

Izidor Barši

Univerzalna zgodovina spomina: Spomin med *Anti-Ojdipom* in *Genealogijo morale*

Ključne besede: univerzalna zgodovina, biofiliajski spomin, besedni spomin, beleženje, dolg, krutost

DOI: 10.4312/ars.12.2.41-55

Knjiga *Anti-Ojdip*, skupno delo filozofa Gillesa Deleuza ter psihoanalitika in aktivista Felixa Guattarija, je bila izdana leta 1972, le nekaj let po maju '68 – in prav to revolucionarno obdobje ji je služilo za motiv. Bila je poskus mišljenja konsekvenc političnega dogodka na ravni misli, teorije, filozofije. Kot taka se je morala soočiti z dvema intelektualnima tradicijama, ki sta v tistem času obvladovali francoski teoretski diskurz ter s tem levo politično misel in ki sta ju zastopali imeni Marx ter Freud (Foucault, 2007, 45). V tem kontekstu je *Anti-Ojdip* vehementna kritika psihoanalize in njenega eksponentnega strukturalističnega razvoja, pri čemer pa se avtorja z veliko mero naklonjenosti obračata k posameznim poskusom sinteze Marxa in Freuda (predvsem gre za Wilhelma Reicha), četudi z zavestjo o njihovi spodletelosti. Spoprijem s težavo te sinteze speljeta prek izjemne konceptualne kreacije, ki je hkrati tako »divja«, da je ne moremo zvesti ne na enega ne na drugega, a obenem ves čas sledimo konceptom, ki so očitno navdihnjeni z obema konceptualnima miljejema hkrati. To je na primer takoj očitno pri osrednjem pojmu knjige, »želeči produkciji«. Z njim hkrati izvedeta radikalno kritiko pojma želje v psihoanalizi ter ustvarita povsem novo pojmovanje, ki dolguje toliko Marxu kakor Freudu, pa ga vendar ni mogoče najti ne pri prvem ne pri drugem. »Želeča produkcija« je temeljni koncept, nujen za njuno rekonceptualizacijo želje in nezavednega: proti negativni podobi želje, ki je vezana na manko, postavita željo kot stroj, ki deluje in proizvaja samo realno; proti reprezentacijskemu nezavednemu, ki je vezano na jezik, pa postavljata produktivno nezavedno, ki deluje kot tovarna in ne kot gledališče (AO, 35–39).¹ A v ozadju celotne kritike in rekonceptualizacije stoji Nietzsche, ki služi kot najmočnejša prizma, skozi katero je poslan psihoanalitični in filozofski žarek. Deleuze je imel v času nastajanja *Anti-Ojdipa* za seboj že veliko monografijo *Nietzsche in filozofija* ter krajši spis, naslovljen preprosto *Nietzsche*, pri čemer sta obe deli, predvsem prvo, ki je prekinilo njegovo osemletno obdobje »odsotnosti dela«, ustoličili Nietzscheja kot

1 Reference v oklepaju pri največkrat rabljenih delih navajam takole: *Anti-Ojdip* kot AO, *Genealogija morale* kot GM ter *Onstran dobrega in zlega* kot ODZ.



enega osrednjih pojmovnih likov ter osrednjo inspiracijo Deleuzove filozofije nasploh. V delu *Nietzsche in filozofija* njegovo misel obravnava kot skrajno sistematično filozofsko misel, pri čemer mu kot osrednji služi pojem sile ter problem razmerij med aktivnimi in reaktivnimi silami. Nietzscheja sooči s Kantom – singularnost mišljenja s posplošeno podobo racionalnosti uma – ter v tem kontekstu zastavi svojo kritiko dialektike kot reaktivne podobe misli (Deleuze, 2011, 197–199). Te teme na videz niso dobile mesta v *Anti-Ojdipu*, vendar jih ob pozornejšem branju odkrivamo na vsakem koraku, pa čeprav v drugih preoblikah oziroma v ozadju povedanega: zdi se, kot da so se iz samih besed preselile v prostor med besedami, kjer kot neizrečena vodila napajajo izrečeno. Navsezadnje bi se predvsem na podlagi osrednjega mesta, ki ga zavzema tretje poglavje, kjer Nietzsche nastopi tudi kot temeljna referenca, lahko zdelo, da je *Anti-Ojdip* kot celota pravzaprav predelava in razširitev *Genealogije morale* za 20. ali pa kar 21. stoletje. Nietzschejev vpliv je torej v največjem delu sicer impliciten, a njegov duh prežema celoto v vseh pogledih. To pride najbolj eksplicitno na plano prav na mestu, kjer Deleuze in Guattari med drugim razvijata temo spomina.

Spomin v kontekstu *Anti-Ojdipa*

Deleuze in Guattari temo spomina uvedeta na začetku tretjega poglavja, ki ga v splošnem lahko označimo za »zgodovinsko-antropološkega« in v katerem z navdihom Engelsovega *Izvora družine, privatne lastnine in države* ter Freudovega *Totema in tabuja* skonstruirata svojo »univerzalno zgodovino«: zgodovino, pri kateri ne gre za linearno zaporedje večjih ali manjših dogodkov, ampak jo tvorijo tri zgodovinsko in realno distinktivne organizacije »želeče produkcije«; te v režimu družbene produkcije nastopajo kot trije različni »družbeni stroji« ali »sociusi«, ki sovpadajo z Engelsovimi kategorijami: primitivni,² barbarski in civilizirani. Ta zgodovina je univerzalna v toliko, kolikor je *retrospektivna* z vidika zadnjega in hkrati aktualnega civiliziranega in kapitalističnega družbenega stroja ter jo obenem dojamemo kot zgodovino kontingenc in ne nujnosti (AO, 161), kar torej predvideva možnost druge, drugačne univerzalne zgodovine z vidika nekega drugega, še ne aktualnega družbenega stroja. Freudovska momenta sta tako dva. Najprej je tu retrospektivnost, vnazajšnjost, ki se giblje v bližini Freudove *naknadnosti* (Laplanche, Pontalis, 1973, 111), vendar na širšem socialno-

2 Četudi beseda »primitiven« zaradi pejorativne konotacije danes v antropologiji ni več v rabi in so jo zamenjali drugi izrazi, kot so »staroselski«, »domoroden« in »avtohton«, je bil izraz obdržan v slovenskem prevodu knjige *Anti-Ojdip* in ga ohranjamo tudi tu, saj gre, prvič, za rabo, ki je, prej kot da bi konotirala neki realen zunanji predmet (določene skupine ljudi), konceptualne narave in torej označuje koncept, ki se nanaša na druge koncepte (gl. »primitivni«, »barbarski« in »civilizirani družbeni stroji«); in drugič, če izraz danes nosi negativno vrednostno konotacijo, temu nikakor ni tako pri Deleuzu in Guattariju, ki vse tri sociuse analizirata kot med seboj ločene (ne pa povezane v razvojno os) ter onkraj vseh vrednostnih ali moralnih kategorij. Lahko bi celo, sicer nekoliko površno rekli, da sta avtorja od vseh treh sociusov, ki jih opisujeta, primitivnemu še najbolj naklonjena.

zgodovinskem terenu, kamor je Freud sicer posegel s *Totemom in tabujem*, v katerem psihične pojave, ki jih odkriva pri nevrotikih in majhnih otrocih, poveže s takratnimi antropološkimi raziskavami domačinskih kultur ter z nekaterimi razširjenimi kulturnimi praksami, na podlagi česar za-vnazaj skonstruira zgodovinski dogodek, ki mu pripiše status izvora aktualnega konflikta (Freud, 2007, 77–85, 183–185). *Totem in tabu* je tako skupaj z *Množično psihologijo in analizo jaza* glavno besedilo (poleg nekaj krajših), kjer poskuša Freud s psihoanalitičnimi uvidi pristopiti k analizi kolektivnih družbenih pojavov, kot sta religija in množica. In v tem tiči drugi moment: obravnava družbeno-zgodovinskih pojavov z upoštevanjem – oziroma kar z vidika – psihičnega.

Vendar tega ne smemo vzeti preveč dobesedno v splošnem pomenu besede »psihično«, saj je temeljna postavka *Anti-Ojdipa*, da »[n]e obstaja nobena posebna oblika eksistence, ki bi jo lahko imenovali psihična realnost« (AO, 39). Želja tu ni primarno vezana na fantazmo in imaginarno, ampak na samo realno, ki ga proizvaja. Takšno pojmovanje je na eni strani usmerjeno proti pozitivističnim in funkcionalističnim interpretacijam družbene stvarnosti, še bolj pa proti klasičnemu marksističnemu pojmovanju baze in nadzidave, ki ju jasno ločuje in postavlja v hierarhično razmerje, pri čemer prva, determinirajoča, sestoji iz ekonomskih oziroma produkcijskih razmerij, v drugo, determinirano kategorijo pa spadajo tako politične kot kulturne družbene institucije in prakse, predvsem pa vse, kar je pripisano »psihičnemu« – objektivni (ekonomski) interes je torej pri klasičnem marksističnem razumevanju realno nadrejen želji, ki je v tem splošnem kontekstu pojmovana kot subjektivna in individualna.

Engels omenjene kategorije in zgodovinsko prehajanje med njimi v *Izvoru* definira v razmerju do specifičnih zgodovinskih sprememb, ki se tičejo sprememb v produkcijskih pogojih, načinih in družbenih razmerah, kakor so pravna določila ali rast prebivalstva.³ Te kategorije Deleuze in Guattari redefinirata tako, da se ne nanašajo več zgolj na ekonomsko produkcijo in njene pogoje, ampak se na podlagi temeljnega načela *identitete želeče in družbene produkcije* (AO, 42) (ki je le drug izraz tega, da želja proizvaja realno) vsaka od njih nanaša na specifično *telo* (»telo brez organov«), ki v produkcijskih tokovih nastopi kot »element antiprodukcije« (AO, 20). Tokovom želeče produkcije onemogoča neprekinjeno produkcijo (ki ji sami ne uspe tvoriti trajnejših povezav in zato ostaja v obliki kaosa), kar počne tako, da jih privlači nase oziroma »si pripisuje vse produktivne sile in organe produkcije«, s čimer v razmerju do njih nastopi kot njihov kvazivzrok (AO, 23). Ta sila privlaka deluje z vpisovanjem ali beleženjem vseh produktivnih povezav (veznih sintez) na površino tega telesa, pri čemer gre za tri različna telesa, ki označujejo tri različne sociuse: zemlja, despot in kapital. Tako je v barbarskem družbenem stroju despotovo telo tisto, na površino katerega se beležijo

3 Gl. npr.: Engels, 1963, 62, 85, 126.

produkcijske zveze, despot pa se na njihovem ozadju kaže kot kvazivzrok; rečeno drugače, despot nastopi kot tisti, za katerega se zdi, da je vzrok produkcije, četudi je vladar pravzaprav konzument: prilašča si presežno delo v obliki presežnega produkta (dajatve) in presežka produkcijskih sil (tlaka) (AO, 223). Distribucija produkcijskih sredstev in agensov, ki jo socius (katerikoli že) izvaja na svoji površini kot beleženje, je torej način prekinjanja, omejevanja in organiziranja želečih tokov, ki je »stalnica družbene reprodukcije« (AO, 23). Kar je za vprašanje spomina, do katerega bomo postopoma prišli, pomembno, je pojmovanje *vpisovanja* oziroma *beleženja* kot temeljne dejavnosti družbene (re)produkcije.

V tretjem poglavju Deleuze in Guattari torej skonstruirata »univerzalno zgodovino«, ki sestoji iz treh družbenih strojev. Ti pa za razliko od Engelsovega *Izvora*, ki ima zgodovinsko razvojno perspektivo kontinuitete, ne izhajajo drug iz drugega in si ne sledijo na razvojni ali teleološki način. Vsi trije sicer obstajajo realno v zgodovini in si na prvi pogled sledijo, vendar je treba ob upoštevanju začetnega pogoja univerzalne zgodovine, torej da gre za zgodovino naključij in diskontinuitet (in ne nujnosti in kontinuitet), utemeljiti vsakega zase, med njimi torej uveljaviti čisto razliko in diskontinuiteto, ter hkrati pokazati, kako pri delovanju vsakega posebej na specifične načine učinkujeta tudi že druga dva, četudi se z njim ne mešata (ker nimajo nič skupnega), torej pokazati učinkovanje vseh treh skozi celotno zgodovino.

Čeprav je tema spomina glede na dolžino in konceptualno bogastvo knjige precej obstranska, se najprej pojavi v kratkem, a nepogrešljivem prvem podpoglavju tretjega poglavja, podnaslovljenem *Vpisovalni socius*, ki služi kot splošni uvod v dolgo tretje poglavje in kjer Deleuze in Guattari na podlagi druge razprave Nietzschejeve *Genealogije morale* postavita temelje svoje teorije družbe. Njena osnovna poteza je beleženje oziroma vpisovanje kot osnovna dejavnost vsakega družbenega stroja, s čimer se zoperstavljata temu, kar imenujeta »menjalna koncepcija« družbe, ki jo v prvi vrsti pripiseta Lévi-Strausovim *Elementarnim strukturam sorodstva*. »Družba ni menjalna, socius je vpisovalen« (AO, 212). Temeljna družbena dejavnost ni menjava: »Družba sprva ni okolje menjave, kjer bi bila najvažnejša cirkulacija ali spodbujanje cirkulacije, pač pa prej vpisovalni socius, kjer je bistvo markirati in biti markiran. Cirkulacija se dogaja samo, če jo vpis zahteva ali dovoli« (AO, 164). Menjava je torej podrejena vpisu in vpis ni, kot smo videli, nič drugega kot način obvladovanja želeče produkcije (»kodiranje tokov«) in oblika družbene reprodukcije.

Vendar pa se zakon beleženja, torej kako se beleženje izvaja, razlikuje in je specifičen za vsak posamezen družbeni stroj. Za nas je pomembna oblika vpisa v primitivnem teritorialnem sociusu – primitivni vpis. Težava, s katero se na eni strani spopada primitivni socius, je težava obstoja in neobstoja družbe kot take,

težava zagotavljanja pogojev njene reprodukcije, ki je tukaj še v največji meri enotna: materialna reprodukcija ni neodvisna od reprodukcije ljudi (AO, 301). Primitivnemu vpisu gre torej za »vpisovanje vsega procesa produkcije, beleženje predmetov, delovnih sredstev in sil, distribucijo agensov in produktov« na površini telesa Zemlje kot »božanske predpostavke«. Vse to tvori primitivni družbeni kod, ki teži k ujetju želeče produkcije, ta pa, nasprotno, teži k pobegom iz koda in v smeri dezintegracije primitivnega sociusa. Nekodirani tokovi želje so njegova največja nočna mora (AO, 176). Rečeno drugače, temeljni problem primitivnega sociusa je dezintegracija družbe kot take, nekodirani tokovi so njegova meja, za katero ne obstaja več, in njegovo delo je kodiranje tokov. Konkretna naloga, ki povzame kodiranje primitivnega teritorialnega sociusa, je »markiranje teles, ki izhajajo iz zemlje« (AO, 166). Agens tega divjega vpisa je aliansa (zveza), njegovo sredstvo pa je *dolg*.

Lévi-Straussovimi elementarnimi sorodstvenimi strukturami in menjavi, njegovemu primatu filiacije (sorodstva) nad alianso (aliansa je v funkciji filiacije), Deleuze in Guattari zoperstavita prakso lokalnih skupin (kot teritorialnih enot), ki pregibajo alianse in filiacije na telesu zemlje, ter *dolg* kot sredstvo tega pregibanja (AO, 170). Alianso osvobodita filiacije in ju postavita kot heterogena principa primitivnih družb, pri čemer pa je aliansa tista, ki kot smoter lokalnih skupin nosi politični naboj družbotvornosti v primitivnem sociusu:

Filiacija je upravna in hierarhična, toda aliansa je politična in ekonomska, oblast izraža toliko, kolikor se ne meša s hierarhijo niti se iz nje ne izpeljuje, ekonomijo pa, kolikor se ne meša z upravljanjem. Filiacija in aliansa sta kot dve obliki primitivnega kapitala, fiksnega kapitala ali filiacijske zaloge, krožnega kapitala ali gibljivih dolžniških blokov. Ustrezata jim dva spomina, eden biofiliacijski, drugi alianski in besedni (AO, 169).

Dva tipa spomina torej ustrezata eden filiaciji in drugi aliansi. A kaj je o njiju možno povedati onkraj teh ustrežanj, kaj je o njiju možno povedati natančno kot o dveh tipih *spomina* in ne česa drugega? Če ustrezata filiaciji in aliansi, bi bilo nujno, da lahko na podlagi te razlike in vsebinskih določitev sklepamo tudi o njiju. Najprej torej lahko rečemo, da kakor ne moremo alianse zvesti na filiacijo in obratno, tudi teh dveh tipov spomina ne moremo zvesti drugega na drugega. Iz tega sledi prva pomembna ugotovitev: spomina se razlikujeta, tako da eden ni nadaljevanje ali bolj razvita oblika drugega in drugi ni predhodnja stopnja ali izhodišče prvega. Kljub temu pa lahko na podlagi sovpadanja s filiacijo in alianso sklepamo, da stopata v nekakšno razmerja oziroma interakcijo. Rekli smo, da primitivni divji socius deluje na način pregibanja alianse in filiacije. Ali lahko potemtakem govorimo tudi o »pregibanju« biofiliacijskega in besednega spomina? Da bi prišli do splošnejših vsebinskih določitev interakcije, ki jo postavljamo kot tezo, moramo najprej slediti pojmovanju, kakor ga

neposredno razvijata Deleuze in Guattari, ki ga bomo nato razširili z Nietzschejevo drugo razpravo *Genealogije morale*.

»Predzgodovinsko delo človeštva«

Prav ona [alianša] je tista, ki kodira tokove želje in prek dolga za človeka sestavlja spomin besed. Prav ona je tista, ki potlači veliki, intenzivni in nemi filiativni spomin, germinalni⁴ dotok kot reprezentanta nekodiranih tokov, ki bi vse preplavili. Prav dolg je tisti, ki prepleta alianse s filiacijami, ki so se razširile, zato da bi na potlačenju nočnih intenzitet oblikoval in skoval nek sistem v ekstenziji (reprezentacija). Aliansa-dolg ustreza tistemu, kar je Nietzsche opisal kot predzgodovinsko delo človeštva: uporabljati najkrutejšo mnemotehniko na živem mesu, da bi se vsilil spomin besed na podlagi potlačitve starega bio-kozmičnega spomina (AO, 212).

Tako smo prišli do markiranja teles, do »tetoviranja, izrezovanja, urezovanja, razrezovanja, narezovanja, pohabljanja, iniciranja,«, ki je bistvo primitivnega sociusa, konkretna oblika njegovega beleženja in vpisovanja (AO, 166). V drugi razpravi *Genealogije morale* Nietzsche za temelj svoje teorije zgodovinskega nastanka krivde in slabe vesti postavi *dolg* ter *kazen* kot povračilo dolga (GM, 249). Če se v skladu z običajno predstavo zdi, da dolg ali prekršek predhodi kazni, je Nietzschejeva interpretacija kompleksnejša: da bi dolg sploh lahko deloval in v tem udeleževal svojo kolektivno funkcijo, mora na obeh straneh, dolžnika in upnika, obstajati spomin na dano zavezo. Vendar ta spomin ni nič samoumevnega – treba ga je šele narediti, treba je »vzgojiti žival, ki *sme obljubljeni*« (GM, 244). Vsa kruta mnemotehnika, fizična kazen, izvajana kot neposredno nasilje nad telesom dolžnika, je postopno ustvarjanje novega spomina – ne nujno individualnega spomina dotičnega dolžnika (GM, 267), ampak besednega spomina kot takega; gre za celo produkcijo primitivnega teritorialnega stroja – glas, označeno telo in oko, ki uživa:

Človek se mora vzpostaviti s potlačitvijo intenzivnega germinalnega dotoka, obsežnega biokozmičnega spomina, ki bi skušal potopiti sleherni poskus kolektivnosti. Toda istočasno, kako mu narediti nov spomin, kolektivni spomin, ki naj bi bil spomin besed in aliانس, spomin, ki alianse pregiba z razširjenimi filiacijami, ki človeka opremi z zmožnostmi resonance in retence, odvzemanja in ločevanja in tako izvede kodiranje tokov želje kot pogoj sociusa? Odgovor je preprost, to je dolg, odprti dolžniški bloki, gibljivi in končni, ta izjemna zloženka govorečega glasu, označenega telesa in očesa, ki uživa. Vsa

4 Fr. *germinal* – se nanaša na *kal*, *kalitvenost*, *kalivost*; v slovenskem jeziku obstaja pridevniška oblika *germinativen*, vendar Deleuze in Guattari na nekem mestu pravita »flux *germinal* ou *germinatif*«, a nato uporabljata le prvo obliko; zato se zdi, da je pridevniška oblika *germinalen* primernejša kot *germinativen* – ta bi prej sovpadala s francosko besedo, ki je avtorja ne uporabljata.

neumnost in arbitrarnost zakonov, vsa bolečina iniciacij, ves perversni aparat represije in izobraževanja, razbeljena železa in okrutni postopki imajo samo en smisel, *ukrotiti* človeka, markirati njegovo meso, ga narediti sposobnega za alianso, ga oblikovati v razmerju med upnikom-dolžnikom, ki se z obeh strani pokaže kot stvar spomina (spomin, ki se vzpenja v prihodnost) (AO, 218).

Takšna je torej dejavnost alianse, v kateri je s sredstvi dolga, tj. s *kruto mnemotehniko*, narejen besedni spomin alianse na podlagi potlačitve »velikega, intenzivnega in nemega« biofiliacijskega spomina. A v kakšnem razmerju je kreacija prvega in potlačitev drugega? Je to en in isti proces ali gre za dva različna procesa, ki sta bodisi zaporedna bodisi vzporedna? V citiranih odlomkih vidimo vsaj to, da je v *Anti-Ojdipu* aliansa tista, ki stori oboje, potlači biofiliacijski spomin in ustvari besedni spomin. Da bi tu naredili korak dlje, si moramo glede na to, da Deleuze in Guattari osnovno zastavitev tega celotnega poteka prevzameta od Nietzscheja, pod drobnogled vzeti drugo razpravo *Genealogije morale*.

Razmerje med upnikom in dolžnikom v njej nastopa kot temeljno družbeno razmerje. Tkivo kolektivnosti predstavljajo zaveze med posamezniki, pri čemer prekršitev takšne zaveze na strani kršitelja pomeni dolg do oškodovanega kot upnika v dolžniškem razmerju. A kakor rečeno, sama možnost zaveze, njenega obstoja in izpolnitve pri vseh vpletenih straneh v naravnem stanju niso dani; do takšne »nujnosti« je treba šele priti in to »najdaljše obdobje človeške zgodovine« Nietzsche imenuje »*predzgodovinsko* delo človeka« (GM, 246). Vendar ob branju druge razprave ne naletimo na idejo, ki bi neposredno ustrezala biofiliacijskemu spominu ali njegovi potlačitvi, temveč na pozitivno vlogo *pozabljivosti*. Človek je »ta nujno pozabljiva žival, pri kateri je pozaba moč, oblika *krepkega* zdravja« (GM, 245), saj je pozabljivost aktivna sila zaprečitve, na podlagi katere v njegovo zavest ne prodre vse, kar sicer izkuša in sprejema vase, tako da kljub temu »hrupu in boju« organov »v našem spodnjem svetu« ohranimo »duševni mir«, brez česar »ne bi moglo biti nobene sreče, nobene vedrine, nobenega upanja, nobenega ponosa, nobene *sedanjosti*« (GM, 244). A takoj v naslednjem koraku si človek zavoljo kolektivnosti zada nalogo ustvariti si nov spomin, ki ni pasiven in ni negacija aktivne sile pozabe (ki bi prinesla le poplavo zavesti z množtvom izkustev brez selekcije in razkroj *sedanjosti*), temveč:

aktivno *ne-hoteti-se-spet-rešiti*, znova in znova hoteti enkrat hoteno, pravi *spomin volje*, tako da bi med prvotnim 'jaz hočem', 'jaz bom naredil' in dejansko izpraznitvijo volje, njenim *aktom*, smeli brez pomislekov vnesti cel svet novih tujih stvari, okoliščin, celo aktov volje, ne da bi se ta dolga veriga volje pretrgala. Toda, kaj vse to predpostavlja! Kako se je moral človek, da lahko v takšni meri vnaprej razpolaga s prihodnostjo, najprej učiti ločevati nujno dogajanje od naključnega, kavzalno misliti, oddaljeno gledati kot

navzoče in to predvideti, z gotovostjo odločati, sploh računati in preračunati, kaj je smoter in kaj sredstvo zanj, – kako je za to moral predvsem človek sam najprej postati *preračunljiv, pravilen, nujen*, tudi samemu sebi v svoji lastni predstavi, da bi nazadnje lahko, tako kot tisti, ki obljubi, jamčil sebe *kot prihodnost!* (GM, 245).

»Na začetku« je torej pozabljenost kot aktivna sila zaprečitve. Ona je tista, ki zagotovi, da to, kar bi lahko v skladu z Nietzschejem imenovali »duševni metabolizem«, ostaja izven zavesti, ki ji je s tem omogočen »duševni red« in dana možnost »imenitnejših funkcij«. Nato je sili pozabljenosti zoperstavljen nasprotna sposobnost oziroma sila – spomin, s katerim se sedaj v primerih obljubljanja pozabljenost izključi. Zavest je na delu že na točki, ko učinkuje le sila pozabljenosti in potemtakem nova sila spomina k celotnemu ustroju ne prispeva zavesti. Kaj pa je potem tisto, kar ta sila prispeva? Sredstvo produkcije spomina volje, telesna kazen, naj bi imela smoter v tem, da »vzbudi v krivcu občutek krivde« (GM, 267), »slabo vest«. Vendar, pravi Nietzsche, je ta občutek med zločinci in kaznjenci redek in kazen prej »povzroča trdoto in hlad; kazen koncentrira; priostruje občutek odtujitve; krepi odpornost« (GM, 268). V »najdaljšem obdobju« človeštva niti izvajalci kaznovanja v zavesti niso imeli predstave, da »imajo opraviti s 'krivcem'«, niti ni bilo na strani kaznovanega mogoče najti posebnega občutka krivde, ampak prej »vdanost« v usodo, ki ga je doletela od zunaj, kakor človeka doletijo naravne nesreče, ki se jim ne more izmakniti (GM, 268):

Če je takrat obstajala kritika dejanja, potem ga je kritizirala pamet: brez vprašanja moramo pravi učinek kazni iskati predvsem v vedno bolj izostreni pameti, v vedno daljšem spominu, v volji, da se v bodoče pristopi k poslu bolj previdno, bolj nezaupljivo, bolj na skrivaj, v uvidu, da smo za mnogo tega enkrat za vselej prešibki, v neki vrsti izboljšanja samo-presojanja. To, kar je v glavnem mogoče doseči s kaznijo pri ljudeh in živalih, je povečanje strahu, izostrenje pameti, obvladovanje želja: kazen s tem *kroti* človeka, vendar ga ne dela 'boljšega', – še bolj upravičeno bi smeli trditi nasprotno (GM, 269).

»Slaba vest« in »krivda« prideta šele kasneje ter z dodatnimi sredstvi in postopki. Do takrat pa je sila spomina prispevala razum v vsej njegovi hladnosti, z vsem tem, kar Nietzsche omenja zgoraj: ločevanje nujnosti in naključnosti, kavzalno mišljenje, predvidevanje, preračunljivost itd. Tako smo prispeli do pomembne poante: človeška intelektualna sposobnost, sila intelekta in vse kulturne dejavnosti, ki iz nje sledijo, izhajajo iz oziroma so utemeljene na tisočletjih krutih in krvavih postopkov. Neskončne muke, trpinčenja in pohabitev so nujni pogoj in del procesa, ki je lahko pripeljal do najvišjih intelektualnih stvaritev človeka: »Koliko prizadevanja je potrebne na zemlji, da se vzgoji 'ljudstvo mislecev'« (GM, 248). Nietzschejev »spomin volje« torej predstavlja proces tvorbe osrednje kognitivne funkcije in sovпада z Deleuzovim in

Guattarijevim besednim spominom, iz česar sledi, da je intelekt tako rekoč produkt teritorialnega sistema krutosti, »gledališča krutosti« oziroma stroja, ki ga sestavljajo trije glavni deli: »glas, ki govori ali intonira, znak, vpisan v živo meso, oko, ki izvleče užitek iz bolečine – to so tri stranice divjega trikotnika, ki tvori teritorij resonance in retence, *gledališče krutosti*, ki vključuje trojno neodvisnost artikuliranega glasu, roke, ki riše, in očesa, ki ocenjuje« (AO, 217). Glas je glas alianse, ki prinaša besede, znak, vrezan v telo, je element od glasu neodvisnega grafičnega sistema in oko je tisto, ki v samem aktu gledanja prejema užitek, ki ga izvleče iz bolečine. A čigavo je to oko? Deleuze in Guattari pravita, da je »kolektivno ali božansko«. Enako pravzaprav pravi Nietzsche: kar se nam na trpljenju upira, ni samo trpljenje, ampak njegova nesmiselnost, zato tekom zgodovine za nobenega opazovalca nesmiselno trpljenje sploh ni zares obstajalo, saj so morali, da bi ga prikrili, »iznajti božanstva in vmesna bitja vseh višin in globin, skratka nekaj, kar tudi v skritosti blodi, kar tudi v temi vidi in kar zlepa ne zamudi interesantnega bolečega prizora« (GM, 255). Ugodje bogov kot višji smisel upraviči vsakršno trpljenje: »Bogovi, mišljeni kot prijatelji *okrutnih* prizorov.« Če je trpljenje samo nesmiselno in če človek iz njega hkrati črpa ugodje ter ne more prebaviti njegovega nesmisla, potem oko uživa – in sam užitek nikoli ni »moj«, individualen, ampak je vedno že stvar nekega »višjega« bitja, božanskega ali kolektivnega. In prav ta užitek na strani opazovalca oziroma bolečina na strani kršitelja zaveze je ekvivalent škodi, povzročeni kolektivnemu telesu s strani slednjega (GM, 251, 258).

Na tej točki smo prišli do sovpadanja pojmov pri Nietzscheju in v *Anti-Ojdipu*, ki nam služi tudi za razširjanje pojmovanja na eni in drugi strani. Spomin volje sovpada z besednim spominom alianse, kruta mnemotehnika s sistemom krutosti in njegovimi tremi deli. Vendar še vedno ne vemo, kako je z umanjkanjem biofiliacijskega spomina v *Genealogiji morale* in v kakšnem razmerju je ta »stari« spomin z »novim«, besednim.

Biofiliacijski spomin in njegova potlačitev

Kaj je biofiliacijski spomin? V *Anti-Ojdipu* ima mnogo imen: »spomin stvari ali učinkov« (AO, 167), »veliki«, »stari«, »intenzivni in nemi spomin« (AO, 212), »obsežni biokozmični spomin« (AO, 218), pa tudi »nočne intenzitete« (AO, 212) in »veliki nočni spomin intenzivne germinalne filiacije« (AO, 184). Navsezadnje je enačen z »intenzivnim germinalnim dotokom«, ki je *reprezentant* želje in kot tak ekvivalenten nekodiranim ali dekodiranim tokovom (AO, 189). Njegova »germinalnost« evocira predstopnjo razvoja, v kateri se nahaja seme ali jajce, katerega značilnost je materialna homogenost in odsotnost členjene strukture, ki pa je hkrati pogoj in izhodišče povsem diferenciranega organizma. Na stran te nečlenjenosti, ki nosi potencial

razvitega organizma, a mu ni v ničemer podobna, gre umestiti »intenzivnost« oziroma »intenzitete«. Tisto »nečlenjeno«, ki pa je pogoj »členjenega« (»ekstenzivno«), je »intenzivno«. To intenzivno je mogoče najti izraženo v mitih v obliki entitet, ki združujejo tisto, kar je sicer razumljeno kot nasprotno oziroma nekompatibilno (moški-ženska), ali pa mit tovrstne pole nemoteno prehaja, znaki ostajajo dvoumni in jasne diferenciacije oziroma identifikacije še ne obstajajo⁵ (AO, 178–183). Intenzivni germinalni dotok kot njihov reprezentant nekodiranih tokov je objekt njihove neposredne izkušnje – želje in njene divje produkcije, tj. izkušnje shizofrenega procesa in prehodov intenzivnih kvantitet, ki nastopi v obliki formule »Jaz čutim«, pri čemer ta »jaz« prehaja med »imeni v zgodovini«, ki stojijo na mestu »ras, kultur in bogov« (AO, 101–104). Shizo se umesti na neznosno točko, kjer se »duh dotakne materije in živi sleherni njeno intenziteto, jo konzumira« (AO, 32). Gre za »intenzivno čustvo, afekt«: »To ni halucinatorna izkušnja niti delirična misel, pač pa občutenje, serija čustev in občutenj kot konzumacija intenzivnih kvantitet, ki oblikujejo material halucinacij in delirijev, ki jim sledijo« (AO, 102). Biofiliacijski spomin je torej spomin, ki se za razliko od besednega spomina umešča na polje želje, intenzivnosti in občutja. V skladu s to umestitvijo in z *Anti-Ojdipovo* univerzalno zgodovino diskontinuitet in naključij moramo biofiliacijski spomin razumeti tako: tako kot želeča produkcija in nekodirani tokovi vztrajajo in obdržijo primat produkcije tudi v pogojih družbene reprodukcije in represije (družbena produkcija je želeča produkcija v določenih pogojih (AO, 41)), tudi ta spomin učinkuje po njegovi potlačitvi in vzpostavitvi besednega spomina. A s tem, da smo vprašanje biofiliacijskega spomina zvedli nazaj na osrednjo temo knjige, nismo storili dosti. Pokazati moramo, kaj je v skladu s to osrednjo temo specifično za spomin: pokazati moramo, kako je biofiliacijski spomin nekaj, kar vztraja tudi po potlačitvi; in več kot to – kako ta »stari« spomin vselej ohranja poglobljeno vlogo.⁶

Ko smo zgoraj naštevati pojmovna sovpadanja med *Anti-Ojdipom* in *Genealogijo morale*, nismo omenili ene ekvivalence, ki se sicer zdi očitna: sovpadanje med Nietzschejevo »silo pozabe« in »potlačitvijo« v *Anti-Ojdipu*. To smo storili zato, ker to razmerje pravzaprav ni povsem jasno in je kot tako vprašljivo. Deleuze in Guattari tako pravita: »Aliansa-dolg ustreza tistemu, kar je Nietzsche opisal kot predzgodovinsko delo človeštva: uporabljati najokrutnejšo mnemotehniko na živem mesu, da bi se vsilil spomin besed na podlagi potlačitve starega biokozmičnega spomina« (AO, 212). Nov spomin besed se ustvari *na podlagi*⁷ potlačitve: potlačitev je torej pred delom

5 »Sistem v ekstenziji se poraja iz intenzivnih pogojev, ki ga omogočajo, a se odziva nanje, jih ukinja, potlači in jim ne dopusti, da bi se izrazili drugače kot skozi mit« (AO, 184).

6 Prehitro bi bilo, če bi potegnili čisto vzporednico z želečo in družbeno produkcijo ter trdili, da je spomin besed izključno sam biofiliacijski spomin »pod določenimi pogoji«. Takšna teza je zanimiva, a se zdi, da je v nasprotju z nezvedljivostjo drugega na drugega.

7 Fr. *sur la base* – tudi: »na temelju«.

besednega spomina in kot taka sovпада s pozabo. In še: »Nietzsche pravi: gre za to, da se naredi človeku spomin; in človek, ki se je vzpostavil z aktivno sposobnostjo pozabe, s potlačitvijo biološkega spomina, si mora ustvariti nek *drug* spomin, ki naj bo kolektiven, spomin besed in ne več stvari, spomin znakov in ne več učinkov« (AO, 167). Če je »biološki« spomin druga beseda za biofiliacijskega (in nič ne kaže nasprotno), potem Deleuze in Guattari tudi na tem mestu enačita sposobnost pozabe in potlačitev biofiliacijskega spomina. Videli smo, da je aliansa »tista, ki potlači veliki, intenzivni in nemi filiativni spomin«, kar bi torej pomenilo, da vse to – aktivna sila pozabe, potlačitev in dejavnost alianse-dolga (gledališče krutosti) – v največji meri sovпада.

To v enostavni in skrajšani verziji sicer velja, a nas ne sme zavesti, da bi vse te pojme zgostili v eno samo točko, ki bi bila hkrati razlika med dvema različnima tipoma spomina in neka, četudi samo konceptualno in ne realno določljiva zgodovinska točka ločitve človeka od njegove biološke preteklosti – kar bi bilo potem zlahka izenačeno z idejo *preloma med naturo in kulturo*. Takšna zgostitev bi bila površna in preuranjena ter bi s svojo dozdevno jasnostjo izbrisala osrednji konceptualni napor *Anti-Ojdipa*, katerega samo izhodišče je *identiteta med človekom in naravo* (AO, 14). Predvsem pa se tako poenotena perspektiva ne sklada z Nietzschejevo zastavitvijo, v kateri je sila pozabljenosti, ki ji gre za lahkotnost in veselje, ločena od krute mnemotehnike, na strani katere šele najdemo »resnost«.

Na kakšen način je ta enotna perspektiva pomanjkljiva, bomo ugledali, če odgovorimo na vprašanje: Kaj je nujni pogoj učinkovanja sistema krutosti? Oziroma: Kaj je nujni pogoj produkcije alianskega besednega spomina? Nietzschejev odgovor na vprašanje, kako se človeku-živali, temu »nekoliko topemu, nekoliko čenčavemu trenutnostnemu razumu, tej utelešeni pozabljenosti«, naredi spomin, je popolnoma jasen: »Nekaj ostane v spominu tako, da se vanj vžge: samo to, kar ne preneha *boleti*, ostane v spominu' – to je temeljni stavek najstarejše psihologije na zemlji« (GM, 247). Seveda, to je sistem krutosti. Ampak kaj pomeni, da nekaj *ne preneha* boleti? Pomeni, da neka pretekla bolečina ostaja z nami. Kako lahko ostaja z nami? Ali ni to »ostajanje« prav oblika spomina? Bolečina je občutek, proizveden kot učinek krutih postopkov, izvajanih na telesu: to torej ne more biti nič drugega kot *spomin učinka* – sam biofiliacijski spomin kot spomin »stvari in učinkov«, spomin tistega »Jaz čutim« in afektov, ki ga aficirajo. Spomin na bolečino je tisti, iz katerega izhaja volja do spomina in ki zahteva vzrejo spomina volje: spomniti se, da ne bo ponovno in še bolj bolelo. Spomin besed torej ne obstaja brez spomina bolečine.

To najprej pomeni, da biofiliacijski spomin v polnosti deluje v sistemu krutosti, da torej sega preko sile pozabljenosti in ne more biti zares izenačen s tistim, kar je pozabljeno – kar uspešno odgovarja protirazvojni zahtevi univerzalne zgodovine, če potrjuje, da

novi spomin besed ne nadomesti ali nadgradi starega. V skladu z Nietzschejem sila pozabljivosti ne sovpa s kruto mnemotehniko, ne sovpa z alianso in njenim delom potlačitve: sila pozabljivosti tako ni enaka potlačitvi. Potlačitev je s tem osvobodjena vseh poenotujočih predstav, kjer sovpadata zgodovinski dogodek in kvalitativna razlika med dvema spominoma. Ona ni nič drugega kot praksa, razvejan postopek, raztegnjen v zgodovini; je samo nikoli končano delovanje primitivnega teritorialnega stroja, v katerem so »lokalne skupine agensi potlačitve, veliki koderji« (AO, 190). In drugič, to pomeni, da je biofiliacijski spomin hkrati to, kar je potlačeno, in sredstvo same potlačitve – oziroma natančneje, ne aktivno sredstvo (to so kruti postopki), ampak pasivno sredstvo: materija, v katero se delo potlačitve sploh lahko odtisne in s tem uveljavi svojo oblast. V tem smislu lahko govorimo tudi o tem, da primitivni divji socius deluje na način pregibanja biofiliacijskega in besednega spomina.

Biofiliacijski spomin smo poimenovali tudi spomin bolečine in prav to moramo v nadaljevanju dodati potlačenemu: potlačeni niso samo nekodirani tokovi želje, ampak tudi vsa bolečina, vsi krvavi postopki, krutost ter, ne smemo pozabiti, užitek v krutosti. Antiojdipska univerzalna zgodovina ali »davnina, ki je sicer v vseh časih prisotna ali ponovno možna« (GM, 257), nas opominja le na to, da tu ne gre zgolj za stvar preteklosti. Z Nietzschejem lahko rečemo, da celo v poznih obdobjih človeštva »ostaja toliko strahu [...] pred 'divjo, surovo živaljo', čeprav »skoraj vse, čemur pravimo 'višja kultura', sloni na poduhovljenju in poglobitvi okrutnosti – [...]; 'divja žival' sploh ni bila ubita, živi, se razvija, ker se je samo – pobožanstvenila.« Potlačena je torej ta »divja, surova žival«, a v svojih sublimiranih oblikah poseljuje celotno kulturo. Skozi globlje nietzschejansko branje spomina v *Anti-Ojdipu* se nam torej odpira pot k vprašanju nezavednega in nasilja: natančneje, k zgodovinskosti nezavednega in krutosti kot resnici te zgodovinskosti.

Za konec je na mestu vprašanje, kakšen spoznavni status ima takšna univerzalna zgodovina, ki smo jo obravnavali. Ali gre za opis procesov in dogodkov, ki so se v preteklosti dejansko zgodili, ali za kaj drugega? Ob branju tretjega poglavja *Anti-Ojdipa* imamo namreč glede tega ambivalenten občutek: ta genealogija »moderne, civilizirane duše« se giblje v »coni neodločljivosti med dvema režimoma izjavljanja«; ne vemo namreč zares, ali se nahajamo na področju analize neke dejanske zgodovinske pozitivnosti ali v domeni sredstev prikaza tega, kako je ta zgodovina pod določenimi aktualnimi pogoji željena, halucinirana (Sibertin-Blanc, 2016, 21). Vendar ta ambivalenca ni ovira, če jo pogledamo v luči samega Nietzscheja in njegove obravnave zgodovine v spisu *O škodi in koristi zgodovine za življenje*, kjer utemeljuje negativne posledice, ki jih ima prevelik zgodovinski čut za življenje. V okviru svoje splošnejše teme zoperstavljanja življenja in spoznanja tudi tu razvije nujnost in pozitivno vlogo pozabljanja za življenje, kar pa na tem mestu sooči z moderno zgodovinsko zavestjo,

ki v gibanju priličenja znanosti izgubi svojo funkcijo v službi življenja: zgodovina kot čista znanost »bi bila za človeštvo neke vrste zaključek življenja in obračun z njim« (Nietzsche, 2007, 67). Hotenje in želenje kot sile življenja namreč delujejo na temelju »nezgodovinskega«, na podlagi katerega si preteklost svobodno in kreativno prisvajajo, si delajo lastno zgodovino, ki jo uporabljajo kot sredstvo za življenje (prav tam, 61). Zgodovina kot sredstvo v službi moči, življenja in njegovih instinktov:

[I]n samo če zgodovina prenese to, da jo preoblikujemo v umetnino, da torej postane čista umetniška tvorba, more morda ohraniti instinkte in jih celo zbuditi. Takšno zgodovinopisje pa bi popolnoma nasprotovalo analitični in neumetniški značilnosti naše dobe, od nje bi bilo dojeto celo kot ponarejanje (prav tam, 116).

Če torej za presojo spoznavnega statusa univerzalne zgodovine Deleuzea in Guattarija vzamemo Nietzschejev kriterij »življenja in njegovih instinktov«, ki nedvomno odzvanja v njunem pojmovanju »želeče produkcije«, potem ambivalence ne gre razreševati v prid ene ali druge možnosti, dejanskega in deliričnega, ampak se nam ta kaže kot mera moči življenja, »ki še pride«, tistega, za katerega Deleuze in Guattari želita, da bi prišlo, oziroma, rečeno z Nietzschejem: »za čas, ki še pride«. Ambivalenca odpira področje intenzivnosti misli, kjer filozofska kreacija sploh šele najde svoj prostor. Dolg, ki *Anti-Ojdipa* veže na Nietzscheja, kakor vidimo, torej prežema vse ravni, od specifične konceptualne kreativnosti do celote njegovega filozofskega zastavka.

Bibliografija

- Deleuze, G., *Nietzsche in filozofija*, Ljubljana 2011.
- Deleuze, G., Guattari F., *Anti-Ojdip: kapitalizem in shizofrenija*, Ljubljana 2017.
- Engels, F., *Izvor družine, privatne lastnine in države*, Ljubljana 1963.
- Foucault, M., *Življenje in prakse svobode: izbrani spisi*, Ljubljana 2007.
- Freud, S., *Spisi o družbi in religiji*, Ljubljana 2007.
- Laplanche, J., Pontalis, J. B., *The Language of Psycho-Analysis*, London 1973.
- Nietzsche, F., *H genealogiji morale*, Ljubljana 1988.
- Nietzsche, F., *Jutranja zarja*, Ljubljana 2004.
- Nietzsche, F., O škodi in koristi zgodovine za življenje, v: Nietzsche, F., *Času neprimerna preiščevanja*, Ljubljana 2007.
- Nietzsche, F., *Onstran dobrega in zlega*, Ljubljana 1988.
- Sibertin-Blanc, G., *State and politics*, Cambridge, Mass. 2016.

Izidor Barši

Univerzalna zgodovina spomina: Spomin med *Anti-Ojdipom* in *Genealogijo morale*

Ključne besede: univerzalna zgodovina, biofiliacijski spomin, besedni spomin, beleženje, dolg, krutost

V knjigi *Anti-Ojdip* Gilles Deleuze in Felix Guattari razločujeta med dvema vrstama spomina: besednim ali aliantsnim ter biofiliacijskim. V njuni koncepciji družbe primata nima menjava, temveč dolg: temeljno družbeno razmerje je torej razmerje med upnikom in dolžnikom. Nujni pogoj tega razmerja je spomin, ki zagotavlja, da dolg ni pozabljen. Vendar ta spomin ni samoumeven, ampak ga je bilo treba človeku šele narediti. To »predzgodovinsko delo človeka« Deleuze in Guattari interpretirata kot osrednji napor »primitivnega sociusa«, ki sestoji iz vseh krutih tehnik vpisovanja v telo, kar imenujeta »sistem krutosti«. Avtorja se opreta na Nietzschejevo *Genealogijo morale* in trdita, da se besedni spomin vzpostavi na podlagi »aktivne sposobnosti pozabe« in s »potlačitvijo biološkega spomina«. Če je sredstvo vzpostavitve besednega spomina sistem krutosti in njen agens aliansa oziroma primitivni socius sam, kaj točno je potlačitev in kaj je tisto, kar je potlačeno? Biofiliacijski spomin imenujeta tudi »intenzivni spomin filiacije«, »spomin učinkov« ter »biokozmični spomin«, vendar v knjigi njegovega pojmovanja ne razvijeta. Članek poskuša v kontekstu *Anti-Ojdipa* in prek branja *Genealogije morale* natančneje zastaviti problem spomina ter dlje razviti pojmovanje in vlogo biofiliacijskega spomina.

Izidor Barši

Universal History of Memory: Memory between *Anti-Oedipus* and *On the Genealogy of Morals*

Keywords: universal history, bio-filiative memory, memory of words, recording, debt, cruelty

In their book *Anti-Oedipus* Gilles Deleuze and Felix Guattari draw a distinction between two types of memory: memory of words or of alliance and bio-filiative memory. In their conception of society it is not exchange that reigns its domain, but debt: the basic social relation is thus the relation between creditor and debtor. The necessary condition of this relation is memory, which ensures that the debt is not forgotten. But this memory is not self-evident and has yet to be made (by man) for man. This “prehistorical work of man” is interpreted by Deleuze and Guattari as the central effort of the “primitive socius” that is composed of all the cruel techniques of writing on and inscribing in the body, which they call “the system of cruelty”. The authors lean on Nietzsche’s *On the Genealogy of Morals* and claim that the memory of words is established on the basis of an “active faculty of forgetting” and with a “repression of biological memory”. If the means of establishing of the memory of words is the system of cruelty, and if its agent is the alliance or the primitive socius itself, what exactly is repression, and what is that which is repressed? Bio-filiative memory is also called “intense memory of filiation”, “memory of effects” and “biocosmic memory”, but its conceptualization is not well developed in the book. The article attempts to pose the problem of memory in the context of *Anti-Oedipus* and through the reading of *On the Genealogy of Morals* further develop the conceptualization of bio-filiative memory.