

DELEUZEN FILOSOFIA TAISTELU TRANSENDESSIA VASTAAN

fängen der Psychoanalyse 1882–1902. Briefe an Wilhelm Fliess. Fischer, Frankfurt am Main 1962.

Holland, Eugene W.: "The Anti-Oedipus: Postmodernism in Theory; or, the post-Lacanian historical contextualization of psychoanalysis". *Boundary 2*, Vol. XIV, No. 1–2, Fall 1985/Winter 1986, 291–307.

Köhler, Jochen: "Geistiges Nomadentum. Eine kritische Stellungnahme zum Poststrukturalismus von Gilles Deleuze". *Philosophisches Jahrbuch*, 91. Jahrgang, 1984, 158–175.

Lacan, Jacques: *Écrits*. Seuil, Paris 1966. (Lyh.: E.)

— *Le Séminaire II: Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*. Seuil, Paris 1978.

— *Le Séminaire III: Les psychoses*. Seuil, Paris 1981.

Lasch, Christopher: *Haven in a Heartless World: The Family Besieged*. Basic Books, New York 1977.

Liotard, Jean-Francois: "Capitalisme énerguène". Teoksessa Jean-Francois Lyotard: *Des dispositifs pulsionnels*. Christian Bourgois, Paris 1980, 7–50.

— *Economie libidinale*. Minuit, Paris 1974.

— Martin, Jean-Clet: *Variations. La philosophie de Gilles Deleuze*. Payot, Paris 1993.

Massumi, Brian: *A user's guide to Capitalism and Schizophrenia. Deviations from Deleuze and Guattari*. The MIT Press, Cambridge – Massachusetts – London 1993.

Wilden, Anthony: *The Language of the Self*. The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1968.

Deleuzen filosofia on ateistista. Siksi hänen suurimmat sanakarinsa ovat Spinoza ja Nietzsche. Tällöin ateismilla täytyy kuitenkin olla erityinen sisältö. Se ei merkitse niinkään uskonnovastaisuutta kuin tiettyä asennetta suhteessa filosofiaan. Deleuzelainen ateismi on antitranssendentismia. Transsendenssi nimittäin tuhoaa ajattelun, se pysäyttää ajattelun liikkeen.¹ Se asettaa sille ulkoisen rajan, ja ainoa raja, jonka ajattelulle saa asettaa, on sen oma raja. Todellinen filosofia vie ajattelun aina omalle rajalleen. Tämä on aktiivista filosofiaa transsendentin reaktiivisen filosofian sijaan. Filosofia, joka ei kykene vastustamaan transsendenssia, ei ole ajattelun voiman affirmointia vaan ikään kuin papin uskonnollista harjoitusta tai pakanallisen tietäjän viisastelua.

Transsendentin filosofian sijaan on harjoitettava immanenssin ajattelua. Immanenssin ajattelu edellyttää vuorostaan sellaista empirismää, jossa mikään ei kohoa immanentin tapahtumakentän yläpuolelle. Kyse ei kuitenkaan ole tieteellisestä empirismistä, jossa ainoita asioita jotka ovat todellisia tutkimuksen kohteita ovat havaittavat asiat itse. Siinä aktuaalisista asioista tulee transsendenteja. Todellinen filosofia ei lakkaa vastustamasta tällaista käsitystä filosofiasta. Deleuzen empirismi on *transsendentaalia empirismää*.² Sen kohteena eivät ole aktuaaliset asiat vaan tapahtumat (*événements*), immanenssin tason (*plan d'immanence*) tapahtumat. Filosofiasa tämä tapahtuma on käsite. Se on sitä aina joidenkin olosuhteiden vallitessa, ei historiallisen kehityk-

sen paljastamana olemuksena. Käsite ei ole historiallinen, ennemminkin se on puhdasta, historiatonta tulemista (*devenir*). Filosofian tehtävänä ei kuitenkaan ole kontemploida näitä käsitteitä vaan luoda niitä, aiheuttaa tulemisia. Deleuzelle filosofia on käsitteiden luomista tai käsitteellisten tapahtumien, tulemisen, keksimistä immanenssin tasolle.

Käsite ei ole transsendentti suhteessa immanenssin kenttään (*champ d'immanence*) tai tasoon. Se ei ole yleinen käsite, joka sulkee muut käsitteet itseensä eräänlaisina alakäsitteinä. Yleiskäsite on aina transsendoiva ja siksi Deleuze hylkää kaikki sellaiset filosofiset yleiskäsitteet kuten Olemisen, Totuus tai Järke epäfilosofisina. Käsite on itsekin tavallaan immanentti: käsitteet ovat virtuaalisia moneuksia (*multiplicités*), jotka oleilevat immanenssin tasolla. Ne asuttavat immanenssin tasoa vähän samalla tavalla kuin "heimot asuttavat autiomaata ilman, että autiomaata lakkaa olemasta".³ Toki ne aktualisoituvat – tulevat ikään kuin transsendenteiksi suhteessa immanenssin tasoon – aina jossakin sanassa paikkansa ja aikansa saaden, mutta niitä ei voida palauttaa näihin ruumiillistumiin. Käsite ei ole aktuaalinen vaan virtuaalinen.

Virtuaalinen on Deleuzelle jotakin joka on reaallinen olematta aktuaalinen, ideaalinen olematta abstrakti. Joo käsitteestä tulee abstrakti, se menettää kosketuksensa immanenssin tasoon ja transsendoi kaikkia muita käsitteitä asettaen ne ikään kuin tuomiolle teoistaan. Erityisesti Deleuzea harmittaa tämä transsendenssin tuomitseva luonne. (Kan-

tin osalta tämä tuomarin asenne oli tuttu jo Nietzschele, joka havaitsi Kantin olion itsessään olevan pieni tuomiostuin oliolle ilmiönä.) Transsendenssin hylkäämisessä ei ole kyse vain tietyn filosofisen asenteen hylkäämisestä vaan ylipäätään tuomitsemisen, vainon ja kieltämisen vastustamisesta: "Moni tuomitsee työkseen ja se ei ole mikään hyvä ammatti – parempi olla kadunlakaisija kuin tuomari." Immanentti filosofia olisikin eräänlaista demokratiaa, ellei enemmistö muodostaisi totuuden tribunaalia demokratiassa: "Demokratiat ovat enemmistöjä, mutta tuleminen olemuksensa pakosta aina pakenee enemmistöjä."⁴

Virtuaalinen on se, joka kaikessa tapahtumisessa jää aktualisoitumatta. Tämä tapahtuman aktualisoitumaton puoli on Tapahtuma itse omassa singularisuudessaan ("se kylä aktualisoituu asiointiloissa, ruumiissa ja elämissisällöissä, mutta siinä on aina tietty varjoinen ja salainen osansa, joka on joko enemmän tai vähemmän kuin tämä aktualisoituminen"). Eikö tällainen virtuaalinen johda välttämättä tiettyyn metafysiikkaan? Kenties, mutta syy tähän ei ole siinä, että virtuaalinen asetettaisiin jonakin aktuaalista perustavampana mahtina sen alkuperään vaan siinä, että filosofin tehtävänä on ajatella ajattelun epäaktuaalisia ehtoja, ajattelun virtuaalisuutta. Aktuaalinen ei tule virtuaalisen jälkeen, sillä virtuaalinen itse on tulemistakin, kun taas aktuaalinen on asian historiallista olemista. Ne eivät ole kausaalisessa tai historiallisessa vaan korkeintaan sattunnaisessa ja ympäristöön viittaavassa suhteessa toisi-

sa.⁵ Niiden ero ei ole vain määrällistä vaan laadullista eikä niitä tämän takia voida palauttaa toisiinsa.

Immanenssi filosofisena koetinkivenä on vaativa, kenties liian vaativa, sillä transsendenssi palaa välttämättä. Sitä ei voida välttää, mutta tästä huolimatta filosofin on soveltava sitä vastaan, sen luomia illuusioita vastaan. Hänen on pyrittävä ajattelemaan sitä mitä ei voida ajatella, ajattelematonta ajattelussa. Sitä on ajateltava vaikka sitä ei suorastaan voida ajatella tai pikemminkin: on osoitettava, että se on olemassa – tämä "kaikkien tasojen kivijalka" – ajattelematomana jokaisella tasolla. Tämä mitä ei voida ajatella, on kuitenkin ajateltu kerran, aivan kuten Kristus on tullut lihaksi kerran. Tämä kerta oli Spinoza. Näin hänestä tulee ikään kuin filosofian Kristus – "ja suurimmatkin filosofit ovat vain apostoleja, jotka lähestyvät tätä mysteeriä ja loitonevat siitä". Tämä "filosofin ääretön tuleminen" nimeltä Spinoza on osoittanut, että immanenssin taso on olemassa ja siksi hän on "kaikkien filosofien ruhtinas". Deleuzen mukaan Spinoza ei tehnyt ainoatakaan kompromissia transsendenssin kanssa.

Tosin Bergsonillakin on Deleuzen mukaan ollut joskus omat hyvät hetkensä hänen virittäessään materiaan liikkuvan ja ajattelun kuvana yhtä aikaa Kaaosta leikkaavan immanenssin tasossa. Immanenssi ei siedä minkäänlaista siitä erillistä yhteenkokoavaa transsendenssia. Immanenssi "ahmii, vie ja sulattaa itseensä kaiken erillisen". Tämän takia immanenssi ei koskaan ole immanentti jollekin. Tästä josta-

kin tulisi muuten transsendenti ja transsendentaali empirismi muuttuisi joksikin muuksi. Eikö kuitenkin aina ilmeisesti immanentin kentän reunoille jotakin transsendenttista? Eivätkö esimerkiksi aivot, joille Deleuze ajattelun tavallaan alistaa, ole transsendenttiset suhteessa ajattelun immanenttien tapahtumien tasoon? Kantin transsendentaali idealismi olisi näin vain käännetty löyhäksi materialismiksi. Kyse ei kuitenkaan ole siitä, että ajattelu palautettaisiin biologisiin aivoihin. Aivot eivät nimittäin ole vain biologinen tila eikä niissä tapahtuvaa ajattelua voida palauttaa tähän materiaaliseen puoleen. Aivot ovat pikemminkin immateriaalinen voima tai kyky, "henki itse".⁶ Vain tämä henki on immanentti kun taas se tila, biologiset aivot, joissa ajattelu aktualisoituu, on transsendenttinen. Kuitenkaan nämä virtuaaliset "ajattelu-aivot" eivät ole mikään Kantin Subjekti vaan ennemminkin eräänlainen Whiteheadin "superjekti".⁷ Minän sijaan nämä aivot ajattelevat – "mieleni tekevi, aivoni ajattelevi" – ja Minä on vain näiden aivojen eräs kristallisaatio, jähmettymä. Jos filosofia asettaa tämän kristallisaation etusijalle, tulee filosofian immanenssista immanenttia tälle kristallisaatiolle ja tästä kristallisaatiosta, Minästä, tulee tuomiostuin ajattelulle ja filosofialle. Siitä tulee tuomari, mutta filosofin ei tarvitse loogikon tavoin laskea kauus-, totuus- tai muitakaan arvoja – filosofia ei ole totuuden tunnistamista – vaan myöntää tulemistakin, ajattelun ääretöntä liikettä.

Filosofiassa immanenssin taso on käsitteen asumus. Kä-

site luodaan tälle tasolle. Se itse ei kuitenkaan ole filosofinen käsite vaan ennemminkin eräänlainen esifilosofinen käsitteen edellytys. Esifilosofinen ei kuitenkaan tarkoita mitään filosofian olemassaoloa edeltävää. Kyse on ennemminkin sisäisestä edellytyksestä,⁸ tasosta, joka filosofian on pystytettävä tai piirrettävä. Immanenssin tasoa ei kuitenkaan pidä sekoittaa Kaaokseen. Kaaos on jotakin paljon perustavampaa kodittomuutta. Immanenssilla on tosin suhde Kaaokseen, mutta vain siinä mielessä, että se virittää tasonsa siihen. Käsitettä ei nimittäin voi luoda suoraan Kaaokseen vaan se edellyttää jotakin, jolla se voi ikään kuin asua, eräänlaista perustaa. Tämä perustakin on kuitenkin luotava. Se ei ole olemassa luonnostaan. Sen luominen ei tosin ole filosofin varsinaista työtä. Immanenssin taso syntyy tämän työn tuloksena, välttämättä. Se on filosofia, filosofian Yksi-Kaikki (*Un-Tou*), kaikki käsitteet sisältävä ”pöytä, tasanko, maljakko” tai kuoro, jonka lauluja käsitteet ovat. (Yksi-Kaikkea ei pidä sotkea kaikkeen, sillä se ei seuraa yhden ja monen lojikkaa vaan virittää oman erotumattoman moneuden tason.) Itse se kuitenkaan ei ole käsite. Käsitteet ovat nimittäin tietystä mielessä äärellisiä sikäli kun niillä on tietyt komponentit (näitä on aina enemmän kuin yksi kussakin käsitteessä): ne ovat fragmentaarisia kokonaisuuksia, tai kuten Deleuze kirjoittaa, ”äärellisten komponenttiansa kautta kulkevia liikkeiden äärettömiä nopeuksia”. Immanenssin taso filosofian Yksi-Kaikkena on sen sijaan rajaton. Se on

rajaton ehdottomuus, ikään kuin ainutkertainen aalto, johon moninkertaiset käsiteaalot koko ajan kääriytyvät ja josta ne purkautuvat: ”Taso on kuin automaa, jota käsitteet asuttavat jakamatta sitä keskenään.”

Organismille immanenssin taso on Ruumis ilman elimiä – ei tosin enää käsitteiden tasona, filosofian Yksi-Kaikkena, vaan elinten edellytyksenä, äärellisten orgaanisten kokonaisuuksien äärettömänä ehdottomuutena, niiden absoluuttisena horisonttina. Se on elinten asumus, mutta itsessään kuitenkin elimetön ja jopa elämätön. Ruumis ilman elimiä on epäorganista elämää: ”Ruumis ilman elimiä jää, kun otetaan kaikki pois. Ja se mitä otetaan pois on juuri fantasia, merkitsevien kykyjen ja subjektivaatioiden kokonaisuus.”⁹ Eikö elämä itsessäänkin ole immanenssin taso? Kyllä, mutta elämää ei ole vain organismeissa – kenties jopa kivet elävät. Ne jopa ajattelevat, kontemploivat. Ne kontemploivat oman materiaansa elementtejä aivan kuten kasvi, joka kontemploi valoa, hiiltä ja suoloja. Elämä immanenssissa on kenties epäorganista, mutta epäorganinen on tässä mielessä ymmärrettävä jonakin muuna kuin aktuaalisena elämänä. Ihminen tai eläin, joka elää vain aktuaalista elämää, kärsii välttämättä. Elämän aktualisointi on jokaisen totalitaristisen valtion haave.¹⁰ Kaikki on näköksällä ja hyvässä järjestyksessä. Deleuzelle elämässä on kuitenkin oma salainen osansa, joka lakkaamatta pakenee kaikkia organisointirytyksiä, kaikkea valtion kontrollia. Se on elämän epäaktuaalinen

puoli, sen virtuaalinen mutta silti reaalin komponentti.

Viimeiseksi jääneessä tekstissään ”L'immanence, une vie” Deleuze nimenomaan kirjoittaa, että immanenssi on elämä eikä mitään muuta.¹¹ Se ei kuitenkaan ole elämä yleensä vaan eräs elämä, *une vie*, singularinen elämä tai elämän tapahtuma, *haeccéité*. Tämä elämä on absoluuttinen immanenssi, ”täydellisten autuus”. Siinä, että tämä samainen immanenssi on samalla transsendentaali kenttä (*champ transcendantal*) ei ole mitään ihmettelemistä, sillä transsendentaali ei Deleuzelle ole lainkaan sama kuin transsendenti. Subjekti ja objekti ovat transsendenteja suhteessa immanenssin tasoon, mutta transsendentaali kenttä muistuttaa enemmän tietoisuuden puhdasta asubjektiviivista virtaa, refleksitöntä, esipersoonallista tietoisuutta ilman Minua. Tietoisuutta ei kuitenkaan tässä pidä käsittää koekstensiivisena suhteessa transsendentaaliin kenttään, ennemminkin tämä kenttä edeltää kaikkea tietoisuutta – niin subjektiivista kuin asubjektivistakin.¹² Tämä kenttä sellaisenaan ei koskaan paljastu tietoisuudelle, puhumattakaan, että se olisi Minän identtisyyttä itsensä kanssa: tosiasiaa tietoisuus lävistää sen äärettömällä nopeudella. Se on kaikkea tietoisuutta edeltävää elämää. Immanenssi, elämä, ei näin ollen ole subjektin elämää – ennemminkin se on yksilöllisen elämän ja universaalin kuoleman välissä olevaa kuolemalla leikkivää elämää, elämää hyvän ja pahan tuolla puolen, elämää neutrissa.¹³ Aivan kuten filosofian immanenssin taso käsitteen asumuksena on

tavallaan esifilosofinen, on immanenssia elämänä pidettävä esiyksilöllisenä.

Une vie, elämä, on tehty virtuaalisuuksista, tapahtumista ja singulaarisuuksista, epämääräisistä tulemisista. Nämä tulemiset, nämä tapahtumat, ne ovat reaalisesti kaikkialla. Elämä on kaikkialla, se *tulee* kaikkialta. Se on kaikissa niissä hetkissä, jotka läpäisevät elävät subjektit ja ympäröivät objekteja. Itessään siinä ei kuitenkaan ole mitään hetkiä, ei mitään aikaa, joka suhteutaisi sen historiaan, sillä tämä epämääräinen elämä sisältää vain väliaikoja (*entre-temps*). Tämän elämän tapahtumat eivät ole toisiaan seuraavia vaan sijoittuvat ajan tyhjässä ääretömyydessä sen itsensä väliin, ”jonnekin joka ei ole ikuisuutta mutta ei enää aikaakaan vaan tulemista”. Ei kuitenkaan pidä luulla, että tämä epämääräisyys johtaisi abstraktiin elämään – päinvastoin, se on täysin reaalista, reaalista olematta aktuaalista, ideaalista olematta abstraktia. Se ei ole elämää asiana, havaittavana objektina tai subjektin kokemuksena – jos se on kokemus, on se absoluuttinen kokemus kaikkien subjektien ja objektien tuolla puolen. Tämä elämä, epämääräinen elämä ilman määräistä artikkelia, ilman transsendenttia, tämä määrätty elämä immanenssin tasolla, ei ole jonkun elämää vaan elämää, jossa tämä joku menettää identiteettinsä – se on elämää jossa-kin kaiken potentiaalisen ja aktuaalisen tuolla puolen, elämää, joka ei kulje mahdollisesta aktuaalisesta virtuaalisesta reaaliseen, immanenssista transsendentaaliin kenttään. Se ei ole ihmisen elämää... eikä syllokoiran.

Filosofin elämä ei koskaan olekaan vain ihmisen elämää – kyse voi olla hyvinkin tietyttä eläimeksi tulemisesta. Ajatteleminen, jota filosofi harjoittaa, sisältää pakosti aina ”rotan hätää ja teuraaksi vietävän vasikan kauhua”. Elämä ajattelussa – elämä ajattelun tulemisessa ja tulevassa ajattelussa – on elämää, joka viritetään Kaaokseen. Se on elämää, joka ei sulkeudu aktuaalisten mielipiteiden sateenvarjon suojaan vaan joka lakkaamatta puhkoo reikiä tähän varjoon. Tälle elämälle jokainen, kaikkein pitävimmältään näytävä varjo on rei’itettävissä eikä edes tunkkainen huone ole niin tunkkainen, etteikö luova filosofi toisi siihen edes hiukan puhdasta ilmaa. Tässä suhteessa Deleuze oli samaa rotua kuin Nietzsche, joka kirjoitti:

Mikä on juuri minusta sietämätöntä? Sitä mistä en suoriudu yksin, mikä tukehduuttaa ja näännyttää minua? Huono ilma! Huono ilma! Kun jotakin pilalle mennyttä tulee lähelle, kun minun täytyy haistaa pilaantuneen sielun sisälmyksiä!

Se mukavuus, jossa nykyaikainen filosofi nauttii keskustelusta kollegojensa kanssa aavistamatta mitään Kaaoksesta tai luomisen haasteesta, sai Deleuzen voimaan pahoin. Eikä ihme.

Mika Ojakangas

v i i t t e e t

1. Ajattelusta äärettömiin jatkavana liikkeenä ks. Gilles Deleuze – Felix Guattari: *Mitä filosofia on?* Gaudeamus 1993, 46–47.
2. Deleuzen filosofiasta transsendentaalina empirisminä ks. esim. Bruno Paradis: *Schémas du temps et philosophie transcendentale. Philosophie*, numéro 47, Minuit 1995, 10–27.
3. Gilles Deleuze: *Pourparlers*. Minuit 1990, 199.
4. *Mitä filosofia on?* op. cit., 113.
5. Deleuzen mukaan samanlainen suhde vallitsee filosofian ja sen alkunäyttämön eli Kreikan välillä. Sieltä ei tule etsiä filosofian alkupeuraa vaan filosofialle sopivaa miljööttä, ystävällistä ympäristöä, joka sen edellytyksenä aina on, ”ympäristöä, jossa filosofi lakkasi olemasta komeetta”. *Mitä filosofia on?* op. cit., 101.
6. Aivoista henkenä tai Ajatteluaivoina ks. *Mitä filosofia on?* op. cit., ”loppusanat”.
7. Whiteheadille superjekti on ”organismien filosofian” vastaus Descartesista Kantiin ulottuvan ”substanssifilosofian” subjektille, alle heiteytylle (*sub-ject*) ajatuksen tai kokemuksen omistajalle, joka tällä kertaa tulee ajatuksen ja kokemuksen jälkeen, niiden ylilentona (*super-ject*). Ihminen ei ajattele vaan ajattelu – rytmisenä luovana prosessina, aktiiviteettina – luo ihmisen, ajattelijan ajatuksen seurauksena. Whiteheadin superjektista ks. esim. Ivor Leclerc: *Whitehead's Metaphysics, An Introductory Exposition*. Indiana University Press 1958, 165–174.
8. Deleuzen mukaan tätä esifilosofista tasoa voidaan tiettyin varauksin verrata Heideggerin olemisen esionto-logiseen ymmärrykseen. *Mi-*

MUODONMUUTOKSIA DELEUZE JA KANT

- tä filosofia on?* op. cit., 49.
9. Gilles Deleuze – Felix Guattari: *Mille plateaux*. Minuit 1980, 188.
 10. Elämän aktualisoinnista totalitaristisen valtion haaveena ks. myös Jean-Francois Lyotard: *Moralités postmodernes*. Galilée 1993, 105–110.
 11. Gilles Deleuze: "L'immanence: une vie...". *Philosophie*, numéro 47, Minuit 1995, 3–7.
 12. Epäpersoonallisen tai esipersonallisen Minän tuottavan transsendentaalin kentän keksiminen oli Deleuzen mukaan Sartren suuri ansio, mutta se missä Sartren kenttä eroaa Deleuzen vastavasta liittyy jälleen tietoisuuteen, jolle tämä kenttä alistetaan – tällä kertaa tosin ilman Minää, puhtaana intentionaalisuutena. Gilles Deleuze: *Logique de sens*. Minuit 1969, 120–121.
 13. "Ja kun organismi kuolee, se ei kuitenkaan katoa vaan kääriytyy (*invohue*), laskottuu äkisti vielä uinuvaan siemenen välietappien yli hypäten." Kuoleminen, taitteen avautuminen (*déplier*) merkitsee vahvistumista, kasvamista, kun taas eläminen organismissa, taittuminen (*plier*) merkitsee heikentymistä, pienentymistä. Gilles Deleuze: *Le Pli*. Minuit 1988, 13. *Une vie* on tässä taitteessa ja sen avautumisessa, mutta kenties ennen kaikkea niiden välissä, taittuvan ja suoristuvan liikkeenä, kelmeänä eleenä tai hypynnä.

Minkälaisia etäisyyksiä luotakaan suoruuksien *Neljän poeettisen muotoilun* riveillä, jotka saattaisivat koota yhteen kantilaisen filosofian. Säikeitä ja haarautumia, hienoja kuin hämähäkinseitti – tämä sana viihätti tietämän mukaan Gilles Deleuzea erikoisesti.

Jos lähtee seuraamaan langan juoksua tässä kirjoituksessa, niin joutuu heti labyrinttiin. Lanka ei kuitenkaan katkea, se palaa – muttei loppuun. Ei myöskään alkuun. Se palaa ajan lankana, moraalisenä lankana, riidan juonteena. Labyrintti onkin "lanka, suora viiva, yksinkertaisuutensa vuoksi entistäkin arvoituksellisempi."

Esittelevätkö nämä sivut Königsbergin avantgardea? Deleuze ei piittaa avantgardesta, se tulee selväksi esimerkiksi kirjoituksesta, jossa hän tarkastelee italialaisen Carmelo Benen teatteria. Tämä kirjoitus on kiinnostava, sillä Deleuzea innostaa selvästi Benen tapa vähentää, tehdä pientä ja epäajanmukaista, keskikohtaa, laiminlyödä alku ja loppu – vaikkapa Shakespearen kohdalla. Esimerkiksi *Romeo ja Julia* -näytelmästään Bene vähentää, amputoi keskeisen elementin, Romeo, mutta tämä peittyi Mercution odottamattomaan kehitykseen, jota Deleuze kuvaa hämmästyttäväksi.

Jotain samaa haluaisin nähdä näissä neljässä muotoilussa. Se mikä niissä on Kantilta "amputoitua", on ainakin *sensus communis*, joka takaa ajattelun osallistuvien kykyjen keskinäisen sääntelyn. Kant kokee tällöin kyllä muodonmuutoksen, mutta alkaa mie-

lestäni kommunikoida eri aikojen ja tilojen kanssa.

I

Ensimmäinen Kantin suorittama käänne saa ilmauksensa Hamletin muotoilussa *Atka on sijoiltaan*. Ajan suistuminen raiteiltaan vapauttaa tapahtumat, jotka muodostivat sen sisällön, ja kääntää liike-aikasuhteen ympäri: aika ei ole enää alistettu liikkeelle, kardinaalipisteille, vaan liike ja muutos alistuu ajalle. Hamletilta löytyy siis Kantin puhdas ja tyhjä ajan muoto.

Se löytyy myös Hölderliniltä, vieläpä labyrinttiin viittaavin piirtein terästettynä. Hölderlin puhuu kesuurasta, katkoksesta, jonka seurauksena aika lakkaa riimittymästä, koska alku ja loppu eivät kesuuran ansiosta enää soinnu keskenään. Tämä epätasainen jakautuminen antaa Deleuzelle aiheen puhua ajan järjestyksestä, muodollisesta kolmiyh-teisestä rakenteesta "ennen"-kesuura-"jälkeen".¹

Kesuuran on tässä järjestyksessä viitattava ajan kokonaisuuteen. Tämä edellyttää kuvaa ainutlaatuisesta ja hirmuisesta toiminnasta tai tapahtumasta, joka vastaa aikaa kokonaisuudessaan. Kuva on symbolinen, sillä sen repeytyvä muoto yhdistää kaksi epätasaisista osaa – ja konstituoivat siten ajan kokonaisuuden: ajat "ennen" ja "jälkeen" sekä kesuura yhdistyvät. Esimerkiksi ajan irrottaminen saranoiltaan on tällainen ajan kokonaisuudelle adekvaatti symboli, muita esimerkkejä ovat Deleuzen mukaan syöksy tulivuoreen sekä isän tai Jumalan murha.

Symbolinen kuva toimittaa ajat sarjaksi. "Ennen" on aikaa, jolloin mainittu toiminta, kuva