

Gilles Deleuze *Logika smisla*

Založba KRTINA, Ljubljana 1998, 336 str.

Tomaž Erzar *Obrat Gillesa Deleuza*

Založba ZRC, Ljubljana 1997, 248 str.

1. Čeprav je Deleuze še pred *Logiko smisla*, ki je izšla leta 1969, že izdal za več kot pol ducata knjig o Humu, Nietzscheju, Kantu, Proustu, Bergsonu oziroma bergsonizmu, Sacher-Masochu in Spinozi, je vendarle mogoče reči, da šele *Logika smisla* predstavlja prvo pravo Deleuzovo delo. Zakaj? Najprej zato, ker na enem mestu prvič prinaša zbrano vse tisto, kar tvori »deleuzovski univerzum«, za katerega sta značilna vsaj dva elementa – na eni strani polje imanence, ki je sicer osrednji zastavek dela o Spinozi, polje, ki je hkrati nekaj transcendentalnega in empiričnega hkrati, in na drugi strani tisto, kar to polje »naseljuje« – pa naj gre za singularnost, dogodek, znak, koncept, konceptualno osebo, refren ali kaj drugega. Ta deleuzovski univerzum seveda nikoli – *Logika smisla* ni pri tem nobena izjema – ne nastopi v čisti obliki, Deleuze se pač nikoli ni bil pripravljen odpovedati svojemu slovitemu *style indirect libre*, ko s pomočjo obravnavanih avtorjev pove tisto, kar se je tako ali tako namenil, saj je bil prepričan, da so ti posredniki bistvenega pomena za ustvarjanje. Glede na to načelo, ki ga seveda Deleuze razume povsem po svoje – predstavljal sem si, pravi nekje, da sem prišel avtorju za hrbet in mu naredil otroka, ki je bil sicer njegov, a obenem monstuo-

zen –, ni potem nič čudnega, če tisto Eno-Vse, ki je vselej v središču njegove filozofije, obenem križa in spaja Huma, Kanta, Leibniza in Spinozo, toda tako, da je v tako dobljenem pošastnem stvoru mogoče hkrati prepoznati tudi še Bergsona in Nietzscheja!

Univerzum, ki ga Deleuze v *Logiki smisla* predstavlja skozi štiriintrideset serij paradoksov, ki jih tvori igra smisla in nesmisla oziroma teorija nesmisla, je univerzum kaosa, kaotični univerzum, kaos-kozmos. Nič čudnega ni, da Deleuze *Logiko smisla* prične z interpretacijo zgodbe Lewisa Carrolla o Alici v čudežni deželi, deželi, ki ni nič drugega kot *popačeni* Alicin vsakdanjik, deželi/univerzumu skozi prizmo *das Unheimliche*, kjer vsakdanje stvari prejmejo srhljivo in grozljivo anamorfično podobo. Takšen univerzum nima vnaprej danih pravil, še več, edino pravilo takšnega univerzuma je, da ni pravil, da se pravila nenehno vzpostavljajo, kršijo in opuščajo – »vsak met kock prinaša svoja pravila oziroma se nanaša na svoje lastno pravilo«. (*Logika smisla*, 66) Univerzumu tako vlada tisto, kar Deleuze imenuje »jeu ideal« – idealna igra, kjer ni ne pravil ne zmagovalcev ne poražencev, kjer je vsak met kock fragment kaosa. Idealna igra je drugo ime za večno vračanje enakega,

pri čemer »skrivnost večnega vračanja / .../ ni nič drugega kot kaos, moč, ki zatruje kaos«. (*Ibid.*, 247) Kaos je za Deleuza vselej, ne le v *Logiki smisla*, nekaj, kar povzroči, da se vse konstrukcije, ki nam jih uspe vzpostaviti, razpršijo, razdrejo, sesujejo. Kaos, kot bo kasneje zapisal Deleuze v *Qu'est-ce que la philosophie?*, ni neko inertno ali stacionarno stanje, ni mešanica naključij, pač pa je neka sila, neka moč, neskončna hitrost, ki kaotizira. Kaos je nekonsistenca, ki razvezuje vsako konsistenco. Drugo ime za kaos v *Logiki smisla* je paradoks – »paradoks najprej pomeni izničenje zdrave pameti kot enkratne smeri, nadalje, izničenje običajne pameti kot podeljevalca utrjenih identitet«. (*Logika smisla*, 15) Če zdrava pamet vselej trdi, da stvari potekajo vselej na en sam možen način, v enem samem smislu, v eni sami smeri, je paradoks prepričanje, da zadeve vselej potekajo v več smereh hkrati, vsaj dvo- ali več smiselno. Smisel, *sens*, smisel/smer, ki je v osrčju *Logike smisla* je neobstoječa in paradokсна entiteta, ki pa ni na začetku – smisel ni izvor, pač pa proizvod, produkt: smisel je »učinek površine« (*Logika smisla*, 78).

Takšna okvirna zastavitev pa ima seveda več nasledkov. Prvič, filozofija, ki se ukvarja s paradoksom in z logiko smisla je zoperstavljena zdravi in običajni pameti, mnenju. Drugič, naloga filozofije ni najti instanco, merilo, ki bi lahko izmerilo vrednost, resničnost različnih in zoperstavljenih mnenj. Filozofiji ne gre za resnico, saj »kategorijo resnice zamenja kategorija smisla« (*Logika smisla*, 121), zato »naloga filozofije ni ta, da bi bila za vsako ceno moderna, kakor tudi ne, da bi morala biti brezčasna, ampak da iz modernosti izloči nekaj, kar je Nietzsche imenoval *času neprimerno*; to vsekakor pripada modernosti, toda prav tako ga je treba obrniti zoper njo – za-

voljo časov, ki – tako vsaj upam – prihajajo'«. (*Logika smisla*, 248) Tretjič, filozofija kaotičnega univerzuma, kaosa, paradoksa, ki razvezuje vsako identiteto in vsako konsistenco, je filozofija imanence, ki se zoperstavlja vsaki transcendenca, katere temeljni model so za Deleuza Platonove Ideje. V tem pogledu je naloga katerekoli filozofije, filozofije prihodnosti, »sprevrnitev platonizma« (*Logika smisla*, 237). Paradoks namreč razkraja katerokoli možnost transcendentnega merila, za kar v bistvu pri Platonu tudi gre, še več, paradoks razkraja vsakršno identiteto, vsakršno filozofijo identitete, katere začetnik je za Deleuza Platon in ki je dosegla najbolj dovršeno obliko v Heglovi filozofiji. Prav zato je nekoliko nenavadno, če ostanemo na popolnoma obči ravni, da Deleuze ves čas ponavlja heglovske formule, denimo, da površina pomeni, da »za zagrinjalom ni ničesar« (*Ibid.*, 21, 131). Četrtrič, kaotični univerzum, univerzum, kjer vlada paradoks, je možen le, če se dogaja v nekem paradoksnem *prostoru* in *času*. Prostor je lahko samo horizontalen, brez vertikale, transcendence, čista površina, čista imanenca – ker je »površina vse«, ker se vse dogaja na površju, Deleuza zanimajo paradoksi roba in meje površine, kakor pri Moebiusovem traku, kjer je tisto »notranje zunanje in zunanje notranje« (*Ibid.*, 22), medtem ko je čas kaotičnega univerzuma lahko le čas *postajanja*.

Postajanje je hkrati tisto, kar se izmakne sedanjosti, kar vleče v več smereh hkrati, nezamejeni Aiôn, ki se neskončno deli na preteklo in prihodnje in ki se vedno izmakne sedanjosti. Deleuze razlikuje običajni čas, čas kot Kronos, od časa kot Aiôna, pri čemer si izraz Aiôn izposoja od stoikov, ki so se sploh prvi lotili velike in radikalne sprevrnitve platonizma. Medtem ko za čas kot Kronos v času eksistira zgolj sedanjik, telesni seda-

njik, merjeni čas, je z Aiônom drugače – v času insistirata ali subsistirata zgolj preteklik in prihodnjik, namesto sedanjika, ki bi vsrkaval preteklik in prihodnjik, imamo prihodnjik in preteklik, ki v vsakem trenutku cepita sedanjik, ga hkrati v dveh smereh delita v neskončno. Aiôn je sprevernjeni običajni čas, ki vnaša vrzel v čas Kronosa in ga s tem spreverne. Tako je razlika med Kronosom in Aiônom pravzaprav razlika, ki pade znotraj samega Aiôna, razlika med Aiônom površine in Aiônom kot norim postajanjem globine. Drugače rečeno, vse, kar pride na površino, spremeni svojo naravo, prav tako pa tudi smer oziroma orientacijo. »Aiôn naseljujejo učinki, ki ga preganjajo, ne da bi ga zapolnili. In če je bil Kronos omejen in neskončen, je Aiôn nezamejen kot prihodnost in preteklost, a končen kot trenutek. Če je bil Kronos neločljivo povezan s kroženjem in pripetljaji, ki se lahko primerijo kroženju, kot so blokade ali prenačlenjenja, razbitja, razstavitve, otdelosti, se Aiôn razteza v ravni črti, ki je na obeh straneh nezamejena. Vselej že pretekli in večno še prihajajoči Aiôn je večna resnica časa: *čista prazna forma časa*, ki se je osvobodila svoje telesne vsebine in tako razmotala njen krog, se potegne v neko črto in je zavoljo tega nemara še nevarnejša, še bolj labirintska, še bolj mučna.« (*Logika smisla*, 160) Aiôn je tako »čas, ki je iz tira«, vselej spreminjajoči se čas, čas, ki je kreativni razpad, čas čistega in norega postajanja, permanentnega gibanja in spreminjanja.

Le takšen čas je lahko čas smisla, saj je smisel »z eno stranjo obrnjen k rečem, z drugo k propozicijam. Toda nič bolj ga ni mogoče enačiti s propozicijo, ki ga izraža, kot s stanjem stvari ali kvaliteto, ki jo designira propozicija. Smisel je točno meja med propozicijami in rečmi. Je tisto aliquid, hkrati dodatek k biti

in vztrajanje, se pravi tisti minimum biti, ki gre vztrajajočemu. In v tem oziru je smisel »dogodek« /.../ dogodek ni nič drugega kot smisel.« (*Ibid.*, 32) Smisel oziroma dogodek je tako vselej *duojen* – ena plat objekta, stvari, je »obrnjena k stanjem stvari, druga k propozicijam. Toda teh plati ni mogoče zvesti nanje. Dogodek sicer napotuje na stanja stvari, ampak le kot logični atribut teh stanj, ki je povsem različen od njihovih fizičnih kvalitet, čeprav doleti prav te kvalitete, se v njih utelesi oziroma udejanji.« (*Logika smisla*, 161) Čeprav se dogodek kot virtualen nenehno aktualizira, pa ga aktualizacija, oziroma diferenciacija nikoli ne more povsem aktualizirati, vselej namreč ostaja nek del dogodka, ki ga njegova dovršitev ne more udejanjiti. Dogodek je tako razcepljen na dve plati, na tisto, ki jo je mogoče udejanjiti, aktualizirati, in na tisto »trdo jedro«, ki ga ni mogoče udejanjiti. To pa je očitno v nasprotju s tezo o enoglasnosti, na kateri Deleuze zgradi cel svoj filozofski program: »Filozofija je eno z ontologijo, toda ontologija je eno z enoglasnostjo biti (analogija je bila vselej le teološka vizija, in ne filozofska, saj je bila prirejena formam Boga, sveta in jaza). Enoglasnost biti ne pomeni, da je bit ena sama: nasprotno, bitja so mnogotera in raznolika, vselej porojena v disjunktivni sintezi, in tudi sama disjunktivna in divergentna, *membra disjuncta*. Enoglasnost biti pomeni, da je bit Glas, ki se izreka, in se izreka v enem samem »smislu« o vsem, o čemer se izreka. O čemer se izreka, to nikakor ni isto. Toda on je isti za vse, o čemer se izreka. Godi se torej kot nek enkratni dogodek za vse, kar se godi ali prihaja najrazličnejšim stvarjem, *Eventum tantum* za vse dogodke, izjemna forma za vse forme, ki ostajajo v njej v disjunktiji in ki lahko zaradi nje svojo disjunktivnost zdržijo in razvejejo. Enoglasnost biti je

enaka pozitivni rabi disjunktivne sinteze, temu zatrjevanju najvišje vrste: to je samo večno vračanje osebno, ali, kot smo videli pri idealni igri, zatrjevanje vsega naključja v enem samem naključju, enkratni zamah za vse mete, ena sama Bit za vse forme in ponavljanja, eno samo vztrajanje za vse, kar obstaja, ena sama prikazen za vsa živa bitja, en sam glas za vse govoričenje in vse kaplje morja. /.../ Enoglasnost povzdiguje, izlušči bit, da bi se ta bolje ločila od tega, čemur se godi, in od tega, o čemer se izreka. Iztrga jo bitjem, da bi jim jo nato vrnila enkrat samkrat in jo tako za vselej spravila k njim. Enoglasnost, ki je čisto rekanje in čisti dogodek, spravlja v stik notranjo površino jezika (vztrajanje) z zunanjo površino biti (dodatek k biti). Enoglasna bit vztraja v jeziku in se pripeti rečem; tako notranje razmerje jezika meri z zunanjim razmerjem biti. Ne dejavna, niti trpna, enoglasna bit je nevtralna. Sama je nek *dodatek k biti*, se pravi tisti minimum biti, ki je skupen dejanskemu, možnemu in nemožnemu. Enoglasna bit je položaj v praznem za vse dogodke v enem, izraz nesmisla za vse smisle v enem, čista forma Aiôna, forma zunanosti, ki vzpostavlja razmerje med rečmi in propozicijami. Enoglasnost biti ima skratka tri določila: je en sam dogodek za vse; en sam aliquid za to, kar se godi in kar se izreka; ena sama bit za nemožno, možno in dejansko. (Logika smisla, 172-173)

2. Toda – kako misliti skupaj dvo-smernost smisla in enoglasnost biti? Ta točka predstavlja temeljno dilemo Deleuzovega dela sploh, kot v svojem delu *Obrat Gillesa Deleuza* lepo pokaže Tomaž Erzar. Izhodišče Erzarjevega branja Deleuzove filozofije je prelom med dvema njenima temeljnima deloma, *Logiko smisla* in *Anti-Ojdipom*. Temeljna nevarnost

deleuzovskega preizkusa biti je za Erzarja v tem, da Deleuze vsakič, z vsako knjigo stavi na vse in da te zato predstavlja jo niz nekompatibilnih, a vendar komplementarnih poizkusov – eni formulaciji popolne ontologije sledi nova popolna ontologija, ki skuša podati genezo prejšnjega poskusa. Temeljni problem Deleuzove filozofije za Erzarja predstavlja Deleuzova zahteva po dvojni poti, poti navzgor in poti navzdol, misliti dvoje oziroma mnoštvo kot eno. »Izhajajoč iz ideje popolne ontologije in njene metode se mi Deleuzova filozofija kaže kot neka zahteva strukturalizmu: strukturalizem ne sme biti le pot navzdol, pot interpretacije, analize in izluščanja, ampak mora razviti tudi pot navzgor, pot geneze ali udejanjenja strukture.« (*Obrat Gillesa Deleuza*, 11) Deleuzova filozofija je v osnovi filozofija prevladanja dualizma, filozofija subverzije, toda tega dualizma Deleuzovi filozofiji ne uspe prevladati, prav tako pa ji ne uspe opraviati subverzije. V svetu običajnih, očitnih razlik ni nobenega smerokaza, ki bi kazal na to, kako od teh razlik pridemo k pravim razlikam, nobene opore ni, ki bi olajšala delo subverzije. Ker ni čistega temelja, opore, po kateri naj krene delo razlik, na začetku tičimo v dvoumnosti smeri in nerazločljivosti. Zato, da bi se pot sploh lahko pričela, je potrebno razrešiti prav to nerazločljivost. Drugače rečeno, čeravno pot navzgor in pot navzdol ubirata iste korake, čeprav ju loči le smer, Deleuzov odgovor, da to smer daje točka singularnosti, ne zadovoljuje. Zakaj? Zato, poenostavljeno rečeno, ker smer poti daje nekaj, kar je neodvisno od smeri, ki jih lahko ubere neka pot.

Deleuzovski preizkus biti prinaša tako dve nevarnosti – najprej nevarnost, da poti postaneta nerazločljivi, nadalje nevarnost, da se prepleteta oziroma prekrijeta, se pravi, da je točka razločitve

dveh poti sicer določena, a neulovljiva. Če šele začetek poti geneze odloča o tem, kdaj je končana pot analize, potem je očitno, da lahko do konca oziroma do točke subverzivnega obrata dospemo le tako, da jo anticipiramo, pri čemer se bo pravilnost te anticipacije potrdila vnažaj. Izničiti dualizem pomeni razgraditi dualistični videz in hkrati to razgraditev utemeljiti v biti. Dvojnost je torej, tako Erzar, že v samem izničenju videza: preizkus biti zahteva dvojno pot in zahteva njeno odpravo, ki je mogoča spet le z dvojno potjo. V svojem zglednem branju Deleuza tako Erzar postavlja tri teze: prvič, Deleuzovo filozofijo v *Logiki smisla* obvladuje neka nerazrešena dilema, spopad dveh časovnih logik, dveh načinov subverzije, linearne logike in logike spodvitja, ki jih Deleuzu, drugič, tudi v *Anti-Ojdipu* ne bo uspelo ohraniti, kajti

to dilemo bo Deleuze poskusil razrešiti tako, da bo za lažno razglasil le eno od obeh opcij, logiko spodvitja, s tem pa bo odprl vrata drugi opciji. Tretjič, Deleuze v svoji filozofiji ključni spopad z logiko videza vselej odloži, z ene ravni ga seli na drugo, z ravni vednosti na raven oblasti, s formalne na neformalno, z neformalne v onstran. V tem je – in v tej točki lahko Erzarjevi analizi zgolj pritrdimo – temeljni problem bergsonistične metode v Deleuzovi filozofiji, ki ne vzdrži dvoumnosti videza in ga zato ne more razgraditi, ampak pohiti z njegovo razcepitvijo. Z vsakim preskokom ravni je opravljeno veliko priprav na spopad, zdi se, da je obračun za vogalom, potem pa je odložen – v tem je, pravi Erzar, lepota in tragika te filozofije, ki ne popušča glede ontološke zahteve, a mora odlagati njeno realizacijo.

Peter Klepec