свет јесте у вези са принципом наталности (који артикулише Хана Арент). Идеја о принципу наталности Хане Арент подстакнута је њеном рецепцијом Аурелија Августина. Односно Хана Арент своје схватање принципа наталности за који смо напоменули да се да сажети у речима „људи нису

---

13 Хана Арент, *Живот духа*, стр. 32.

14 Исто, стр. 32.

рођени да би умрли, већ да би отпочели” изводи на основу оригиналне рецепције идеје Аурелија Августина о човеку као почетку. Такво Августиново схватање човека као почетка може се сажети у речима „да буде *почетак* човек је створен, пре којег никога није било”.<sup>15</sup> На Августинове констатације о човеку као почетку Хана Арент додаје: „да је извукао консеквенце из ових размишљања, Августин би људе дефинисао не као смртнике, као што то чине Грци, него као рођене“<sup>16</sup>.

Дакле, Хана Арент своје схватање узајамности нас и света мисли полазећи од схватања принципа наталности – сходно ком ми јесмо као *почетак*. Томе можемо додати да – ако човек јесте као почетак, са сваким рођењем се обнавља и *поново могуће света путем човека*.

Принцип наталности ћемо надаље тумачити даље него што је то чинила сама Хана Арент. Настојимо да поткрепимо његов смисао (ослањајући се и на Делеза) на не-нормативан начин и из посве другачије крајности – не узимајући за саморазумљиво то да је реч о неком виду „дефинисања” човека унапред.

Из тог разлога се okreћемо Делезу, како бисмо се поново вратили на то. Делез ту узајамност, коју Хана Арент посматра на феноменолошкој равни, даље откључава и указује на суб-феноменолошку и метафеноменолошку раван.

*Жил Делез: суб-феноменолошки и  
метафеноменолошки план његове онтологије*

Делез указује на то да са унутрашњости субјекта и његовом спољашњости коегзистира једно Унутар наспрам једног Споља – тако да је ово Унутар дубље од сваке унутрашњости, а ово Споља даље од сваке спољашњости.<sup>1718</sup>

15 Исто, стр. 373.

16 Исто, стр. 374.

17 Жил Делез и Феликс Гатари, *Шта је филозофија?*, стр. 76.

18 Делез (са Гатаријем) пише: „Дух (...) је хлапљив, док је душа тежинска, средиште је гравитације.” (Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Тисућу платоа*, стр. 412). Шта то значи код Делеза? То би се требало читати с обзиром на већ поменуто Унутар које је дубље од сваке наше унутрашњости и које је у односу са Споља који је даље од сваке спољашњости. У *Дијалозима* он пише: „[д]уша није ни



Он тим путем изводи схватање на основу ког више није реч о томе да ми опажамо „феномене” (менталне представе) – већ да феномени јесу увучени у раван (иманенције) која их *за нас и са нама, нама* непрестано „подешава”. Тиме Делез упућује на чита-во једно неактуализовано поље које себе изводи као *увек унапред обухватајуће* (молекуларна раван – време Еона, нетелесно време које је увек већ прошло и тек дошло) наспрам сваке наше „интериоризације” у субјекту као неком садашњем ентитету у односу на актуалну спољашњост (моларна раван – време Хроноса, време телесних мешавина из неке актуалне садашњости). На тај начин настоји да мисли то како ми јесмо омогућени као постајући по актуализацији из обухваћености овом „непрестано самопроизводећом” омогућеношћу.

То како јесмо *од света и за свет* (алузија на феноменолошко-онтолошки план Хане Арент) за Делеза јесте као увек актуална незакљученост – али опет нека унапред скројена „закљученост” која нама није прозирна. Закљученост је у том смислу тек као претпоставка извучена на основу тога да морамо бити као унапред „опремљени” за свет, да јесмо на некој равни у „затвореној” корелацији са њим.

Она је закључена и саму себе изнова изводи као незакључену. *У тој истовремености, тој коегзистенцији, која јесте наочиглед*

---

изнад ни унутар, она је ‘са’, она је на путу, изложена свим контактима, сусрети-ма...” (Жил Делез, *Дијалози*, стр. 81). На другом месту се може видети оно што је Делезу значајно, а што је у вези са његовом рецепцијом Лајбница (Gottfried W. Leibniz). У истој књизи додају: „Чулни утисак, то је сâм надражај не толико што се постепено продужава и прелази у реакцију већ утолико што чува своје вибрације (...) Чулни утисак сажима вибрације дражи на нервној површини или у мождајој запремини: претходна још није ишчезла, а већ се појављује следећа. То је његов начин да одговори хаосу. Због тога се овде мозак-субјект назива душом или силом, *јер само душа чува на тај начин што сажима оно што материја расипа, или зрачи, пружа испред себе, одражава, прелама или преобрће* (подвукла Н. М). Уз то, узалуд трагамо за чулним утиском све док остајемо при реакцијама и надражајима које они продужавају, при акцијама и перцепцијама које они рефлектују: то је зато што душа (тачније сила), како је рекао Лајбниц, не чини ништа или не делује, већ је само присутна, она чува; *сажимање није активност већ чиста трпња, контемплација која чува претходно у потоњем* (подвукла Н. М.) (...) Контемплирати значи стварати, а мистерија пасивног стварања је чулни утисак. Чулни утисак поновно пуни план композиције и пуни се собом док се пуни оним што контемплира...” (Жил Делез, *Шта је филозофија?*, стр. 268, 269).

*са исказне тачке гледишта једна парадоксалност – лежи фунда-мент онога што сачињава Делезову мисао.*

На основу тога Делез изводи „вечну истину времена” као до-гађај који није једном почео и завршио се већ јесте непрестано као континуирани дисконтинуитет. Делез даље разграђује овај ниво да би истражио оно на основу чега јесмо као такви на суб-феноме-нолошкој равни. Он се окреће ка још ситнијем, може се рећи, још више прожимајућем нивоу. Он испитује онај ниво на основу ког *увек* са актуалном незакључености мора да коегзистира „вишак” као оно неактуализовано – оно што је подложно да се учини акту-алним (одакле и мисли наш делатни смисао у свету).

Сходно томе је његова онтологија заснована на ре-креирању – односно поновном постајању по ономе што себе само изводи као незакљученост; а што у себи самом јесте истост. Биће као „један глас” је за мишљење увек „вишак” управо зато што оно (Биће) себе изводи као незакљученост. „Вишак” продире у мишљење и уносећи оно од себе разликујуће за мишљење присиљава миш-љење да мисли „своје” још не-мишљено. Биће заправо, изводећи себе као незакљученост, *држи закљученим*.

У пренесеном смислу, ми одатле јесмо *из* једне морфогенезе „за свет” – отварања за свет које се одвија као развијање „ларве у лептира”; илити као распознавање из узајамне прожетости.

## ВРЕМЕНИТОСТ И ВЕЧНОСТ – КАКО ПОСТАЈАЊА ИЗ МОГУЋЕГ ЧОВЕКА ПУТЕМ СВЕТА

*Улога Делезове реактуализације идеје вечности  
у проширењу схватања могућег за човека*

Делез испитује онај аспект наше постављености у свет који проистиче из наше усидрености у окружујуће жељом. Та усидре-ност се не односи на човека као на засебан ентитет, већ је у вези са његовим релацијама унутар окружујућег када се узму у обзир интензитети сила. Сврха тога његовог окретања ка „силама и интен-зитетима” није у вези са његовом намером да се са аспекта физике сагледа наша усидреност, већ пре да се укаже на један момент који је нама непосредно умом „незахватљив” сасвим будући да увек *из* њега јесмо. На основу њега је оно што он назива „неоргански ток” (логика душе, жеље, раз-теловљености) уграђено у наше бивање.

Он није уграђен у нас зато што смо људи као одељени ентитети – већ управо зато што на неки начин (са становишта сила и интензитета) ми јесмо *и* као све што јесте (не са становишта егзистенције нас као засебних ентитета). Али, са пресудним окретом – све што јесте није на тај начин – тако што јесте као такво ту присутно – већ тако што је већ прошло и тек дошло (не само са становишта перцепције, односно времена као нечег споља у односу на фиксне ствари). Одатле се може рећи да Делез реактуализује идеју вечности – али не као нешто што човек пројектује као нешто што је веће од њега (вечно и непроменљиво), већ као оно што њега самог „преврће” обнављајући га. Човек није развезан од тог преображавања, већ *из* њега тек може бити као своје из њега распознавање, али да му се не да једном сасвим распознати; одатле је тек постајући из једне морфогенезе за свет.

Дакле, он настоји да мисли све што јесте из овог *између* (из „пре-него и након-што”), из хоризонта Еона наспрам Хроноса. Све што јесте није равно догађању унутар времена (као пролажење), него све што јесте јесте из тог догађаја или догађања (из тога времена као неко „пре-него и након-што” – као обнављање). Зашто је то важно за Делеза? Зато што он на тај начин мисли оно што јесте као постајање – као виртуалност која је актуализујућа. Делез на то указује и са намером да зађе испод или изнад нивоа перцепције и да укаже на – *виртуалност* као неку омогућеност у односу на коју, можемо рећи, ми јесмо као они који још нису; који нису то што јесу да би само били у прилици да тек пројектују оно што би могло да буде могуће наспрам оног што је реално – већ је оно виртуално на неки начин већ пуна реалност као омогућеност, а ми смо само они који јесу постајањем из актуализације тога што нам је омогућено кроз *то* време.<sup>19</sup>

---

19 Стивен Крокер (Stephen Crocker) темељно обрађује Делезов „преокрет” у схватању кретања и времена (ситуирајући га у односу на философску традицију) и препознаје политички смисао тога окрета. Он препознаје реафирмацију идеје виртуалног Дунса Скота (Duns Scotus) у Делезовом раду и разматра начин на који Делез анализира структуре модерности (киноструктуре и хроногенезис). Делез *киноструктурама* назива друштвено-структурне односе у којима су сва кретања подељена на активни чинилац и пасивни реципијент промене тако да је интервал између почетка и краја само препрека до реализације краја. Проблем киноструктура лежи у томе што се у њима време разумева само као „препрека

*Човек као бивствујуће које је располажуће из окружујућег*

Шта би ту код Делеза за њега самог било значајно, а што је значајно и нама? Он је тиме указао на то да човек није само оно бивствујуће које располаже окружујућим (умно-рефлексивно) – већ је он и *располажући из окружујућег* – односно као такав је већ стављен жељом у неке релације (хаосмотичне, на граници космос/хаос, ред/неред). На тај начин он трансценденталност – умно-рефлексивни хоризонт човека у односу на окружујуће преокреће – да би тиме оснажио и проширио трансцендентално поље.<sup>20</sup>

и негативна тачка” у кретању. Делез настоји да својим концептом виртуелног превазиђе схватање да је интервал између почетка и краја само препрека до реализације краја и афирмише управо интервал између. (Stephen Crocker, „Into the Interval: On Deleuze’s Reversal of time and movement”, стр. 57). Аутор у вези са таквим обртом запажа да је проблем механизма територијализације и организовања простора и времена који почива на киноструктурама – то *што за последицу производе веровања да је целина у којој наша деловања узимају удео унапред заокружена и коначна, односно да је систем политичких и социјалних релација формиран независно од нашег деловања и воље.* (исто, стр. 65). Поред тога наводи: „У коперниканском обрту, одредивост, коју Делез описује ‘прецизни момент у ком неодређено одржава његову суштинску релацији са одређујућом ствари’, добија свој концепт, и релација времена, кретања и целине у којој учествују је радикално трансформисана.” (исто, стр. 47). „Коперникански обрт не производи само нову слику интервала као периода одређивања. *Он такође захтева нови концепт целине у ком сви тренуци искуства учествују* (подвукла Н. М). Зато што је она ‘одредива’, искуство као целина није ни актуално ни актуализовано. Целина је виртуална. Делез говори да је целина ‘одредива виртуалност’. Она је одредива. Капацитет да одређује – одредивост – зато постаје основа сваког кретања актуализације између утиска и закључивања, Идеје и феномена, услова и садржине.” (исто, стр. 49).

<sup>20</sup> Николас де Ворен (Nicolas de Warren) спроводи темељну анализу односа Делеза и Хусерла осврћући се посебно на Хусерлова запажања у тексту „*Verbaui Manuscripts*”. Из њих можемо извући и Делезову кључну везу са Хусерлом. У вези са тим Ворен пише: „Писања у вези са временском свешћу у Бернауским рукописима су усмерена на ову рупу унутар поља трансценденталне субјективности – у потрази за оним што је крајње и уистину апсолутно, наиме, апсолутна временска свест. Хусерл је полако почео да препознаје, да питање самоконституције апсолутне временске свести није постављено на раван <трансцендентно у иманентном>, већ на <дубљем> нивоу ‘пре-иманенције’ или, другим речима, генезе ‘тока’ изворне временске свести у којој су ноетско-ноематска структура интенционалности (а самим тим и его-пол и објекат-пол) смештени и конституисани.” (Nicolas de Warren, „The Anarchy of Sense: Husserl in Deleuze, Deleuze in Husserl”, стр. 12). „Збиља, као што Хусерл настоји да

Будући да се социјализујемо у свету који је везан за стабилне структуре које ствара човек (као неки вид заклона од немилосрдности природе), у односу на које успостављамо разумске релације (нпр. зграда, прозор, стакло...) – често и превиђамо то, да све што је створено од човека и постављено да стоји међу нама, није „увежено” са неког његовог завичаја који је са оне стране саме Земље – већ да је оно морало проистицати увек из садејства њега и оног како се чега „латио” из окружујућег.

То ћемо у пренесеном смислу да преведемо на дословни и очигледни ниво. Правимо куглицу од најситнијег песка који се меша са водом на обали. То што чини да она стоји сама за себе јесте на основу тога како је склопљена да би била куглица (нпр. кретња длановима) – али то није само ствар нас који смо је склопили. То је ствар односа између песка и воде на основу којих њихова увезивост чини да се међусобно спајају и да се на основу тога једно у другом држи, заједно са оним склопљеним – да би она била то што јесте сама за себе.

Оно што је једном као такво склопљено нема гарант да ће тако довека и остати (односно, оно што га држи као „лепак” није сама омогућеност спајања песка и воде и људских руку које га обликују) већ оно стоји за себе са становишта сила и интензитета који га одржавају. Стајаће тако докле год постоје силе које га држе. Наиме – ако то сведемо на некаква хемијска једињена, некакве законе физике – није сам прорачун оно што их држи да стоје већ је прорачун изведен из оног што га држи да стоји, али оно што држи и сам прорачун јесте оно што одатле проистиче. А оно што одатле проистиче и што одолева сваком прорачуну је и развезиво – трошно у себи самом онда када се промене услови унутар којих

---

изрази терминима «ток» и «процес», трансцендентално поље временске свести је *постајање* које не може бити мишљено у односу на аспект «бивствовања». Трансцендентална темпоралност стога није самоконституција «бивствујућег трансценденталне субјективности» (као што је тврдио Хајдегер) које дарује смисао свету, већ генеза или «постајање света» (оно што Хусерл касније зове *Verweltlichung* [посветовљење]) за саму свест у постајању.” (исто, стр. 13). Могло би се рећи да је оно је Хусерл наслућивао као „рупу” унутар поља трансценденталне субјективности, окрећући се ка трагању за „пре-иманентним”, за „хилеатским податком”, за „изворном афекцијом”, постајањем, генезом и ларвалним субјектом – код Делеза изричито фигурисало као „трансцендентални емпиризам”.

оно што га држи може и да се раслоји; нпр. један талас и куглице више нема. То свакако не значи да оно што је једном створено не почиње да буде обележено статусом засебне егзистенције на разумским основама.

На такву микрораван Делез хоће да укаже када говори о „трансценденталном емпиризму”. Тим путем он настоји да оцрта трансцендентално поље као увезано у микроперцептивно (душом, жељом, телом без органа), а ипак унапред детерминисано у својој виртуалности која је актуализујућа.<sup>21</sup>

*Разликујуће и понављање код човека –  
мишљење и како постајања*

Тај суб-феномен о коме Делез говори дословно се може схватити код човека ако имамо у виду на пример плес, пливање, свирање (што бива најбоље уочљиво када су што усавршенији). Понављање у том случају није онај вид научених покрета који дословно треба да се понове (иако они јесу у вези са неким видом отеловљења покрета – „моторичке меморије”), него се претпоставља моторичка савладаност онога што тек треба да буде извођено, тако да то више није предмет разматрања како одређени покрет да се изведе, већ ствар хватања оног што долази као оног што нас је већ захватило (разлика) а што се мора ухватити да би се понављање увек изнова извело. Оно је омогућено из оног „сегмента” у ком дух дотиче материју<sup>22</sup>. Када тога не би било – онда не би биле могуће ни ове делатности онакве каквима их знамо.

Када нама из тога „изворишта” не би било омогућено покретање, „делали” бисмо само по принципу да „научено буде репродуковано” и оно не би могло да се изводи као у поменутом примеру. На основу тога Делез говори о „телу без органа“ које је као „саставност” од пролаза, брзина и кретања путем ког се то време

21 Из тога Делез, изводи једну последичну реактуализацију платонизма из хераклитовског става. Он пише: „хераклитовски свет режи у платонизму“. (Жил Делез, *Разлика и понављање*, стр 106). У *Анти-Едипу* Делез и Гатари пишу: „Нуlé заправо означава чист континуитет који нека материја поседује у идеји (као идеја).” (Жил Делез и Феликс Гатари, *Анти-Едип*, стр. 30).

22 Жил Делез и Феликс Гатари, *Анти-Едип*, стр. 18.

кроз нас спроводи. Можемо рећи да је то један вид „континуираног дисконтинуитета” – из ког ми јесмо *из* неког „између”.<sup>23</sup>

Феноменолошки посматрано, понављање које је својствено на пример таласу, птици и човеку није исто. Најсавршеније понављање је могуће таласу – јер се он савршено преобликује у односу на хрид, брод, временске услове и сл. Птица је свакако у том понављању савршенија од човека, али није од таласа – будући да може да буде рањена, изгладнела, фактички савладана нечим из окружујућег што је кочи и ремети њен режим укотвљености, и у крајњој линији – она је пропадљива и смртна. Човеку је у односу на те релације у делезовском смислу на суб-феноменолошкој равни својствено нпр. и „постајање таласом”, „постајање птицом” – тако да то није никакво имитирање (као само пресликавање покрета који се споља опажају), већ пре као самоодећање себе из призивања код себе „тих брзина и кретања”. Тако нпр. пливање или балет у себи имају уграђено „постајање рибом” или „постајање птицом”.

Али оно што је круцијално за *човеков удео у понављању јесте то да је он из изновног започињања, да је омогућен да себе из разликовања хвата како би разликујуће хватао по ономе из чега се захватио*; како би из понављања себе изводио – као једно „из долазећег ка себи” и „од себе ка долазећем”.<sup>24</sup> Хватање и самозаватање утолико – није везано само за напред речене делатности – већ је у вези и са тим како се одвија само мишљење и изводи постајући смисао нас у свету.<sup>25</sup> На том трагу Делез запажа у вези са одвијањем мишљења:

23 „Тако да ‘учење’ увек пролази кроз несвесно, увек се догађа у несвесном, успостављајући дубоку сарадњу између природе и духа.” (Жил Делез, *Разлика и понављање*, стр. 271).

24 Важно је Делезово запажање да Еон наспрам Хроноса *увек доноси „вишак”*. У *Логичи смисла* он пише: „Недвојбено, чини се да Еон нема никакву садашњост, јер се тренутак у њему непрестано дијели у будућност и прошлост. Али то је само привид. Оно што је у догађају сувишно мора бити испуњено (подвукла Н. М).” (Gilles Deleuze, *Логика смисла*, стр. 156).

25 Наиме, кључна фигура у том Делезовом истраживању тела без органа био је Антонен Арто (Antonin Artaud) и његово дело; с тим што је Делез његово дело пре узимао као повод за мишљење и развијање својих философских појмова него што се бавио тумачењем самог Артоа или слеђењем њега. Жежи Гротовски (Jerzy Grotowski) препознаје то да је артоовски мотив био већ артикулисан од стране Всеволода Мајерхолда (Всеволод Э. Мейерхолд) у Русији (Жежи Гротовски,

„све док наше мишљење окупирају реактивне силе, све док оно свој смисао налази у реактивним силама, морамо признати да још увек не мислимо.”<sup>26</sup>

Наиме, Делез полазећи од своје рецепције Ничеа и његове идеје о вечном враћању указује на улогу реактивних и активних сила у мишљењу и постајању. Оне нису посве одвојиве већ је њихов међуделујући смисао важан и зато што, са једне стране, оно активно ни не може бити активирано без реактивних сила. Али улога реактивних сила у том смислу се не треба схватати као себи сврха, већ оно без чега активне силе не би могле бити активирани. А тек кроз активирање активних сила одвија се постајање из оног за човека могућег. Ако то ставимо у контекст досадашњег промишљања разликујућег и понављања – можемо рећи да оно разликујуће најпре активира реактивне силе које подстичу на могућност хватања разликујућег (оне отварају прилику за постајање из потенцијалности – али нису довољне за његову актуализацију; тек се хватањем разликујућег по ономе из чега се захватамо активирају активне силе (оне које доприносе постајању из могућег).

---

*Ка сиромашном позоришту*, стр. 99). Оно што је карактеристично за обојицу јесте то да Мајерхолд бива погубљен 1940. током Стаљинове „Велике чистке”, а Арто током читавог Другог светског рата бива повлачен по душевним азилима и подвргаван електрошоковима (од 1937. до 1946). Оно што је заједничко у њиховом односу према глумцу и позоришту (што Делез деконтекстуализује и реконтекстуализује у једном току свог рада) сажето предочава Гротовски: „Глумац не би смео да свој организам употребљава за илустровање «покрета душе», он треба тај покрет својим организмом да оствари.” (Јежи Гротовски, *Ка сиромашном позоришту*, стр. 102). То остваривање јесте омогућено јер нисмо само организам него и раз-теловљености – јер јесмо из тачке из које дух дотиче материју. Делез је на основу фигуре Артоа једним делом настојао да развије онај ток своје философије који се тицао односа између душевно-афективне равни и језика. На основу тога гради схватање времена, мишљења и стварања кроз призму Еона наспрам Хроноса. Наиме, *мишљење тек из покрета душе изводеће*, да оно јесте и из тока из ког дух дотиче материју – из момента у ком се раз-теловљеност преплиће са организмом. Одатле дух логоса тек јесте жив из вечног у унутарвременском. Утолико душа мисли себе саму путем мишљења које се изводи из омогућености јесте арационалног карактера. То јест, на разумску раван није сводиво – ни оно из чега се то „ткање” одвија, из чега извире, ни оно по чему делујуће јесте делујуће.

26 Жил Делез, *Ниче и филозофија*, стр. 128.



Тим токовима Делез отвара пут схватању нечега што можемо назвати „метафизичким иманенције“. Зато његова разградња феноменолошке равни репрезентације јесте у вези са отварањем пута исцрпнијем поимању мишљења и постајања – као и метафизици која философију не би претварала у „слушкињу трансценденције“. Као „слушкиња трансценденције“ према Делезу она је увек доприносила не-мишљењу немишљеног, које је за Делеза мисливо. Управо тој мисливости Делез отвара пут разградњом феноменолошке визуре на суб-феноменолошку и метафеноменолошку. Оно што Делез износи на видело јесте то да – наше унутар (најинтимније у мишљењу – немишљење у мишљењу) не долази путем нас до своје пуне актуализације (не исцрпљује до краја поље могућег) онда када се посматра само као подлога за разматрање спољашњости или када се узима само као подлога за пројектовање у оностраност. Пројектовање у оностраност служи томе да се изведу полазне претпоставке за свако мишљење – претпоставке које нас заправо „одвајају“ од оног што „мора бити мишљено и не може бити мишљено“ будући да га унапред укључујемо у мишљење, *онако како смо (пројекцијом) „успоставили“ да се оно укључује*. На тај начин је на делу – не допуштање оног немишљеног у мишљењу да буде делујуће на нас и наше мишљење – да омогући само мишљење, које се не може одвијати без извођења из оног немишљеног (хајдегеровски мотив). Оног које није мисливо у целини (не може се узети за полазишне претпоставке), али што је омогућујуће за одвијање мишљења донде докле се отвара нови план долажења до себе и долажења до света.

*Утолико ми не мислимо само тако што оно долазеће разматрамо (феноменолошки план), већ мислимо полазећи од онога што долазеће нама отвара у нашем немишљеном – да би се могло мислити*. Тада мишљење није на делу да бисмо се показали као мислећи а не као желећи, већ је мишљење на делу баш зато што јесмо као желећи (што смо душом, жељом, телом без органа увезани у окружујуће) – сходно чему и можемо бити постајући из могућег. *Ми не мислимо, да бисмо се „заштитили“ од немишљеног, већ баш зато што смо испоручени немишљеном – испоручени сходно потенцијалности кретања кроз њега, мишљењем*. Делез таквом поставком превазилази и традиционални дуализам телес-

но/рефлексивно и отвара пут даљим дометима мишљења и исцрпљивања могућег кроз постајање.

## НАТАЛНОСТ И МОРТАЛНОСТ – ПОДСТИЦАЈ НА ПОСТАЈАЊЕ ИЗ МОГУЋЕГ СВЕТА ПУТЕМ ЧОВЕКА

*Наталност и неоргански ток живог –  
о могућем свету путем човека*

Ако са становишта егзистенције човек није као све што јесте – ми му овде не прилазимо као као ентитету унапред схваћеном као да није као све што јесте (да бисмо га разматрали као унапред одељеног од свега осталог), већ као ентитету који јесте *и* као све што јесте – али на *још један*, за њега *пресудан начин*. На основу тога што он јесте из догађаја *и* као све друго, он јесте из догађаја омогућен на још један начин. Дакле начин на који човек јесте из догађаја са становишта егзистенције није исти као све друго што јесте – али у томе постоји другачији вид увезаности. Делез је пресудно разматрао овај континуум са становишта интензитетских релација (окрећући се томе како је дете, животиња укотвљена у окружујуће), али је у појединим аспектима већ зачео начин на који јесмо из догађања са становишта егзистенције.<sup>27</sup> Утолико ми јесмо из догађања на два начина – и као све што јесте из догађаја и као све што јесте на још један начин (са становишта засебне егзистенције). То је кључни аспект у односу на који се надовезујемо на Делеза и правимо окрет ка ономе на шта указује Хана Арент.

Рођење јесте догађај. Ако се позовемо на Делеза – догађај има своју „просторно-временску актуализацију у стању ствари” и свој „идеални смисао”<sup>28</sup> – (идеално је код Делеза оно што је реално –

27 Код самог Делеза препознајемо вид егзистенцијализма (посебно у *Логици смисла* у одељку „О догађају”) у његовом „разматрању” догађаја – као оног који јесте и један „позив на преузимање њега из његове висине”, који је оно што иште „против-актуализацију”, чему се треба придати „нова узрочност”. Код Делеза је и философско „креирање појмова” у чврстој спреси са нужношћу – што је још један његов егзистенцијалистички моменат. Он пише: „[п]отребно је да постоји нужност, јер ако не постоји нужност не постоји ама баш ништа.” (Жил Делез, *Шта је стваралачки чин?* стр. 4); „Прво начело филозофије јесте да Општости ништа не објашњавају, да оне саме треба да буду објашњене.” (Жил Делез и Феликс Гатари, *Шта је филозофија?*, стр. 12).

28 Жил Делез, *Логика смисла*, 140.

---

на виртуалан начин – као неактуализовано – али актуализујуће). Нашим речима – рођење са собом носи *момент фактичког* и *могућег*. Оно фактичко јесте у вези са усидрењем у ток живота, у природу – која није сводива само на пуко пропадање будући да је пресеца „неоргански” ток; оно са собом увек носи „вишак”, момент не-фактичког – оног што није актуализовано а што јесте последица актуализације рођења. Оно омогућено јесте у вези са наталношћу (са оним у чему је укорењено деловање). Дакле – *наталност и фактичко рођење коегзистирају – тако да без фактичког рођења нема наталности, а без наталности нема „неорганског тока” у фактичком рођењу.*

Наталност је у релацији са рођењем, дакле наталности нема без рођења, али она није сводива само на рођење. Можемо рећи да иако је наталност оно што наступа са рођењем – то не значи да је наталност оно што је и актуализовано са рођењем, иако наступа са њим. Са рођењем се уноси (обнавља) принцип наталности – али само као „потенцијалност отпочињања, омогућеност преузимања почетака.” По овој омогућености (коју Хана Арент види као онтолошки укорењену) – човек има способност да делује.

Није само човеку својствено то да буде рођен али њему јесте својствена наталност – односно *оно по чему он јесте из свог „пре-него и након-што” на још један начин.* Са становишта света међу људима у који се рођењем умећемо – уметање као догађај никада није једном почело и завршило се – оно као такво никада није подложно да буде „апсорбовано” из постојећег стања света. Зато што рођење као догађај није једном почело и завршило се – ми јесмо из тог почетка – као „*неапсорбовани*” у односу на постојеће стање света живота. Почетак који се уноси са нашим рођењем није у вези са тим да свет почиње са нама нити да се са нама завршава већ из почетка јесмо као вишак у свету. Као такви јесмо омогућени као „настављајући” за сам свет међу људима (урачунавајући прошли и будући) тако да се оно тек путем актуализације нас самих из могућег за човека у свету и изводи.

*Човекова неиндиферентност спрам чињенице властитог постојања - подстицај на актуализацију могућег*

Уз формулацију Хане Арент „да на свет долази неко кога пре није било ту”<sup>29</sup>, можемо додати и да *живот себе само једном показује (изумева) кроз то обличје*. Као неапсорбован док живи међу другима човек није једном почео и завршио се. Док живи, *човек јесте оно бивствујуће које никад није једном постало и остало индиферентно спрам чињенице властитог постојања*. Та неиндиферентност њега унутар света јесте оно на онову чега, између осталог, никад није ни „налегао” унутар постојећег стања света – и то је његово неналегање оно што га чини опремљеним могућношћу да делује. И не само то – већ управо што, то како унутар света јесте једна „актуална незакљученост” – која је начелно закључена – али не (само) са становишта времена између „рођења и смрти као затворених крајева” (у односу на логику Хроноса) већ са становишта времена између отворених крајева (у односу на логику Еона, времена које није једном почело и завршило) – *наше присуство у свету тек јесте исцрпљујуће из оног дубљег „између”, сходно ком јесмо постајањем из укрштања логике Еона наспрам Хроноса*.

У том контексту, ако се осврнемо на већ предочена запажања Стивена Крокера у вези са тим да „Делез настоји да својим концептом виртуалног превазиђе схватање да је интервал између почетка и краја само препрека до реализације краја и афирмише управо интервал *између*” као подложен актуализацији – када би оно време између рођења и смрти било само „препрека до реализације краја” – то би значило да „људи јесу рођени да би умрли”. Управо то, да нису зато рођени – већ за то да би „отпочели” (на шта указује Хана Арент) – мисливо је на дубљој равни него што то она сама постулира – равни сходно којој нам је значајан Делезов концепт Еона наспрам Хроноса. Поједностављено речено, по логици Хроноса рођени смо као умирући, а по логици Еона рођени смо као отпочињући. Будући да се те две логике времена укрштају људи

29 У вези са тим Хана Арент пише: „[с]ваким рођењем долази на свет нешто јединствено ново (...) заиста се може рећи да нико пре њега није постојао.” (Хана Арент, *Conditio humana*, стр. 245).

бивају и „принуђени” на отпочињање – јер само као отпочињући јесу не-(само) као умирући.

Након што је рођен човек јесте унесен у свет и као смртност, а пре него наступи смрт човек јесте унесен и као наталност. Сада јасније можемо да протумачимо смисао речи Хане Арент „људи нису рођени да би умрли, већ да би отпочели”. Људи отпочињу не само зато што су рођени – *већ отпочињу и зато што као рођени јесу смртни – зато што су спрам своје смртности принуђени на отпочињање јер је свако отпочињање као противкретање пропадању, осипању и трошењу унутар пребивања између рођења и смрти као „затворених крајева”*<sup>30</sup>. То није у вези са настојањем „да за нама остане неки траг јер ћемо умрети”, нити има нужно везе са хиперпродукцијом дела у сфери културе – већ јесте у вези са принудом да се „наставимо” по ономе како јесмо омогућени. То треба разграничити од представе о томе да је човек коначно бивствујуће које болује од своје пролазности и настоји да некако себе „овековечи” у овоме свету. Реч је о принуди на настављање као контратежи фактичком пребивању будући да нам оно враћа поглед на нас само као на оне које нису ништа сем пребивајући у неком времену које пролази између рођења и смрти.

30 Запажање слично овоме, може се пронаћи и код Делеза онда када се позива на Бланшоа. У *Разлици и понављању* пише: „Бланшо је добро говорио да смрт има два аспекта: један лични, који се односи на Ја, на јаство, који могу да сучелим у борби, или да спојим у граници, у сваком случају да наиђем на њега у садашњости која све чини пролазним; али и други аспект чудно неличан, без односа са ‘ја’, ни садашњи ни прошлао, већ увек у доласку, извор вишеструке непрестане пустиловине у питању које опстаје: <Управо смрт, као крајња форма моје моћи, не постаје само оно што ме лишава права одузимајући ми моћ да почнем и чак да завршим, већ постаје оно што је изван релације са мном, без моћи нада мном, оно што је одвезано од сваке могућности, нереалност бесконачног. Преокрет који не могу себи да представим, који чак не могу да схватим као дефинитиван, који није неповратни прелаз на страну из које нема повратка, јер он је оно што не довршава, он је недвршив и непрестан... Време без садашњости са којим нисам у односу, оно према чему не могу да се винем, јер у (њему) *ја* не умире, лишен сам могућности да умрем, у (њему) *се* умире, непрестано се и без краја умире... Не завршетак, већ оно незавршиво, не властита смрт, већ нечија (овде се не мисли дословно, неког другог, већ као безлично – напомена Н. М.), не права смрт већ, како каже Кафка, ругање њеној највећој грешци...” (Жил Делез, *Разлика и понављање* стр. 190; навод из: Maurice Blanchot, *Lé space littéraire*, стр. 107, 160-161).

У том контексту тумачимо принцип наталности (сходно ком је на онтолошким основама за Хану Арент омогућено деловање и говор те и одрживост и трајност људског света) на дубљој равни *са негативних основа* – као омогућеност противкретања извесности. Оно што је у томе парадоксално јесте то да „вишак” (оно неапсорбујуће) није наше власништво, ничије власништво, већ најпре инхерентно логици нашег бивања у свету. Да је он најпре *са* нама (међу другима) тако да из њега тек можемо да себе из њега присвајамо – да по постајању себе успостављамо на оним основама које су „настављајуће” за нас саме по ономе што јесмо, те тиме и за сам свет; односно, да је на основу њих наше фактичко бивање подложно изокретању из оне логике која се укршта са њим.

*Наталност и морталност – политичко и друштвено*

Кључна замерка Хане Арент у вези са друштвом као обликом упућености на друге може се протумачити као њена побуна против свођења окупљености људи око оног што им је „најмање” једнима од других потребно зарад преживљавања. У том контексту она пише у књизи:

„Друштво је форма у којој значај у јавности задобија само чињеница да зависимо једни од других када се ради о одржавању живота, форма у којој је допуштено да се у јавности појаве активности везане за пуки опстанак.”<sup>31</sup>

„[Б]ез деловања и говора, без артикулације наталности, били бисмо осуђени на вечито кретање у кругу постајања (...) Способност деловања врши уплив, омета тај закон живота тиме што прекида неминовно ток свакодневног живота (...) Човеков животни век, који јури ка смрти, неминовно би све људе одвео у пропаст и уништење да човек нема и способност да омете ту неминовност, да започне нешто ново, способност која је неодвојив део деловања и увек присутни подсетник да људи, иако морају умрети, нису рођени зато да умру већ зато да започну.”<sup>32</sup>

31 Хана Арент, *Conditio humana*, стр. 67, 68.

32 Исто, стр. 338.

Ослањајући се на проблематику на основу које сматрамо да се анализе Хане Арент (у вези са политичким/друштвеним, јавним/приватним) секундарно изводе – запажамо да је суштина артикулације политичког у њеном делу у вези са покретањем питања које се испоставља као крајње политично: *„зашто су људи своју окупљеност свели око своје смртности, запостављајући оно што је са њима унесено у свет као омогућеност (наталност)?”*. Из тога произилази анализа сплета међуљудских односа који са собом повлаче једне или друге консеквенце, које су у вези са тим – „око чега се окупљамо”. Може се рећи да би она друштво везивала за окупљеност око збрињавања – док би политичку заједницу везивала за окупљеност око оног по чему је могућа трајност света (који је виши од појединачног живота – на основу чега и појединачни живот тек може имати смисао); да би тај „домен” бриге за свет – означила као *политичко*.

То питање није застарело – будући да, можемо рећи, сеже до начина на који се у савременом свету апстраховани „појединац” везује за његове „могућности, способности, таленте” који се узимају као „његове засебне перформансе” тако да оне „губе смисао” у односу на свет међу људима, политичку заједницу, губе своју укорененост у наталности по којој су и саме могуће. Тако схваћено, то питање није само питање „носталгичне” тежње за заједницом као ентитетом који нас превазилази (превазилази нашу коначност) нити моралне задужености спрам других унутар заједнице која јесте предуслов „стицања способности и актуализације личних способности” – већ јесте у вези са питањем како то „измештање” могућности, као искључиво појединачних и засебних постаје поље идеолошке апропријације. Она *јесте у вези са произвођењем људске „ресурсности” у апстрахованом појединцу који тек као „ресурс” може бити „користан” у односу на постојећу потражњу (што се изводи као његов „смисао”)*. Будући да у вези са тим ствар постаје комплекснија од начина на који се Хана Арент односи према том проблему – најпре јер њено тумачење подлеже повесном преиначењу – даље развијање тог проблема изводиво је кроз Делезов напад на друштвене територијалности које су, може се рећи, и подупируће за такво обликовање односа појединац-друштво.

*Наталност на микроравни као претпоставка  
актуализације могућег*

Онда када је Делез са Гатаријем радио на уздрмавању едиповске матрице оно није било усмерено (само) на саму критику психоанализе зарад ње саме, нити у вези са нуђењем другачијег, коначног вида тумачења психе. „Психоаналитичар” је пре појмовни лик на основу ког они настоје да раскринкају формацију индивидуе сводиве на одређење ње на основу свог чланства у друштву. Такав поступак су препознали као „кастрацију” дететових желећих релација из окружујућег (који јесте у вези са неорганичким током – усидреношћу у свет и природу жељом) – да би се оно „уврежило у родитељски кревет” и да би му се одатле подметнула кривица. Увидели су то да такво обликовање индивидуе „заудара на велику смрт и мало ја”.<sup>33</sup>

Са друге стране, Делез и Гатари не сматрају да је едиповска структура илузорна – него настоје да упуте на дубљи ниво сходно ком се вештачка творевина у виду друштва не схвата „дословно”. Наиме, такав став је пресудно имао политичну димензију и није био толико ствар корекције психоанализе колико је био покушај да се надиђе продуковање односа према себи и свету сходно ком је само друштво као облик организовања пресудно одређујућа референтна тачка. Може се рећи да је такав њихов поступак био и покушај да се поврати она димензија душе и жеље која је са психологизацијом и њиховим измештањем у засебан домен проучавања од философије „отета”. Другим речима – Делез и Гатари виде психоаналитичара као профаног свештеника, „чувара” слике света коју они путем тумачења жеље настоје да суштински доведу у питање, будући да (позивајући се на речи Жака Хохмана [Jacques Hochmann] у *Анти-Едипу*) примећују:

„Фундаментална структура Едипа не треба да буде генерализована у времену на сва искуства, у виду троугла, детета са родитељима, она треба да буде генерализована у простору на друге односе у виду троугла, а не само на односе родитељи деца.”<sup>34</sup>

33 Жил Делез и Феликс Гатари, *Анти-Едип*, стр. 274.

34 Исто, стр. 88, 89.



Наиме, за њих се путем таквог утроугљавања заправо ре-афирмишу друштвене територијалности као „независне од нашег деловања или воље“. У таквом контексту, психоаналитичар и свештеник су пре оно што је Делез звао „појмовним ликовима“ у његовој философији, повод да се укаже на даљи смисао самоконституције који не би био засниван на оним што је препознао као пасивне афекте.

Оно што је Делез видео као проблем јесте то да тај вид тумачења одваја човека из својих омогућености по својој укотвљености у свет и природу која је даља од тога да је сводива на потиснуте пориве, иако јесте у релацији и са њима. Фундаментално питање које Делез неизречито поставља јесте: *одакле подлога за то да се желећа димензија човекове увезаности у свет и природу усмери тако да се конституција свога „ја“ не заснива на пасивним афектима. И заисте* када би се „социјализација“ темелила само на принуди да се буде међу другима онако како се од нас „тражи“ (да бисмо као „компензацију“ заузврат имали задовољство или сублимацију) – нико, или мало ко би имао „заинтересованост“ да се томе и „покори“. Оно што Делез увиђа јесте то да мора да постоји нешто што је даље од тога из чега би се „своје ја“ могло другачије саставити. Зато за њега „унутрашња индивидуација мора да постоји негде другде“. Односно – сам дух мора већ некако бити присутан у природи да би била могућа и његова увек делимично самоконституишућа егзистенција у одржању људског света.

Својим поставкама Делез и Гатари су, у том контексту, „ослобађали“ моменте на основу којих се заправо и конституише принцип наталности на микроравни; свет на тој равни Делез ће именовати „детињством света“<sup>35</sup>.

Поступком путем ког извлачи оно метафизичко „одоздо“ (са равни иманенције) Делез преиспитује друштвене територијалности догле да обликовање индивидуе у односу на едиповску матрицу препознаје као подупируће за заснивање индивидуе на пасивним афектима. Едиповска матрица, према његовом миш-

---

35 Тај израз Делез посебно наглашава у филму „L'abécédaire de Gilles Deleuze“ – Азбука Жила Делеза; 1996, редитељи: Пјер-Андре Бутан (Pierre-André Boutang) и Мишел Памар (Michel Pamart) – у склопу одељка под словом „E – Enfance“ тј. детињство.

љењу, тиме што тумачи жељу само као ствар индивидуе и сексуалности, унапред јој одузима онај продуктивни вишак сходно ком јесмо усидрени њоме у свет и природу на преинтерсубјективним релацијама (на тој равни Делез не прави разлику природа/човек). Жеља у делезовском смислу није ствар нас као засебних, нити само ствар некакве потиснуте нагонске енергије, већ је она оно путем чега (посебно када има у виду дете) јесте могуће успостављање релација на преинтерсубјективним основама (које су на граници ред/неред).<sup>36</sup>

У том контексту промишљања политичког Делез је (са Гатаријем) усредсређујући се на молекуларност (интензитетски ниво) промишљао капацитете за реструктурирање моларних (ентитетских) релација.

Николас Тампио (Nicholas Tampio) запажа:

„Философија за Делеза, може бити усмерена на истраживање моћних и загонетних сила изнад или испод нивоа перцепције (молекуларно), али *политичка философија значи превођење ових сила у кокретно упражњавање: 'молекуларно бежање и кретање били би ништа ако се не би вратили ка моларним организацијама да поново подешавају њихове сегменте'* (аутор наводи Делеза, подвукла Н. М).”<sup>37 38</sup>

36 У вези са Делезовим оцртавањем равни која је крајње подривајућа Сесил Мејборг (Ceciel Meiborg) и Сјерд ван Тојнен (Sjoerd van Tuinen) поентирају: „Делез једнако тврди да неодвојивост разума и страсти није ни у ком смислу анти-интелектуалистичка или ирационалистичка. Пре је њихова нераздроживост критичка, утолико што штити разум од његове самонаметнуте глупости (*betise*) повезујући га са немишљеним, то јест засебним а непрозирним силама које га условљавају.” (Ceciel Meiborg and Sjoerd van Tuinen, *Deleuze and Passion*, стр. 15)

37 Nicholas Tampio, „Entering Deleuze’s Political Vision”, стр. 13.

38 Делезова (и Гатаријева) интенција да оцртају раван иманенције – (питајући се „како ради” жеља, душа, тбо, афекат) задобија метафизичку раван и она је пре зачињање повода за то одакле мислити извориште политичког потенцијала него што је разборит политички план. Делез и Гатари свесни тога у *Анти-Едуну* пишу: „Ми уопште не покушавамо да се извучемо када кажемо да схизоанализа као таква уопште не предлаже никакав политички програм. *Кад би га имала, то би било у исти мах гротескно и забрињавајуће* (подвукла Н. М.). Она себе не сматра партијом, чак ни групом, и не претендује да говори у име маса. Уопште не мислимо да у оквиру схизоанализе треба да се разради неки политички програм. Најзад се појавило нешто што не претендује да говори у име било чега, чак не и нарочито не у име психоанализе: само утисци, утисци да ствари не иду како ваља

Због тога што присутним тенденцијама друштвених територијалности које егзистирају као актуално стање ствари бивамо прожети Делез у напомени на почетку књиге *Преговори запажа*:

„и како се моћи не задовољавају тиме да остану споља, већ нас понаособ прожимају, свако од нас се налази у преговорима и герилском рату са самим собом, захваљујући филозофији.”<sup>39</sup>

У том контексту Делезово оцртавање „интензитетских” равни јесте било у вези са „отварањем нових фронтава” са којих би се противкретање постојећем могло изводити – оних који би нас најпре спасили од „самопогчињавања” постојећем сплету околности, али који би требало да буду извориште могућности преокретања и деловања. Дакле – Делезовој онтологији јесте својствено оцртавање капацитета за могућа противкретања актуалном стању ствари. На основу тога што имамо могућност утицаја на ток ствари, која се изводи из „најминималнијег”, али можда и најфундаменталнијег дела нас – ми имамо „капацитет” за не-подупирање постојећих тенденција. И не само не-подупирања већ противкретања као изумевања начина које није сводиво на пуко фронтално „супротстављање” актуалном. Зато се може рећи да у том смислу виртуалност неорганског тока живота корелира са наталношћу коју Хана Арент види као нашу онтолошку карактеристику.

Одатле бива могуће не само да те две ствари „повежемо” него и извучемо из хоризонта сходно ком је противкретање постојећим друштвеним територијалностима у вези и са постајањем из вечног времена (Еон), односно у вези са противкретањем спрам времена пролажења (Хронос); односно тим путем је и изводива актуализација из принципа наталности – постајање из могућег за човека у свету. Наиме путем таквог вида актуализације из онога што смо испитивали као могуће за човека (сходно чему нисмо рођени да бисмо умрли, нисмо само пребивајући у времену пролажења) – тек и јесте и изводив онај вид деловања који проистиче из принципа наталности сходно ком тек и узимамо удео у свету који је у вези са актуализацијом нас из могућег за човека.

---

у психоанализи, и да не иду како ваља од самог почетка.” (Жил Делез и Феликс Гатари, *Анти-Един*, стр. 312).

39 (напомена на почетку књиге *Преговори Жила Делеза*)

Оно што су кључне одлике таквог деловања које се ослања на увиде Хане Арент и Жила Делеза а које јесу у вези са могућим за човека – јесте: да се тим путем са једне стране *не* репродукује схватање да је „*систем политичких и социјалних релација формиран независно од нашег деловања и воље*“; да се тим путем изводи актуализација из оног што је могуће за човека у свету – сходно којој може се рећи он испуњава виши смисао свог пребивања у њему.

### ЗАКЉУЧАК

У савременом контексту у ком се може рећи да долази до неког вида „инфлације“ смерница за деловање у јавној сфери, у ком се промене унапред схватају као нешто пожељно и нужно спрам постојећег стања света тако да се непрестано нижу „рецепти“ за то – настојали смо да поново поставимо питање о смислу деловања на онтолошкој равни која претпоставља то да је оно унапред уграђено са нама као оно могуће за човека у свету. Тим путем смо настојали да мислимо делујући смисао човека у свету супротно тенденцији савремености која претпоставља то да се за деловање „опремамо“ у зависности од постојеће понуде и расподеле „светоназора“ које ће нам омогућити учешће које се своди на агитовање за одређене сврхе.<sup>40</sup>

У том контексту смо на трагу Хане Арент поново постављајући питање о односу друштвено-политичко настојали да мислимо однос између морталности и наталности – сходно ком друштвено јесте у вези са силом које људе упућује једне на друге зарад пуког опстанка будући да су смртни (морталност), док политичко претпоставља тежњу ка окупљању које би било прилика за постајање

---

40 У књизи *Човек кризе у свету корисника и оних који говоре као оруђа* указујемо на то да су *идеолошко-диференцирајући* наративи део владајућег савременог метанаратива који се именује као *протетика за оријентацију*, метанаратива који почива на апсолутизацији одредница глобалне суперструктуре. У том се контексту идеолошко-диференцирајући наративи (поред животностилских, психосоматски исцелитељских, технолошко-потрошачких, едукативно-регрутујућих, виртуално персоналних, медијски класификаторских, геополитичких и других) промишљају као саставни део владајућег метанаратива из ког се изводи глобални „менаџмент“ над кризом човека у свету. (Нагаша С. Миловић, *Човек кризе у свету корисника и оних који говоре као оруђа*, стр. 15, 16).

---

из могућег за човека у свету (наталност). Однос друштвено-политичко, морталност-наталност надаље је разграђиван до најситније равни кроз тумачење Делезовог схватања односа Хроноса наспрам Еона, органског тока живог спрам неорганског.

Путем такве разградње – било је речи о грађењу пута за формулисање претпоставки сходно којима деловање може бити мишље-но на несавременим основама, али и даље од нормативних преми-са који су својствени Хани Арент. Наима – реч је била о настојању да се оно онтолошки утемељи као човеку изводиво управо јер је у вези са његовом актуализацијом из за њега могућег у свету.

На тај начин настојали смо да са једне стране могуће за човека мислимо развезано од предвидивог циља који се треба постићи, као мањак наспрам стварности – већ које, будући да је са нама унапред уграђено у стварност јесте у вези са нашом актуализацијом из могућег – која претпоставља шири склоп односа у вези са тим како јес-мо смештени у свету. Из тог хоризонта деловање бива мишљено не као нешто што унапред има за циљ „промену“, „утицај“ на актуално стање ствари, већ пре свега наше постајање из онога што нам је као људима могуће – сходно чему се остварује виши смисао нашег пре-бивања у свету. Управо као такво, будући да јесте неки вид одгова-рања на нашу смештеност у свет на онтолошкој равни оно постаје и претпоставка за својеврсни вид учешћа. Такво учешће са једне стране обележава актуализација тога како можемо бити у свету, али са друге – то како можемо бити у свету постаје претпоставка друго-чијег поимања друштвених територијалности *као не унапред* детер-минисаних, али тако да њихово поимање као подложних преиначењу не почива на идеолошким основама – онима које унапред полазе од „бољих решења“ за уређење друштвено-политичких релација.

Насупрот томе – било је речи о оцртавању онтолошко-фено-менолошких претпоставки које су дубоко фундаменталније од идеолошко-нормативних – сходно којима је било реч о другачијем поимања односа временитости и вечности који се преламају преко човека, односа између човекове морталности и наталности. У ат-мосфери у којој само схватање деловања бива до те мере обавије-но духом времена да се за њега прописују смернице како би оно било „легитимисано“ као унапред предвиво у постојећем склопу односа – оно не само да губи свој карактер који сведочи у прилог његове повезаности са онтолошким положајем човека у свету, већ

постаје обесмишљено толико да подупире и обесмишљавање самог смисла деловања и људског постојања. Увезујући различите нивое људског бивања у свету настојали смо да испитамо порекло његове могућности за човека; да га ситуирамо у сплету односа који је у вези са условима људског пребивања у свету – тј. поново смо покушали да отворимо пут за утемељење његовог смисла у оном могућем за човека у свету.

### ЛИТЕРАТУРА

- Арент, Хана, *Живот духа*, Службени гласник: Aleksandria Press, Београд, 2010.
- Арент, Хана, *Conditio Humana*, Федон, Београд, 2016.
- Гротовски, Жежи, *Ка сиромашном позоришту*, Studio Lirica, Београд, 2006.
- De Warren, Nicolas, *The Anarchy of Sense: Husserl in Deleuze*, Deleuze in Husserl, [https://www.academia.edu/14155701/The\\_Anarchy\\_of\\_Sense\\_Husserl\\_in\\_Deleuze\\_Deleuze\\_in\\_Husserl](https://www.academia.edu/14155701/The_Anarchy_of_Sense_Husserl_in_Deleuze_Deleuze_in_Husserl)(9. фебруар 2024.)
- Делез, Жил и Гатари, Феликс, *Анти-Един: капитализам и шизофренија*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци – Нови Сад, 1990.
- Deleuze, Gilles, Félix, Guattari, *Tisuću platoa: kapitalizam i shizofrenija 2*, Sandorf&Mizantrop, Загреб, 2013.
- Делез, Жил, *Дијалози*, Федон, Београд, 2009.
- Deleuze, Gilles, *Logika smisla*, Sandorf&Mizantrop, Загреб, 2015
- Делез, Жил, *Набор: Лабјниц и барок*, Федон, Београд, 2018.
- Делез, Жил, *Преговори*, Карпос, Београд, 2010.
- Делез, Жил, *Ниче и филозофија*, Плато, Београд, 1999.
- Делез, Жил, *Разлика и понављање*, Федон, Београд, 2009.
- Делез, Жил, *Шта је стваралачки чин?*, Факултет за медије и комуникације, Београд, 2017.
- Делез, Жил, *Шта је филозофија?*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци – Нови Сад, 1995.
- „L’abécédaire de Gilles Deleuze” – видео разговор Жила Делеза са Клер Парне, редитељи: Pierre-André Boutang, Michel Pamart, 1996.
- Meiborg, Ceciel and Van Tuinen, Sjoerd, *Deleuze and Passion*, приредили: Ceciel Meiborg and Sjoerd van Tuinen, Punctum Books, 2016. стр. 103-124.
- Миловић, Наташа С, *Човек кризе у свету корисника и оних који говоре као оруђа*, Укронија, Београд, 2022.
- Tampio, Nicholas, *Entering Deleuze’s Political Vision*, *Deleuze Studies* Volume 8. Issue 1, Edinburgh University Press, 2014. стр. 1-22.
- Хусерл, Едмунд, *Криза европских наука*, Дечје новине, Горњи Милановац, 1991.

- 
- Carr, David, „The Life World Revisited – Husserl and some recent interpreters”, *Edmund Husserl Critical assessments of leading philosophers, Volume V – Horizons: life-world, ethnics, history, and metaphysics*, приредили: Rudolf Bernet, Donn Welton, Gina Zavota, Routledge Taylor & Francis Group, London and New York 2005.
- Crocker, Stephen, „Into the Interval: On Deleuze’s Reversal of time and movement”, *Continental Philosophy Review* 34, 45-67, Kluwer Academic Publisher, 2001.

NATAŠA S. MILOVIĆ

University of Belgrade, Faculty of Political Sciences

## ON THE POSSIBLE FOR HUMAN BEINGS – INTERWEAVING AND COMPRESSION INSIGHTS OF GILLES DELEUZE AND HANNAH ARENDT

**Abstract:** This paper explores the possible for human beings in the world, drawing from the examination of how we are situated in the world on a phenomenological-ontological level. It relies on insights from Gilles Deleuze and Hannah Arendt. The conceptual framework in the paper related to these authors concern the interpretation of principles such as *natality*, action, worldliness and the political in the case of Hannah Arendt and the interpretation of eternity and temporality, the organic and inorganic flow of life, desire and virtuality in the case of Gilles Deleuze. However, the paper is not only about interpreting their insights but also about constructing a structure that testifies to the mutual complementation of their insights. After indicating the coexistence of their conceptual foundations at different levels, they are compressed for a more comprehensive understanding of the possible for human being in the world. Based on such compression, a path is opened for contemplating the possibilities of human action in the world as its ontological characteristic. This establishes a non-contemporary consideration of meaning of action, related to the analysis of condition of possible for human beings in the world, as well as outlining the prerequisites for its actualization.

**Keywords:** possible, action, Gilles Deleuze, Hannah Arendt, natality, mortality, time, social, political, virtual

*Primljeno: 11.2.2024.*

*Prihvaćeno: 21.6.2024.*

