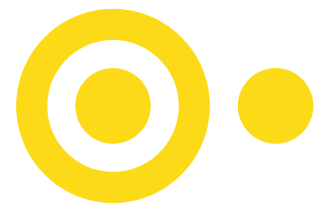


Mot simulakrats värld

Representationskritik i Deleuzes tidsliga och ideala synteser.

Ola Esbjörnsson Borgström

Handledare: Fredrika Spindler
Södertörns högskola | Institutionen för kultur och lärande
Magisteruppsats 30 hp
Filosofi | Vårterminen 2017



SÖDERTÖRNS HÖGSKOLA | STOCKHOLM
sh.se

ABSTRACT

This paper examines how Gilles Deleuze critically transforms the theory of thought from representation to production, by way of finding thought's genetic conditions, in his synthesis of time and ideal synthesis in *Différence et répétition*. I focus on Deleuze's critique of subject, time, and identity, and on how he tries to establish a purely positive synthesis capable of producing the absolutely new. Lastly, I discuss Deleuze's own image of thought that rises from his critique, as simulacrum.

Keywords: Gilles Deleuze, Difference and repetition, transcendental critique, representation, Kant, Nietzsche, the eternal return, simulacra.

0. INLEDNING & SYFTE	4
0.1 Disposition och metod.....	5
1. KRITIKENS BAKGRUND	9
1.1 Traditionens igenkänning och Deleuzes möte med det okända.....	9
1.2 Deleuze och Kant.....	13
1.2 Kants tidsliga synteser.....	15
1.3 Deleuze och Hume.....	18
1.4 Upprepning.....	20
2. SYNTESERNA	22
2.1 De tidsliga synteserna.....	22
2.1.1 Habitus.....	22
2.1.2 Mnemosyne.....	24
2.1.3 Hughes "misslyckande" och Deleuzes " <i>konstitutiva dissonans</i> ".....	30
2.1.4 Återkomsten av det Samma.....	33
2.1.5 Den eviga återkomsten av skillnad.....	35
2.1.6 Thanatos.....	38
2.1.7 Mannen utan namn.....	40
2.2 Den ideala syntesen.....	41
2.2.1 Frågans positivitet och problemets förnyelse.....	42
2.2.2 Tärningskastet.....	48
2.2.3 Det negativas skugga.....	51
2.3 Relationen mellan de tidsliga och de ideala synteserna.....	53
3. KRITIKENS KONSEKVENSER	57
3.1 Kamelen, lejonet och barnet.....	57
3.2 Ursprung och simulakra.....	59
3.3 Dogmatikens tröst och den krönte anarkin.....	61
4. KÄLLFÖRTECKNING	64

O. INLEDNING OCH SYFTE

”Det moderna tänkandet föddes ur representationens sammanbrott, som förlusten av identitet och upptäckten av alla de krafter som agerade under det identiskas representation. Den moderna världen är en av simulakra...” skriver Gilles Deleuze i sitt *magnum opus* *Différence et répétition* (1968). ”Alla identiteter är endast simulerade, producerade som en ’optisk effekt’ av ett djupare liggande spel av skillnad och upprepning. Vi skulle vilja tänka skillnad i sig själv, oberoende av alla de representationens former som återför den till det Samma...”¹

Representationens kris har förkunnats, men filosofin har enligt Deleuze ännu inte kunnat frigöra sig från vad han kallar dess traditionella bild av tänkandet, som alltjämt binder tänkandet till representationens former. En genomgripande kritik krävs för att nå tänkandets djupare, *genetiska* villkor som ligger bakom och *producerar* identitet och representation. Enligt Deleuze har den moderna konsten redan förverkligat detta program. Konstverket har lämnat representationens domän för att istället bli en teater av förändringar. Det är inte längre *avbildande*, utan *uttrycker* istället sin egen tillblivelseakt. ”Teorin om tänkandet är som måleriet: den behöver den revolution som tog konsten från representation till abstrakt.”² Vad som intresserar mig här är hur Deleuze försöker genomföra denna revolution i filosofin. Hur för han tänkandet ur representationens form, och hur ska vi förstå den nya bild av tänkandet som icke-avbildande som framträder?

I *Différence et répétition* formulerar Deleuzes en transcendental kritik med målsättningen att frigöra tänkandet från representationens former, och finna tänkandets genetiska villkor. Det kräver en omformulering av Kants bestämning av filosofin som kritik. Kants kritik tog det givna som utgångspunkt och frågade efter de nödvändiga villkoren för dess framträdelse, vilket enligt Deleuze utgör ett försök att grunda representationen och ytterst de redan befintliga värdena. En sann kritik får inte ha sådana lojaliteter utan måste söka en mer förutsättningslös början för filosofin, också på bekostnad av det kända. Deleuzes frågor inte efter de nödvändiga villkoren för det givnas möjlighet, utan efter de verkliga villkoren för genes och nyproduktion. Denna kritik är ett äventyr med höga insatser som redan från början utmanar filosofins självförståelse. Den syftar inte till att säkra en grund åt kunskapen, utan till att öppna för nya erfarenheter. ”Kritiken handlar inte om att rättfärdiga, utan om att känna annorlunda: en annan sensibilitet”, som han skriver i sin Nietzsche-monografi.³

¹ Gilles Deleuze, *Difference and Repetition*, övers. Paul Patton, London, Bloomsbury Academic, 2013, s xvii-xviii

² Deleuze, *Difference and Repetition*, s 346

³ Gilles Deleuze, *Nietzsche och filosofin, Daidalos*, Göteborg, 2003, s 155

Nietzsche uppfattar filosofin som ett fruktansvärt sprängmedel som sätter hela världen i fara, och visst fullföljer Deleuze attentatet när han utför en atomsprängning av de grundämnen som representationen är uppbyggd av, det enhetliggörande subjektet och identitetens tidslighet. Men den ofantliga energi som frigörs och flödar ur denna explosion möjliggör nya sammansättningar, som fordrar en annan optik för att uppfattas. För den filosofiska kritiken är oskiljbar från skapandet av det nya. Vi kan kalla Deleuzes kritik för skapande förstörelse, eller ännu bättre: förstörande skapelse. "Att filosofera med hammaren: aldrig vad som är känt, utan alltid en stor förstörelse av det kända, till förmån för skapelsen av det okända."⁴ Denna avgudaskymning medför störtandet av tanken som avbild, och framträdelsen av en ny bild av tänkandet som genuin nyskapelse.

Syftet med denna uppsats är att undersöka hur Deleuze, med målsättningen att föra teorin om tänkandet från representation till produktion, konstruerar en transcendental kritik med de tidsliga och ideala synteser han lägger ut i *Différence et répétition*. Särskilt fokus riktas mot kritiken av det enhetliggörande subjektet och representationens tidslighet. Jag ska därefter diskutera kritikens konsekvenser och den nya bild av tänkandet som framträder: simulakrum – en bild som inte avbildar, en bild utan likhet.

0.1 Disposition och metod

Uppsatsens första del introducerar Deleuzes projekt i mer generella termer. Jag redogör för de relevanta dragen i hans kritik av "den dogmatiska bilden av tänkandet" som enligt honom dominerat filosofin traditionellt och som bundit tänkandet i representationens form. Här introduceras också det centrala begreppet skillnad. Jag redogör därefter kortfattat för Kants tidsliga syntes (den transcendentala apperceptionen) för att visa att Deleuze utgår från Kants ramverk men identifierar en kvardröjande dogmatik hos honom. Jag påvisar också Deleuzes utgångspunkt i Hume och introducerar begreppet upprepning. Utöver *Différence et répétition* (1968) vänder jag mig till några av de monografier i vilka Deleuze utarbetat sin filosofi och som är relevanta för undersökningen. I *Nietzsche et la philosophie* (1962), *La philosophie critique de Kant* (1963) och *Empirisme et subjectivité* (1953) framträder Deleuzes förhållande till kritiken och till Kant, samt utkast till eller kompletterande redogörelser för hans syntestänkande. I dessa verk kan vi finna specificeringar av vilken radikaliserad kritik som enligt Deleuze krävs för att upprätta en ny bild av tänkandet. Uppsatsens andra och centrala del gör en i det närmaste exegetisk läsning av Deleuzes notoriskt komplexa och svårtydda

⁴ Gilles Deleuze, "On Nietzsche and the Image of Thought", *Desert islands and other texts 1953-1974*, red. David Lapoujade, Semiotext(e), Los Angeles, 2004, s 136

formuleringar av sina tidsliga och ideala synteser. Här står kapitlen ”La répétition pour elle-même” (Upprepning för sig) och ”Synthèse idéelle de la différence” (Den ideala syntesen av skillnad) i *Différence et répétition* i fokus. Här ligger min insats främst i att reda ut och klargöra kritiken och de väsentligaste idéerna. Därtill argumenterar jag för hur vi ska förstå relationen mellan de tidsliga och ideala synteserna, vilket är avgörande för hur vi uppfattar den kritiska halten i Deleuzes projekt. Tredje och avslutande delen diskuterar några konsekvenser av Deleuzes syntestänkande. Jag föreslår att den nya bild av tänkandet som växer fram kan förstås utifrån det begrepp om simulakrum som Deleuze lägger fram i essän ”The Simulacrum and Ancient Philosophy” (1969)⁵. Jag reflekterar slutligen över kritikens förtjänst som en diagnostik av den dogmatiska bilden av tänkandets konservativa och reaktiva tendenser.

Deleuzes metod i *Différence et répétition* har åtminstone två sidor som styr min metod: Dels utgörs den av ett i stora delar dolt kritiskt förhållande till Kant. Det ger stadga åt hans projekt, men är osystematisk och sällan explicit. Dels konstruerar Deleuze sina idéer genom att relatera och syntetisera en komplex väv av en svindlande mångfald skilda element och referenser ur filosofin, litteraturen, psykoanalysen, matematiken och biologin. Många av hänvisningarna är explicita, men en del verkar utan att synas. Han ställer sällan upp oppositioner eller rena argument. De centrala begreppen är inte initialt definierade utan bestäms successivt av deras inbördes relationer och kontext. Därför är det inte förvånande att det råder en påfallande oenighet om tolkningen av synteserna och deras relation i sekundärlitteraturen. Mitt mål är därför i första hand att tolka och utreda, snarare än att pröva argumentationens inre koherens.⁶ Min metod är dels att sätta Deleuzes kritik i relation till Kants. På så vis vill jag föra in Deleuze tydligare i en filosofisk tradition för att tydliggöra vad han åstadkommer. Min avsikt är inte att göra Kant rättvisa, utan att få Deleuze att framträda i kontrast. Därför har jag också av metodiska skäl identifierat Deleuzes huvudinvändningar mot Kant.⁷ För att tydliggöra min tolkning kontrasterar jag den dessutom metodisk mot två framträdande kommentatorer ur sekundärlitteraturen: främst Joe Hughes men även Henry Somers-Halls.

En undersökning av Deleuzes syntestänkande är relevant av åtminstone följande skäl. För det första har de tidsliga och ideala synteserna en helt central funktion för Deleuzes kritiska

⁵ Publicerad som appendix till Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Minuit, Paris, 1969

⁶ För en läsning av ett mer analytiskt slag, se Williams, James, *Gilles Deleuze's Difference and repetition*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2003

⁷ Som vi ska se är Kants synteser enligt Deleuze av hypotetisk karaktär och förutsätter ett aktivt subjekt i vilket identifiering kan ske och representationen förläggas. Deleuze tar inte subjektet som utgångspunkt, utan frågar hur djupare liggande syntetiska processer kan generera tänkandet utan hänvisning till det hypotetiskt möjliga.

utveckling av sin filosofi. De knyter ihop flera idéer och teman som han utarbetat i sina tidigare publicerade monografier, och förbereder för det tänkande om ett rent positivt, produktivt begär som han utvecklar tillsammans med Félix Guattari i senare arbeten. Men synteserna har förvånande nog ännu inte motsvarande plats i forskningen. För det andra så skiljer sig tolkningarna av synteserna markant åt i sekundärlitteraturen. Det förklaras förmodligen av Deleuzes opaka och komplexa, för att inte säga labyrintiska, framställning som gör att en tydlig utgångspunkt och en fast kurs inte villigt infinner sig för läsaren. Deleuzeforskningen är inne i ett intensivt skede, och ett bidrag till utredningen av grundläggande idéer verkar inte förfelat. För det tredje är det viktigt att framhäva Deleuzes kritiska relation till Kants syntestänkande. Kant har grundlagt representationen i en transcendental struktur i sina tidsliga och ideala synteser. Deleuzes metod består därför i hög grad av att kritiskt transformera Kants synteser och etablera ett djupare och mer förutsättningslöst syntestänkande som inte är låst i representationens halsjärn. Deleuzes tänkande utspelar sig därför delvis i Kants modell, vilket flera kommentatorer uppmärksammat, men i min mening bara för att spränga dess ramverk och förverkliga kritiken i en riktning som Nietzsche har pekat ut. För det fjärde står Deleuzes radikalitet på spel. De läsningar som gör honom till grundare av representationen i Kants efterföljd missar den radikalare ambitionen att lösgöra tänkandet ur representationens grepp och frigöra dess skaparkraft. Det är just denna kritiska transformation som måste stå i fokus och vägleda tolkningen. Eftersom representationen traditionellt betraktats som essentiell för tänkandet, så kommer Deleuzes formulering av synteserna att resultera i en ny bild av tänkandet. För det femte har man ofta utgått från detta kritiska arbetes frukter. Så har exempelvis *L'anti-Œdipe* (1972) och *Mille Plateaux* (1980), de böcker Deleuze skrivit tillsammans med Félix Guattari, varit oerhört produktiva för teoribildningen inom en lång rad discipliner, utan att de bärande argument i *Différence et répétition* som ligger till grund för dessa verk har genomlysts i motsvarande grad. Vi kan inte nöja oss med de neologismer som nästan blivit jargong i skiftande kontexter, utan måste klargöra hur begreppen är konsekvensen av ett kritiskt-filosofiskt projekt med förhållande till den filosofiska traditionen. Att klargöra och bättre förstå den filosofiska halten i källan ur vilken den teoretiska floden strömmat, är skäl att gå tillbaka och sätta ljus på Deleuzes grundarbete. För det sjätte: Syntestänkandet i *Différence et répétition* uppvisar subjektet som någonting producerat, vilket tillåter oss att fråga om de krafter som producerar det. Dessa processer samlas under begreppet subjektivering, vilket blir ett tema för Deleuzes senare arbeten tillsammans med Guattari och ett helt fält som varit oerhört fruktbart de senare decennierna. Michel Foucault, till exempel, uttrycker sin tacksamhet till Deleuze och Guattaris förarbete i sin *Övervakning och straff*.⁸ Sammantaget

⁸ Michel Foucault, *Övervakning och straff: fängelsets födelse*, Arkiv, Lund, 2003, not 27 Del I:I

finns det därför goda skäl att levandehålla den filosofiska grunden för en teoribildning som är i ett så produktivt skede.

Jag förhåller mig till några av de studier som gjorts av Deleuzes tidsliga och ideala synteser. Joe Hughes och Henry Somers-Hall har skrivit varsin omfattande kommentar till *Différence et répétition* (2009 respektive 2013) som (bland annat) har utrett Deleuzes synteser. Hughes betraktar dem som en fördjupad grundläggning av representationen i Kants efterföljd, medan Somers-Hall gör en kontextualiserande läsning som placerar Deleuzes projekt i relation till flertalet viktiga filosofer ur flera traditioner i historien. James Williams analyserar i *Deleuze's Philosophy of Time* (2011) de tidsliga synteserna specifikt med målsättningen att läsa ut en tidsfilosofi hos Deleuze. Williams analytiska läsning prövar i detalj den inre koherensen i Deleuzes resonemang men avsäger sig därmed i min mening möjligheten till en vidare tolkning av Deleuzes tänkande och att diskutera dess konsekvenser i en ny kontext. Simon Lumsdens artikel "Deleuze, Hegel and the transformation of subjectivity" undersöker hur Deleuzes kritik transformerar subjektet genom en jämförelse med Hegels dito. Lumsden menar att Deleuze med *Différence et répétition* vill övervinna *Fenomenologins* öppningsscen genom att öppna ett transcendentalt fält för att finna en mer förutsättningslös genes för tänkandet. Det är en fruktbar läsart som bidragit till denna uppsats. Lumsden visar att Deleuze söker en alternativ dialektik som förmår göra reda för tankens genes och samtidigt vinnlägger sig om att denna inte - som hos Hegel - utgår från en på förhand uppställd logisk opposition.⁹ Med "The Concept of the Simulacrum: Deleuze and the Overturning of Platonism"¹⁰ undersöker Daniel Smith specifikt Deleuzes tänkande om begreppet simulakrum, med tyngdpunkt på hans relation till Platon. Smith visar här hur Deleuze genomför Nietzsches projekt att "omstörta platonismen" genom att instifta simulakrats överhöghet. För en detaljerad genomlysning av Deleuzes förhållande till Kant hänvisas till Anupa Batras avhandling *Experience, Time, and the Subject: Deleuze's Transformation of Kant's Critical Philosophy*. Batra undersöker hur Deleuze transformerar Kants transcendentala filosofi med hänseende främst på den subjektiva erfarenheten. I Batras analys förblir Deleuze inom Kants ramverk. Hon bidrar till att utreda Deleuzes snåriga förhållande till Kant utan att fokusera på syntesernas roll för representationskritiken och en ny bild av tänkandet.

⁹ För mer mångfasetterade studier om förhållandet mellan dessa filosofer hänvisas till *Hegel and Deleuze: together again for the first time* av red. Karen Houle och Jim Vernon (2013)

¹⁰ Daniel W. Smith, *Essays on Deleuze*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2012

1. KRITIKENS BAKGRUND

1.1 Traditionens igenkänning och Deleuzes möte med det okända

Deleuzes utläggning av vad han kallar den ”dogmatiska bilden av tänkandet” i kapitlet ”L'image de la pensée” i *Différence et répétition* och i *Nietzsche et la philosophie* utgör den generellt hållna och samlade tendens som Deleuze formulerar sin kritik mot. Med denna ”prolegomena till filosofi”¹¹ vill han påvisa hur filosofin vilat på oreflekterade grundantaganden om tänkandets natur och därmed misslyckats med att bryta med doxa. Deleuzes beskrivning av traditionen kan te sig något homogeniserande. Men den bör förstås som en metod att påvisa en i filosofins oreflekterade grundantaganden kvardröjande dogmatik, i syfte att finna en mer förutsättningslös början för filosofin.

Enligt Deleuze har den filosofiska traditionen bestämt tänkandet som det naturliga utövandet av en universell förmåga som kännetecknas av möjligheten att, när den utövas korrekt, ställa sig i samklang med det sanna och veta när detta uppnås. Det tänkande som utövas felaktigt och inte når det sanna, är enligt denna modell en bristfällig praktik som drabbas av inre eller yttre störningar, emedan tankens filiation med det sanna förblir intakt. Filosofins uppgift har bestått i att finna den metod som garanterar det korrekta utövandet av denna förmåga och utgör vägen mot en allt mer komplett begrepps bild av varats sanna ordning. Tänkaren är enligt denna bild av tänkandet den som präglas av den goda viljan att följa den korrekta metodens väg mot tankens harmoniska samstämmighet med sanningen. I denna modell blir tänkandet enligt Deleuze en fråga om *igenkänning* av den sanning det enligt sin natur redan har formellt samband med.¹² Igenkännandets epistemologiska status förutsätter dess universella distribution i alla subjekt. Med igenkännandets modell har filosofin etablerat representationen som tänkandets form: Man kunde säga att det sanna tänkandets uppgift här är att korrekt avbilda (det igenkända) objektet, det vill säga att representera dess identitet. Representationen förutsätter att varje enskildhet underordnas en identitet som grundas i det tänkande subjektet. *Sensus communis* är för Deleuze korrelerat till igenkännandets modell: det är antagandet att objektet är enhetligt och antas vara det samma för varje subjektiv förmåga och att dessa – sensibilitet, föreställning, minne och tanke – samverkar harmoniskt i sin utveckling av objektet. Det förutsätts för att objektet ska ges identitet och därmed kunna representeras. ”Sådant är cogitot sett som början: det uttrycker samtliga förmågors enhet i subjektet, alltså uttrycker det möjligheten för samtliga förmågor att hänföra sig till en form av

¹¹ Gilles Deleuze, *Negotiations, 1972-1990*, Columbia University Press, New York, 1995, s 149

¹² Platons erinran är paradigmatisk: tänkandet strävar att återförenas med ett utanför sig själv liggande ursprung.

objekt som reflekterar den subjektiva identiteten.”¹³ *Tänkandet förstått som representation förutsätter så identitet hos både objekt och subjekt.*

I sitt sökande efter ett yttersta fundament för tänkandet har filosofin visserligen successivt genom sin historia avlägsnat sina objektiva och transcendenta – sina metafysiska – grunder. Men den har inte kunnat upplösa den subjektiva utgångspunkt och samlingspunkt för de karaktärsdrag som hör till tänkandet. Så länge ovan beskrivna *cogitatio natura universalis* tjänar som princip så styrs filosofin enligt Deleuze alltså i representationens riktning. Även om filosofin tagit skiftande historiska uttryck talar Deleuze därför om ”en enda allmän Bild som utgör den subjektiva förutsättningen för filosofin i sin helhet.”¹⁴ Denna bild av tänkandet vilar enligt Deleuze på oreflekterade, dolda och sedimenterade antaganden om vad det innebär att tänka – ”förfilosofiska” grundantaganden som i själva verket har sin källa i det sunda förnuftets föreställning om tänkandets natur, men inte desto mindre har definierat det fält inom vilket filosofin själv äger rum och bestämt förutsättningarna för dess utövande. Skilda historiska filosofiska konstruktioner är därför i botten förlängningar av eller försök att grunda det sunda förnuftet. Han menar i Nietzsches efterföljd att den traditionella bilden av tänkandet därmed förblir i doxas element, alltså precis det som filosofin tagit till sin uppgift att bekämpa, och hindras från att förverkliga sig som filosofi. Igenkänningsmodellen kan inte föra tanken ur det igenkännbaras och igenkändas miljö, eftersom den redan förutsätter det som är i fråga. ”Igenkännandet är vardagens banalitet i egen hög person” och kan bara inspirera till konformitet.¹⁵ Denna dogmatiska bild av tänkandet är i grund och botten moralisk; det representerande cogitot kan genom tänkandets natur som igenkänning nämligen bara återfinna redan befintliga värden, som den kommer att presentera som sanning. Filosofin riskerar att därmed fungera legitimerande för de aktuella värdena. Tänkandet blir bekräftandet av det redan etablerade. Deleuze säger att Epistemon och Eudoxus blir samma bedrägliga figur i doxas tjänst.¹⁶ Om inte filosofin ska falla i ruin måste den enligt honom söka betydligt besynnerligare äventyr.

En radikal kritik krävs som kan lösgöra filosofin ur doxa: också det subjektiva grundantagandet om tänkandets natur måste jagas ut.¹⁷ Störtandet av cogitot från sin suveräna

¹³ Deleuze, *Difference and Repetition*, s 172

¹⁴ Deleuze, *Difference and Repetition*, s 172

¹⁵ Deleuze, *Difference and Repetition*, s 171

¹⁶ Deleuze, *Difference and Repetition*, s 165

¹⁷ Deleuze är inte den ende kritikern av den traditionella bilden av tänkandet. Vi kan bara tänka på Heideggers destruktion i *Vara och tid*. Men Deleuze konstaterar att den filosofiska traditionen tänkt om subjekt-objektrelationen i varierande former, men att de alla ”vrider sig kring ett enda centrum, medvetandets stora cirkel.” Deleuze, *Difference and Repetition*, s 82 Detta kulminerar med Hegel påstående att substansen essentiellt är subjekt. För Deleuze gäller det att spränga cirkeln och finna tänkandets villkor bortom det centrerade subjektet.

position tycks för Deleuze vara vägen till filosofins möjlighet att finna sin egen förutsättningslösa början bortom det sunda förnuftet. Det gäller att knacka på denna idol för att avlyssna den falska klangen från det representerande subjektets tomma inre. I min läsning är det därför Nietzsches kritik snarare än Kants som han följer. Det är i sin Nietzsche-monografi Deleuze säger att "[f]ilosofin som kritik talar till oss om det som är bäst med filosofin: demystifikationsprojektet"¹⁸ och i *Avgudasskymning* formulerar Nietzsche vad som i min mening kunde utgöra Deleuzes utgångspunkt i detta hänseende:

"Filosofen måste säga sig: då jag analyserar det förlopp som uttrycks i satsen 'jag tänker', så erhåller jag en rad djärva förmodanden som är svåra för att inte säga omöjliga att verifiera, - exempelvis att det är jag som tänker, att tänkandet är en verksamhet och verkan utgående från ett väsen som antas vara orsaken, att det finns ett 'jag', och slutligen att det redan står klart vad man avser med tänkande, - att jag *vet* vad tänkande är."¹⁹

Cogitot är självt en abstraktion, och kan inte utgöra utgångspunkten för den kritiska filosofin. Deleuze säger att "[v]illkoren för en sann kritik och för en sann skapelse är desamma: förstörelsen av bilden av tänkandet som förutsätter sig själv och tankeaktens tillblivelse i tänkandet självt."²⁰ Det blir en fråga om att söka tänkandets genes utan hänvisning till några antaganden om dess natur. Att bryta den dogmatiska bilden av tänkandet avkräver därför filosofin en förutsättningslöshet likt den hos en "enastående person" som är oförmögen att tänka "naturligt", som saknar kompass och vars cirkel aldrig är rund, "om detta så innebär förfall, enorm moralisk förflackning och resulterar i en enveten filosofi med paradoxen som enda sammansvurne."²¹ Sökandet efter denna förutsättningslöshet utgör grunden i Deleuzes kritiska metod. Det gäller att finna en öppningspunkt för det filosofiska frågandet som är befriad från varje förefintligt antagande som strukturerar frågandets fält.

Deleuze sätter så både kärleken och visheten i filosofin i fråga. För en verklig kritik kan tänkandet inte vara igenkänning, utan måste börja i mötet med det okända. Det är inte strävan efter en kärleksfull sammankomst med sanningen, utan en våldsamt sammanstötning med det främmande som kan tvinga tanken att födas. "Någonting i världen tvingar oss att tänka. Detta något är inte ett igenkännbart objekt utan en fundamental drabbning."²² Det är därför snarast en misosofi som kan bli den centrifugala kraft som förmår krossa den dogmatiska bilden och

¹⁸ Gilles Deleuze, *Nietzsche och filosofin*, , Daidalos, Göteborg, 2003, s 170

¹⁹ Nietzsche, Friedrich, *Bortom gott och ont, Samlade skrifter Bd 7*, Brutus Östlings bokförlag Symposion, Eslöv, 2008, §16, s 24. Se även *Bortom gott och ont* §17.

²⁰ Deleuze, *Difference and Repetition*, s 176

²¹ Deleuze, *Difference and Repetition*, s 168

²² Deleuze, *Difference and Repetition*, s 176

alstra nya och våldsamma möten av skärvorna, frigöra krafter som inte klamrar sig fast vid det igenkända utan som kommer från en *terra incognita* och möjliggöra det nya i ett möte med det okända. Det är endast kontingensen i mötet med det som tvingar fram tänkandet som kan upprätthålla tankeaktens nödvändighet – en händelse som Deleuze benämner *tänkens passion*.²³

Detta möte (som jag undersöker närmre i avsnittet om den ideala syntesen) sker mellan vad Deleuze med ett försök att begreppsliggöra detta otänkta som själv genererar tanken – det som inte på förhand vilar på igenkänning och representationen av identitet – kallar för *ren skillnad*. Den rena skillnaden är hans begrepp för det som ännu inte gjorts till objekt för medvetandets representation. Det är det element utanför det empiriska medvetandet i vilket den medvetna tanken genereras. Men i vilken mening talar Deleuze om skillnad, om det inte får vara skillnaden mellan två representerade identiteter? Deleuze inbjuder oss att begrunda följande två formuleringar: ”Endast det som är lika skiljer sig åt.” och ”Endast skillnader kan likna varandra.” Den första låter oss tänka skillnad endast i termer av likhet, som utgår från en primär identitet som är skillnadens villkor. Den andra låter oss tänka likhet och till och med identitet som den producerade effekten av en primär skillnad. Den förra, som vi ska se, är det empiriska medvetandets uppställning av relationen mellan representerade identiteter. I den andra har skillnaden primat: här är likhet och identitet endast simulerade av ett djupare liggande spel av rena skillnader. Skillnaden subsumeras inte under likhet utan är själv dess genetiska element. Skillnad blir hos Deleuze inte längre en empirisk relation utan en *transcendental princip* för empirisk mångfald. ”Ty det som är utmärkande för det nya – det vill säga skillnaden – är dess framhållande av krafter i tänkandet som inte hör ihop med igenkännandet, varken idag eller i morgon.”²⁴ För att fly det sunda förnuftets kvävande miljö, är uppgiften att söka villkoren för tankens tillblivelse i denna djupare, sub-representativ sfär, i ”fria och vilda tillstånd hos skillnaden i sig själv.”²⁵ Det är först efter att det tvingat sig på och gett upphov till tanken, som den rena skillnaden kan framträda inom representationens hanterbara former. Det är i mötet skillnaden som tänkandet föds, men detta möte kommer som vi ska se att impliceras i och täckas över av den tanke den genererar. Den rena skillnaden kan bara utvecklas i ett system där den övertäcks.²⁶ Vi ser här hur Deleuze ställer upp en diskret opposition mellan det identitetstänkande som den dogmatiska bilden utgår ifrån och som dess representation bygger på, och ett skillnadstänkande som bär på genesen i sina inre relationer. Skillnaden blir på så vis ett kritiskt begrepp för Deleuze, som kan framvisa den dogmatiska

²³ Deleuze, *Difference and Repetition*, s 176

²⁴ Deleuze, *Difference and Repetition*, s 172

²⁵ Deleuze, *Difference and Repetition*, s 181

²⁶ Deleuze, *Difference and Repetition*, s 286

bilden av tänkandets grund och synliggöra att ”delirium ligger bakom det sunda förnuftet”.²⁷ Jag ska utveckla denna kritiska uppställning i det kommande. Det är hos denna rena skillnad som Deleuze finner tänkandets transcendentala villkor: den struktur som själv inte kan ges empiriskt. Men det är en besynnerlig transcendentalism. Erfarenhetens villkor nås genom en inre kritik som framskrider deduktivt, men de förläggs inte i ett transcendentalt subjekt utan i den rena skillnadens element.²⁸ ”Skillnad... är den tillräckliga orsaken till alla fenomen, villkoret för det som framträder.”²⁹ Deleuze detroniserar så cogitot till förmån för tankens genes i skillnadernas möte. För att nå dessa villkor transformerar Deleuze Kants transcendentalism kritiskt och formulerar sina egna tidsliga och ideala synteses synteses.

1.2 Deleuze och Kant

Deleuze anger flera skäl på spridda ställen att det är Kant som är bäst rustad att övervinna den dogmatiska bilden av tänkandet. Det är Kant som ”upptäcker det transcendentals oerhörda område” och ger filosofin sin bestämning som immanent kritik: filosofin får inte ta den enkla empiriska erfarenheten till utgångspunkt utan måste istället fråga efter erfarenhetens villkor.³⁰ Den transcendentala verksamheten syntesesens form, och Deleuze säger att ”[s]ynteserna är Kants sanna upptäckt.”³¹

Men Kant sviker sitt kritiska löfte. Den traditionella filosofins dolda dogmatik förblir intakt. (Man kan rent av misstänka att Deleuze identifierat dogmatikens karaktär hos Kant först, för att sedan generalisera den i sin beskrivning av traditionen utifrån Kants misslyckande att bryta med den.) Deleuzes metod är därför, vill jag hävda, att utgå ifrån Kants modell men bara för att förverkliga dess kritiska potential. Han spränger Kants transcendentala ramverk och omformulerar synteserna, för att finna en teori om tänkandet bortom fördomarna i traditionens postulat. Deleuze skriver emellertid in sig i den kantianska traditionen med osynligt bläck. Han lägger inte själv ut sitt förhållande till Kant systematiskt (även om han hållit en föreläsningsserie och publicerat en monografi om Kant) och i kapitlet om de tidsliga synteserna i *Différence et répétition*, är utgångspunkten i Kants modell faktiskt helt outtalad. Jag ska likväl försöka exponera Deleuzes metodiska och kritiska relation till sin ”älsklingsfiende” därför att det på ett eminent sätt bidrar till att klargöra hans egen teori om tänkandet.

²⁷ Deleuze, *Différence and Repetition*, s 285

²⁸ James Williams beskriver Deleuzes metod som delvis en slags transcendental deduktion. Med det menar han att framträdelsens former söks genom att fråga vilka villkoren måste vara för att något ska ges framträda som det gör, och därigenom finna dess grund. Se James Williams, *Gilles Deleuze's Difference and Repetition*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2003, s 17

²⁹ Deleuze, *Différence and Repetition*, s 281

³⁰ Deleuze, *Différence and Repetition*, s 171

³¹ Deleuze, *Nietzsche och filosofin*, s 99

Det finns en tendens i litteraturen att betrakta *Différence et répétition* som en fördjupning av Kants projekt, och att läsa Deleuzes *magnum opus* som en omarbetning av Kants kritiker. Det är utgångspunkten för till exempel Anup Batras studie *Experience, Time, and the Subject: Deleuze's Transformation of Kant's Critical Philosophy*. Enligt Joe Hughes så fullbordar Deleuze den omvändning Kant själv öppnade för i slutet av sitt liv, och skriver om den första kritiken (*Kritik av det rena förnuftet*) ur den tredje kritikens (*Kritik av omdömeskraften*) perspektiv.³² Han menar att Deleuze ställer frågan om förmågornas genes ur deras inbördes disharmoni. Henry Somers-Hall skriver i sin kommentar att det finns analogi mellan delar av Deleuzes och Kants arbeten.³³ Det finns stöd för sådana läsningar och de bidrar avgjort till att göra Deleuzes projekt begripligt. Inte minst därför att *Différence et répétition* till stor del utspelar sig i ett kantianskt ramverk, diskuterar förmågornas doktrin, klyvningen som Kant öppnat mellan ett passivt (receptivt) och aktivt (syntetiserande) subjekt i apperceptionen och inte minst Kants teori om den problematiska idén. Likväl förnekar jag att Deleuze skulle förbli inom kantianismen. Dessa läsningar riskerar nämligen att föra in Deleuze i den mer traditionella filosofins successionsföljd som en grundare av representationen i ett djupare fundament.

Som jag just visat så är Deleuzes målsättning snarare att bryta med traditionen genom att störta representationen och dess subjekt till förmån för en ny bild av tänkandet. Deleuze använder Kants modell som en metod för att spåra upp kvardröjande dogmatik, möjliggöra en brytning med den och föra filosofin in i ett annat element. Det framkommer tydligt, om än i negativum, i kapitlet ”Kritiken” i *Nietzsche et la philosophie*. Här säger Deleuze att Kant upptäcker det transcendentala kritiken, men bara för att härleda den tillbaka den empiriska erfarenheten. Kant förutsätter kunskapen och moralen som faktum och söker sedan deras transcendentala grund. Kant grundlägger därför ytterst de redan etablerade värdena: han riktar kritiken mot alla sanningens och kunskapens pretentioner, men inte mot sanningen och kunskapen själva, vilka grundas i det transcendentala förhållandet mellan kunskapens objekt och subjekt.³⁴ Kant, vill jag hävda, har därför blott en initial roll för Deleuze: det är i Kants modell Deleuze tar avstamp, men bara för att spränga den och förverkliga kritiken. Jag vill därför bidra med en läsning som insisterar på att Deleuzes synteser utgör en transcendental struktur för en teori om tänkandet *bortom* representationen i ett annat element – *ut ur*

³² Joe Hughes, *Deleuze's Difference and Repetition*, London, Continuum, 2009, s 5. Även s 11 och s 179

³³ Henry Somers-Hall, *Deleuze's Difference and Repetition*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2013, s 20

³⁴ Se Deleuze, *Nietzsche och filosofin*, kapitel III ”Kritiken”, i synnerhet avsnitten 8-11.

subjektet och in i den rena skillnaden – vilket medför en bild av tänkandet som inte kan rymmas i Kants modell.

I min läsning av Deleuzes transformerande kritik är följande moment vägledande: den dogmatiska bilden av tänkandets föreställning om tänkandets transcendentala natur – att tanken sträcker sig efter en utanförliggande sig själv liggande sanning – ger det en hypotetisk karaktär. Tänkandet söker sig i denna modell mot en ursprungligt identitet som det har att försöka representera. Kant transcendentalism kan sägas internalisera detta förhållande. Även om objektet i den transcendentala strukturen hör till subjektet självt, så garanterar denna struktur ytterst objektets identitet vilket syftar till att möjliggöra dess representation. Jag menar att Kants modell därmed, vilket jag ska visa, förblir hypotetiskt, riktat mot objektets förefintliga möjlighet och ytterst vilar på den empiriska erfarenheten. Deleuzes kritik försöker åstadkomma två saker: För det första att visa att tanken är en fråga om produktion, inte om adekvation. Det vill säga att tänkandet i sitt innersta inte är strävan efter att representera ett ursprungligt objekt, utan att det är en nyskapande akt. Det innebär att han måste lösgöra sin egen transcendentala syntes från varje hypotetiskt objekt, varje teleologi eller förefintliga ”möjlighet”. För det andra bör en genomförd kritik, enligt Deleuze, samtidigt kunna göra reda för uppkomsten av representationens illusion. Hans synteser ska vara både fria från den dogmatiska bildens beroende och bekräftande av en förefintlig identitet, och samtidigt kunna förklara hur detta tänkande konstitueras.

1.2 Kants tidsliga synteser

Kants påstående att tankar utan innehåll är tomma och åskådningar utan begrepp är blinda, att erfarenheten förutsätter både perception och begrepp, betyder att sinnesintrycken måste organiseras för att bli meningsfulla. Denna organisering utförs hos Kant av en uppsättning synteser, som för samman skilda intryck i representationer och ger mångfalden i dessa formen av begreppslig kunskap. Vi kan inte uppfatta intrycken direkt, utan blir medvetna om dem först efter att de syntetiserats. Kants transcendentala kritik innebär att han inte kan fråga vare sig om objekten för kunskapen eller om intrycken av dessa själva, utan endast deduktivt söka möjlighetsbetingelserna för den kunskap vi faktiskt har. Enligt Kant förutsätts tre typer av synteser för att organisera intrycken i kunskap: uppfattandet av intryck, reproduktion i föreställning och igenkännande i begrepp.³⁵ Skulle vi erfara allting på samma gång så skulle erfarenheten vara en odifferentierad helhet. Därför måste vi erfara skilda intryck vid skilda tidpunkter. Men det räcker inte med en samling skilda intryck. De måste erfaras som tillhöriga samma temporala sekvens, för annars skulle vi inte uppfatta dem som relaterade. Detta

³⁵ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, St. Martin's Press London, 1929, s A97-105

förutsätter en transcendental syntes: för att kunna syntetisera skilda intryck i tiden med varandra måste vi enligt Kant kunna syntetisera tiden själv i en enhetlig struktur. Denna första syntes löper genom och håller samman de skilda intrycken i en temporal form, och möjliggör att de kan förstås som tillhöriga samma sekvens. Den utgör möjlighetsbetingelsen för att vi empiriskt ska kunna uppfatta till exempel en melodi, vilket vilar på en vanemässig förväntan på upprepning. Men för att kunna reproducera empiriska förflutna intryck som sammanhörande med närvarande intryck på det vanemässiga viset, så krävs en andra transcendental syntes – föreställningsförmågan – som skapar själva samhörigheten mellan intrycken som förts samman i temporal form. Kants exempel är när vi ritar en linje i tanken. Vi måste kunna reproducera föregående ögonblick och foga till det innevarande i en kontinuitet för att linjen, det vill säga tanken, ska bli fullbordad. För att kunna relatera skilda intryck, eller ögonblick, måste förflutna intryck kunna jämföras med nuvarande intryck. Denna syntes förutsätter emellertid en tredje. För att kunna ha erfarenhet räcker inte samhörighet mellan skilda intryck i tiden. För att de relaterade intrycken ska kunna utgöra ett objekt så förutsätts ett subjekt som syntetiserar dem som samhöriga samma objekt. Detta sker genom ett igenkännande, som inte är passivt som de första två synteserna utan är en aktiv, regelstyrd syntes. Kategorierna är reglerna som bestämmer denna syntes, som skänker apperceptionen enhet. Apperceptionen är *medvetenheten om syntesens enhet*, för annars skulle all reproduktion i serien vara förgäves. Detta medvetande vilar på ett cogito. ”Det måste vara möjligt för ett ’Jag tänker’ att ackompanjera alla våra representationer; för annars skulle något representeras i mig som inte kunde tänkas alls” säger Kant.³⁶ För att erfarenheten ska vara möjlig måste ett cogito alltså relatera synteserna till en objektiv enhet. Det möjliggörs av objektets begrepp, som ger de skilda syntetiserade intrycken enhet hos cogitot. För att relatera de syntetiserade intrycken till ett objekt krävs regler för objekt i allmänhet och de utgör det begreppsliga tänkandets kategorier – förståndet hos Kant. Denna relation mellan subjektet och objektet har formen av omdöme. Det råder samstämmighet mellan omdömet och världen, därför att erfarenheten av världen själv konstitueras på en transcendental nivå av förståndets förmåga att syntetisera intrycken i ett omdöme. Med denna modell knyts syntesen till ett aktivt, transcendentalt subjekt, som representerar världen med sina omdömen. Var och en av synteserna utgör successionslinjen från intryck till begrepp: *imaginandum*, *memorandum*, *cogitandum*.

I grunden hos Kant återfinns förmågornas samverkan, den *sensus communis* som Deleuze riktat sig mot i kritiken av den dogmatiska bilden av tänkandet. Deleuze säger om Kant att ”[e]tt objekt känns igen endast när en förmåga lokaliserar det som identiskt med en annans,

³⁶ Kant, *Critique of Pure Reason*, s B131-2

eller snarare när alla förmågor tillsammans relaterar det givna och sig själva till en form av identitet i objektet.”³⁷ Denna förmågornas harmoniska samverkan sker i den transcendentala apperceptionen, som utför en syntes av alla framträdanden i enlighet med begreppet. Det förutsätter enligt Kant ett enhetligt medvetande. Representationens möjlighet vilar på att alla representationer kan höra till samma medvetande. Erfarenheten måste ha ett gemensamt subjekt, och medvetandet som detta subjekt har av representerade objekt eller representationer måste vara enhetligt. ”Det är medvetandets enhet som ensam konstituerar representationernas relation till ett objekt.”³⁸ *Sensus communis* erhålls av apperceptionens transcendentala enhet.

Vi kan nu tydligt se hur de dogmatiska postulat som Deleuze angivit enligt ovan alltjämt verkar hos Kant: förmågornas givenhet och inbördes samstämmighet, att alla förmågornas relaterar till ett enhetligt objekt och att detta sker inom representationens element som uttrycks i omdömena som har propositionens form. Kants beroende av subjektet för erfarenhetens konstitution hindrar honom därtill från att utveckla en redogörelse för förmågornas genes. Därmed har han enligt Deleuze inte fört sin kritiska filosofi långt nog, utan nöjt sig med att ge representationen en transcendental grund. ”Det är omöjligt att upprätthålla den kantianska distributionen, som ytterst är en ansträngning att rädda representationens värld: synteserna förstås här som aktiva och ger upphov till en ny form av identitet i Jaget...”³⁹ Kant har tagit en empirisk uppfattning av hur objekten framträder för oss i tiden och återfört till en transcendental nivå.⁴⁰ Han utgår från den empiriska erfarenheten och ger den filosofisk legitimitet. ”Kants kritik har ingen annan målsättning än att rättfärdiga, den börjar med att tro på det som den kritiserar.”⁴¹ Här har det empiriska subjektet givits filosofisk grund, och dess *modus operandi* visar sig alltjämt vara igenkänningen. På så vis ger han filosofisk legitimitet åt det sunda förnuftet och hans kritik misslyckas med att bryta med den dogmatiska bilden av tänkandet. Han faller tillbaka i de etablerade värdena och ”vittnar om en oroväckande medgörlighet.”⁴² Enligt Deleuze återstår det därför att föra kritiken till sin slutpunkt.

Deleuze vill beskriva ”det transcendentals verkliga strukturer” utan hänvisning till det empiriska. En förverkligad transcendentalism frågar inte efter det givnas möjlighetsvillkor, utan efter erfarenhetens verkliga villkor, också på bekostnad av den centrerade orienteringspunkt som subjektet utgör för filosofin och den vardagliga erfarenhetens stabilitet.

³⁷ Deleuze, *Difference and Repetition*, s 169

³⁸ Kant, *Critique of Pure Reason*, s B137

³⁹ Deleuze, *Difference and Repetition*, s 109

⁴⁰ Med ”empirisk” menar Deleuze här den enkla, sinnliga, filosofiskt oreflekterade erfarenheten.

⁴¹ Gilles Deleuze, *Nietzsche och filosofin*, Daidalos, Göteborg, 2003, s 149

⁴² Deleuze, *Difference and Repetition*, s 171

Hans metod är att omformulera Kants transcendentalism och befria synteserna från de dogmatiska postulaten: Förmågorna antas inte samverka enligt en given harmoni, dess objekt antas inte vara enhetligt eller identiskt, tänkandets förmåga antas inte given och heller inte inriktat mot ett förefintligt objekt att representera. Istället är det genesens villkor som sätts i centrum. Deleuze behåller av metodiska skäl initialt Kants modell med förmågorna, men dess harmoniska enhet spräcks och förmågorna står enbart i kontingent samband genom det ”våld” de vidarebefordrar till varandra i en genetisk linje. Våldet, mötet med den rena skillnad som tvingar sig på tanken, detta ”grundläggande möte med något i världen” förmedlas längs en ”vulkanisk linje” som uppväcker och för varje förmåga till sin gräns där det överförs till nästa förmåga. Linjen från sensibilitet till inbillningskraft till minne till tänkande är den transcendentala och genetiska kedja av synteser som föder det tänkande som tidigare inte existerade. (Det tvingande ”våld” som upprätthåller tänkandet, ska jag nedan analysera i termer av virtuell problematik, och förstå som en deleuziansk typ av rent positiv dialektik.) Deleuze befriar förmågorna från antagandet om en *sensus communis* och att de skulle ha ett färdigt objekt. Förmågorna är istället själva producerade och härleds ur synteser, och synteserna måste vara *passiva* för att inte bära på antagandet om ett subjekts aktiva syntes. En förverkligad kritisk filosofi frågar därför efter villkoren för tänkandets genes ur *passiva synteser*. Deleuze förvandlar så Kants transcendentala idealism, och ger sin filosofi den besynnerliga benämningen transcendental empirism.

1.3 Deleuze och Hume

Uppslaget till sin empiristiska⁴³ formulering av de transcendentala synteserna finner Deleuze förmodligen, och kanske något förvånande, hos Hume. Kants projekt hade ju fått sin impuls från att säkra en ny grund efter att just Humes radikala skepticism ryckt undan mattan för rationalismens spekulationer. Men Deleuze, som i ung ålder skrivit en bok om subjektivitet hos Hume, vänder här tillbaka till den skotske empiristen. Där finner han uppslaget till ett mer förutsättningslöst tänkande om hur de externa relationernas syntes bildar ett subjekt.⁴⁴ Hume börjar enligt Deleuze med ett kontingent delirium (som vi skulle kunna förstå som analogt med Deleuzes rena skillnad) och frågar sig hur ett system av idéer kan uppstå ur det: hur ett ”sinne” (mind) kan bli ett aktivt subjekt. Sinne betecknar inte en förmåga eller organisationsprincip, utan en partikulärt samling intryck. ”Problemet är som följer: Hur kan ett subjekt som transcenderar det givna konstitueras i det givna?”⁴⁵ Istället för att som Kant

⁴³ Ej att förväxla med den empiriska erfarenheten.

⁴⁴ För Deleuzes läsning av Hume, se t ex Fredrika Spindler, *Deleuze: tänkande och blivande*, Glänta Produktion, Göteborg, 2013 och Malene Busk, i *Deleuze: Aiolos + Glänta*, red. Glänta Spindler, Fredrika & Holmgaard, Jan, Göteborg, 2004

⁴⁵ Gilles Deleuze, *Empiricism and subjectivity: an essay on Hume's Theory of Human Nature*, Columbia University Press, New York, 1991, s 86

söka villkoren för framträdelsen av det givna i ett subjekt, frågar Hume enligt Deleuze hur subjektet konstitueras ur det givna och hur det kan överskrida det givna. ”Konstitutionen av det givna gör rum för konstitutionen av subjektet. Det givna är inte längre givet till ett subjekt; istället konstituerar subjektet sig själv i det givna.”⁴⁶

Innan subjektets konstitution finns det inga principer för sinnets organisering. För Deleuze existerar inga interna relationer. Empirismen måste visa på genesen av till synes nödvändiga relationer och subjekt i den icke-rationella, a-subjektiva mångfald av skilda singulariteter som föregår dem. Det givna är en samling distinkta perceptioner eller idéer, som Deleuze också kallar skillnadens princip.⁴⁷ Subjektet kan endast födas ur det givna om distinktionen mellan det som ska bli subjektet och det som ska relateras av det också är given. Det givna måste innehålla både idén som ska relateras och det som ska utföra relaterandet. ”Sinnet” (mind) måste förutsättas, inte som ett subjekt eller ”en förmåga eller princip för organisering, utan snarare som ett särskild samling [av givna intryck]”.⁴⁸ Samlingen är särskild därför att det erfars av sinnet snarare än att det inte erfars eller är i ett annat sådant sinne. För Deleuze är Humes filosofi inte en grov empirism om representationen av sinnesintryck, utan om föreställning. De odelbara intryckens singularitet förstås nämligen inte som den empiriska perceptionens enkla material. De förstås som *de oducerbara skillnader vars relationer skapas i föreställningen*. Dessa relationer bildar idéer, och sinnet är identiskt med idéerna i sinnet. Samlandet av idéer i sinnet gör dem spatio-temporala. Men rum och tid är ”blott idén distribuerad i en särskild ordning”.⁴⁹ Att successivt ordna idéer kräver att sinnet sammanför tidigare erfarna idéer med de som kom efter, och det kan endast göras i en tid som inte är någon av de förflutna idéernas, utan i nuet. Denna temporalisering av idéer är därför en ”tidslig syntes”, eller vad som är samma sak, en ”sinnets syntes”.⁵⁰ Vi kommer att se hur dessa tankar kommer igen i Deleuzes framställning av sina egna tidsliga och ideala synteser längre fram i denna uppsats. Syntesen uppställer det förflutna som regel för framtiden och skapar så *vana* i sinnet. Denna regel är nämligen inget annat än förväntan på att sinnet i framtiden ska konservera vad det redan har. Sinnet är således vanan att dra samman särskilda idéer i synteser, och blir därmed förväntan av liknande synteser i framtiden. Här har något skapats i den tidsliga syntesen som överskrider det givna: förväntan på framtiden baserat på vanan. Detta moment är subjektets födelse. ”Vanan är subjektets konstitutiva rot, och subjektet, till sin rot, är tidens syntes – syntesen av nuet och det förflutna i ljuset av

⁴⁶ Deleuze, *Empiricism and subjectivity: an essay on Hume's Theory of Human Nature*, s 87

⁴⁷ Deleuze, *Empiricism and subjectivity: an essay on Hume's Theory of Human Nature*, s 87

⁴⁸ Deleuze, *Empiricism and subjectivity: an essay on Hume's Theory of Human Nature*, s 87

⁴⁹ Deleuze, *Empiricism and subjectivity: an essay on Hume's Theory of Human Nature*, s 91

⁵⁰ Deleuze, *Empiricism and subjectivity: an essay on Hume's Theory of Human Nature*, s 92

framtiden.”⁵¹ Detta betyder enligt Deleuze att tid och subjekt är relaterade till varandra så att subjektet uttrycker, eller presenterar, den tidsliga syntesen. Denna syntes är produktiv, kreativ och innovativ.⁵²

Med syntesens upprepning introducerar Hume tiden som sinnets struktur, och subjektet som en tidslig syntes. När subjektet reproducerar relationerna transcenderar det sinnet: det skapar i föreställningen något som självt inte är givet. Föreställningen skapar relationer och serialiserar dem i upprepningen. Men dessa förutsätter först konkreta och kontingenta möten med skillnader. Förmodligen är det härifrån Deleuze hämtat idén att tänkandet föds och upprätthålls av det tvingande mötet med det otänkta. Detta primära möte är grunden för forandet av relationer, och därmed för subjektets konstitution i sinnet. Det är detta möte med skillnad Deleuze utvecklar som tänkandets grund i sina synteser, och som jag ska undersöka närmre nedan. Tänkandet förutsätter alltså både skillnad och upprepning.

Deleuze övertar Humes fråga – och till stora delar hans svar – för att finna hur tänkandet konstitueras utan att vila på ett förefintligt subjekt. Till skillnad från Hume deducerar han emellertid metodiskt fram villkoren för denna genes som inte är givna åt erfarenheten. Det är i den meningen Deleuzes synteser (till skillnad från Humes) enligt James Williams kan sägas vara led i en slags transcendental deduktion.⁵³ Men denna empiristiska transcendentalism frågar inte, som Kants, hur ett subjekt kan möjliggöra konstitutionen av det givna, utan hur subjektet självt kan konstitueras. Eftersom villkoren inte har några förefintliga förmågors form utan placeras i skillnaden själv blir genesen enligt Deleuze en ”sann skapelse”.

1.4 Upprepning

Representationen förutsätter det enhetliggörande subjektet och en tidslighet i vilken ett objekt kan representeras. Kant hade redogjort för förmågorna och hur de relaterar till varandra i tiden, men inte för förmågornas och tidens egen genes. Det var priset han betalade för det transcendentala enhetliggörandet och representationen. Deleuze, som inte tar sin utgångspunkt i representationen i subjektet utan i Humes fråga, finner *upprepningen* (*répétition*) som den princip som konstituerar förmågornas genes i tiden. Deleuze behandlar upprepningen särskilt i introduktionen och i kapitel 2: ”La répétition pour elle-même” [Upprepning för sig] i *Différence et répétition*. Upprepning har så vitt jag kan se två

⁵¹ Deleuze, *Empiricism and subjectivity: an essay on Hume's Theory of Human Nature*, s 92-93

⁵² Deleuze, *Empiricism and subjectivity: an essay on Hume's Theory of Human Nature*, s 94

⁵³ ”In terms of classical arguments from the history of philosophy, Deleuze provides transcendental deductions, that is, arguments that deduce the form of appearance by asking what the conditions have to be for something to be given or to appear as it is. These deductions then allow us to know more about the way a given thing must appear.” Williams, *Gilles Deleuze's Difference and Repetition*, s 17

huvudsakliga funktioner: den förutsätter inte subjektet utan är själv den rörelse som genererar det, och den ligger bakom och genererar den tidslighet i vilken representationen kan ske. Upprepningen utgår inte från förefintliga relationer mellan representationer utan relaterar skillnader *som* skillnader. Upprepningen är ingen lag utan ligger bakom och producerar själva det fält som lagen styr över. Med upprepningens princip kan Deleuze bryta lagens primat och uppfylla kravet på ett förutsättningslöst tänkande. ”Upprepning är mot lagen: mot lagens liknande till form och det samma till innehåll. (...) Den ifrågasätter lagen, avvisar dess nominella eller generella karaktär till förmån för en djupare och mer konstnärlig verklighet.”⁵⁴

När upprepningen tolkas som *den konstnärliga verklighetens genetiska princip* förmår den, som vi sett hos Hume, skapa det helt nya. Det kräver emellertid att vi förstår att upprepningen inte är upprepningen av det Samma, alltså av en förefintlig identitet som i representationen, utan är den rörelse som själv ger upphov till det nya som överskrider det givna. I nuet reproduceras (upprepas) inte det förflutna identiskt, utan som något absolut nytt. Och vad vi bör kalla det förflutna är inte bara de nu som har varit, utan det som också har tyngd för vanan, det som insisterar och bestämmer nuet i dess projektion mot det kommande. Det förflutna som sådant kan därför inte vara givet utan konstitueras i en annan tidslig syntes som ger både tänkandet och subjektet sitt verkliga ursprung. Denna kallar Deleuze för *det rena förflutna*.⁵⁵

Här går Deleuze längre än Hume. Upprepningens princip är tillräcklig, men för honom krävs tre olika upprepningar för att åstadkomma fullständig genes och metamorfos. Jag ska analysera var och en av dessa i nästa kapitel. Dessa är, även enligt Joe Hughes och Henry Somers-Hall, ansvariga för genesen av de förmågor som förekommer i Kants modell. Den första upprepningen genererar nuet och föreställningsförmågan som syntetiserar de singulariteter eller skillnader som givits åt den. Den andra genererar det förflutna och minnet som reproducerar tidigare synteser. Den tredje upprepningen, ja den kommer *inte* att förena alla förmågor i en igenkännande *sensus communis* och generera ett identiskt objekt, utan upprepa själva möjlighetsbetingelserna för de två föregående: den är som vi snart ska se upprepningen – eller återkomsten – av skillnad.

Vi får alltså tre olika upprepningar som har varsin tidslig karaktär. *Habitus* som i nuet vanemässigt upprepar det förflutna i en förväntan mot det kommande, och därigenom går från

⁵⁴ Både naturlig och juridisk lag gäller på representationens nivå: den utövas över fenomenen. “Lagen bestämmer endast likheten hos subjekten som styrs av den tillsammans med deras ekvivalens med termerna den avser.” Deleuze, *Difference and Repetition*, s 3

⁵⁵ Deleuze, *Difference and Repetition*, s 103

det partikulära mot det generella. Habitus vilar på *Mnemosyne* som upprepar det rena förflutna i minnets reproduktion. Dessa förutsätter emellertid en ännu djupare upprepning, *Eros/Thanatos* eller *den eviga återkomsten*, som kommer till oss från framtiden med evigt nya skillnader att upprepa. Förhållandet mellan dessa är därför inte linjärt från den första till den tredje upprepningen, som Hughes vill hävda. Även om man inte kan säga att någon av upprepningarna kommer först, så utgör den tredje de förstas ”grundlösa grund”. Den läsningen korrelerar bättre med Deleuzes insisterande att förmågorna, till skillnad från hos Kant, inte har en förutbestämd ordning. Det låter oss begrunda några mycket intressanta konsekvenser för tidsligheten själv, som inte Deleuze pekar ut för oss men som döljer sig i hans arbete: Kants linjära tidslighet från sensibilitet till föreställning, minne och till sist enhetliggörande igenkänning i begreppet är vad som möjliggör representationen. Detta eftersom tanken då kan representera det den återfunnit och igenkänt i minnets reproduktion av en förfluten föreställning. Om denna linjära tidslighet inte är giltig så får tiden själv, som jag snart ska visa, en annan struktur. Tidens nya struktur tar inte hänsyn till representationens krav, utan låter oss finna en ny bild av tänkandet (som jag ska diskutera längre fram).

2. SYNTESERNA

2.1 De tidsliga synteserna

Med sina tidsliga synteser, som han lägger ut i kapitlet ”La répétition pour elle-même” i *Différence et répétition*, genomför Deleuze en kritik av representationens tidslighet. Han finner, bortom både Hume och Kant, en tidslighet som möjliggör både vanans och representationens tid. Han når här fram till det ovillkorade som yttersta villkor, det ogrundade under grunden. Daniel Smith skriver att enligt Deleuze når man alltid en ”twist” i den tillräckliga grunden, som relaterar det den grundar till det som är verkligt grundlöst, det ovillkorade. Det är en katastrof eller jordbävning som ligger under grunden och förstör de fundament som är installerade. ”Alla dessa tre aspekter – fundament, grund, och det ogrundade – är essentiella för Deleuzes projekt”, säger Smith⁵⁶ Jag ska nu visa att det i tidsliga termer betyder att både vanans nu och minnets förflutna vilar på en ren och tom tid – framtiden – som är dessas ogrundade villkor.

2.1.1 Habitus

Humes tar oss alltså enligt Deleuze till problemets hjärta: Upprepning förutsätter oberoendet hos varje enskild presentation, men knyter dem samtidigt till varandra på ett sätt som går

⁵⁶ Daniel W. Smith, ”The Conditions of the New”, *Essays on Deleuze*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2012, s 240-241

utöver de enskilda intrycken själva. Varje fall AB, AB, AB är oberoende och upprepningen av det förändrar inget i vad som är fallet i AB. Ändå förväntas B med varje A, med en kontrakterande kraft som motsvarar intrycket av alla AB. På så vis är upprepningen essentiellt föreställning. ”Sann upprepning äger rum i föreställningen.”⁵⁷ Detta är inte minnets eller ett förståndets operation; kontraktion är inte reflektion utan en spontan inbillningskraft, den passiva föreställningsförmågan. Föreställningen kan därför definieras som kontraktion, syntes.⁵⁸ Denna är en icke lagbunden kontraktion som sker oreflekterat och exemplifieras av *vanan*. Vi säger att vi drar på oss en vana, eller på engelska ”to contract a habit”. Därför kallas denna tidsliga syntes för Habitus. Habitus drar samman det förflutna i en förväntan mot det framtida, och ger därigenom samtidigt tiden sin riktning från partikularitet till generalitet. Snarare än en aktiv, induktiv slutledning dragen från ett antal fall, ska vanebildningen ses som en omedveten process i vilken förflutna fall av AB-sekvenser kontrakteras av föreställningen och därigenom bildar generaliteter. Det är i den meningen *vanan* är förväntan på framtiden baserad på det förflutna. För Deleuze syntetiseras tiden själv i denna upprepning av enskildheter. Denna syntes, som kontrakterar successiva oberoende enskildheter med varandra, konstituerar nämligen *det levande nuet* i vilken tiden vecklas ut: det förflutna eftersom föregående enskildheter återförs in i kontraktionen, och framtiden eftersom förväntan finns i samma kontraktion. Tiden är på så sätt inte åskådningens tomma form i vilket erfarenheten sker som hos Kant, utan konstitueras själv av alla de sammandragningar av skilda singulariteter som utgör det levda nuet, som självt kan beskrivas som förväntan på framtiden på basis av det förflutna. Det förflutna och framtiden ska därför inte förstås som åtskilda från nuet, utan som dimensioner av det levande nuet. ”Nuet behöver inte gå utanför sig självt för att gå från förflutet till framtid.”⁵⁹

Habitus syntetiserar tiden genom att samla passerande ögonblick i en projektion mot framtiden och producerar därigenom nuets temporala dimension. Men snarare än en enkel succession, så återkallas vissa intryck medan andra förväntas på basis av de återkallade intrycken. Denna tidslig kontraktion av retentioner och förväntningar skapar ett mönster i tiden som går utöver de givna skilda intrycken själva. Det är subjektets födelse. Det innebär att ett själv uppstår närhelst en tidslig syntes sker, och hålls samman så länge denna syntes upprepas i tiden. ”Vi kontemplerar inte oss själva, vi existerar endast genom kontemplation –

⁵⁷ Deleuze, *Difference and Repetition*, s 97

⁵⁸ Anmärkning om begreppen: Deleuze använder så vitt jag kan förstå omväxlande orden *kontemplation* och *kontraktion* synonymt med *syntes*. Jag har inte kunnat avgöra om det finns någon distinktion mellan dem. Mångfalden av synonyma begrepp kan förmodligen förklaras av att Deleuzes resonemang om synteserna består av ett myller av olika filosofiska, psykoanalytiska och poetiska diskurser. Det gäller även begreppen *enskildhet*, *singularitet* och *skillnad*.

⁵⁹ Deleuze, *Difference and Repetition*, s 91

det vill säga, genom att dra samman det vi kom från.”⁶⁰ Det finns inget själv att kontempera, utan självet existerar endast i upprepningen av kontraktioner. Detta passiva subjekt är kontemplerandet av de kontraktioner det utgörs av, och som samlar det förflutnas kontraktioner i det levande nuet i en förväntande projektion mot det kommande. ”Varje organism... är summan av kontraktioner, av retentioner och förväntningar.”⁶¹ Men det innebär också att det finns en gräns för varje kontraktion, där den avslappnas och faller isär i singulara skillnader. Vi utgörs därför lika mycket av avslappningar (Deleuze använder fatigue - utmattning) som av kontraktioner. Dessa avslappningar, kontraktionernas ändlighet, är den variabla gränsen för varje nu och bestämmer det levda nuets tidsliga utsträckning. *Det passiva subjektet måste därför förstås i plural, som en process av ständigt skiftande kontraktioner som är samtidigt lika mycket i tillblivelse som i upplösning, det vill säga i blivande.* Självet är här inget annat än den generalitet det själv skapar genom den vanemässiga kontraktionen av enskildheter i föreställningsförmågan. Vanan skapar något nytt ur upprepningen, nämligen generalitet, eller annorlunda uttryckt: det finns ingen annan kontinuitet än vanan och *vi har ingen annan kontinuitet än våra oräkneliga vanor.* Detta passiva själv är inte blott receptivt, alltså kapaciteten att erfara sinnesintryck som i Kants modell, utan är den multiplicitet av kontraktioner som konstituerar ett ”självets upplösta system”.

2.1.2 Mnemosyne

Habitus konstituerar det levande nuet. Det är tidens fundament. Men nuet karaktäriseras enligt Deleuze just av att det passerar. För att den första syntesens produkt ska kunna passera och ge plats åt ett nytt nu så måste den förläggas i en temporal rymd som är det förflutnas egna, där ett transcendentalt minne lagrar alla passerade nu:n. Detta minne är den tidsliga syntes som konstituerar det förflutnas vara, det ”rena förflutna”. Denna syntes, Mnemosyne, är därför nuets grund enligt Deleuze.

Liksom i Kants modell måste nuet och det förflutna vara distinkta och motsvaras av de två skilda förmågorna föreställning och minne. Det rena förflutna är elementet i vilket ett passerat nu kan reproduceras tillsammans med ett innevarande nu, och därför reproducerbarhetens generella villkor. Hos Kant reproducerade minnet passerade nu:n, det vill säga minnet reproducerade föreställningsförmågans tidigare produkter. Det innebar samexistensen av två olika nu:n: det nu i vilket jag minns samt det förflutna nuet, alltså minnet. För att särskilja dessa, säger Deleuze, så måste det förflutna reproduceras (åter göras närvarande) i nuet som distinkt. Han beskriver därför minnet som representationens generella möjlighetsvillkor. Men

⁶⁰ Deleuze, *Difference and Repetition*, s 95

⁶¹ Deleuze, *Difference and Repetition*, s 93

det förflutna kan bara representeras i nuet om det innevarande nuet representeras tillsammans med det förflutna i samma representation.⁶² Det förflutna är inte längre den omedelbara retentionens förflutna (som hos Habitus) utan representationens förflutna, reflekterad och reproducerad partikularitet. Deleuze betonar det inte, men detta är enligt mig av yttersta vikt eftersom det bidrar till att förklara uppkomsten av representationen, och hur den ger upphov till det partikulära objektet. Ur representationens perspektiv framstår detta objekt som ett närvarande föremål, vilket döljer faktumet att det är (re)producerat ur det transcendentala minnet. Jag återkommer till detta i undersökningen av den ideala syntesen nedan.

I Kants modell förblir det förflutna blott nuets mediering: en serie passerade nu:n utan annan distinktion från det innevarande nuet. Men enligt Deleuze grundar minnet den empiriska associationens möjlighet för Kant, för om det förflutna nuet ska kunna representeras måste det likna det innevarande för att det inte ska bli godtyckligt vilka som representeras tillsammans i en identisk enhet. "[R]epresentationen av reproduktionen är de facto determinerad av de variabla relationerna av likhet och närhet kända som associationens former."⁶³ Omvänt tror jag vi kan säga att den viktigaste aspekten av detta är att Kants behandling av minnesförmågan vittnar om att han redan på förhand utgår från att likhet är associationens princip, och ytterst att syntesen styrs av igenkänning. För Deleuze får en verklig kritik inte förutsätta att det förflutna liknar nuet, vilket i min tolkning innebär att Kants aktiva, associerande minne vilar på Mnemosynes djupare, passiva syntes som inte antar förekomsten av primär likhet.

Deleuzes transcendentala minne är inte *representation* i nuet av en association baserad på likhet och igenkänning, utan istället själva det element ur vilket nuet träder fram och *presenterar* sig. Det förflutna bevarar sig som totaliteten av allt som varit ett nu, och finns inneboende i varje innevarande nu och bestämmer det. Men nuet bestäms inte deterministiskt av det förflutna, utan snarast som öde. Ödet består enligt Deleuze aldrig av kausala relationer i den representerade tidens linjära ordning, utan av icke-lokaliserbara kopplingar som verkar på distans mellan olika nu:n. Det är ett system av resonans och ekon som överskrider rumslig lokalisering och tidslig succession. Nuets empiriska karaktär av succession och likhet, närhet och kausalitet vilar på det rena förflutnas virtuella samexistens där varje nu endast är presentationen, eller *aktualiseringen* med ett begrepp Deleuze går över till för att upphäva den ömsesidiga dikotomin mellan presentation och representation, av en av detta rena förflutnas

⁶² "Det ligger i representationens väsen att inte bara representera något utan att representera sin egen representerbarhet." Deleuze, *Difference and Repetition*, s 102

⁶³ Deleuze, *Difference and Repetition*, s 102

kontraktioner.⁶⁴ Vad betyder det? Jag ska tolka och försöka förklara Deleuzes idé. I Mnemosyne går vi från totaliteten av alla passerade nu:n mot aktualiseringen av ett partikulärt nu. Deleuze är otydlig och här öppnas ett flertal tolkningsmöjligheter, men väsentligt måste vara att det rena förflutna grundar nuet utan att de liknar varandra, vilket givetvis måste få oerhörda konsekvenser för representationens status i tänkandet. Det innevarande och det förflutna nuet utgör inte successiva punkter på en tidslinje där minnet för samman dem i en representation av det förflutna tillsammans med nuet i en identitet. Istället samexisterar de, där det rena förflutna utgör den källa ur vilken nuet är en specifik aktualisering. Mnemosyne är den syntes *i* det rena förflutna som genererar en temporär kristallisering som presenterar sig som ett nu. Först därefter kan det innevarande nuet bli ett framtida objekt för det aktiva, empiriska minnets representation. Minnets aktiva syntes som reproduktion och reflektion i minne och förstånd, vilar i själva verket på Mnemosynes syntes *i* det rena förflutna.⁶⁵ Det är ur det rena förflutnas element, ur ett *a priori* förflutet, som ett partikulärt förflutet nu är reproducerbart och det innevarande nuet kan reflektera sig självt i en representation.

Men vad menas egentligen med det *a priori* förflutna? Deleuze åberopar explicit sin läsning av Bergson i detta skede, för att skärpa sitt argument.⁶⁶ Nuet och det förflutna måste som vi sett vara samexisterande. Det innebär att inget nu skulle kunna passera om det inte var förflutet *samtidigt* som det är närvarande. Det medför också att allt förflutet är samtidigt och samexisterar med det nya nu vars förflutna det är. Detta rena förflutna är alltså inte längre en dimension av tiden, utan syntesen av *all* tid av vilken nuet och det förflutna bara är dimensioner. ”I denna bemärkelse utgör det all tids rena, generella, *a priori* element.”⁶⁷ Detta temporala element tjänar som den grund som själv inte kan representeras. Det förflutna eller nuvarande nuet är föremål för representation, men den aktiva syntesens representation och reflektion är grundad på det icke representerbara *a priori* förflutna.

Varje nu är endast hela det förflutna i sitt mest kontrakterade tillstånd. Det rena förflutna består inte av något annat än alla passerade nu:n, men minnets passiva syntes bildar kontraktioner av skilda ur det förflutna som därmed aktualiseras i ett partikulärt nu. Nuet är att betrakta som den mest koncentrerade punkten av det förflutnas totalitet. Nuet utgör, med en liknelse hämtad från Bergson, spetsen på en kon som innehåller all tid.

⁶⁴ Deleuze, *Difference and Repetition*, s 105

⁶⁵ Deleuze, *Difference and Repetition*, s 102

⁶⁶ Deleuze, *Difference and Repetition*, s 103, 105

⁶⁷ Deleuze, *Difference and Repetition*, s 104

Enligt Joe Hughes beskrivning så reproduceras det förflutna nuet, det som syntetiserades av föreställningsförmågan, helt enkelt av minnet och representeras.⁶⁸ Det vore i min mening alltför förenligt med Kants linjära process mot igenkänning och representation i begreppet och tar inte tillräcklig hänsyn till Deleuzes ambition att kritiskt omformulera tidens struktur. Jag vill istället hävda att Deleuzes utläggning ska förstås som en transcendental kritik som deducerar fram nuets villkor i det rena förflutna. Mnemosyne är inte beroende av erfarenheten av det förflutna, som minnet är hos Kant, utan är självt *villkoret* för varje erfarenhet och föregår i den bemärkelsen nuet. Mnemosynes rena förflutna är både nödvändigt för att det innevarande nuet ska kunna passera, och samtidigt det element ur vilket varje nu presenterar sig. Det är denna presentation, denna aktualisering, som det aktiva minnet representerar. Det betyder enligt mig inte att representationen gör något frånvarande närvarande, vilket vore en konventionell uppfattning av representationens väsen, utan att representationen är en sekundär effekt av en tidlig struktur i vilken det *a priori* förflutna samexisterar med nuet som dess villkor. Deleuze uttrycker det så att det förflutna *insisterar* snarare än existerar. Det torde betyda att det inte finns *för oss* men det är inte desto mindre en realitet *i sig*. Det som insisterar är inte utvecklingsbart för oss (ex-), men finns invecklat (in-) i det vi utvecklat. Det kan i min mening emellertid inte reduceras till Kants noumenon. Den transcendentala verksamheten sker, som vi strax ska se, inte i subjektets utvecklande utan som ett konstitutivt insisterande.

Deleuze introducerar två nya begrepp som markerar detta förhållande mellan de tidliga synteserna: det förflutna är den *virtualitet* som nuet är en *aktualisering* av. Den första syntesens successiva nu (Habitus) kan därmed förstås som en aktualisering av den andra syntesens (Mnemosynes) samexisterande virtualitet. Dessa begrepp tillåter Deleuze att undkomma de konnotationer som presentation-representation, närvaro-frånvaro och realitet har fått av den traditionella filosofin. Det är, så vitt jag förstår det, en begreppslig omkastning av de tidliga axlarna. Det obetingade kan här samexistera med och i det betingade, grunden finns i det den grundar. Jag återkommer till detta förhållande med en utförligare analys i avsnittet om ideala synteser nedan.

I Habitus är nuet det mest kontrakterade tillståndet av successiva element. I Mnemosyne är nuet den högsta graden av kontraktion av det förflutnas samexisterande totalitet. Den andra syntesen kompletterar den första: den ger den tid som den första syntesen kan ske i. Det har den inte ringa fördelen att kunna förklara hur olika kontraktioner kan ske i samma temporala fält. Det vill säga, hur olika händelser, erfarenheter och tankar kan existera samtidigt i

⁶⁸ Joe Hughes, *Deleuze's Difference and Repetition*, s 107

världen. Under varje aktuell händelse och tanke, och under dessas successiva och kausala relationer till varandra, ligger den samtidiga, ständigt expanderande totaliteten av alla händelser och tankar och möjliggör dem. Deleuzes metafor kommer från musiken och är väl förmodligen en allusion till Kant: ”[V]ar och en väljer sin eget tonläge och tonart och kanske till och med sin egen lyrik, men melodin förblir densamma, och under all lyrik samma tra-la-la i alla möjliga toner och tonarter.”⁶⁹

Vi såg hur nuet konstituerades i vanans upprepning, och vi såg att nuet för att kunna passera förutsätter det förflutnas egen temporala rymd. Ur detta förflutnas perspektiv är nuet en upprepning av element ur det förflutna. Upprepning i det rena förflutna grundar den vanemässiga upprepningen i nuet. Men, dessa upprepningar vilar i sin tur på en tredje upprepning. Deleuzes utläggning av denna tredje tidsliga syntes är oerhört snårig och oklar. För en bättre förståelse av den föreslår jag därför att vi – trots att Deleuze själv inte gör det – åter reflekterar hans kritiska relation till Kant. Kant hade fört in tiden i subjektets inre, men underlåtit att redogöra för tidens egen konstitution. Som vi sett ovan, är tiden hos Kant den linjära succession i vilken igenkänningen i begreppet kan ske som kontinuitet och identitet mellan föreställningens och minnets produkter. Priset för att garantera den kunskapsmässiga relationen mellan subjektet och objektet i en transcendental identitet, är en bestämning av tiden som själv inte är tillräckligt filosofiskt reflekterad. Med sina tidsliga synteser kan Deleuze gå djupare och visa hur vanans och minnets passiva synteser – passiva alltså för att de inte förutsätter ett aktivt syntetiserande subjekt som hos Kant – konstituerar tiden, och vidare det aktiva subjekt som Kant lutar sig mot. Först när de passiva synteserna har bildat den tidsliga grunden för en aktiv syntes, kan den senare söka likhet mellan innevarande och reproducerade element och representera dess identitet: igenkänning och identifiering grundas på att vanemässiga upprepningar reproduceras som partikulära fall i minnet, vilket möjliggör representationen. Deleuzes två första synteser kan förklara Kants aktiva synteser.

Hos Kant är det avgörande att förståndet vänder tillbaka mot och applicerar begreppet på syntesen i tiden. Jagets aktivitet bestämmer Självet passivitet. Igenkänningen och syntesens enhet är beroende av att regleras av förståndets kategorier. Hos Deleuze finns inga sådana kategorier och ingen grund för Jaget, vilket innebär att det inte finns någon garanti för enhetlighet i syntesen. Istället för ett självidentiskt Jag förekommer endast en multitud av passiva och föränderliga Självt som kontemplerar det som är givet åt dem. Dessa Självt bildar ett sprucket Jag som kallas för föreställning när det kontemplerar det givna i nuet, och minne när det kontemplerar föreställningens tidigare produkter. Hos Kant så skulle dessa två –

⁶⁹ Deleuze, *Difference and Repetition*, s 106

uppfattning och reproduktion – förenas i igenkänning av förståndet och bilda kunskap. Men där Kant *a priori* enar dessa i en igenkänningens harmoni, kommer Habitus och Mnemosyne att vara *asymmetriska* och relatera endast i disharmoni hos Deleuze. Han tillåter ingen *a priori* harmoni mellan förmågorna eller likhet mellan deras produkter. Hos Deleuze finns ingen regel som håller förmågorna samman och heller ingen transcendentalt grundat Jag som garant för syntesens enhet. Förmågorna är själva produkter av den tidsliga strukturens transcendentala verksamhet, som har vare sig givet centrum eller riktning.

Habitus och Mnemosyne skulle, i analogi med Kants modell, stå inför en tredje syntes som för dem samman i en identitet. Men istället för Kants igenkännande, som är resultatet av de syntetiserande förmågornas enhetlighet, måste den tredje syntesen stå inför något helt annat än enhetliggörande och representation. Med den tredje syntesen annulleras varje föreställning om identifikationen i ett *sensus communis*. Deleuze kallar därför sina tre synteser för *det upplösta självet system*. I den tredje syntes kontemplerar det upplösta jaget sig självt i en relation mellan Habitus och Mnemosyne och blir ”fullständigt narcissistiskt”⁷⁰. Men hur, om inte i den transcendentala apperceptionens enhet, relaterar Habitus och Mnemosyne till varandra? Den tredje syntesen förmår inte ena nuet och det förflutna, det vill säga den förmår inte bestämma sig som en totalitet av de tidsliga synteserna och ena självet. Men bara om vi med ”förmår” avser en enande förmåga, som Kants. Istället bör vi nu acceptera att ingen enande förmåga finns, och söka den positiva formuleringen av detta faktum. Vi kommer då inse att det i själva verket är i denna asymmetri som tänkandets villkor ska sökas. Deleuze ger oss en kritisk cesur som markerar denna sprickbildning: cogitot kommer alltid att vara brutet i två olika delar. Asymmetrin som råder mellan föreställning och minne gör att cirkelrörelsen av vana och minne där det samma alltid återkommer bryts, och identiteten elimineras. Cirkelrörelsen av vana och minne är det den dogmatiska filosofin har misstagit för tänkandet självt, och som ännu hos Kant reproducerat identiteten och dess representation. Men det är den asymmetri mellan förmågorna som annullerar identiteten som för Deleuze är villkoret för genes och metamorfos. Det är nämligen här som skillnaderna kan förnyas och tillföras de två andra synteserna. Nuet och det förflutna grundas därför i en tredje tidlig syntes: framtiden. Villkoret för de två första synteserna är således en tredje, som för att reproducera dem också måste lösa upp deras produkt och därmed utesluta varje identitet. Denna syntes bär följaktligen ett dubbelt namn: Eros och Thanatos. Den både drar samman och löser upp, grundar och avgrundar. Den är det ovillkorade villkor jag nämnde i detta kapitelns början. I syfte att tydliggöra vad denna syntes innebär ska jag kontrastera först min läsning mot Joe Hughes.

⁷⁰ Deleuze, *Difference and Repetition*, s 136

2.1.3 Hughes "misslyckande" och Deleuzes "konstitutiva dissonans."

Hughes läser *Différence et répétition* som redogörelsen för en procession från skillnad till representation via idé.⁷¹ För honom framstår Deleuze projekt väsentligen som ett försök att fördjupa Kants transcendentalism. Uppgiften blir då att underbygga den transcendentala apperceptionens aktivt syntetiserande subjekt som Kant postulerat, genom att redogöra för de passiva synteser som ligger under och konstituerar det aktiva subjektet. Denna läsning tecknar ett slags cogitots tillkomsthistoria. För Hughes utgör de passiva synteserna en "dynamisk" genes" som ligger under och leder fram till det aktiva subjektets "statiska genes" av erfarenheten, och svarar därmed på det problem som Kant lämnat efter sig om förmågornas ursprung. Enligt Hughes motsvaras förmågorna direkt av de tre passiva synteserna. "[F]örmågornas doktrin passar direkt på den filosofiska redogörelsen för de tre passiva synteserna."⁷² Han stöder sig på att Deleuze säger att "det finns verkligen en seriell koppling mellan förmågorna och en ordning i den serien"⁷³ och insisterar på att synteserna följer just denna ordning som en process som löper från föreställningsförmågans upptagning av rena materiella intryck av singulariteter, via reproduktion i minnet, till tänkandets förmåga. Enligt honom tar sedan en aktiv syntes vid, som i stort sätt fungerar som hos Kant och vars resultat är tankens framställning som en begreppslig representation. Det som ges till den transcendentala sensibiliteten, *sentiendum*, uppfattas av en första syntes, *imaginandum*, som sammanför skilda intryck. En andra syntes – *memorandum* – reproducerar det som uppfattats. Men istället för att en tredje syntes igenkänner det som uppfattats och reproducerats, och begreppsliggör det i en medvetandets enhet som fallet är hos Kant, så kan ingen igenkänning ske. Hughes beskriver därför den tredje syntesen som ett "misslyckande".⁷⁴ "Vad som i själva verket händer är relativt enkelt, och nästan rakt kantianskt. En första syntes förnimmer det som gavs i sensibiliteten. En andra syntes reproducerar det som förnams. En tredje syntes försöker igenkänna det som förnams och reproducerades, men den misslyckas."⁷⁵ Istället för ett transcendentalt enhetligt cogito får vi ett sprucket cogito. Detta cogito är aktiverat, och nu förmöget att aktivt syntetisera de skillnader det ställs inför. "Misslyckandet" väcker den genuina tankeförmågan, *cogitandum* och startar skillnadernas ideala syntes. Dess skillnader är nu bestämbarheten hos *idén*, vilket startar de aktiva syntesernas process som leder skillnaderna in i den begreppsliga representationens form.

⁷¹ Hughes, *Deleuze's Difference and Repetition*, s 38 och 65

⁷² Hughes, *Deleuze's Difference and Repetition*, s 103.

⁷³ Deleuze, *Difference and Repetition*, s 183

⁷⁴ Hughes, *Deleuze's Difference and Repetition*, s 124

⁷⁵ Hughes, *Deleuze's Difference and Repetition*, s 100

Denna tolkning framstår vid en första anblick som övertygande, eller åtminstone som behagligt begriplig. Men vi kan ändå inte acceptera den som komplett av följande skäl. För det första: Resultatet av de passiva synteserna skulle alltså vara ett *misslyckande* enligt Hughes, utifrån vilket en aktiv syntes startas som leder till tankens representation. Men synteserna är ju transcendentala, vilket betyder att de utgör möjlighetsbetingelser. Det faller på sin egen orimlighet att en möjlighetsbetingelse kan misslyckas. Den skulle då redan på förhand negra det som skulle betingas. Hughes har visserligen ibland kallat Deleuzes synteser för alternativ till Hegels dialektik, och ur ett sådant perspektiv skulle han kanske kunna tala om ett ”misslyckande” som konstitutivt för tanken.⁷⁶ Men vi får inte glömma att hela poängen med Deleuzes projekt är att gå bakom den empiriska framträdelsens former och han kan definitivt inte tillåta sig att söka dess villkor i ett dialektiskt misslyckande att uttömma objektet i tanken. Det är tvärtom i direkt kamp mot dialektikens negativitet som Deleuze söker en rent positiv formulering av skillnadens roll för tänkandet. För det andra: Hughes ställer sig undrande till att Deleuze behåller förmågornas doktrin från kantianismen utan att någonsin utveckla dem igen, men tar ändå dess ordning på allvar som nyckeln till Deleuzes utläggning. Det gör att han läser synteserna i en följd som är given av Kant, med konsekvensen att han hamnar i motsägelsen jag just uppmärksammat. Han förbiser att Deleuze inte beskriver en produktionsprocess med givna stationer och ett mål i det representerande tänkandet. Om Deleuzes invändning mot Kant var att han upprepade den traditionella bilden av tänkandets dogmatik på en transcendental nivå, skulle man kunna säga att Deleuze i Hughes läsning upprepar Kants misstag på ett djupare plan. Visserligen tar han inte ett förefintligt, centralt subjektet som första utgångspunkt utan undersöker villkoren för dess dynamiska genes. Men här har en slags teleologi smugit sig in som för en ”latent subjektivitet” till ett aktivt och manifest subjekt. Men som vi sett ovan är en av upprepningens egenskaper att den inte är teleologisk, och Deleuzes transcendentalism syftar inte till att grunda det givna. Vidare när det latent subjektet genom denna genes blir manifest får det för Hughes utgöra grunden för produktionen av tanken som representation i en statisk genes. Teorin om tänkandet förblir där i representationens element. Hos Kant förstods synteserna som en epistemologisk rörelse från intryck till kunskap i representationens form. Hughes linjära läsning behandlar Deleuzes synteser som genesen av det representerande subjektet och därmed som en fördjupning av Kants modell. Deleuze skulle härmed inte ha åstadkommit särskilt mycket mer än att ge den kantianism han kritiserar en djupare grund.

Men här måste man vara ytterst vaksam på Deleuzes metodiska förhållande till Kant. Beskrivningen av den tredje syntesen som ett sammanbrott sker nämligen endast ur den

⁷⁶ Hughes, *Deleuze's Difference and Repetition*, s 100, s 115, s 136, s 179

kantianska modellens synvinkel. Men vi bör, mot Hughes läsning, se att Deleuze använder Kants modell som en *kritisk metod* i syfte att *befria synteserna*. Deleuzes synteser syftar inte till att grunda ett givet cogito. En bättre läsning är att Deleuze med de tidliga synteserna utför en slags deduktion som finner de nödvändiga villkoren för tänkandets konstitution ur ren skillnad, vilket kommer att fodra en ny och okänd konception av subjektivitet över huvud taget.⁷⁷ Hos Deleuze ska synteserna förstås som villkor som han flyttat ut ur (det kantiska) subjektet och in i skillnadernas egna tidliga spel. Hughes förbiser hur Deleuze spränger Kants ram, drar ut konsekvenserna av sin kritik och här påbörjar framställandet av en ny bild av tänkandet i positiva termer. Deleuze är nämligen inte ute efter visa att Kants förmågor misslyckas med att harmoniera, utan att det är själva *disharmonin som är tänkandets villkor*.

Deleuzes utläggning av de passiva synteserna beskriver inte förmågornas procession mot ett aktivt subjekt, utan utgör den filosofiska kritikens egen rörelse från det grundade till dess grund, som i Deleuzes fall är dess avgrund. Detta kritiska moment fullbordas med den tredje syntesen, som Deleuze följaktligen kallar en cesur. Den producerar inte ett kantianskt subjekt i igenkännandets sammanbrott, utan sammanbrottet för den kantianska modellen själv. Cesuren utgör ett nav i Deleuzes kritik. Det är en övergång som föder ett kvalitativt nytt element för tänkandet, likt en fjäril som till sist bryter sig ur sin puppa, transformerad för ett annat sorts liv. Det är här Deleuze genomför en omkastning från immanent kritik till att lägga ut sin filosofi i rent positiva termer. Istället för ”igenkännandets misslyckande”, bör vi här ta fasta på att Deleuze betonar Kants sena tanke på *det sublima* i förmågornas ”dissonanta harmoni”.⁷⁸ Det är i Kants tredje kritik han finner ”[e]n storm i den klyfta som öppnats i subjektet.”⁷⁹ Här är inte förmågorna samlade i en enhetliggörande harmoni och tänkandet har inte längre igenkännandets form i vilket objektets identitet återfinns. Vi ställs istället inför Deleuzes version av det sublima, vars föregångare i *Kritik av Omdömeskraften* han säger är ”förmågornas obestämda enhet (själen) som får oss att träda in i det okända.”⁸⁰ Istället för förmågornas harmoni i objektets enhetliggörande får vi förmågornas *konstitutiva dissonans*. Tänkandet föds i det disharmoniska mötet med det okända – de rena skillnader som tränger sig på och väcker krafterna i de skilda förmågor som varken delar regler eller mål. Den tredje syntesen är tänkandets yttersta villkor, men på ett helt annat sätt än hos Kant. Istället för ett enande i objektets identitet är det själva dissonansen som är syntesernas grund. Istället för på

⁷⁷ I sitt kapitel om de tidliga synteserna kallar Williams genomgående Deleuzes metod för en deduktion. Han skriver: "The core argument behind this work on repetition for itself is a series of deductions concerning passive syntheses of time." Williams, *Gilles Deleuze's Difference and Repetition*, s 85

⁷⁸ Deleuze, *Difference and Repetition*, s 183 och Gilles Deleuze, *Kants kritiska filosofi: doktrinen om förmågorna*, kap 3

⁷⁹ Deleuze, *Kants kritiska filosofi: doktrinen om förmågorna*, s 34

⁸⁰ Gilles Deleuze, *Kants kritiska filosofi: doktrinen om förmågorna*, s 34-35

cogitots enhet vilar tänkandet på återkomsten av skillnad. Istället för igenkänning i begreppet är det mötet med det okända som väcker förmågorna. Den tredje syntesens cesur hos Deleuze sammanför de två föregående synteserna – som alltså motsvarar förmågorna föreställning och minne – i en disharmoni som utesluter identiteten och förvandlar uppfattningen av självet: ”Självet har blivit lika med det olika självt.”⁸¹ Likhet och enhet annulleras. Den dogmatiska bilden av tänkandet, vars signum de är, slås i skärvor.

Det är alltså i en sublim dissonans som tänkandet föds, inte i en given succession från intryck till representation. Vad är då det sublima, om inte det våld jag nämnde inledningsvis som tvingar sig på tanken och genererar tankeförmågan? Istället för ett ”misslyckande”, ställs vi med den tredje syntesen i själva verket inför upprepningen, eller *återkomsten*, av dessa *skillnader* som är syntesernas början: det första transcendentala villkoret, den nödvändighet som startar den vulkaniska linjen och väcker förmågorna. Den tredje syntesen är återkomsten av de enskildheter som är föremål för den första syntesen, föreställningsförmågans kontraktioner. På så vis möjliggörs syntesernas regeneration av denna tredje upprepning.

2.1.4 Återkomsten av det Samma

Den tredje upprepningen är alltså återkomst, men innan jag analyserar den närmre måste vi förstå återkomst korrekt. I förordet till sin bok *La philosophie critique de Kant (1963)* ger Deleuze en analys av olika konceptioner av förhållandet mellan upprepning, tid och återkomst, som ger oss ett perspektiv på den tredje upprepningens funktion. Där kan vi se tydligare hur han menar att Kant visserligen sekulariserat tiden, men att det återstår att befria synteserna från representations tidsliga struktur genom att finna dess grund i återkomstens djupare upprepning.

När Shakespeares Hamlet säger att tiden är ur led markerar det enligt Deleuze den stora kantska omvändningen av tidsuppfattningen. Leden, *cardo*, är gångjärnet som hållit dörren i en cirkelrörelse runt sig. Enligt den antika tidsuppfattningen underordnades tiden världens cirkulära rörelse, liksom i den ”traditionella” uppfattningen baserad på himlakropparnas och årstidernas cykler: den ursprungliga himmelska rörelsens kosmiska tid. Tiden är här måttet på en ursprunglig rörelse, avledd av den gudomliga och eviga återkomsten av det Samma. Identiteten garanteras av tidens struktur i en kosmisk ordning. Med Kant och moderniteten lossas dörren från gångjärnet. Tiden mäter nu inte längre en cirkelrörelse, utan rörelsen relateras istället till den tid som betingar den. Tiden blir rätlinjig, får en riktning och påtvingar varje rörelse sin succession. Tiden upphör med Kant att vara kardinal (*cardo*) och blir ordinal:

⁸¹ Deleuze, *Difference and Repetition*, s 112

den tomma tidens ordning, i vilket inget ursprungligt finns. Det är inte längre den successiva rörelsen som definierar tiden, utan tiden som definierar rörelsens delar som successiva. All förändring är i tiden men tiden själv är oföränderlig – det föränderligas form. Den cirkulära identiteten – återkomsten av det Samma – ersätts av en oändlig modulation. Hos Kant erfars det passiva Självets förändring av Jaget i tiden. Samtidigt är Jaget en akt som oavslutligen utför en syntes av tiden och av det som äger rum i den. Jaget och Självets är därigenom, enligt Deleuze, åtskilda av den tidslinje som relaterar dem till varandra. I den meningen är tiden interioritetens form som ständigt klyver cogitot, en tudelning utan slut eftersom tiden saknar slut, ”en svindel.”⁸² Tiden blir den gåtfulla, förskräckliga labyrinth som Borges beskrivit: en enda rät och oändlig linje utan ursprunglighet.

Kant befriar tiden från dess gudomliga, externa, cirkulära rörelse. Tiden flyttar in i subjektet och sekulariseras. ”Om den transcendentala filosofins största initiativ var att föra in tidens form i tanken som sådan, då betyder denna rena och tomma form ofrånkomligen Guds död, det spruckna Jaget och det passiva Självets.”⁸³ Men, säger Deleuze, Kant slutför inte sitt initiativ. För även om tiden aldrig upphör att klyva oss, så återfinner han identiteten i ny form i det transcendentala, där korrelationen mellan subjektets passivitet och aktivitet garanterar den nödvändiga relationen till dess kunskapsobjekt. Det som grundar de tänkta tingens identitet är nu identiteten hos det tänkande subjektet. Erfarenheten kommer alltid att sammanfalla med de i subjektet förutsatta strukturerna. Detta, säger Deleuze i sin Nietzsche-monografi, är en enhet mellan lagstiftare och undersåte, i vilken en protestantisk teologi gömmer sig. Han torde mena att den gudomliga ordningen som garanterar identitet flyttar in i det individuella subjektet som blir ansvarigt för dess upprätthållande. Deleuze säger att vi blir både präst och troende, subjekt och objekt, noumen och fenomen i samma person. ”Denna ekonomi är en teologisk succé” där både Gud och Jaget återuppstår.⁸⁴ Detta gör med Nietzsches ord i själva verket Kant till en bakslug kristen. Sprickan i cogitot fylls av den nya syntetiska identiteten för att rädda representationen. Så länge (antagandet om) det aktivt syntetiserande subjektet har intagit Guds plats som identitetens yttersta garant så har därför inte mycket förändrats, menar Deleuze i Nietzsches efterföljd. Vi lever i skuggan av en död Gud.

Jag vill förstå det så att det Samma inte kommer evigt åter i en kosmisk cirkelrörelse hos Kant, men ständigt produceras inom oss längs en oändlig linje. Det medför att vi aldrig kan

⁸² Deleuze, *Kants kritiska filosofi*, s 30

⁸³ Deleuze, *Difference and Repetition*, s 109

⁸⁴ Deleuze, *Nietzsche och filosofin*, s 153

vara delaktiga i förändring och världens blivande, utan är dömda att representera dess identitet. Den linjära tidsligheten är ett fängelse i vilket det identiska evigt kastar sin skugga på tänkandet. Hos Deleuze kan denna inre identitet elimineras eftersom hans transcendentalism inte postulerar ett aktivt subjekt som garanterar enheten i tiden. Det är hos Nietzsche han finner den tredje upprepning som istället befriar syntesen från identiteten i tiden, nämligen i dennes ”stora tanke” om *den eviga återkomsten*.

2.1.5 Den eviga återkomsten av skillnad

Hos antikens cirkulära tidsuppfattning återkom det Samma i ett evigt kretslopp. Kant sekulariserade och befriade tiden som blev rätlinjig och ordinal, men lät det Samma återuppstå som identitet i syntesernas transcendentala form. Enligt Deleuze är Nietzsche den som fullbordar omkastningen och befriar synteserna slutgiltigt. Han gör det genom att återföra dem till den eviga återkomsten, men till den eviga återkomsten av *skillnad*.⁸⁵ Idén kan illustreras med två episoder i Nietzsches *Så talade Zarathustra*. Deleuze nämner dessa utan att analysera dem närmare, men jag vill med en egen analys bidra till en bättre förståelse av de tidsliga synteserna.

I ”Om synen och gåtan” berättar Zarathustra om en gåta för dem som seglar ut på fruktansvärda hav. Zarathustra vandrar uppåt på en stig i skymningen, men dyster och nedtyngd av en varelse till hälften dvärg och till hälften mullvad på hans skuldra: tyngdens ande. Han stannar och där är en port. Två vägar möts här, varav ingen har gått någon av dem till slut: den ena långa vägen tillbaka i en evighet, och den andra vägen framåt en annan evighet. Dessa vägar motsäger varandra och möts här. Portens namn är Ögonblick. ”Allt rakt ljuger”, mumlar dvärgen, ”tiden är själv en cirkel.” Zarathustra förebrår honom för att göra det för enkelt för sig. Från ögonblickets port går en evig väg bakåt. Men alla löpande ting måste själv redan ha lupit evighetens gata, alla skeenden redan skett. Även detta ögonblick, denna port. Och vi måste evigt återkomma och löpa på denna andra väg framåt. Men då väcks Zarathustra ur sin dröm, eller faller i en ny. Han får syn på en människa: en herde som vrider sig, kvävd av en svart orm som hänger ur hans mun. Zarathustra försöker dra ut ormen men den har bitit sig fast, varpå ett skrik bryter fram ur honom och befäller herden att bita huvudet av ormen. Herden lyder, biter och spottar ut huvudet. Förvandlad, *inte längre människa*, befrias han och skrattar *som ingen någonsin tidigare* skrattat. I ”Den tillfrisknande” koncipierar Zarathustra så tanken om *den eviga återkomsten*. Han blir väckt av sin tanke och springer upp som galen. ”Upp, avgrundsdjupa tanke, upp ur mitt djup!” Men omedelbart faller han som död till marken, och blir liggande i sju dagar. När han vaknar sjunger hans djur

⁸⁵ Deleuze, *Difference and Repetition*, s 302-3

för honom om att allting skiljes och ses åter, allt dör och åter blommar upp, allting kommer åter och varats hjul rullar evigt. Varats cirkel är sig evigt trogen. Zarathustra kallar då djuren för skälmar och speldosor, som redan gjort en ”slagdänga” av återkomsten.⁸⁶ De har tolkat den eviga återkomsten så att det Samma evigt återkommer. Zarathustra säger att det skulle innebära den stora ledan – det var den stora ledan som krupit in i hans svalg som en orm och kvävt honom. En lång skymning hade linkat före honom: en dödstrött sorgsenhet över människans eviga återvändande. Djuren tror att alla ting återvänder och även vi själva och att vi också evigt redan har funnits till i ”ett varandets stora år” som ”likt ett timglas ständigt på nytt vända sig om ... så att alla dessa år är sig själva lika ... så att vi själva i varje stort år äro oss själva lika, i det största och även i det minsta.”⁸⁷

Vi kan tänka på vägen på vilken Zarathustra går som Kants tidsliga syntes. I varje ögonblick befinner vi oss med en evig väg bakåt och en evig väg framåt som delar oss evigt i varje ögonblick. Tyngdens ande säger oss att tidens form gör att allting återkommer, en börda vi evigt tvingas bära. Zarathustra anar emellertid att den cirkulära figuren är för enkel, vi bär i själva verket det Sammas börda evigt med oss längs vår egen väg och är desto hårdare fjättrade vid dess leda. Drömmen ger honom sedan den gryende tanken att det äckel som bördan av det evigt samma innebär kan spottas ut. Vi bär identifikationen inom oss (i munnen – i språket?) och det är där det måste dekapiteras. Ormen, den varelse som kan bilda en cirkel, det cirkulära varat, får huvudet avbitet. Tidens cirkel bryts: det Samma upprepas inte evigt i varats huvud och människans mun. Identiteten störtas. Det är först när cirkeln brutits och tiden befrias från identitetens tyranni som varats skratt kan ljuda.

Det är i Deleuzes tolkning just djurens missuppfattning av den eviga återkomsten som gjort Zarathustra sjuk. Hans tillfrisknande ligger i insikten att det *inte* är som sig självt allting återkommer. Det är inte det Samma som återkommer. Det var detta han sett i sin dröm.

I förhållande till de två föregående konceptionerna – antikens och Kants – har Nietzsche befriat tiden. Här har Deleuze, i min tolkning, funnit den ”rena och tomma tid” som inte är bunden av de cirkulära och linjära strukturer som hållit den fånge i identitetens eviga återkomst av det Samma. *Den eviga återkomsten* förstådd riktigt är inte upprepningen av det Samma, som i den cirkulära tiden eller den linjära (kantianska) som garanterar identiteten åt representationen. Den är inte identitet mellan nuet och det förflutna. Men vad i består i så fall återkomsten? Vad är det som återkommer? Det som tagit tid för Zarathustra, den

⁸⁶ Vad är en slagdänga om inte upprepningen av en melodi, som i sin tur själv är upprepning?

⁸⁷ Nietzsche, *Så talade Zarathustra*, s 200-201

feberdrömmande sjukdomsperiod då insikten mognat, är insikten att återkomsten är intakt, men återkomsten inte av det Samma utan av det *olika*. Den riktiga förståelsen av *den eviga återkomsten* är att det är den icke-identiska *skillnaden* som återkommer. Men det kan ske endast på villkoret att – och om detta är Nietzsche tyst – Zarathustra *själv* inte återkommer. *Så talade Zarathustra* är enligt Deleuze ett drama där den tredje och sista akten där Zarathustra dör förblir oskriven. Det säger oss enligt honom att konceptionen av *den eviga återkomsten* fullbordas genom att Zarathustra själv – förkunnaren av denna tanke – går under.⁸⁸ Nietzsche har nämligen upptäckt att Jagets form stått i vägen för tidens befrielse. Ingen av de första upprepningarnas produkter återkommer; ingen identitet etableras mellan det förflutna och nuet. Det betyder, i min tolkning, att det (kantska) enhetliga subjektet som samlingsplats för denna identitets enhetliggörande blir obsolet och skingras. Den alltförmänskliga subjektivitet som utgör identifikationens form och är dömt att evigt representera det Sammas identitet, övervinns till förmån för affirmationen av det icke-identiska blivandet självt. ”Endast den tredje upprepningen återkommer. Till priset av Zarathustras egen likhet och identitet; Zarathustra måste förlora dessa, Självet likhet och Jagets identitet måste gå under, och Zarathustra måste dö.”⁸⁹

Den eviga återkomsten är den väg som eliminerar varje identitet och förlöser Zarathustra från cirkelns ohyggliga leda och bördan att evigt gå samma väg. Det förlösta vara som skrattar är ”inte längre människa”. Jag vill dock hävda att cogitot därmed inte måste falla i delirium eller ett odifferentierat intet, vilket ofta ansetts som enda alternativet till den givna ordningen, utan istället förvandlas till *kraften i varje syntes*. Att cogitot inte underkastas en given tidlig form betyder inte dess eliminering, utan bara att det nu kan förstås i termer av de synteser som – vilket vi redan sett – själva konstituerar tiden. Identiteten i subjekt och objekt ersätts av evigt nya synteser av skillnad. Deleuze säger att ”[d]en eviga återkomstens subjekt är inte det samma utan skillnaden, inte det liknande utan det olika...”⁹⁰ Det kan bara innebära att denna tredje upprepning störtat identiteten från tänkandets tron och placerat skillnaderna i centrum. Den är den eviga återkomsten av skillnad som möjliggör en evigt ny produktion av synteser, villkoret för de två första upprepningarna.

⁸⁸ Deleuze, *Difference and Repetition*, s 370, 372

⁸⁹ Deleuze, *Difference and Repetition*, s 372. Vi kan fråga oss om inte Nietzsche i så fall faktiskt fullbordade konceptionen av sin höga tanke genom att efter att ha författat *Så talade Zarathustra* själv träda in i deliriumet. Jag tror att detta biografiska skeende illustrerar den poäng Deleuze finner hos Zarathustra. Den tredje syntesen, återkomsten av skillnaden, Thanatos, är själv oskrivbar. Den är den tänkandets gryning som middagens tanke alltid kommer för sent till, enligt Nietzsche. Vi kan endast finna *Så talade Zarathustra* som ett problem ur det förflutna att ställa frågor till, vars kontempleringar bildar vårt aktuella nu.

⁹⁰ Deleuze, *Difference and Repetition*, s 153

2.1.6 Thanatos

Vi är nu bättre rustade att förstå innebörden i Deleuzes tredje tidsliga syntes och varför den är det ovillkorade villkoret, grundens (av)grund. Deleuze kallar denna tredje upprepning för Thanatos, och visst kan vi säga att den eviga återkomsten av skillnad innebär döden på flera vis: döden för den tidsliga syntesens enhetliggörande, för identitetens och representationens primat, döden för Kants subjekt som den samlande platsen för dessa. Men den innebär samtidigt födelsen av en annan bild av tänkandet som inte är fjättrat i representationens form: en bild som växer ur de befriade synteserna.

Döden i Thanatos är ”det tillstånd av fria skillnader när de inte längre är underordnade den form som ett Jag eller ego pålagt dem.”⁹¹ Den ska förstås som upplösningen av den bindning som strukturerar skillnaderna på ett specifikt sätt, det vill säga de kontraktioner som vanan utför och som konstituerar nuet. Det är i denna mening vi ska förstå innebörden av återkomsten av skillnad. Hur förhåller den sig till Eros, den sammanförande kraften, kontraktionen, som söker i Mnemosynes förflutnas virtualitet efter ett nu att aktualisera? Vi inser snart att en definitiv åtskillnad mellan dessa svårligen kan upprätthållas: vi får inga nya kontraktioner utan upplösningen av de gamla, och vi får ingen upplösning utan nya kontraktioner att lösa upp. Döden samexisterar därför med livet, eller med Deleuzes ord: *erfarenheten förutsätter destabiliseringen av Jagets identitet*. Detta är döden i transcendental mening, en process som aldrig upphör så länge vi lever. Eros-Thanatos är det rena blivandets destabilisering av kontraktioner, vilket möjliggör genes och metamorfos. I termer av tidslighet betyder det att den aktuella kontraktion som nuet utgörs av mattas ut, att nuet passerar och blir förflutet, att nuet återgår till det rena förflutna, vilket samtidigt är villkoret för att ett nytt nu ska aktualiseras ur det rena förflutnas totalitet. Det är i denna mening Habitus och Mnemosyne relateras till varandra i Eros-Thanatos. Vi kan i andra men synonyma termer beskriva Eros-Thanatos som rörelsen mellan det aktuella och det virtuella. Thanatos ska därför förstås inte som strukturens uppgående i ett odifferentierat intet, utan snarare som *skillnadernas återkomst som bundna i nya kontraktioner*, i nya aktuella uttryck.

Thanatos löser upp de två första upprepningarnas kontraktioner och frigör skillnaderna. Därmed *regenererar* den skillnaderna som är stoffet för de två andra upprepningarna, alltså hela förloppets grund. Med andra ord, *den eviga återkomsten av skillnad* upplöser både vanans och minnets produkter, men möjliggör därmed regenerationen av minne och vana. Den är, enligt Deleuze, därmed den upprepning som konstituerar det absolut nya, eller med ett annat ord framtiden. ”Bortom de grundade och grundande upprepningarna, avgrundningens

⁹¹ Deleuze, *Difference and Repetition*, s 138

upprepning vilket både det som binds och det som frigörs, det som dör och det som lever i upprepning, vilar på.”⁹² Den första syntesen, Habitus, konstituerade tiden som ett levande nu som utgjordes av vanans förväntan på att det förflutna skall upprepas i det kommande. Den andra syntesen, Mnemosyne, konstituerade tiden som ett rent förflutet, som grundade nuets möjlighet att passera och ett nytt nu att framträda. Det är ur detta minne som vanan hämtar materialet för sin syntes (kontraktion) av nuet. Mnemosyne är ren upprepning, för detta rena förflutna finns inte utanför Habitus konstitution av det levande nuet som består i att upprepa det förflutna. Jag tolkar det så att vore det inte för den tredje syntesen så skulle det vanemässiga nuet endast kunna utgöras av en evig upprepning av samma förflutna. Tiden skulle generera sin egen stasis och annullera sig själv. Det är den oerhörda bördan av den eviga återkomsten av det Samma, som ännu hos Kant tynger oss. Det är därför Kants ansträngning sekulariserar tiden, men bara för att flytta in det Sammas cirkulära, gudomliga ordning i oss i subjektets form. Subjektet måste skingras för att tiden ska befrias. Det sker i den tredje upprepningen. Deleuze skriver att ”[t]idens ordning har brutit det Sammas cirkel och arrangerat tiden i en serie bara för att återforma det Andras cirkel i slutet av serien.”⁹³ Denna upprepning befriar i min läsning synteserna från upprepningen av det Samma i identitetens form och krävs för att garantera rörelsen mellan de andra två. I den meningen konstituerar den tredje upprepningen *framtiden*, förstådd som förändring, eller helt enkelt tid. *Den eviga återkomsten* av skillnad kan därför sägas vara den upprepning som grundar tiden i sin helhet. Enligt Deleuze måste varje filosofi om upprepning gå igenom alla tre. ”Nuet är uppreparen, det förflutna är upprepning självt, men framtiden är det som blir upprepat.”⁹⁴ Denna i förstone gåtfulla mening torde betyda att alla tre krävs för att upprepningen ska förbli i upprepning och inte generera det Sammas stasis som eliminerar upprepningens princip. Alla tre upprepningar är nödvändiga för tidens kompletta syntes.

Vi förstår nu att synteserna inte följer en linjär succession, som i Hughes läsning, utan att de två första synteserna vilar på den tredje. En dylik tolkning står även Henry Somers-Hall för. I hans läsning grundas de två första, samexisterande, passiva synteserna Habitus och Mnemosyne på den rena form av tid – Thanatos – som föregår de båda.⁹⁵ Han skriver att frågan om hur minnet relaterar till vanan är snarlik Kants fråga om hur de två förmågorna kan relatera till varandra. För Somers-Hall är Deleuzes svar att dessa två helt enkelt är två olika modi av tiden själv. Vana och minne är två olika sätt som en och samma underliggande tid presenterar sig på. De är två olika uttryck för samma ontologiskt förefintliga tidsliga form. De

⁹² Deleuze, *Difference and Repetition*, s 372

⁹³ Deleuze, *Difference and Repetition*, s 114

⁹⁴ Deleuze, *Difference and Repetition*, s 117

⁹⁵ Henry Somers-Hall, *Deleuze's Difference and Repetition*, Edinburgh University Press, 2013, s 79

relaterar till varandra i kraft av att vara modaliteter av samma rena och tomma form av tid som delar sig själv i minnets förflutna och vanans nu. Den tredje syntesen kan sägas konstituera tiden i vilken de två andra synteserna äger rum, menar han.⁹⁶ Det är förvisso riktigt att nuet och det förflutnas möjlighet vilar på denna rena och tomma tid. Deleuze säger också att nuet och det förflutna är dimensioner av framtiden. Men även om Somers-Halls tolkning är bättre än Hughes, därför att den ser att den tredje syntesen inte är ett sammanbrott utan ett obetingat villkor, så är den ofullständig. För vad är denna rena tid annat än återkomsten av skillnad? Vad det betyder är att den tredje syntesen är återkomsten av villkoret för synteserna själva. Därför ska den tredje syntesen enligt mig förstås som en *regenerativ* princip. Syntesernas ordning har början i varken den första (Hughes) eller tredje (Somers-Hall) syntesen, för den tredje garanterar bara att den första och den andra förnyas. Det kan tyckas vara hårklyverier, men kommer få stora effekter på hur vi förstår den nya bild av tänkandet som växer fram ur Deleuzes kritik, och som jag kommer föreslå som simulakrum – bilden som inte avbildar: det är avgörande att Deleuze finner en *genes utan ursprung*. Deleuze säger: ”Den eviga återkomsten har ingen annan mening än detta: avsaknaden av varje hänförligt ursprung – med andra ord, att skillnad tillskrivs ursprung, som relaterar skillnad till skillnad för att få dem att återkomma som sådana.”⁹⁷ Syntesernas struktur kunde sägas vara cirkulär, men bara på ett sätt som tvingar oss att finna *den eviga återkomstens* ”decentrerade cirkel” utan centrum, som utesluter varje återkomst till samma punkt. Vi bör förstå det så att de tre synteserna saknar både början och slut och har varken riktning eller mål: deras produkt är inget annat än sin egen regeneration, och *de har ingen annat ursprung än upprepningen själv*.

2.1.7 Mannen utan namn

Den tredje syntesen Thanatos har visat sig vara (av)grunden för Habitus och Mnemosyne – den jordbävning som ligger under grunden, det ovillkorade villkor som Smith noterat är essentiellt för Deleuzes projekt. Så istället för en transcendental apperception som enar synteserna i en identitet (Kant), fick vi hos Deleuze ett helt annat slags transcendentalt villkor: regenerationen av de två första synteserna förutsätter skillnadernas återkomst. Produktionen av identitet i objekt och subjekt (Kant) är ersatt av *syntesernas regeneration*. Kants transcendentala enhet (och Hughes aktiva subjekt) har ersatts av det förnyade mötet mellan skillnader.

⁹⁶ Henry Somers-Hall, *Deleuze's Difference and Repetition*, Edinburgh University Press, 2013, s 82

⁹⁷ Deleuze, *Difference and Repetition*, s 153

I den tredje syntesen finner sig den disharmoniska samstämmighetens spruckna cogito därför utan identitet, utan släktled, utan bestämningar – utan ett Jag över huvud taget. Cogitot finner sig som ”mannen utan namn, utan familj, utan kvaliteter, utan själv eller jag, den ’plebejiska’ väktaren av en hemlighet, redan-Övermänniskan vars skingrade kroppsdelar graviterar runt en sublim bild.”⁹⁸ Denna sublimes bild – motsatsen till den dogmatiska bilden av tänkandet - är förstås de skillnader som inte kan enas i ett identiskt Jag utan som själva är det som väcker de skilda förmågorna, nu förstådda som tidsliga synteser befriade från identitetens och representationens diktat. Och vem är Övermänniskan om inte det vara som förmår affirmera sig som blivandets rena syntetiska produktivkraft, på bekostnad av det alltförmänskliga fastklamrandet vid igenkänning och identitet?

Den sublimes cesur i vilken Självet enhet omöjliggörs, är ögonblicket då det skingrade subjektet, inte blir ett aktivt subjekt som Hughes menar, utan visar sig *vara akt*. ”Den tredje tiden i vilken framtiden framträder, betecknar att händelsen och akten äger en hemlig överensstämmelse som exkluderar självet.”⁹⁹ *Den eviga återkomsten* är det dolda sambandet som etablerar sig endast genom att utesluta Jagets sammanhang, och låter endast den namnlösa återkomma. Agenten återkommer inte, istället konstitueras produktens autonomi och verkets oberoende. Den tredje syntesen är en aktör som själv måste raderas i sin akt. “Och tänkandet självt ... är kanske i sin tur ett av de förskräckliga ögonblick som är oförenligt med ett format, kvalificerat och sammansatt subjekt, såsom cogitots subjekt i representationen.”¹⁰⁰ *Subjektet är skingrat till förmån för tidens befrielse, för det nyas möjlighet.*

2.2 Den ideala syntesen

Deleuze står i *Différence et répétition* med ena foten i Kants modell medan den andra foten följer Nietzsches väg, vilket troligen bidrar till svårigheten att läsa verket och att förklara många av sekundärlitteraturens skiljaktigheter. Jag har hävdats att det är av metodiska skäl Deleuze tar vägen genom Kant – den moderna filosofins portal – för att träffa representationen i dess hjärta. Deleuze injicerar med Nietzsche in det absolut icke-identiska i Kants modell: han säger att den eviga återkomsten är en ”formalism” som störtar Kant på dennes egen hemmaplan.¹⁰¹ Vid det här laget torde det stå klart att affiniteten ligger närmre Nietzsches naturalistiska maktfilosofi där mötet mellan olika krafter genererar fenomenen, än med Kants idealistiska subjektstilfilosofi. För Deleuze är tänkandet inte en färdig förmåga som

⁹⁸ Deleuze, *Difference and Repetition*, s 112

⁹⁹ Deleuze, *Difference and Repetition*, s 112

¹⁰⁰ Gilles Deleuze, ”The Method of Dramatization”, *Desert islands and other texts, 1953-1974*, Semiotext(e), Los Angeles, Calif., 2004, s 98

¹⁰¹ Deleuze, *Difference and Repetition*, s 8

ger form åt det formlösa, som bemäktigar sig skillnaden och syntetiserar identitet åt tanken att representera. Tänkandet är självt mötet mellan asymmetriska skillnader, och tanken är den temporära syntes som bildas av dem. Kants tidsliga synteser transformeras av Deleuze in i ett nytt element, för de är grundade på en djupare avgrund. Kants transcendentala kunskapssubjekt innebär att den traditionella, metafysiska ordningen som ytterst garanterades av Gud bara givits ny form. Det Sammas eviga åter återkomst flyttade in i subjektets egen struktur. Det torde vara den djupare liggande innebörden när Deleuze säger att ”Kants framgång är bara framgången hos en teolog.”¹⁰² Deleuzes egen deduktion leder honom vidare till den verkliga förutsättningen för tänkandets möjlighet: återkomsten av skillnader att syntetisera. *Den eviga återkomsten* är därför inte bara ett kritiskt moment som finner tänkandet inre villkor, utan en revolutionär händelse som störtar den traditionella ordningen. ”Den eviga återkomsten exkluderar samstämmigheten mellan det tänkande subjektet och en tänkt värld lika mycket som garanten Gud.”¹⁰³ Det innebär i min mening emellertid ingen nihilistisk relativism där ingenting är sant, utan precis tvärtom. För detta är inte bara möjlighetsbetingelsen för skapandet av det nya, utan *nödvändiggör* dessutom varje ny skapelse. Istället för tankens spegling i en transcendent sanning eller en transcendental identitet, ligger sanningen i den nya skapelsens nödvändighet, i dess partikulära händelse. Sanningens mening transformeras. Eller som Deleuze uttrycker det: ”Sanning är en fråga om produktion, inte om adekvation.”¹⁰⁴ Att skillnaderna är frigjorda eftersom de inte är underordnade identitet och Jagets form, betyder nämligen att de *evigt åter är föremål för bestämbarhet*. Jag ska i det följande förklara vad det innebär, och därefter diskutera den bild av tänkandet som är dess konsekvens. I *Différence et répétition* är det kapitlet ”Synthèse idéelle de la différence” som lägger ut den ideala syntes i vilken skillnaderna bestäms, och som jag ska analysera i det följande.

2.2.1 Frågans positivitet och problemets förnyelse

Hos Kant leder de tidsliga synteserna fram till begreppslig kunskap, som uttrycks i ett omdöme. Hos Deleuze däremot leder de tidsliga synteserna som vi sett inte till identitet i begreppet, utan till skillnadens återkomst i Thanatos. Döden i Thanatos får emellertid inte reduceras till okunskap, negation eller extern gräns, utan måste i egenskap av ett möjlighetsvillkor istället ges ett rent positivt begrepp.¹⁰⁵ Vi kan finna det i följande citat:

¹⁰² Deleuze citerar Nietzsche i Deleuze, *Nietzsche och filosofin*, s 153

¹⁰³ Deleuze, *Différence and Repetition*, s 70

¹⁰⁴ Deleuze, *Différence and Repetition*, s 192

¹⁰⁵ Det är en märkbar svårighet för Deleuze att undgå att gestalta detta begrepp *negativt* i *opposition* mot just negativa begrepp, men nödvändigt för att han själv inte ska slukas av den negativitet han ska kritisera. Det medför en lika stor svårighet för varje redogörelse och diskussion av Deleuzes projekt att inte reducera det till negation, men till skillnad från honom så kan jag tillåta mig att göra det. Min text är en representation av mitt läsande lärande, och som sådan nödvändigt rov för oppositionens form, enligt Deleuze.

”Döden är, snarare, problematikens sista form, källan till problem och frågor, tecknet på deras fortbestånd över och bortom varje svar...”¹⁰⁶

Det är inte kunskapen utan *problemet* som erbjuder sig i den tredje syntesen hos Deleuze. I den mån han i likhet med Kant deducerar fram en transcendental struktur, så framträder problemet i denna mening som det yttersta villkoret för tänkandet. Det betyder att tänkandet i sitt innersta inte är begreppsligt utan problematiskt. Det faller inte omdömen utan *ställer frågor*. Frågandet är, vill jag föreslå, den akt hos Deleuze som kontinuerligt förnyar problemet, som är problemets egen rörelse. Deleuzes namn på denna produktiva process är *den ideala syntesen av skillnad*.

Deleuze utvecklar från denna punkt en teori om *idén*, även den i kritisk relation till Kant. Här är han tydlig var modellen inhämtas, men å andra sidan inte helt klar med var Kant slutar och Deleuze börjar. Mitt ärende är heller inte att avgöra det exakta förhållandet mellan dem, utan att undersöka Deleuze synteser. Kant skiljer mellan kunskap och tänkande, och deras produktion i den transcendentala apperceptionen respektive den problematiska idén. Deleuzes tidliga respektive ideala synteser tycks motsvara dessa, eller ta sin utgångspunkt i respektive modell. Men de kan rimligen inte vara tillhöriga förstånd respektive förnuft som hos Kant. Jag kommer hävda, till skillnad från andra kommentatorer i sekundärlitteraturen, att frågandets ideala syntes istället speglar de tidliga synteser jag undersökt ovan, att de i själva verket utgör *två aspekter av samma transcendentala struktur*. Bestämningen av problemet, som utförs av frågandets kraft och bildar en lösning, ska enligt mig förstås som synonymt med den kontraktion som bildar det temporala nuet.¹⁰⁷

Hughes menar att där de tidliga syntesernas linjära process når sitt slut i den tredje tidliga syntesen, så tar den aktiva syntesen av idéer vid, som ”fungerar i stort sätt som hos Kant” och leder fram till det ideala objektets representation i subjektet. För Hughes är alltså de tidliga och den ideala syntesen av olika typer och ansvarar för skilda generer liksom hos Kant. De tidliga synteserna skulle generera ett subjekt, ungefär som hos Hume, varefter detta subjekt (efter att ha fallerat i den tredje syntesens igenkänning) skulle aktivera sitt cogito och påbörja en idéernas produktion.¹⁰⁸ Det är en möjlig läsning, men lägger återigen betoningen på fel ställe i Deleuzes projekt. Målsättningen är ju inte att grunda representationen, utan tvärtom att formulera en teori om tänkandet som lösgör sig från ”representationens halsjárn”. Deleuze

¹⁰⁶ Deleuze, *Difference and Repetition*, s 137-8

¹⁰⁷ Deleuze säger att den ideala genesen kan förstås som korrelationen till den passiva syntesen, det vill säga de tidliga synteserna. Deleuze, *Difference and Repetition*, s 232

¹⁰⁸ Hughes, *Deleuze's Difference and Repetition*, s 127

formulerar därför, vilket vi ska se, sin ideala syntes i opposition mot Kants. Jag kommer alltså i det följande att visa tre ting: hur Deleuzes ideala syntes är en kritik av Kants, att dess rörelse är ett rent positivt frågande, och att den är en aspekt av de tidsliga synteserna.

För Kant förutsätter kunskap förbindelsen mellan olika förmågor, vilket låter oss fälla omdömen om världen. Det kräver också att partikulära omdömen organiseras i ett sammanhängande system. Förnuftet organiserar begreppen och ger dem enhet. För att åstadkomma det behöver förnuftet idén om total enhet som horisont för sin verksamhet. Denna enhet kan själv inte ges till erfarenheten utan tjänar som en *focus imaginarius*. Förnuftet är i denna mening föremål för den ”naturliga illusionen” att målet med förståndets begreppsliggörande av världen är ett verkligt objekt som visserligen ligger utanför den möjliga empiriska kunskapen men som förnuftet helt kan bestämma. Kant kallar det som refererar till detta objekt som inte är givet för *idé*. Idén har en nödvändig regulativ funktion i det att den låter förnuftet utföra sin uppgift att enhetliggöra kunskapen trots att en slutgiltigt enhetliggörande inte är möjligt. Eftersom idén överskrider erfarenheten så är den *problematis*k. Idén refererar till ett objekt som kan tänkas men inte vetas – den är ett problem som saknar lösning. Hos Kant sker idéns bestämning emellertid i *analogi* med den empiriska erfarenheten. Det betyder att bestämningen sker mot horisonten av ett objekt som förvisso inte kan ges till erfarenheten men likväl utförs *som om* det var givet. Man kan därför hävda att idén trots allt ytterst vilar på *hypotesen* om den empiriska världen, och i slutändan på den empiriska världen själv. Idén hos Kant rör sig därtill mot en *horisont* av alla *möjliga* egenskaper som det komplett bestämda objektet kan ha. Idén är därför *arketypen* för objektet som, liksom en *imperfekt kopia*, hämtar sin möjlighet från den och liknar den i varierande grad.¹⁰⁹ Enligt Deleuze så föregår därför lösningen trots allt problemet i Kants modell.¹¹⁰ Tänkandet blir hypotetiskt och begränsar sig till det empiriskt redan möjliga. Kants modell förutsätter åter likhet och igenkänning, utan att på ett förutsättningslöst vis göra reda varifrån dessa associationer och analogier själva kommer.

I Kants idé finner Deleuze en modell för att bestämma problemen, vilket ger honom verktyg att redogöra för vad jag ovan beskrivit som aktualiseringens genes ur det virtuella. I min läsning betyder det med andra ord att han finner en modell för hur det levande *nuet* Habitus konstitueras genom kontraktioner (synteser) i det rena förflutna *Mnemosyne*. För Deleuze är idén en progressiv bestämning av den problematik som utgörs av det kontinuerliga,

¹⁰⁹ Kant, *Critique of Pure Reason*, s B606

¹¹⁰ Deleuzes Kant-läsning är nyanserad i *Différence et répétition* men jag försöker här finna de drag han tydligast bildar kontrast mot i sin kritik.

kontingenta mötet mellan rena skillnader. Objektet är inget annat än en temporär lösning på ett idealt problem, eller i Deleuzes termer: en *aktualisering av den virtuella idén*. För att uppfylla kravet på förutsättningslöshet i sökandet efter tänkandets villkor får bestämningen hos Deleuze inte ske i relation till ett empiriskt eller hypotetiskt objekt. Tänkandet får inte bestämmas av en horisont av givna möjligheter. Han måste finna den syntetiserande kraft som inte struktureras av hypotes, möjlighet eller negation utan som producerar sina lösningar oberoende. För honom kommer det att betyda: i dess egen inre dynamik. Deleuzes kritik och formulering av de ideala synteserna fångas därför på ett effektivt sätt i hans resonemang om relationen mellan problem och lösning.

Hans problematiska idé hänvisar inte till ett otillgängligt objekt utan enbart till den lösning den själv ger upphov till. Idén förhåller sig inte till något utanförhängande, utan endast till problemets egna, ”verkliga”, inneboende tillblivelse. Den känner inget okänt objekt, utan är självt villkoret bakom produktionen av varje objekt. Den ideala bestämningen av problemet måste därför ske *inbördes av relationen* mellan de singulara skillnader som utgör problemet. Det är denna multiplicitet av inbördes relaterade singulariteter som ensamt utgör den virtuella idén. I denna mening är problemet immanent för Deleuze, medan det traditionellt och ännu hos Kant tagits för transcendent. Det relaterar inte till något yttre och determineras inte av något utanför sig självt. Multipliciteten utgörs av en uppsättning ömsesidigt bestämmande relationer mellan singulariteter som själva är helt obestämda (det ovillkorade villkoret). Men de singulara elementens reciproka bestämning tillåter ingen självständighet bland dem. Det är inte så att förhållandet mellan bestämda entiteter bildar skillnader mellan dem inom en enhet, utan det är förhållandet mellan rena skillnader som bildar en bestämd multiplicitet. Deleuze måste finna en multiplicitet av rent positiva skillnader, som inte definieras negativt mot varandra, för att inte bli beroende av medvetandets representerade oppositioner (vilket är kritikens måltavla). För det syftet vänder han sig till matematiken och differentialkalkylen, vilket jag av utrymmesskäl inte går närmare in på här. Det väsentliga är att det är differentials relationer som utgör den ideala multiplicitetens kopplingar. Multiplicitetens inre element har varken sinnlig form eller begreppslig betydelse. De saknar essens. Deras obestämdhet möjliggör manifestationen av skillnad befriad från underordning under identiteten. Det är denna inre bestämning av problemet som är lösningens tillblivelse. De singulara elementens – skillnadernas – differentials relationer *aktualiseras* i olika spatio-temporala förkroppsliganden, vilket betyder att dess relationer *uttrycks* i varierande former. Dessa aktualiseringar är problemets lösningar. Problemet existerar därför inte utanför sin lösning, men uttöms inte av den utan insisterar i den och kan ge upphov till andra lösningar. Detta har fördelen att kunna förklara hur samma problematik kan ge upphov till olika lösningar. Och

visst känner vi igen figuren från min analys av de tidsliga synteserna ovan, där jag sade att den andra tidsliga syntesen grundar den första: det rena förflutna ger den tid som det aktuella nuets syntes (Habitus) kan ske i, vilket förklarar hur olika hur olika händelser, erfarenheter och tankar kan existera samtidigt i samma värld. (En modell med en cirkulär eller linjär tidslighet och en idé som styrs av ett yttre ursprung eller mål riskerar att få antingen en universalhistoria eller en värld fragmenterad av samma kausalitet som orsakar dess rörelse.)

Ett sätt att fånga motsättningen är att hos Kant sker den ideala bestämningen av problemet mot *det möjliga*, medan den hos Deleuze sker mot *det potentiella*. Distinktionen verkar kanske subtil men är helt väsentlig: Kants problematiska idé strävar att bestämma alla möjliga egenskaper hos ett objekt utanför erfarenheten. Deleuzes virtuella idé är befriad från denna uppgift. Lösningen kan inte härledas ur en förefintlig möjlighet, utan äger alltid realiteten hos ett immanent problem som ska lösas. Problemet villkorar, orienterar och genererar sin lösning som dess potentialitet. Virtualitet och potentialitet är förbundna med realitet, men motsätter sig möjlighetens struktur. Möjligheten är alltid låst till det redan befintliga, och saknar som sådan en verkligt genetisk kraft. För vad vore det för skillnad på det som finns och det som inte finns, som Deleuze frågar oss retoriskt, om det som inte finns redan är möjligt? Den virtuella idéns aktualisering, däremot, är alltid en genuin nyskapelse. Medan idéen hos Kant fungerar regulativt och därför förstås i hypotetisk relation till objektet den ger upphov till, bestämmer idéen hos Deleuze endast relationerna mellan obestämda element och bildar därigenom objektet som en sekundär effekt. Deleuze har här en modell för genes utan att relatera den till det redan empiriskt befintliga: idéen uttrycker sig i empiriska lösningar utan att själv förstås i empiriska termer. Om Kant ger filosofisk legitimitet åt de redan etablerade värdena, kan Deleuze istället framvisa deras genes ur ett bakomliggande problem. Genesen går från multiplicitetens immanenta struktur till dess förkroppsligande, från problem till lösning, från differentiala element och deras ideala kopplingar till kontraktioner som konstituerar en aktualisering. Detta är objektets aktualisering ur den virtuella idéen.

Här ligger inte motsättningen mellan struktur och genes, utan mellan idé och representation. För det är endast den aktualiserade lösningen som kan representeras, den virtuella idéen kan det inte. Den virtuella idéen är strukturell i det att den utgörs av de interna relationerna mellan sina element, samtidigt som denna struktur själv är det genetiska element ur vilket en aktualisering springer. Lösningen uttrycker den problematiska idé den implicerar och som är dess villkor, men utan att uttömma den. Problemet insisterar, det nybildas och återuppstår, det genomgår ständig metamorfos. Men lösningen, som problemet ger upphov till, förkroppsligas i en spatio-temporär kristallisering. Deleuze uttrycker det så, att *lösandet innebär alstrandet*

av diskontinuiteter mot problemens kontinuitet. Denna diskontinuitet får strängt taget beständighet endast i det empiriska minnets retrospektion. Lösningen – en aktualisering av den virtuella idén – framträder i det empiriska minnet som en partikulär instans av det förflutna och blir därigenom möjlig att representera. Representationen framstår som ett återfinnande av en förefintlig lösning som dolts bakom ett problem: lösningen re-representeras. Det är därför tänkandet i representationens modell är hypotetiskt till sin karaktär. Härur springer den dogmatiska bilden av tänkandets tendens att missta lösningen för något som föregår problemet, och därigenom föreställningen att tänkandet spontant söker sig mot det sanna som en alltid redan förefintlig lösning. Men eftersom det bakomliggande problemet i själva verket döljs bakom sin lösning av denna modell, så får vi bara en generell och abstrakt lösning. Den uttrycker inte längre en specifik problematisk idé, utan framstår själv som en mer eller mindre transcendent förebild som det är tänkandets uppgift att korrekt avbilda. Tänkandet i denna modell präglas av brist gentemot föreställningen om en frånvarande lösning som måste återfinnas och representeras för att närvarandegöras. Tänkandet hamnar så i ett underlägset förhållande till det som ska tänkas; det kan endast hoppas att återfinna och representera sitt objekt som en mer eller mindre imperfekt kopia. Vi ser nu tydligare hur den dogmatiska bilden av tänkandet som jag beskrivit ovan är möjlig: hur föreställningen om tänkandets naturliga benägenhet att söka sig mot sanningen uppstår, och hur igenkänning (av denna ideala sanning) och representation är kopplade. Man kunde kalla den för erinrans modell, med rötter i den platonism (och dess utveckling i kristendomen) där tänkandet alltid är underkastat strävan åter till den fullkomliga idé som är dess ursprung, och i förhållande till vilken det bara kan vara fallet och bristfälligt. Den ideala syntesen producerar alltså lösningar som när de representeras framstår som redan givna, vilket ger upphov till den transcendentala villfarelsen att lösningen föregår problemet.

Problemets försvinnande bakom lösningen är samtidigt en effekt som representationens subjekt utgörs av. Hur går detta till? Representationens subjekt bestämmer objektets samstämmighet med begreppet. Det genomförs, som vi sett ovan, i återkallelsen av ett tänkt objekt och dess igenkänning i ett tänkande subjekt. Representationens poler – subjekt och objekt – etableras så av det empiriska minnet. Enligt Deleuze relaterar medvetandet där representationen till ett Jag som om det vore separat från sin produkt, och för vilken varje produkt endast kan igenkännas. Är inte denna effekt som Deleuze beskriver vad filosofin traditionellt har misstagit för tänkandets eget väsen, där tänkandet missförstås som en formell strävan mot en förefintlig lösning, en transcendent sanning, som föregår tankeprocessen? Konsekvensen blir att det är som om tanken i sitt blivande söker motsvara en förefintlig modell av sig själv – som om den vore en avbild (och som om subjektet vore fallet – guds

avbild som inte längre liknar sin modell).¹¹¹ Enligt Deleuze förnekar tänkandet i denna modell vad det faktiskt förmår – nämligen att i egen kraft bestämma problemen och alstra lösningar. Hos honom är det istället utvecklandet av problemen som har primat, vilka ger upphov till de lösningar som implicerar dem. Problemen föregår lösningarna på precis samma sätt som skillnaderna föregår de kontraktioner som implicerar dem och utgör deras villkor.

Deleuze söker en formulering av den immanenta idén som inte är hypotetisk och som frigör dess produktivitet, och finner den i termer av kunskap och lärande. Representationen är kunskapens element: kunskapen realiserar sig i återkallelsen av det tänkta objektet och dess igenkänning i det tänkande subjektet. Lärandet är i denna modell alltid den metodiska vägen mot kunskapens förefintliga mål. Den kännetecknas av relationen mellan elev och lärare, där läraren är en auktoritet som vägleder eleven mot den kunskap som de (enligt erinrans modell) redan besitter. Tänkandet formar sig successivt kring hypotesen om den sanna kunskapen och underkastar sig en yttre auktoritet i detta målmedvetna arbete. Men istället för den traditionella uppfattningen att kunskapen är lärandets mål, så är för Deleuze kunskap endast biprodukten av det djupare liggande, produktiva lärandet. ”Kunskapen är inget annat än en empirisk figur, ett simpelt resultat som ständigt faller tillbaka på erfarenheten. Lärandet däremot är den sant transcendentala struktur som utan att medla mellan dem förenar skillnad med skillnad, olikhet med olikhet; och för in tiden i tänkandet.”¹¹² Representationens kunskap har sin modell i medvetandets propositioner som betecknar specifika fall av lösningar, men de ger en felaktig uppfattning av vad som genererar dem. Lärandet däremot uttrycker den utompropositionella eller sub-representativa problematiken. Det representerar inte det medvetna, utan presenterar det omedvetna – den transcendentala verksamheten. Lärandet är den kontinuerliga, frågande akt som genom att syntetisera skillnaderna genererar lösningen – den representerbara kunskapen – som effekt. Lösningen presenterar relationerna mellan de skillnader som problemet innefattar och som själva inte kan representeras. Tänkandets grund finns i problemet som aldrig uttöms i sina lösningar, och därmed inte är underkastat representationens form och regler.

2.2.2 Tärningskastet

Men hur ska vi förstå idéns produktiva kraft? Hur upprätthåller sig idéns rörelse i rent positiva termer? Deleuze föreslår att rörelsen, som vi sett, inte går från det hypotetiska till det apodiktiska, utan från det problematiska till *frågan*. Det hypotetiska arbetar under imperativet

¹¹¹ Är inte detta den metafysiska förklaringen till kristendomens nedvärderande av det världsliga livet, som enligt Nietzsche präglad - ja utgjort - hela den västerländska historien? Deleuze utvecklar inte detta spår i *Différence et répétition*, men vi kan definitivt koppla dessa insikter till hans beskrivning av Nietzsches projekt som han lägger ut i *Nietzsche och filosofin*.

¹¹² Deleuze, *Différence and Repetition*, s 166-7

att nå fram till det apodiktiska. Det är tänkandets av dogmatiken påtvingade rörelse, som Deleuze inte accepterar. Deleuzes problematiska idé lyder också under ett imperativ som ger den dess rörelse, men ett äventyrligare imperativ som saknar givet mål. Det uppträder i form av frågor. Det transcendentala frågandet ställs inte mot ett förefintligt svar, utan är den progressiva akt som ger problemet sin egen, immanenta rörelse. Denna rörelse har inget mytiskt ursprung och är befriad från varje telos. ”[...] allting har sin början i en fråga, men man kan inte säga att frågan själv börjar.”¹¹³ Frågandet ska inte förstås negativt utifrån brist. *Dess produktivitet är rent positiv*. Hur är då det beskaffat, som inte frågar *efter* något utan är en *öppen* fråga? Tyvärr utvecklas inte frågans tema mer än i korta fragment i *Différence et répétition*, men där kan vi söka fröet till en deleuzeansk dialektik ”helt olik Hegels”. Jag anser att frågans och slumpens figurer har en central, om än undanskymd, funktion för hans argument. Jag vill sätta ljus på dem för det hjälper oss förstå innebörden i hans kritik och dess konsekvenser på ett eminent sätt.

Tärningsspelet är Deleuzes metafor, också den hämtad hos Nietzsche, som gestaltar omkastningen av konceptionen av frågan från negativ till en rent positiv rörelse. Deleuzes resonemang om tärningskastet förekommer i både *Différence et répétition*, *Nietzsche et la philosophie* och *Logique du sens*. Han tycks söka i det en princip för rent positiv rörelse och fri distribution. Det öppna frågandet är styrt av varken hypotes eller negation utan affirmerar *slumpen* - det är aleatoriskt med en term hämtad från latinets *alea*: tärning. Frågan är tärningarna, och idéen är konstellationen av punkter som resulterar från kastet. Den dåliga spelaren försöker med flera kast förgäves beräkna sannolikheten för att välja den bästa hypotesen för vinst, utan att inse att varje kast är lika slumpmässigt. Hon föreställer sig ett mål bakom kausaliteten, som det är hennes uppgift att försöka motsvara i sina upprepade kast. Det är representationens hypotetiska tänkande, som frågar *efter* något. Den öppna frågans kast däremot affirmerar hela slumpen i varje kast. Den förenar sig med den slump som omdistribuerar punkterna och ger upphov till den nya konfiguration som själv blir utgångspunkt för nästa kast, och så vidare. Betyder denna tärningsmetafor att utfallet är godtyckligt eller likgiltigt, att vi aldrig bestämmer problemen? Nej, tvärtom. Detta är, säger Deleuze, den punkt där vår största maktlöshet transformeras till makt.¹¹⁴ Jag uppfattar det så, att det är medvetandets maktlöshet inför den omedvetna, transcendentala verksamhet som det vilar på. Maktlösheten som i skräck reagerar mot de underjordiska eller omedvetna krafter den inte kan kontrollera genom att försöka beräkna och förutse dem. Denna maktlöshet

¹¹³ Frågandet i *Différence et répétition* framstår som föregångare till det tänkande om det rent positivt produktiva begäret som Deleuze utvecklar tillsammans med Felix Guattari i *L'Anti-Œdipe* (1972) och *Mille Plateaux* (1980).

¹¹⁴ Deleuze, *Difference and Repetition*, s 250

omvandlas till makt just där den lyckas affirmera de krafter den inte kan tygla som just konstitutiva. Det är när slumpen affirmeras med varje kast, utan att göra det i relationen till ett föreställt, föregivet utfall, som *varje kast blir det vinnande*. ”Att allt saknar mål, att det lika lite finns mål att hoppas på som orsaker att utforska, det är den säkerhet som behövs för att spela bra.”¹¹⁵ Tärningskastet riktar sig inte längre mot ett hypotetiskt utfall gentemot vilket det alltid befinner sig i underläge (banken vinner alltid), utan *är själv det som producerar utfallet*.¹¹⁶ Att affirmera nödvändigheten i slumpen varje gång är att göra varje kombination till den vinnande. Deleuze citerar Nietzsche som säger att slumpen löser alla ting från träldomen under ändamålet. Den dansar på lätta fötter, oskyldig som ett litet barn.¹¹⁷ Endast då är frågandet fullt produktivt, synteserna befriade från varje förutbestämt men hopplöst arbete. Den enda regeln är att kasta. Varje kast är en bestämning som omdistribuerar den föregående. Det är här idéns aleatoriska makt ligger, dess nödvändighet, det *fiat* som gör oss till gudarnas ättlingar.¹¹⁸

Nödvändigheten finns inte i avskaffandet av slumpen, utan i slumpens eget utfall. När slumpen affirmeras så affirmeras nödvändigheten i den. Därför räcker det för spelaren att affirmera slumpen för att frambringa den vinnande kombination som får tärningskastet att upprepas. ”Förgäves kommer man att svara att tärningarna, kastade åt slumpen, inte nödvändigtvis måste visa det vinnande resultat ... som får tärningskastet att återkomma. Detta är sant, men bara såtillvida som spelaren inte visste från början hur slumpen skulle *affirmeras*.”¹¹⁹ Det räcker inte att endast bejaka slumpen, det gäller även att affirmera nödvändigheten i den. Så frigör sig spelaren från sitt slaveri under sannolikheten, men också under chansens likgiltighet. Slumpen blir istället en vän att förena sina produktivkrafter med. ”Jag kokar varje slump i min gryta. Först sedan den kokats i min gryta välkomnar jag den som *min* rätt. Mången slump kom till mig. Men jag talade till den, och bäst var den när den låg på knä och sade: Zarathustra, jag kommer ju blott som en vän.”¹²⁰

Det gäller att affirmera slumpen, förena sig med slumpens produktivkrafter och på så vis bemäktiga sig dem, göra dem till sina. Istället för att försöka reagera mot slumpens ständiga omkast genom att beräkna och försöka förutse den. Vad denna metaforik pekar mot, är att det transcendentala frågandet är oberoende av varje yttre hypotes, möjlighet eller negation. Dess

¹¹⁵ Deleuze, *Nietzsche och filosofin*, s 66

¹¹⁶ Deleuze, *Difference and Repetition*, s 248

¹¹⁷ Deleuze, *Nietzsche och filosofin*, s 64-65

¹¹⁸ Deleuze, *Difference and Repetition*, s 247-249, Deleuze, *Nietzsche och filosofin*, s 63-67 och Gilles Deleuze, *Logic of Sense*, Athlone, London, 2001, 58-65

¹¹⁹ Deleuze, *Nietzsche och filosofin*, s 64

¹²⁰ Nietzsche, ”Om den förminskande dygden”, *Så talade Zarathustra*

produktivitet är fullt frigjord, endast genom att det varje gång affirmerar det nya problem det ger upphov till, utifrån vilket frågan ställs på nytt. Eftersom frågan är öppen, aldrig ställs mot ett svar eller uttöms i de nya problem den genererar, så ställs den evigt på nytt. Frågans väsen är därför *upprepning*. Men som vi tydligt inser är det inte upprepningen av samma fråga, utan upprepningen av frågandet utifrån den problematik det ställs ifrån. Varje kast (fråga) omdistribuerar det föregående kastets utfall (den problematiska idén). *Det* är frågans positiva produktivitet. Den skapar inte ett särskilt svar, utan är den problematiska idéns egen rörelsekraft. Så lika mycket som frågan producerar ett svar, kan man säga att den överger eller destabiliserar det föregående. Den är både Eros och Thanatos i samma kast, bekanta från *den eviga återkomstens* tredje tidsliga syntes. Frågans upprepning betyder inte kontinuitet, beständighet eller återkomsten av en identitet. Den betyder att varje konstellation omdistribuerar den föregående. Den betyder återkomsten av skilda singulariteter (tärningens prickar) som löser upp alla föregående identiteter. Den upprepade frågan upplöser varje syntes i nya skillnader som förnyar problemen. Frågandets ideala synteser motsvarar så syntesernas tidsliga, transcendentala struktur där nya skillnader måste reproduceras – den eviga återkomsten av problem att bestämma.

Frågandet är immanent rörelse, frigjord från transcendent hypotes och negation. Dess produkt kan därför bara förstås i relation till sin egna problematikens egen inre rörelse. Jag vill föreslå att den transcendentala frågans rörelse, dess produkt, kan förstås som *förskjutningen* av problemet.¹²¹ *Den djupast liggande upprepningen är det förnyade frågandet, problemets förskjutning*. Det är endast i den meningen frågan kan *skapa nya* problematiska idéer, som i sin tur ligger under och producerar aktuella lösningar. Det transcendentala frågandet framvisas endast empiriskt i sitt problems aktuella lösningar.¹²² Det måste betyda att aktuella lösningar i sitt innersta vilar på frågandets ursprungliga upprepning och ändlösa förskjutning av den problematiska idén. En förskjutning i slumpmässig rörelse konstituerar alltså den aktuella världen med dess kausalitet, linjära tidslighet och förutsägbarhet. Lagens fundament är laglöshet.

2.2.3 Det negativas skugga

Affirmationen av frågandets imperativ är tänkandets genetiska element, som utvecklar problemets positivitet. Affirmationen av genererade lösningar däremot, är medvetandets propositioner. Problemet döljs nödvändigtvis bakom den lösning det genererar, eller mer

¹²¹ Här kunde en studie av förskjutning hos Deleuze respektive Derrida (*différance*) ta sin början.

¹²² Här kan det finnas en viss affinitet med Heidegger, vars framvisande i tillbakadragande är varats immanenta, transcenderande rörelse. Deleuze vidnämner faktiskt Heidegger i samband med sin diskurs om förhållandet mellan frågans upprepning och problemet. Se Deleuze, *Difference and Repetition*, s 252

precist bakom de propositioner som motsvarar möjliga fall av lösningar. Dessa propositioner reducerar problemen till hypoteser. När ett problem översatts till en hypotes, åtföljs varje hypotetisk affirmation av en negativ dubblett: någonting antingen är eller är inte, är på ett visst sätt eller är det inte. Propositionen att något inte är fallet betyder att hypotesen överförs till det negativa därför att den inte motsvarar problemet, vilket en annan proposition gör. Det innebär att problemets positivitet förråds. Det negativa är en illusion därför att negerandets form framträder med propositionerna som uttrycker det problem på vilket de beror, bara för att dölja dess verkliga struktur. Det negativa är blott *skuggan* av ett positivt problem. ”Det finns en negativ idé lika lite som det finns hypoteser i naturen” säger Deleuze.¹²³ Det negativa framträder visserligen i faktiska termer och verkliga relationer, men endast då dessa är separerade från den virtualitet de aktualiserar och från aktualiseringens genes. Endast då framstår affirmationerna som begränsade i sig, motsatta varandra och drabbade av privation. Det negativa är alltså alltid härlett och representerat, aldrig ursprungligt eller närvarande.

Deleuzes syntesfilosofi tydliggörs i kontrast mot Hegels.¹²⁴ Båda ställer frågor om genes som Kants projekt lämnat obesvarade, tar fasta på Kants apperception och omkonstruerar det syntetiska momentet. I sin tidiga essä ”Jean Hyppolite’s Logic and Existence” säger Deleuze att Hegel lösgör sig både från distinktionen mellan kunskapssubjektet och dess objekt och från varje *a priori* föreställning om enhet i subjektet.¹²⁵ Enligt Hegel ska skillnaden mellan vara och vetande förstås som varats åtskillnad från sig själv. Skillnaden mellan objektivt vara och subjektiv reflektion är inte extern utan återfinns i den interna skillnaden av varat-i-sig. Det innebär att tänkandet inte kan sägas vara en enkel representation av en yttre värld utan utgörs av denna inbördes relation. Men i denna dialektik reflekteras skillnaderna negativt mot varandra, vilket betyder att oppositionen föregår skillnaden. Den logiska oppositionen är själv en medvetandets produkt, påpekar Deleuze. På så sätt förråder den skillnaden och sviker kravet på en förutsättningslös genes och är endast en syntes mellan tankens egna representationer. Hegels dialektik gör visserligen reda för genes och skillnadens syntes, men dessa förblir inom representationens hägn – dess rörelse är ”falsk” för den är blott *tänkt*. Hegel försöker fånga skillnaden genom att internalisera dess egen rörelse, men bara genom att göra representationen oändlig och ”få lite av Dionysos blod att flyta i Apollons organiska ådror”. Opposition är en form för relationen mellan abstrakta produkter, medan ren skillnad enligt Deleuze är den enda principen för genes och produktion – en princip som, vilket vi sett, själv producerar oppositionen som effekt. Dialektikens uppfattning är därför ensidig och

¹²³ Deleuze, *Difference and Repetition*, s 253

¹²⁴ För en mångfacetterad behandling av förhållandet mellan Deleuze och Hegel, se Houle, Karen & Vernon, Jim (red.), *Hegel and Deleuze: together again for the first time*, Northwestern University Press, Evanston, Ill., 2013

¹²⁵ Publicerad i Gilles Deleuze, *Desert Islands and Other Texts 1953-1974*, Semiotext(e), Los Angeles, 2004

ofullständigt, men inte blott ett sken. Identitet och opposition är enligt Deleuze ”verkliga illusioner”, men endast som yt-effekt, producerad av fria och vilda skillnader som föregår, överskrider och opererar i dem. Det är endast ur representationens perspektiv, mellan de aktualiserade spatio-temporala objekten, som opposition kan förekomma.”[N]egationen är producerad form som kastar sin skugga tillbaka på affirmationen, det djupare genetiska element som producerar den.”¹²⁶

Tänkandets innersta rörelse är varken hypotetiskt eller negerande arbete utan ett regellöst, affirmativt frågande. Det transcendentala frågandet är inte provisoriska, spekulativa handlingar som vittnar om ett empiriskt subjekts tillfälliga ovetande. Det finns inga ursprungliga eller slutliga svar, bara förnyade problem och frågor. Upprepningen av frågan garanterar tänkandets rörelse. Frågandet är i *ursprunglig upprepning* och medför en ständig förskjutning av problemet. Det gör inte den ideala bestämningen av problemet obefintligt eller svagare, utan tvärtom oändligt produktivt eftersom varje lösning är absolut ny. Varje lösning tycks som vi sett emellertid ofrånkomligen bli föremål för representation.

2.3 Relationen mellan de tidsliga och de ideala synteserna

Själva förhållandet mellan de tidsliga och ideala synteserna måste vara avgörande för fritagningen av tänkandet ur representationens form. Men hur? Deleuze ger oss verkligen ingen hjälp på den punkten i *Différence et répétition*. Han redogör för de två typerna av synteser i två skilda kapitel utan att behandla deras inbördes relation. Hans bild av tänkandet förblir i den bemärkelsen ett pussel som vi själva tvingas lägga. I det följande ska jag föreslå hur de tidsliga och ideala synteserna är relaterade till varandra, och därigenom frammana en måhända impressionistiska bild av Deleuzes tänkande.

Hos Kant utgör den tidsliga (den transcendentala apperceptionen) och den ideala syntesen två olika verksamheter: kunskap respektive tänkande. Genom ovanstående undersökning torde det nu stå klart att en dylik uppdelning inte är giltig hos Deleuze, utan snarare är måltavlan för hans kritik. Det kan därför inte vara fallet, vilket Hughes menar, att de tidsliga synteserna hos Deleuze leder från sinnesintryck, via minnets reproduktion till konstitutionen av ett aktivt cogito förmöget att genomföra den ideala syntesen. Det vore alltför likt Kants uppställning. Jag har visat att Deleuze driver sin kritik av representationen mot just den tidslighet och det subjekt hos Kant som garanterar identiteten. Så hur ska vi förstå förhållandet mellan strukturens delar?

¹²⁶ Deleuze, *Difference and Repetition*, s 336

Först en kort sammanfattande återblick. Deleuzes utläggning av de tre tidsliga synteserna börjar med det vanemässiga nuet, och visar att vad som gör vanan möjlig är det rena förflutnas minne. Relationen mellan vanan och minnet är i sin tur möjliggjord av det fält av rena skillnader som är framtiden. Utläggningen ska förstås som en slags metodisk deduktion som söker villkoret för tänkandets genes. Deduktionen visar att det syntetiska tänkandet ytterst är villkorat av den eviga återkomsten av skillnad. Dessa skillnader framträder som ankomsten av ett problem. Problemet väcker den virtuella idén. Idén sammanför problemets singulariteter i en multiplicitet. Denna bestäms reciprokt av relationerna mellan de singulariteter som utgör den. Denna ideala multiplicitet är strukturell. Den är virtuell, vilket betyder att den äger full realitet som potential men inte har aktualiserats i ett partikulärt objekt. De ideala relationerna är immanenta i förhållande till den multiplicitet de utgör och förhåller sig inte till något utanförhängande, varken det möjliga, det hypotetiska eller det negativa. Rörelsen hos den ideala bestämningen av problemet är rent positiv. Det innebär för Deleuze att rörelsen är slumpmässig, eftersom den inte förhåller sig till några regler förutom sitt eget inre imperativ att röra sig. Men det betyder att slumpen är nödvändigheten i den regellösa omdistributionen av singulära skillnader. När den virtuella idén bestämmer problemet immanent så får det spatio-temporal utsträckning. *Idéns bestämning bildar därmed en temporär lösning av problemet, ett objekt med tidlig aktualitet, varvid en medveten erfarenhet av det uppstår.* Det är först lösningen som kan representeras av medvetandet, problemet kan det inte. Det är inte så att synteserna sker i tidens form, som hos Kant, utan tidens dimensioner bildas själva av synteserna på samma sätt som problemens lösningar. Problemet är det rena förflutnas (Mnemosyne) virtualitet. Idéns bestämning av problemet är en aktualisering som bildar ett tidsligt nu ur det rena förflutna. *Att det aktuella nuet träder ur det rena förflutna, är synonymt med att en lösning bildas ur den virtuella idéns bestämning av ett problem. De tidsliga synteserna är aspekter av den ideala syntesens aktualisering.*¹²⁷ Vi kan finna stöd för en sådan tolkning hos Deleuze, när han säger att frågornas kontraktioner produceras på samma sätt som nuet produceras av tidens passiva syntes.¹²⁸ *Nuets genes är densamma som lösningens.*

Det transcendentala frågandet förskjuter ständigt problemet, varpå den virtuella idéns syntes ständigt genererar nya lösningar som bildar det aktuella nuet. Representationen förutsätter en cirkulär eller linjär tidslighet där ett frånvarande objekts identitet kan återkallas och

¹²⁷ Följande tre par är synonyma, men nödvändiga för att genomföra kritiken av representationens form av tid och identitet: Problem/lösning, virtuell/aktuell, det rena förflutna/nuet.

¹²⁸ Deleuze, *Difference and Repetition*, s 99

närvarandegöras i representationens nu. Men detta nu och detta objekt är själva producerade av en underliggande ideal syntes som själv inte kan representeras. Denna idé är en virtuell multiplicitet och utgörs av inget annat än de reciproka, positiva relationerna mellan de obestämda skillnad som ingår i den och som inte kan fångas i representationens former. *Representationens upprepning av identitet vilar på den virtuella idéns produktion*, som i sin tur hålls i rörelse av det aleatoriska frågandets eviga förnyande av problemet: *den eviga återkomstens* upprepning av skillnad. Representationens former vilar på denna djupare transcendental struktur som är icke representerbar.

Deleuzes formulering av de tidsliga synteserna är en ansträngning att befria tiden från representationens temporära ordning, och de ideala synteserna syftar till att befria tänkandets produktion från den representerade kunskapens form. Målsättningen är att låta skillnadens produktivitet komma till fullt uttryck. Kritiken riktas mot den linjära tid där varje nu representerar ett föregående nu i en identitet samlad i subjektet (en utträtad cirkel där det Samma evigt åtföljer oss på vår väg). Kritiken riktas mot att varje nu *representerar* ett föregående, *frånvarande* nu. Istället etablerar Deleuze en tidslighet där varje aktuellt nu är en *presentation* av det rena förflutna som *samexisterar* med och producerar det. Istället för den enkla, linjära processionen av nu:n där det föregående nuet kausalt determinerar det följande, får vi varierande aktualiseringar som produceras av dess ständigt underliggande och närvarande virtualitet. I representationstänkandets modell är det representerade inte närvarande, men äger en möjlighet och fullhet som nuet bara kan eftersträva att uppnå i sin identifikation. Representationens medvetande skiljer sig från sin egen produkt och föreställer sig den som förefintlig och ursprunglig, vars uppgift det är för tanken att representera. Tänkandet skiljs från sin egen skaparkraft och försätts i brist och underläge gentemot det objekt som ska representeras. I Deleuzes modell är ursprunget alltid fullt närvarande, ty det är nuets egen evigt pågående produktionsprocess. Istället för representationens närvarandegörande av ett frånvarande, transcendent objekt, får vi här en aktuell lösning som *presenterar* det samexisterande virtuella, immanenta, produktiva problemet. Deleuzes kritiska syntestänkande har fördelen att påvisa den transcendentala strukturens produktiva karaktär och samtidigt förklara framträdelsen av de villfarelser som grundar den dogmatiska bilden av tänkandet. Representationen av kunskap förutsätter och underkastar sig en yttre linjär tidslighet i vilken en ursprunglig identitet kan återkallas i erinran, eller reproduceras i minnet. Lärande däremot för in tiden i tänkandet självt, genom att dess fria synteser själva genererar de tidsliga dimensionerna: den virtuella idén bestämmer de problem som utgörs av skillnaderna, varpå idén aktualiseras i en lösning. Denna täcker över sin

underliggande immanenta tillblivelseprocess och framstår som given åt representationen.¹²⁹ Denna lösning upprepas oreflekterat och vanemässigt i Habitus syntes av det levande nuet, som utgörs av en förväntan på det kommande på basis av det passerade. *Det levande nuet kan därför förstås som den vanemässiga upprepningen av en och samma lösning på ett problem.* Det aktuella nuet upprepar det Samma, vilket bildar identiteten som ”optisk effekt” och grundar dess representation. Det är kunskapens element, men kunskap som konserverandet av det igenkännbara. Den vanemässiga upprepningen av en lösning genererar så generalitet, som erfars som en lag. Lagen vilar alltså på den djupare liggande och övertäckta upprepningen av frågan som evigt förskjuter problemet och återföder nytänkandet. Lärandet genererar på så vis på ett transcendentalt plan den tidslighet som den representerade kunskapen förutsätter. Det är aktualitetens tidslighet, som samlar det redan kända i nuet, den tidslighet som den dogmatiska bilden av tänkandet förblir inom i sin strävan efter det igenkända att representera. Här vill jag återknyta till Deleuzes bok om Hume, där han analyserar tendensen att bevara det som ges till vanan. Det är för att subjektet *utgörs av* sina vanemässiga relationer som det har vissa dispositioner: då det utvecklade vanor gällande kontingenta idéer förväntar det dessa vara giltiga i framtiden och att därmed se sig bevarat. Subjektet har *ett praktiskt intresse av att konservera* sina vanemässiga förväntningar som det har och är. Vanans princip skapar i subjektet intresset – ”passionen” hos Hume – att se sina förutsägelser uppfyllda. Subjektet är därför inte teoretiskt utan ”praktiskt”, säger Deleuze: det är vad det gör.¹³⁰

Frågan skulle kunna förstås som ett transcendentalt minne som söker i det förflutna efter något att aktualiseras i ett nu. Men till skillnad från andra minnesteorier finns det inga regler för minnets association. Det finns inget *igenkännande* av ett förflutet som ska reproduceras och representeras, det finns ingen princip om närhet eller likhet som skulle sammanföra en singularitet med en annan. Sökandet i det rena förflutna sker *i* det rena förflutna självt, utan medvetandets och representationens inblandning. Det är i den meningen idén är virtuell och frågan sant transcendentalt. Därför tillhör inte idén oss, den är omedveten. Det är endast dess produkt vi tillåts äga och som det empiriska minnet kan representera i nuet. Vi, medvetandets representerande subjekt, kan aldrig befinna oss i det rena förflutna eftersom vi

¹²⁹ Vi kan se hur Deleuze med *Différence et répétition* själv försöker skapa en multiplicitet av positiva relationer mellan skilda idéer ur filosofins förflutna utan att uppställa oppositioner. Därför bildar verket en problematik snarare än ett argument. För att få denna problematik att framträda för oss så måste vi emellertid bilda en lösning och framställa denna i oppositioner. För *representationen* av en lösning sker i övervägande oppositionella termer. Det positiva frågandets transcendentala lärande däremot ligger i läsandet, lösandet, som i sin bestämning av verkets multiplicitet - dess virtuella problematik - ständigt förskjuter sin förståelsehorisont, sin utgångspunkt för den förnyade frågan. Denna positiva rörelse själv är svår, om inte omöjlig, att gestalta men inte desto mindre det nödvändiga villkoret för den representerade lösningen. De representerade lösningarnas opposition är inte falsk, men de är en ofullständig bild av vad tänkande är för de är blinda för det bakomliggande, transcendentala positiva frågande som genererar dem.

¹³⁰ Deleuze, *Empiricism and subjectivity: an essay on Hume's Theory of Human Nature*, s 104

är dess produkt. Men det rena förflutna lever i varje aktuellt nu. Det aktuella nuet, självnärvaron borde man kunna säga, bebos av det rena förflutna som inte är desto mindre närvarande. Men vi får inte glömma att vice versa också gäller: *det förflutna utgörs av inget annat än passerade nu:n*. Det rena förflutna är inte ett mytiskt ursprung eller en evigt otillgänglig grund för nuet, utan är alltid självt i blivande genom att det aktuella nuet passerar och förläggs i det rena förflutnas temporala rymd. Det problem som den idén bestämmer utgörs inte av något annat än passerade nu:n, det vill säga aktualiteter som återgått till det virtuella. Uttryckt i de termer som användes hos de tidliga synteserna, så kommer varje kontraktion att upplösas i nya skillnader. Nuet är en maximal kondensering av det förflutna, och varje nu kommer att återgå i upplösning eller avspänning till det förflutna.

En av de viktigaste poängerna är att detta skeende, åtminstone i *Différence et répétition*, är aleatoriskt. Det ideala spelet är regellöst, underkastat varken det möjligas eller det negativas arbete. Den enda regeln är att problemet ständigt förskjuts, förnyas, och åter bestäms. Det är Deleuzes sätt att säga att under representationens former ligger ett obundet nyskapande. I det aktuella nuet råder lagar som vilar på en underliggande laglöshet. Nuet är den grund som vilar på en avgrund. Deleuzes tidliga och ideala synteser har i min läsning därigenom utgjort en kritik mot två av representationens pelare: subjektet och tidsligheten. Båda är ersatta av de transcendentala syntesernas underjordiska process som konstituerar både den aktuella tanken och dess linjära tidslighet, representationens möjlighet. Synteserna är en rent kreativ genes bakom representationens regelstyrda medvetande. Under lagen ligger en mer konstnärlig verklighet. *Så har Deleuze fört teorin om tänkandet från representation till nyproduktion, vilket var denna uppsats syfte att undersöka.*

3. KRITIKENS KONSEKVENSER

3.1 Kamelen, lejonet och barnet

Varför är det så svårt för oss att nå det positivt frågande, rent produktiva tänkandet? Varför har vi så svårt att affirmera slumpen i varje tärningskast och lösgöra oss ur det negativas skugga? Deleuze säger att tärningsspelet sker på två bord samtidigt: himlen och jorden. Det himmelska bordet är gudomligt, där skapar varje kast sitt eget utfall. Slumpen affirmeras som det produktiva element som ger problemet sin rörelse och lösningens framträdande. Det är transcendentalt och står utanför sinnenas räckvidd. Kasten på det jordliga bordet skapar ingenting, utan försöker motsvara de utfall som det himmelska bordet genererar. Det spelar hypotetiskt, försöker fånga slumpen efter beräknad sannolikhet utifrån empiriska utfall. Det är enligt Deleuze ”barn-spelaren” som kan vinna det gudomliga spelet och bestämma problemen

regellöst. Deleuze säger det inte själv, men jag vill tolka det så att vi måste passera genom kritiken av det hypotetiska och negativa för att nå (tillbaka till) förmågan att affirmera. Deleuze nämner Nietzsches parabel från ”Om de tre förvandlingarna” i en kontext där han talar om kritisk transformation hos Nietzsche.¹³¹ Med viss omtolkning kan den appliceras på Deleuze själv, enligt följande. I förstone är tänkandet ett lastdjur som påtar sig det mödosamma arbetet att representera identitet, och villigt söker sin underkastelse under denna uppgift. Det verkar för den som om bördan äger det verkligas positivitet, trots att den endast är en illusorisk produkt skild från sin produktion. Det bär frukterna av det negativas arbete. ”Vad är tungt? Så frågar den bärvillige anden, så knäfaller han, kamelen lik, och vill bli väl lastad.”¹³² Men likt kamelen vandrar detta tänkande in i den fruktlösa öken med dess hägringar. Kamelen förvandlas där till lejonets ande. Han vill ha frihet och vara herre i sin egen öken. Lejonet är det kritiska tänkandet som förnekar befintliga värden och tar sig rätt till nya. Han förmår skapa sig frihet till nytt skapande, men förmår fortfarande inte skapa det nya. Lejonet måste förvandlas till barn, för barnet har förmågan till lekens regellösa skapande. ”Oskuld är barnet och glömska, ett nybegynnande, en lek, ett av sig självt rullande hjul, en första rörelse, ett heligt ja-sägande.”¹³³ Barnet förblir i glömska om varje arbetsam uppgift och förmår affirmera skapandets lek. Tänkandet styrs inte av strävan att uppnå ett mål och fullfölja en uppgift, utan förmår sammanfalla med sin egen fulla produktivitet. Det vill inte vara herre i en fruktlös (öken)värld utan skapar kontinuerligt sin värld. Vi kan förstå denna förvandling som filosofins egen rörelse. Det vore inte långsökt att tänka på hur Deleuzes kritik av representationen passerar från den dogmatiska bilden av tänkandet, genom Kants kritiska internalisering av identiteten, för att nå fram till en bild av tänkandet som produktion istället för representation. Det är först efter den destruerande kritiken av det representerande tänkandets mödosamma ”arbete”, som vi kan återkomma till tänkandets egen barndoms lek, där *den eviga återkomsten* av skillnad medför den glömska som garanterar att varje ny tanke är ett uttryck för tänkandets egen skapandekraft. Det är först i fullbordandet av den transcendentala kritiken som det vinnande spelet kan nås.

För Nietzsche är barnet framtidens människa, medan vi ännu är lastdjur i lejonkrud. För honom tillhör kritikens förverkligande det kommande. Med Deleuze däremot (vars framtid som vi sett alltid redan är verksam i nuet) utspelar sig i min läsning hela denna rörelse ständigt i oss som en transcendental verksamhet. Det garanterar att vi spelar tärning på både det jordiska och det himmelska bordet samtidigt. Vi är både alltförmänskliga och gudarnas

¹³¹ Deleuze, *Nietzsche och filosofin*, kap. ”Nihilism och förvandling: brännpunkten”

¹³² Nietzsche, *Så talade Zarathustra*, s 27

¹³³ Nietzsche, *Så talade Zarathustra*, s 28

ättlingar. Varje ny fråga affirmerar på det transcendentala, himmelska bordet förskjutningen i ett evigt nybörjande som lösgör tiden ur representationens form. Men det betyder samtidigt att vi kan bejaka varje aktuell lösning *som* aktualiseringen av en underliggande virtualitet – att vi kan affirmera varje representation som en *effekt* av en presentation av en mer ”konstnärlig verklighet”. Representationen och negativiteten behöver då kanske inte ens längre bekämpas, utan kan bejakas som det affirmativa tänkandes egna skapelser. Till och med den dogmatiska bilden av tänkandet kan bejakas, men bara som en *bild skapad av tänkandet*. Hur ska vi förstå en sådan bild, en bild som inte avbildar, Deleuzes egen bild av tänkandet? En bild som inte representerar utan som framställer sin egen inneboende tillblivelse. Låt oss kalla den för *simulakrum*.

3.2 Ursprung och simulakra

När vi lämnar representationens värld träder vi, vilket jag redan antytt, in i ett problem om ursprung som Deleuze inte riktigt utvecklar. Ursprung kan inte längre förstås som en ursprunglig frånvarande identitet (en sanning om man så vill) som det gäller att upprepa i representationen. Eftersom tiden själv syntetiseras i upprepningar och eftersom den ideala syntesen befinner sig i den upprepade frågans ständiga förskjutning, så måste ursprunget nu förstås som inget annat än upprepningen själv. Här ersätts representation (i meningen upprepningen av identitet) med upprepning av nyproduktion. Man kan uttrycka det så att den identiska upprepningen av det förflutna ersätts av upprepningen av det kommande. Det är ett annat sätt att uttrycka hur Deleuze för tänkandet från representationens form till genes och produktion.

Vi får härmed en typ av ursprunglighet som ligger i en evigt ny, förskjuten, utgångspunkt. Det är frågans ständigt förnyade problem, *den eviga återkomstens* decentrerade cirkel som tar oss evigt till *andra* platser. Deleuzes har faktiskt ett begrepp, hämtat från Platon av alla, för denna inverterade konception av ursprunglighet: *simulakrum*. Deleuze säger att platonismens motiv är att separera ”saken själv” och dess bild.¹³⁴ Det gäller att skilja essäns från sken, idé från bild, original från kopia, ursprung från avlett. Platonismen grundar så filosofins fält: representationens domän fyllt av kopian/bilden/ikonen som definieras av en essentiell relation till modellen/ursprunget. Vi känner igen det från vad som tidigare har framhållits om tänkandets naturliga dragning till sanningen och erinrans modell. Bilden förhåller sig i sträng underordning under originalet och reproducerar det i bästa förmåga. Här har originalet en överlägsen identitet och bilden bedöms utifrån sin likhet. Skillnad förstås här som

¹³⁴ Gilles Deleuze, ”Platon and the Simulacra”, Appendix, *Logic of Sense*, Athlone, London, 2001 och Deleuze, *Difference and Repetition*, s 154-6

förhållandet mellan två likheter, och är så underordnad identitet och likhet. *Sofisten* är enligt Deleuze platonismens mest ”yrselfframkallande äventyr” därför den verkliga motsättningen står här inte mellan original och bild (ursprung och representation) utan mellan två olika bilder (idoles): kopian (icôn) och simulakrumet (phantasm). Uppgiften är här inte att opponera mot bildernas värld utan att avgöra anspråken och skilja det rena från det orena, den goda bilden från den dåliga. Den goda kopian är en bild av originalet. Den dåliga kopian är en avbild utan essentiell relation till originalet: ett simulakrum. I *Sofisten* uppstår emellertid svårigheten att särskilja kopian från simulakrumet, vilket öppnar för ifrågasättandet av kopians själva idé. Och därmed originalets.¹³⁵ Simulakrumet är en bild utan varje likhet, bild utan förebild, den bild som befriat sig och störtat originalets regim. Det förnekar över huvud taget den platonska uppställningen med original och kopia, representationens värld, till förmån för sin egen produktiva kraft. ”Simulakrumet är inte bara en kopia, utan det som störtar alla kopior genom att också störta modellerna: varje tanke blir en aggression.”¹³⁶ I simulakrats rike finns därför varken original eller kopia. Det betyder att varje tanke är en absolut nyskapelse utan annat ursprung än sin egen inre tillblivelse. Det är i denna mening vi enligt mig kan förstå varje aktualiserad tanke hos Deleuze som simulakrum. Den har inte ursprung i en identitet som den är en representation av. Dess enda ursprung är upprepningen av den eviga återkomsten av skillnader att bestämma och aktualisera. Tankens ursprung är inte transcendent utan immanent i de skillnader som den uttrycker. I den meningen är tanken ingen avbild utan en genuin nyskapelse. Denna inverterade ursprunglighet för tänkandet från representation till produktion.¹³⁷ Jag sade inledningsvis att Deleuzes mål är att revolutionera teorin om tänkandet och föra den från representation till abstrakt. Vi kan förstå innebörden i det så, att hans kritik visar att tänkandet i sitt innersta inte är avbildande, utan att det är en händelse som uttrycker sin egen inre tillblivelse i en bild som inte avbildar, det vill säga som simulakrum.

¹³⁵ Platonismen måste bevaka gränsen mellan kopia och simulakrum för att bevara sin auktoritet som vägledare mot originalet och auktoritet i valet mellan pretrender. Men *Sofisten* slutar i ambivalens: det är oklart om det är möjligt att skilja kopian från simulakrumet. Är Platon här den förste som anger riktningen för hur platonismen kan övervinnas? Se Platon, *Sofisten*, Skrifter. Bok 4, Atlantis, Stockholm, 2006.

¹³⁶ Deleuze, *Difference and Repetition*, s xviii-xix

¹³⁷ Här transformeras sanningens mening. Sanningen i simulakrats värld är inte längre kopians adekvata representation av ett original. Vi förs ur platonismens hierarkiska och, enligt Nietzsche och Deleuze, ytterst sett moraliska uppställning där världen är en ofullkomlig avbild av ett original, fallen från sitt ursprung. Nietzsche beskriver i *Avgudaskymning (Twilight of the Idols)* på engelska, (min kursivering)) denna rörelse där den ”sanningens värld” transformeras och övervinnas som den västerländska historiens egen procession. Den sanna världen är uppnåelig för den vise. Han lever i den, han är den. (Platon) Den sanna världen blir ouppnåelig, men utlovad för den fromme. (Kristendomen) Den sanna världen är ouppnåelig, men tänkt som tröst och förpliktelse, ett imperativ. (Kant) Den sanna världen är uppnådd, okänd och icke tröstande eller befriande. (Positivismen) Den ”sanna världen” en onyttig och överflödigt idé. (Nihilismen och friandens munterhet) Den sanna världen avskaffad. Och med den den skenbara! Har transformeras uppställningen och sanningens element överges. Det är den kortaste skuggans ögonblick, den längsta villfarelsens slut, mänsklighetens höjdpunkt. Friedrich Nietzsche, ”Hur den ’sanna’ världen till slut blev fabel”, *Avgudaskymning, Samlade skrifter. Bd 8* Brutus Östlings bokförlag Symposion, Stockholm, 2013

3.3 Dogmatikens tröst och den krönta anarkin

Jag sade att aktualitetens tidslighet samlar det redan kända i nuet i sin strävan efter det igenkända att representera. Det är i denna mening som den samtida kunskapen kan sägas bilda *doxa*, medan det genuina tänkandet, med Nietzsches ord, alltid är *otidsenligt*. Vad det betyder är att det verkliga tänkandet sker utanför nuet, i ett ständigt kommande, som är otillgängligt för det hypotetiska, beräknande nuet med dess törst efter igenkänning och förutsägbarhet. Det står utanför det lagbundna och determinerade kosmos som det aktuella nuet gör till sitt. Det genuina tänkandet är öppen potentialitet och fortplantningsförmåga, gentemot vilken varje aktualitet bara uttrycker en av den virtuella problematikens oräkneliga händelser som kan förläggas i nuets kontroll. Därför är det kanske inte konstigt att det aktuella nuet försöker skydda sig från denna öppna potentialitets oförutsägbarhet och ständiga förskjutningar in i det okända. Det aktuella tänkandet förnekar den virtualitet som är dess egen tillblivelse i det självt, för att trygga sig i den fixerade identitetens chimära stabilitet. Det förnekar vad det förmår i utbyte mot trygghet, och underkastar sig villigt de lagar som styr dess rike. Deleuze menar nu inte att vi bör, måste eller ens kan ge upp vår hemvist i aktualitetens linjära och stabila hägn. Det handlar om att ständigt påminna om att den är producerad form, och att dess lag inte är absolut utan har en begränsad jurisdiktion. Under lagen finns en ”krönt anarki” som genererar det rike över vilken lagen styr.¹³⁸ Eller som Deleuze uttrycker det: Gud dansar på en vulkan.

Deleuzes målsättning är inte, vilket tycks vara en vanlig missuppfattning, att nå in i det virtuella som vore det en barndom av total potential eller ett dionysiskt odifferentierat intet.¹³⁹ Det är heller inte alla skillnaders harmoniska samvaro i den sköna själen. När problemen når sin fulla positivitet och skillnaderna affirmeras, så frigörs en aggressiv kraft som förstör den sköna själens goda vilja.¹⁴⁰ Målsättning är varken upplösning, självdöd eller mångfaldens konfliktlösa samvaro. Poängen är heller inte att förneka identifieringen och representationen – de är ”verkliga illusioner” som möjliggör vår orientering i världen. Det handlar inte om att slungas ut i ett odifferentierat delirium. Men det gäller att inte låta representationens former kvarhålla oss i *doxa*. Det gäller att inte glömma att de i representationen upprepade aktualiseringarna är bilder skapade av en mer konstnärlig verklighet som vi ständigt bär med oss. Tankandet är självfödande, en skapelseakt, inte bara av tanken, utan av tänkandet självt. Det betyder att dess produktion är immanent, men som sådan fylld av konflikter, ett fältslag inte mindre blodigt än den mest oförsonliga dialektiks, eftersom tänkandet ständigt föds i det

¹³⁸ Deleuze, *Difference and Repetition*, s 348

¹³⁹ Se till exempel Baugh, Bruce, ”Actualization: Enrichment and Loss”, *Hegel and Deleuze: together again for the first time* av red. Karen Houle och Jim Vernon, 2013

¹⁴⁰ Deleuze, *Difference and Repetition*, s xviii, 74 och 246

våldsamma mötet med det okända och att dess imperativ är kampen att bestämma problemen. Det betyder att tänkandets produkt är nödvändig, inte mindre än den mest tillslutna transcendentalisms. Men den är nödvändig *som skapelse*.

Vi har sett att tänkandets enda ursprung är upprepningen av frågan som förskjuter problemet i ett möte med evigt förnyade skillnader. Det är detta ”våld” som får tänkandet att födas, och som får temporära lösningar att blixtra fram, simulakra, fantasmer som ständigt skingras och lämnar oss i upplösning. I sin sista bok, *Qu'est-ce que la philosophie?* (1991), säger Deleuze (och medförfattaren Guattari) att vi ständigt förlorar våra idéer, och inget är mer oroande än en flyende tanke, en idé som förflyktigas, som knappt ännu formad och redan anfrätt av glömska eller redan övergått i andra utom vår kontroll och försvinner. Vi begär bara lite ordning för att skydda oss från kaoset, varför vi klamrar oss fast hårt vid fixerade åsikter. ”Vi begär bara att våra idéer hindrar fantasin, deliriumet, från att korsa universum på ett ögonblick och skapa bevingade hästar och drakar.”¹⁴¹ Och vad skulle *tänkande* vara, frågar de, om det inte konstant konfronterade kaos?¹⁴² Tänkandet har alltså en bestämmande, fixerande, organiserande förmåga vi inte klarar oss utan, vi inte finns utan. Dess syntetiserande kraft föder oss ur det delirium ur vilket vi kommer. Det står oss inte fritt att återvända dit.

Deleuzes kritik möjliggör en förklaring och diagnos av den dogmatiska bilden av tänkandet. Tänkandet är kreativt till sitt väsen. Men tänkandets egen produkt medför övertäckandet av den bakomliggande produktionens faktum. Den dogmatiska tendensen bejaktar denna illusion och förnekar sin egen grundlösa skaparförmåga, sitt eget inneboende tvång till nyproduktion, sin egen eviga tillverkning av simulakra. Vi kan nu bättre förstå den dogmatiska bildens konservativa konstitution. Den är främst att betrakta som ett skräckfyllt försök att motverka världens egentliga flyktighet och laglöshet: den är väsentligen reaktiv. För att bemöta det kaos som får tänkandet att tänka, subsumeras det i representationens former som tämjer både skillnaden och tänkandet. Denna reaktion försöker hindra oss från att verkligen tänka, från att mångfaldiga mötena i vilka vi ingår och av vilka vi utgörs. Svårigheten är att acceptera att Jagets identitet måste ges upp och förstås som en syntes av det konfliktfyllda mötet mellan okontrollerbara skillnader. Det tenderar att leda till att vi förgäves försöker fixera och slå vakt om en identitet som inte låter sig bestå, varpå vi präglas av oro, rädsla och misstänksamhet gentemot allt yttre inflytande. Denna grundtendens uttrycks av politiken, vars funktion kan förstås som administrationen och förvaltandet av det kända och befintliga. Den kanaliseras enkelt av reaktionära krafter som när sig på att samla den reaktiva impulsen att fixera och

¹⁴¹ Gilles Deleuze & Félix Guattari, *What is philosophy?*, Columbia University Press, New York, 1994, s 201

¹⁴² Gilles Deleuze & Félix Guattari, *What is philosophy?*, Columbia University Press, New York, 1994, s 208

bevara. Det är emellertid metafysiskt lönlöst av de skäl vi just sett, varför reaktionen bara kan bli tilltagande tillslutning, paranoia och upplevelsen av ständigt nya hot mot kontroll och förutsägbarhet, som ytterligare när den grundläggande rädslan. Denna tragiska, i botten metafysiska tendens exploateras effektivt av fascismen, som i denna mening finns mer eller mindre latent i oss.¹⁴³ Fascisten drömmer om en hemvist i det välkända, begär ett identiskt ursprung och strävar förgäves mot dess perfekta kopia, återkomsten av det Sammas renhet och förutsägbarhet. Han måste oavslåligt eliminera alla skillnader, vilket är hans modus operandi, men drivs av en fantasi som aldrig kan mötas utan måste rikta sin utplånande kraft även mot sig själv.

Alternativet är förstås att förena sig med blivandets nödvändighet som produktivkraft i det syntetiska mötet mellan asymmetriska skillnader. Det bör inte förstås i termer av oppositionellt motstånd mot en yttre begränsning, utan som bejakandet av den immanenta skillnadens nödvändiga produktivitet som vi alltid redan bär med oss, vars effekter vi alltid är, och som föregår varje reaktion. Istället för att låta den syntetiserande kraften skilja sig från vad den förmår och bli reaktiv i syfte att motstå det regellösa och oförutsägbara blivandet, så gäller det att öppna sig för möjligheten att affekteras av andra krafter, bilda synteser och därmed förena sig med världens blivande.¹⁴⁴ Vi inser då att även om vi inte kan upprätthålla föreställningen om ett identiskt Jag, så går vi inte under; tvärtom kan vi förstå oss som syntes och syntetiserande akt.¹⁴⁵ Kanske finner vi inte längre någon tillämplig mening för ordet ”Jag” annat än som grammatisk fiktion, säger Deleuze. Kanske förstår vi oss bättre i termer av komplexa kompositioner, sammankopplingar av singulariteter, lokala och temporära händelser av samma typ som ”ett liv, en årstid, en vind, en sammandrabbning, klockan fem på eftermiddagen”. Kanske kan vi som syntetisk akt förstå oss i “fjärde person singular”?¹⁴⁶

Det finns två förhållningssätt till den ”nödvändiga förstörelsen” av stabilitet, förutsägbarhet och igenkänning, säger Deleuze. Det första är politikerns som försöker stabilisera och bevara en etablerad ordning. Det andra är poetens, som förenar sig med skapandets kraft och är kapabel att störta varje ordning och representation för att affirmera skillnaden i den

¹⁴³ Deleuze analyserar fascismen i plåtå 1933: *Micropolitics and Segmentarity* i Gilles Deleuze & Félix Guattari, *A thousand plateaus: capitalism and schizophrenia*, Continuum, London, 2004

¹⁴⁴ Subjektiveringstekniker kan därför inte bemötas med ”motstånd” i form av avsubjektivering, utan endast med nysubjektivering.

¹⁴⁵ Som Deleuze och Guattari säger i *Mille Plateaux*: ”Vi två skrev *Anti-Oedipus* tillsammans. Eftersom var och en av oss redan var flera. ... Varför har vi behållit våra egna namn? Av vana, av ren vana. För att göra oss oigenkännbara i sin tur. ... För att nå den punkt, inte där man inte längre säger Jag, utan den punkt där det inte längre är viktigt hurvida man säger Jag.” Deleuze & Guattari, *A thousand plateaus: capitalism and schizophrenia*, s 3

¹⁴⁶ Gilles Deleuze, ”Response to a Question on the Subject”, *Two regimes of madness: texts and interviews 1975-1995*, Semiotext(e), New York, 2007 s 349

permanent revolution som karaktäriserar den eviga återkomsten. I den senare kategorin kunde vi lägga till filosofen, som skapar ständigt nya bilder av tänkandet i sin transformerande upprepning av filosofins eget rena förflutna.

4. KÄLLFÖRTECKNING

Batra, Anupa, *Experience, Time, and the Subject: Deleuze's Transformation of Kant's Critical Philosophy*, PhD avhandling, Southern Illinois University Carbondale, 2010

Deleuze, Gilles, *Desert Islands and Other Texts, 1953-1974*, red. David Lapoujade, övers. Michael Taormina, Semiotext(e), Los Angeles, 2004

Deleuze, Gilles, *Difference and Repetition*, övers. Paul Patton, Bloomsbury Academic, London, 2013

Deleuze, Gilles, *Empiricism and Subjectivity: An Essay on Hume's Theory of Human Nature*, övers. Constantin V. Boundas, Columbia University Press, New York, 1991

Deleuze, Gilles, *Kants kritiska filosofi: doktrinen om förmågorna*, övers. Carl Montan, Glänta produktion, Göteborg, 2015

Deleuze, Gilles, *Logic of Sense*, övers. Mark Lester & Charles Stivale, Athlone, London, 2001

Deleuze, Gilles, *Negotiations, 1972-1990*, övers. Martin Joughin, Columbia University Press, New York, 1995

Deleuze, Gilles, *Nietzsche och filosofin*, övers. Johannes Flink, Daidalos, Göteborg, 2003

Deleuze, Gilles & Guattari, Félix, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, övers. Brian Massumi, Continuum, London, 2004

Deleuze, Gilles, *Two Regimes of Madness: Texts and interviews 1975-1995*, övers. Ames Hodges & Mike Taormina, Semiotext(e), New York, 2007

Deleuze, Gilles & Guattari, Félix, *What is Philosophy?*, övers. Hugh Tomlinson & Graham Burchill, Columbia University Press, New York, 1994

Deleuze, Gilles, red. Spindler, Fredrika & Holmgaard, Jan, *Deleuze: Aiolos + Glänta*, Glänta, Göteborg, 2004

Houle, Karen & Vernon, Jim (red.), *Hegel and Deleuze: Together Again for the First Time*, Northwestern University Press, Evanston, Ill., 2013

Hughes, Joe, *Deleuze's Difference and Repetition*, London: Continuum, 2009

Hume, David, *Avhandling om den mänskliga naturen: ett försök att införa den experimentella metoden i studiet av människan. Bok 1, Om förståndet*, övers. Jim Jakobsson, Thales, Stockholm, 2002

Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, övers. Norman Kemp Smith, St. Martin's Press London, 1929

Nietzsche, Friedrich, *Avgudaskymning eller Hur man filosoferar med hammaren*, [*Samlade skrifter. Bd 8*], övers. Thomas H. Brobjer, Brutus Östlings bokförlag Symposion, Stockholm, 2013

Nietzsche, Friedrich, *Så talade Zarathustra*, översättning Wilhelm Peterson-Berger, Stockholm, Forum, 1969

Platon, *Sofisten Skrifter, Bok 4*, övers. Jan Stolpe, Atlantis, Stockholm, 2006

Smith, Daniel W., *Essays on Deleuze*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2012

Somers-Hall, Henry, *Deleuze's Difference and Repetition*, Edinburgh University Press, 2013

Spindler, Fredrika, *Deleuze: tänkande och blivande*, Glänta Produktion, Göteborg, 2013

Williams, James, *Gilles Deleuze's Difference and repetition*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2003

Williams, James, *Gilles Deleuze's Philosophy of Time*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2011