

## OB LOGIKI SMISLA IN NESMISLA PRI DELEUZU

PETER KLEPEC

Če si na pričujočem mestu postavljamo vprašanje po smislu in nesmislu,<sup>1</sup> po logiki, ki naj bi jo smisel in nesmisel imela pri Deleuzu, potem najprej ne moremo mimo najbanalnjšega dejstva, da je Deleuze v nekem trenutku svojega ustvarjanja izdal delo *Logika smisla*.<sup>2</sup> Zato bo razumljivo, če se ob vprašanju, ki nas zanima, omejimo na to njegovo delo. Ob tem je treba takoj opozoriti, da *smisel*, katerega *logiko* naj bi prikazala *Logika smisla*, ki sama »ne predstavlja nič drugega kot poskus napisati logični in psihoanalitični roman« (11), ni smisel v običajnem oziroma v enem samem pomenu besede. Že sama francoska beseda *sens* ima številne pomene, katerih register Deleuze nenehno spretno preigrava: *sens* lahko pomeni tako smisel kot tudi smer, potek, usmeritev gibanja ali delovanja, čut, čutila (v množinski rabi celo potrebo po zadovoljitvi spolnega nagona), a tudi pamet, razum, razsodno moč itn. V nobenem primeru torej Deleuza ne zanima smisel v ustaljenem in zdravorazumskem pomenu besede. Zanj je teorija smisla »neločljiva od paradoksov«, smisel poteka vselej v vsaj dveh smereh hkrati, medtem ko *bon sens*, »zdrava pamet ni nič drugega kot trditev, da gredo stvari vselej v eni smeri, ki jo je mogoče določiti.« (13) Toda paradoks (s tem pa tudi smisel) »najprej pomeni izničenje zdrave pameti kot enkratne smeri, dalje izničenje običajne pameti [*sens commun*] kot podeljevalca utrjenih identitet.« (15)

V tej gesti poistovetenja smisla s paradoksom lahko prepoznamo eno izmed stalnic Deleuzove filozofije, stalnico, ki filozofijo zoperstavlja utečenemu, enoznačnemu, enosmiselnemu, samo po sebi umevnemu, zdravorazumskemu in običajnemu. Filozofija se, skratka, zoperstavlja mnenju. V tej gesti

<sup>1</sup> Članek predstavlja temeljito predelano različico prispevka na kolokviju z naslovom »Smisel in nesmisel v sodobni filozofiji, psihoanalizi in politiki«, ki je potekal na Filozofskem inštitutu ZRC SAZU novembra 2006.

<sup>2</sup> Številka v oklepajih se odslej nanaša na številko strani slovenskega prevoda. Prim. Gilles Deleuze, *Logika smisla*, prevedel Tomaž Erzar, Krtina, Ljubljana 1998.

pa lahko prepoznamo še neko drugo deleuzovsko stalnico, gesto odpovedi logiki Enega v prid logike množstva, vodilo »ne zvajati množstva na Eno« oziroma »ne podrežati množstva klišejem, kalupom, modelom, vnaprejšnjim predstavam«. V primeru *sens* gre za to, da ni ene same smeri, da ni enega samega smisla itn., obenem pa nikoli ne gre samo za smisel, temveč hkrati tudi še za smer, potek itd. »Smisel (smer) je vselej dvoumen (dvojna) in izključuje možnost enega samega smisla (smeri) relacije.« (41)

Vseeno pa je, ne glede na omenjene stalnice, treba pri vprašanju, ki nas na tem mestu zanima, ravnati previdno. Problematika »smisla in nesmisla« namreč ni problematika »množstva in Enega«. Poleg tega bi, če že govorimo o »smislu in nesmislu«, ne smeli prehitro popustiti skušnjavi ter ta »in« razumeti skozi tisto, kar sicer običajno Deleuze razvija skozi koncept povezave oziroma konjunktivne sinteze. Naj spomnimo, da je v takšni rabi »in« namenjen kreativnemu jecljanju, tuji rabi, ki naj od znotraj uniči utrjene identitete, v samo množstvo pa vnese razcep: »IN, veznik, ki imenuje logiko skupka, je znamenje, da se direktni odnos reprezentacije umika mešanici skupkov in posledični jecljavosti jezika. Jezik ne deluje v skladu z urejenimi hierarhijami ali stabilnimi in ustaljenimi abstrakcijami, ampak jeclja naprej, po črti, ki ni nikoli ravna, po aktivni in kreativni črti bega. Niti NAMESTO reprezentacije niti JE esence ne moreta obvladati intenzivnih mnogoterosti, ki tvorijo jezik«. <sup>3</sup> Če bi šlo v našem primeru preprosto za to, bi z aplikacijo logike konjunktivne sinteze prišli do »klasične« deleuzovske razdelave dveh izhodiščnih terminov kot dveh množtev v nenehnem postajanju in nenehnem povezovanju drugega z drugim. V nekem pomenu gre, kot bomo videli, za problem »dvojega« (tokrat v pomenu dveh serij), le da je predlagana rešitev v *Logiki smisla* nekaj posebnega. Prva posebnost (in tudi prva težava glede na običajen Deleuzov pristop) je najprej v tem, da Deleuze ne govori o »logiki smisla in nesmisla«, temveč zgolj in samo o »logiki smisla«. Dodatni zaplet prinaša dejstvo, da »logika smisla« takoj po svojem zvezdniškem nastopu že tudi izgine, saj Deleuze takoj po *Logiki smisla* zamenja teren, kar je, mimogrede rečeno, še ena, ne ravno pozitivna, plat nenehne menjave konceptov znotraj Deleuzovega filozofskega projekta. Ne gre samo za to, da se je kasneje Deleuze od *Logike smisla* distanciral, češ, da je delo, v nasprotju z *Anti-Ojdipom* ali *Tisoč platoji*, denimo, ki sta bolj anarhistični, še preveč akademsko. Problem je tudi v tem, da je opustil sam koncept *smisla*, ki, vsaj videti je tako, docela izgine iz njegovega opusa. Z *logiko* ni nič kaj bolje. Sprva Deleuze izpostavlja njen negativ, nekakšen »biti-proti« neki logiki (»anti« v *Anti-Ojdipu*, če hočete), kasneje pridejo v ospredje množstvo (rizom) in platoji (namesto serij v

<sup>3</sup> Jean-Jacques Lecercle, »Deleuze in jezik«, prevedla Nina Zaplotnik, *Problemi*, XLIV, 3–4/2006, DTP, Ljubljana 2006, str. 165.

*Logiki smisla*), gibanje, čas, guba, bežišnice, stroj, pojem itn., katerih skupni imenovalc je ravno zoperstavitev kakršnikoli (sedentarni?) logiki. Deleuza logika v enem zadnjih del, ki jih je spisal skupaj s Félixom Guattarijem, *Kaj je filozofija?*, zanima zgolj v točki, ko ji spodleti, ko ji zmanjka besed, ko utihne, umolkne, obmolkne: »Logika torej utihne – in zanimiva je edinole tedaj, ko utihne.«<sup>4</sup> Tisto, kar je torej pri logiki kot taki zanj zanimivo, je potemtakem točka, v kateri logika zaide v slepo ulico, kjer se zaleti v nekaj, od koder ne more naprej, kjer zadene ob svoje lastno nemožno. In v tej točki bi bilo seveda zanimivo vključiti nesmisel kot tisto, kar, če si lahko izposodimo angleško frazo, *does'nt make sense*, kar nima smisla, kar ne tvori smisla. Toda Deleuzov namen v *Logiki smisla* je ravno pokazati, da tisto, kar na eni strani navidez ne vodi nikamor oziroma kar nima nobenega smisla, ravno odpira/tvori nove možnosti, proizvaja nove smisle. *Ta* produkcija ni nič drugega kot logika smisla. Res pa je, da se Deleuze tedaj, ko vanjo vstopi nesmisel, na vse kriplje trudi, da ne bi govoril o logiki. Raje govori o tem, da smisel »celo z nesmiselom vstopa v zelo posebna razmerja« (11), ta razmerja so zanj neka igra – »igra smisla in nesmisla« (231) –, igra, ki je kot »igra smisla in nesmisla, nek kaotični univerzum [*chaos-cosmos*]«. (11) Te »idealne igre, o kateri govorimo, ne more uresničiti kak človek ali bog. Samo misliti jo je možno, in še to le kot nesmisel. Pa vendar je prav to sama dejanskost mišljenja. To je nezavedno čistega mišljenja.« (66) Skratka, čeprav ne gre za »logiko smisla in nesmisla«, je vendarle smisel za Deleuza treba misliti skupaj v nekem posebnem razmerju z nesmiselom. Da bi videli, za kakšno razmerje gre, si moramo najprej ogledati temeljne opredelitve smisla.

### *Logika in mesto smisla*

Prva opredelitev smisla, ki smo jo zgoraj že omenili, bi bila najprej v tem, da je smisel nekaj, kar se zoperstavlja zdravemu razumu in kar je v osnovi zaznamovano s paradoksom. Po tej plati ne preseneča, če je za Deleuza smisel nekaj, česar tradicionalna metafizika ne pozna. Čeprav tega Deleuze sistematično ne razvije, pa je iz določenih mest, ki nastopajo v delih *Logika smisla* in *Razlika in ponavljanje*, mogoče sklepati, da je zanj ravno logika smisla poskus misliti nemožnost oziroma preseganje tradicionalne metafizike. Drugače rečeno, tri temeljna torišča metafizike (svet, Jaz, Bog), ki jih Kant obravnava skozi transcendentalno dialektiko, preči za Deleuza nek razcep, neko razdejanje, neko uničenje. »Neka skupna smrt doleti tako jaz, svet in

<sup>4</sup> Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Kaj je filozofija?*, prevedel Stojan Pelko, Študentska založba, Ljubljana 1999, str. 144.

Boga« (169), svet ni več koherenten, temveč je kaos-kozmos, kaotični univerzum, kaozmos. Razcep Jaza (»Jaz je drugi«) je treba misliti skupaj s smrtjo Boga – ravno to, da pomeni »hkratno izginotje racionalne teologije in racionalne psihologije, spekulativna smrt Boga, razcep Jaza«,<sup>5</sup> pa je prvi uvidel Kant v *Kritiki čistega uma*.<sup>6</sup>

Na drugi strani pa je, kot pokaže tretja serija *Logike smisla*, omenjena tri torišča metafizike treba dojeti skozi tri ločena razmerja propozicije, na katere pa smisla ni mogoče zvesti. Smisel ni ne *denotation* ne *manifestation* ne *signification*. Smisel ni designacija ali pokaz, zato ker ne gre za razmerje med propozicijo in nekim zunanjim stanjem stvari (svetom), prav tako pa ni manifestacija subjekta, ki govori in izraža svoje intence (Jaza), še manj se nanaša na neki pomen, neke pojme ali univerzalije (Bog). »Če je jaz v razmerju do propozicije počelo manifestacije, potem je svet počelo designacije in Bog počelo pomena. Toda smisel, izražen kot dogodek, ima povsem drugo naravo.« (169) Smisel je namreč »četrti dimenzija propozicije. Stoiki so ga odkrili skupaj z dogodkom: smisel je izraženo propozicije, netelesno na površini reči, neodpravljiva kompleksna entiteta, čisti dogodek, ki vztraja oziroma se ohranja v propoziciji.« (29) Mimogrede rečeno, glede na izenačitev smisla z dogodkom ne preseneča, če Deleuze psihoanalizo enkrat poveže s smislom, drugič z dogodkom. Tako enkrat reče, »psihoanaliza je psihoanaliza smisla« (96), drugič pa navidez trdi nekaj čisto drugega: »Psihoanaliza na splošno je znanost o dogodkih« (200).

Kakorkoli že, izenačitev smisla z dogodkom prinaša novo opredelitev smisla. Če je bil v prvem koraku smisel izenačen s paradoksom, je sedaj izenačen z izraženim oziroma dogodkom: »Smisel je na neločljiv način *izrazljivo ali izraženo propozicije in atribut stanja stvari*. Z eno stranjo je 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 pripada vztrajajočemu. In v tem pogledu je smisel 'dogodek', če seveda dogodka ne enačimo z njegovim časovno-prostorskim udejanjenjem v nekem stanju stvari. Zato se ne bomo spraševali o smislu dogodka: dogodek ni nič drugega kot smisel.« (32)

Iz takšne zastavitve izhaja vsaj troje: prvič, če smisel ne izraža ničesar, kar bi bilo zunaj ali onstran (svet, Jaz, Bog), potem je »vse tu«, na površini; drugič, tega »tu« ne bi smeli prehitro izenačiti s tem, kar je, kar obstaja, kajti

<sup>5</sup> Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, PUF, Pariz 1968, str. 117.

<sup>6</sup> Več o tem: Peter Klepec, »Štiri Deleuzove formule«, *Problemi* 37, DTP, Ljubljana 1999, str. 111–122.

smisel je nekaj neobstoječega, nekaj, kar je proizvedeno kot dodatek k biti, kar vznikne na robovih površine, na njenih mejah, kot »dodatek k biti« pa ima, tretjič, v pogledu modalnosti nek poseben status.

Prvi poudarek, da je vse na površini, ob siceršnjem Deleuzovem antihegllovstvu nekoliko preseneča. Kot da bi skozi nešteta mesta dobili tisto, kar sicer Hegel v *Fenomenologiji duha* razvija ob dialektiki sile:<sup>7</sup> »Kar je nekoč uhajalo Ideji, se je sedaj vzpelo na površje. [...] Stoiki so odkrili učinke površine. [...] Najbolj skrito je postalo najbolj očitno.« (19) »In če za zagrinjalom ni videti ničesar« (21), če je »Paul Valéry rekel nekaj globokega: tisto najgloblje je koža« (21), je to zato, ker »smisel ni počelo ali vir, ampak produkt. Ni ga treba odkrivati, treba ga je le proizvesti z novimi stroji. Smisel ne pripada nobenim višavam niti ga ni v globinah, ampak je neločljiv od površine, ki je njegova prava dimenzija.« (77) Vendar pa je kljub temu, da je Deleuze nedvomno heglavec,<sup>8</sup> tu in tam vendarle mogoče najti mesta, iz katerih je mogoče razbrati, da v nekem pomenu tega le ne bi smeli dojeti preveč dobesedno, saj zanj za zastorom oziroma za površino vendarle nekaj je, nekakšen skriti subjekt, ki iz ozadja vleče niti: »Za zagrinjalom ni ničesar, razen neimenljivih zmesi.« (131)<sup>9</sup> K temu se še povrnemo, sedaj pa se lotimo še preostalih ključnih opredelitev smisla.

Drugi poudarek, da je smisel kot nekaj proizvedenega hkrati tudi »neobstoječa entiteta«, je morda na prvi pogled videti presenetljiv. Še več, kako je lahko smisel kot nekaj proizvedenega hkrati tudi neobstoječe in »tisto, kar vztraja«? Čeprav bi se lahko iz tega izvili na precej preprost način, češ, ravno zato je smisel poistoveten s paradoksom, smisel ni drugega kot paradoks, pa je treba omeniti, da Deleuze striktno loči med dvema ravnema, na eni strani so telesa, na drugi netelesnosti. In če »med telesi ni vzrokov *niti učinkov*: vsa telesa so vzroki« (16), pa so na drugi strani »netelesnosti« učinki in produkti. Pri tem se Deleuze opre na stoike, ki jim je šlo za to, da »na popolnoma nov način razcepijo vzročno zvezo.« (17) Kaj so naredili stoiki? »Vzroke so napotili na vzroke in uveljavili neko vez med samimi vzroki (usoda). Učinke pa so napotili na učinke in z nekimi vezmi učinke povezali med seboj. Toda ne na enak način kot vzroke: netelesni učinki nikoli ne delujejo kot vzroki drug drugega, ampak samo kot kvazi-vzroki.« (18) Drugače rečeno, »smisel (smer) je vselej dvoumen (dvojna) in

<sup>7</sup> Prim. G. W. F. Hegel, *Fenomenologija duha*, prevedel Božidar Debenjak, DTP, Analecta, Ljubljana 1998, str. 78–96.

<sup>8</sup> Prim. Slavoj Žižek, »Deleuze s Heglom. (Če naj o Lacanu sploh ne govorimo)«, *Razpol* 8, *Problemi-Razprave* 1/1994, letnik XXXII, str. 101–118.

<sup>9</sup> Obširneje o tem: Peter Klepec, »O skritem subjektu Deleuzove filozofije«, *Filozofski vestnik* 22 (3/2001), str. 155–171.

izključuje možnost enega samega smisla (smeri) relacije. Dogodki nikoli ne nastopajo kot vzroki drug drugega, ampak vstopajo v razmerja kvazi-vzročnosti, se pravi, neke nedejanske in fantomske vzročnosti, ki se nenehno obrača v obe smeri. To ne pomeni, da sem mlajši in starejši hkrati, ampak da hkrati to postajam, in sicer prek ene in iste relacije.« (41) Na ta način je »svoboda ohranjena po dveh komplementarnih poteh: prvič, znotraj usode kot vezi med vzroki, drugič, v zunanosti dogodkov kot vezi med učinki.« (18) Če je torej smisel učinek, če je kot tak izenačen z dogodki kot učinki, potem je treba povedati, da »ti *učinki* niso telesa, ampak, točno rečeno, 'netelesnosti'. To niso fizične kvalitete in lastnosti, ampak logični oziroma dialektični atributi. To niso reči ali stanja stvari, ampak dogodki. Zanje ne moremo reči, da obstajajo, ampak, da se ohranjajo ali vztrajajo, saj imajo nek minimum biti, ki ne gre rečem, ampak samo neki neobstoječi entiteti. To niso samostalniki in pridevniki, marveč glagoli. Netelesnosti niso nekaj, kar deluje ali utrpeva, ampak rezultati delovanja in utrpevanja, 'neobčutljivo in nedostopno' [*impassibles*] – neobčutljivi rezultati. To niso žive sedanjosti, ampak nedoločniki: to je nezamejeni Aiôn, postajanje, ki se neskončno deli na preteklo in prihodnje in vedno izmakne sedanjosti.« (16) Isto trditev, da je smisel učinek, Deleuze nenehno ponavlja tudi skozi to, da smisel ni izvor, vir, temveč produkt: »smisel, naj je nebeški ali podzemni, vselej pojmujejo kot Počelo, Zbiralnik, Zalogo ali Izvir.« Toda, »smisel nikoli ni počelo ali vir, ampak produkt.« (77)

Ravno zato, ker je učinek in kot tak spada med »netelesnosti«, smisla ni mogoče izenačiti z bitjo ali stanjem stvari: »Nasprotno za stoike stanja stvari, kvantitete in kvalitete niso nič manj bivajoče (ali telesne) kot substanca. So del substance in se v tem pogledu zoperstavljajo nekemu *dodatku k* biti [*extra-être*], ki ga predstavlja netelesno kot neka neobstoječa entiteta. Najvišji termin torej ni več Bit, ampak Nekaj, *aliquid*, kolikor ta zajema tako bivajoče kot nebivajoče, tako eksistence kot insistance.« (18–19) Drugače rečeno, smisel je izraženo, »izraženo [pa] ne obstaja izven svojega izraza. Zato za smisel ne moremo reči, da obstaja [*existe*], temveč samo, da vztraja [*insiste*] ali se ohranja [*subsiste*]«. (31) Kot »*aliquid*, hkrati dodatek k biti in vztrajanje, se pravi, tisti minimum biti, ki pripada vztrajajočemu«, (32) je smisel kot »atribut stanj stvari [...] le dodatek k biti, kar pomeni, da nima biti, ampak je nek *aliquid*, ki ustreza ne-biti. Kot izraženo propozicije smisel ne obstaja, ampak v propoziciji vztraja oziroma se ohranja. Ta sterilnost smisla-dogodka je eden od najznamenitejših momentov stoiške logike: samo telesa delujejo in utrpevajo delovanje, ne pa netelesno, ki je samo rezultat tega delovanja in utrpevanja. Ta paradoks bi lahko imenovali paradoks stoikov.« (40) O smislu torej »ne moremo reči niti tega, da obstaja: ni ga ne v rečeh niti v duhu, ne

obstaja ne fizično ne miselno. Lahko rečemo, da je koristen in da ga je treba priznati zaradi njegove koristnosti. Še to ne, saj je obdarjen z bliščem neučinkovitosti, neobčutljivosti in sterilnosti.« (30) Sledi neka nova opredelitev smisla, ki je za Deleuza ena ključnih; preko trditve, da je smisel nevtralen in sterilen, pridemo namreč do navezave smisla na singularnost. V tem pogledu naletimo na že znane poudarke: »Singularnost je del neke dimenzije, ki nima nič skupnega z designacijo, manifestacijo ali pomenom. Singularnost je v temelju predindividualna, neosebna, nepojmovna. Popolnoma je indiferentna tako do individualnega kot do kolektivnega, tako do osebnega kot do neosebnega, do posamičnega in do splošnega, in do njihovih opozicij. Je *nevtralna*. Kljub temu pa ni običajna: singularna točka se zoperstavlja običajnemu.« (59)

Tako smo po ovinku zopet prišli do izhodišča, da je smisel nekaj, kar se zoperstavlja običajnemu, oziroma, da je nekaj paradoksnega. O paradoksnem statusu smisla je mogoče govoriti tudi zato, ker »ga je mogoče na ravni dejstev izpeljati samo posredno, izhajajoč iz kroga, kamor nas vlečejo običajne dimenzije propozicije. Samo če krog prerežemo po dolžini, kot lahko prerežemo Möbiusov trak, tako da ga razganemo po dolžini in odvijemo, se bo pojavila dimenzija smisla zase, kot neodpravljava, pa tudi kot moč geneze, ki poganja nek notranji apriorni model propozicije.« (30) Drugače rečeno, »smisel je nevtralen. [...] To, kar je smisel neposredno, lahko zvemo le, če krogotok z neko operacijo, ki je analogna tisti, s katero prerežemo po dolžini in razgrnemo Möbiusov obroč, pretrgamo.« (123) Zato lahko Deleuze govori o tem, da smisel »ostaja en in isti, čeprav si propozicije nasprotujejo v pogledu kvalitete, ali v pogledu kvantitete, ali v pogledu relacije in v pogledu modalnosti.« (41) Kako je to možno? »Če razlikujemo dve vrsti bivajočega, dejansko kot snov designacije in možno kot obliko pomena, potem jima moramo dodati še ta dodatek k biti, ki definira nek minimum, skupen dejanskemu, možnemu in *nemožnemu*. Načelo protislovja se namreč nanaša na možno in na dejansko, *ne pa tudi* na nemožno: nemožnosti, skrčene na ta minimum, imajo neko dodatno eksistenco in kot take vztrajajo v propoziciji.« (43)

S tem pa pridemo do bistvene opredelitve smisla oziroma dogodka. Dogodek je namreč za Deleuza »identiteta forme in praznega. Dogodek namreč ni objekt, ki je designiran, ampak objekt, ki je izražen ali izrazljiv in ni nikoli prisoten, marveč vselej že pretekli in tisti, ki še pride, kot pri Mallarméju; dogodek se uveljavlja po svoji odsotnosti ali ukinitvi, kajti ta ukinitve (*abdicatio*) ni nič drugega kot njegovo *mesto v praznem* kot mesto čistega Dogodka (*dedicatio*).« (134) Preko te opredelitve praznega mesta pa naposled pridemo tudi do nesmisla – »prazno, ki je kraj smisla ali dogodka, ki se vgrajuje v lastni nesmisel, mesto, kjer ima mesto le še mesto. Prazno je tisti paradoksn

element, površinski nesmisel, vselej premeščena naključna točka, od koder vznikne dogodek kot smisel«. (134) Ravno zato lahko Deleuze reče, da je vsak »začetek v resnici postavljen v prazno [*vide*], da je obešen v zrak. Da je *with-out*. Paradokсна situacija začetka je v tem, da je na eni strani nek rezultat, na drugi pa ostaja zunaj glede na to, kar naj bi začenjal.« (207)

Preko vloge, ki jo igra prazno kot paradokсни element, tako pridemo do načina, na katerega Deleuze v *Logiki smisla* skuša misliti razmerje nasploh oziroma strukturo. Ta je za Deleuza v temelju opredeljena z neravnovesjem in nenehnim premeščanjem, »prav to neravnovesje omogoča revolucije« (56). Splošna opredelitev strukture po Deleuzu predpostavlja vsaj dve heterogeni seriji, vsaka od teh serij je sestavljena iz terminov, ki obstajajo samo prek razmerij, ki jih imajo med seboj, vrednostim teh razmerij pa ustrezajo posebni dogodki oziroma singularnosti. Ključno pa je pri tem naslednje: »Obe heterogeni seriji konvergirata k nekemu paradoksnemu elementu, ki nastopa kot njun 'diferenciator'. On je počelo, od koder izhajajo singularnosti. Ta element ne pripada nobeni seriji, ali bolje, pripada obema hkrati in neprestano kroži med njima. Prav tako ima lastnost, da se nenehno premešča glede na samega sebe, da 'manjka na svojem mestu', da ne dosega lastne identitete niti ni podoben samemu sebi ter se ne ohranja v ravnovesju. V eni seriji se pojavlja kot presežek, a le tedaj, ko se v drugi pojavlja kot manko. Toda če se pojavlja kot presežek, potem je presežek le prazen predalček, in če se v drugi pojavlja kot manko, potem je ta manko neka nadštevilna figura ali lastnik brez mesta. Hkrati je beseda in reč: ezoterična beseda, eksoterični objekt. Njegova funkcija je, da obe seriji artikulira drugo v drugo, drugo v drugi reflektira, ju spravi v komunikacijo, v soobstoj, ju razveja; da singularnosti, ki ustrezajo obema serijama, poveže v neko 'zamotano' zgodbo/zgodovino, da omogoči prehod od ene porazdelitve singularnih točk k drugi. [...] Iz tega sledi, da brez serij, brez razmerij med termini posamezne serije, brez singularnih točk, ki ustrezajo tem razmerjem, ni strukture; zlasti pa ni strukture brez praznega predalčka, ki vse spravlja v tek.« (58)

### *Igra smisla in nesmisla*

Izhajajoč iz vloge, ki jo opravlja paradokсни element, Deleuze postavi trditev, da strukturalizem »povečuje nove najdbe z nekim povsem stoiškim in carollovskim navdihom« (76), pa naj se tega zaveda ali ne. Ključna poteza strukturalistov je namreč zanj v naslednjem:<sup>10</sup> strukturaliste zanima »smisel,

<sup>10</sup> Prim. Gilles Deleuze, »Po čem prepoznamo strukturalizem?«, v: *Sodobna lite-*



ki pa ni več navidezen, ampak je učinek površine in mesta, produkt kroženja praznega predalčka v serijah strukture (mesto smrti, mesto kralja, slepa pega, plavajoči označevalec, ničelna vrednost, zakulisje ali odsotni vzrok, itn.) [...] Struktura je stroj, ki proizvaja netelesni smisel. [...] Strukturalizem na ta način kaže, da je smisel produkt nesmisla in njegovega neprestanega premeščanja.« (76). Vse to pa ni možno brez tistega »paradoksnega elementa ali naključne točke«, ki »je nesmisel in [ki] kot tak definira dve verbalni podobi nesmisla«. (84)

Projekta *Logike smisla* »kot poskusa napisati logični in psihoanalitični roman« (11) tako ni mogoče misliti brez paradoksnega elementa. Tega Deleuze izenači z nesmislom: »paradoksn element je torej nesmisel« (74). Vidimo, da znotraj logike smisla nesmislu pripada ključna strateška vloga. Še več, nesmislu pripada vloga neusahljivega motorja, ki poganja logiko smisla, tako da ga Deleuze imenuje celo *perpetum mobile*: »Povzemimo značilnosti tega paradoksnega elementa, tega *perpetum mobile*, itn.: njegova naloga je, da se giblje po heterogenih serijah in da jih na eni strani koordinira, spravlja v sozvočje in konvergenco, na drugi razveja in v vsako od njih vpelje številne disjunkcije. Hkrati je beseda=x in reč=x. Ima dva obraza, saj pripada hkrati obema serijama, toda ti nista v ravnovesju, se nikoli ne združita ali sparita, ker je ta element v razmerju do samega sebe vselej v neravnovesju. Da bi pojasnili to dvojno zvezo in to nesimetričnost, smo uporabili različne pare: hkrati je presežek in manko, prazen predalček in nadštevni objekt, mesto brez lastnika in lastnik brez mesta, 'plavajoči označevalec' in naplavljeni označenec, ezoterična beseda in eksoterična reč, prazna beseda in črni, mračni predmet.« (72) V tej točki stvari šele zares postanejo zanimive, med drugim je treba opozoriti na številne vzporednice med tem paradoksnim elementom in Lacanovim pojmovanjem falosa kot označevalca brez označenca (prim. 200, 215), nadalje, na povezavo Lacanovega *objet petit a* s tistim, kar imenuje Deleuze kvazi-vzrok; prim. 97 ff, in passim), vendar si te vzporednice velja ogledati ob kaki drugi priložnosti. Kot rečeno se na tem mestu omejujemo zgolj na oris razmerja med smislom in nesmisлом. Navsezadnje se tudi pri tem vprašanju ponujajo številne vzporednice s psihoanalizo, saj Deleuze trdi, da »v Freudu ne iščemo raziskovalca človeških globin ali izvirnega smisla, ampak neverjetnega odkritelja nezavedne mašinerije, ki poraja smisel, in sicer vselej v funkciji nesmisla«. (77)

Kako, na kakšen način je to mogoče? Kako Deleuze razume nesmisel? Za zdaj smo povedali le, da ga opredeli kot paradoksn element. Tako definirani nesmisel pa je treba skrbno ločevati od absurda in filozofije eksistencializma

*rarna teorija* (zbornik), ur. Aleš Pogačnik, prevedel Stojan Pelko, Krtina, Ljubljana 1995, str. 41–64.

na eni, ter od pod-smisla in fenomenologije na drugi strani. Deleuze je v tem pogledu jasen: »Lewis Carrol že, ne pa Camus. Kajti za filozofijo absurda je nesmisel nekaj, kar se zoperstavlja smislu v nekem preprostem razmerju, tako da je absurd vedno definiran kot pomanjkanje smisla, kot manko (ni ga dovolj ...) Nasprotno pa je z vidika strukture smisla vselej preveč: je presežek, ki ga proizvaja in prekomerno proizvaja nesmisel kot lastni manko. [...] Nesmisel je hkrati to, kar nima smisla, a tudi to, kar se po sebi zoperstavlja odsotnosti smisla, saj podeljuje smisel. In prav to pomeni *ne-smisel*.« (76) Čeprav je torej nesmisel blizu absurdu kot takemu, ga je treba ločevati od filozofije absurda, ter ga tudi ločevati od absurdnih ali nemožnih predmetov. »Tudi propozicije, ki designirajo protislovne predmete, imajo nek smisel. Pa vendar njihovo designiranje ne more biti izvršeno, saj nimajo nobenega pomena, ki bi definiral red možnosti za neko tako izvršitev. Te propozicije so brez pomena, se pravi absurdne. Kljub temu pa imajo nek smisel, tako da ne moremo pomešati absurda z nesmisлом. Nemožni predmeti, kot so okrogli kvadrat, nerazsežna materija, *perpetum mobile*, hrib brez doline itn., so predmeti 'brez domovine', izven bivajočega, pa vendar imajo v tej zunanosti neko zelo natančno in razločeno mesto: pripadajo 'dodatku k biti', so čisti idealni dogodki, ki se ne morejo izvršiti v nobenem stanju stvari. Ta paradoks bi morali imenovati Meinongov paradoks, saj je prav on znal izvabiti iz njega najlepše in najsijajnejše učinke.« (43)

Na drugi strani pa je treba nesmisel ločevati od pod-smisla, smisla-v ali tistega, kar sicer označuje nemška beseda *Untersinn*. »Oba vidika jezika sta, rečeno s Hölderlinom, 'znak izpraznjenja smisla', torej še vedno znak, čeprav se ta meša z nekim delovanjem in nekim utrepanjem telesa. Zato po moje ni dovolj, če rečemo, da jezik shizofrenije obeležja nenehno, zbegano drsenje od označevalne k označeni seriji. Pravzaprav *serij sploh ni več*, obe namreč izgineta. Nesmisel ne daje več smisla na površino, ampak ves smisel vpije, pogoltne, tako na strani označevalca kot označenca.« (94) Ključno obeležje pod-smisla je ravno v tem, da pride do nekega uničenja smisla, do njegovega izginotja – »tako na primer *površinska serija*, kot je 'jesti-govoriti', nima prav nič skupnega z *globinskimi* poli, čeprav so ji navidez podobni. Obe površinski *podobi* nesmisla, ki porazdeljujeta smisel po obeh serijah, prav tako nimata nič skupnega z obema *skokoma-v nesmisel*, ki smisel vlečeta za sabo, ga pogoltneta in vsrkata (*untersinn*)«. (95) Drugače rečeno, »nesmisel globine oziroma pod-smisel ali *Untersinn* je to, ko nas nadalje designacije poženejo v uničevalsko in požiralsko brezno. Kje je torej izhod? Nujno je, da nas isto gibanje, s katerim je jezik padel z višine in se nato potopil, pripelje znova na površje, se pravi tja, kjer ni ničesar, kar bi lahko designirali ali

označili s pomenom, kjer pa se vendarle v ključnem razmerju do nekega tretjega elementa, tokrat nesmisla površine, proizvajajo čisti smisel«. (133)

Kako je to mogoče? V enajsti seriji *Logike smisla*, ki je posvečena nesmislu, Deleuze pokaže, kako ima nesmisel dve podobi, eno, ki ustreza regresivni sintezi napotovanja nazaj (in po kateri že s samim rekanjem izreka smisel rečenega), »ime, ki izreka svoj lastni smisel, je lahko samo nesmisel« (beseda Bužum pri Carrollu, Bituri pri stoikih), prazna ezoterična beseda pa na koncu privede do tega, da »se lov konča tako, da lovec razpusti in izgubi svojo identiteto« (72). Drugo podobo, ki ustreza disjunktivni sintezi, predstavljajo tako imenovane portmanteau besede (*frumious = fuming-and-furious* ali *furious-and-fuming*), pri katerih vsak virtualni del besede designira smisel drugega dela, »tudi v tej obliki torej beseda kot celota izreka svoj lastni smisel in je nek novi nesmisel«. (73) Obe podobi nesmisla ustrezata Russlovima paradoksnima množicema, ki vsebuje sebe kot element in pa množice vseh množic oziroma brivca v četi. Ravno zaradi vseh teh paradoksov Deleuze postavi tezo, da »sta smisel in nesmisel v nekem posebnem razmerju, ki ga ni mogoče posneti po razmerju med resničnim in neresničnim, kar pomeni, da si ga ne smemo zamišljati kot neko izključujoče razmerje«. (73) To razmerje je treba misliti skozi tezo, da »je smisel produkt nesmisla in njegovega neprestanega premeščanja«. (76) To pa je mogoče le znotraj konkretne strukture, ki je v nenehnem gibanju in spreminjanju, to gibanje pa omogoča in poganja ravno prazno mesto, paradoksn element, ki je obenem presežek in manko. Ker je rezultat tega gibanja in spreminjanja te kombinacije ravno presežek smisla in ker tega praznega mesta, ki vse poganja v tek, ni mogoče zapolniti, pravi strukturalistični junak ni »ne Bog ne človek, ne oseben ne univerzalen, brez identitete, narejen iz neosebne individualnosti in predosebne singularnosti«. <sup>11</sup> Drugače rečeno, »temeljna naloga današnjega dne« se glasi takole: »skrbeti za kroženje praznega predalčka in za to, da spregovorijo predindividualne in neosebne singularnosti, skratka, producirati smisel«. (78)

Na tej točki pa tudi naletimo na mejo Deleuzovega podvzetja misliti razmerje med smislom in nesmisлом. Ta meja je po našem mnenju ravno v izenačitvi vloge, ki jo ima sicer paradoksn element kot večni gibalec s singularnostjo kot tistim pravim skritim subjektom, ki izza zastora vodi vse niti: »In subjekt tega novega diskurza, seveda subjekta sploh ni več, nista človek ali Bog, še manj človek na mestu Boga. To je svobodna in nomadska singularnost, ki prečka tako ljudi kot rastline in živali.« (110) Temeljna težava je v vitalističnem pojmovanju singularnosti, ki ga Deleuze naveže na »neko neosebno in predosebno transcendentalno polje, ki ni

<sup>11</sup> *Ibid.*, str. 64.

več podobno ustreznim empiričnim poljem, a ga tudi ni mogoče enačiti z neko nediferencirano globino. Tega polja ne smemo določiti kot polje neke zavesti: kljub Sartrovi pobudi zavesti ne moremo ohraniti za medij in hkrati zavrniti formo osebe in gledišče individuacije. Ni zavesti brez poenotujoče sinteze, poenotujoče zavesti pa ni brez forme Jaza niti brez gledišča sebstva. Nasprotno, neindividualni in neosebni so lahko le izviri singularnosti, kolikor delujejo na neki nezavedni površini in so deležni nekega premičnega počela samopoenotenja v *nomadski porazdelitvi*, ki se v jedru razlikuje od utrjenih in sedentarnih porazdelitev kot pogojev sintez v zavesti. Singularnosti so resnični transcendentalni dogodki: temu Ferlinghetti pravi 'četrta oseba ednine [*singulier*]'. Singularnosti še zdaleč niso individualne ali osebne, marveč predhajajo genezi individuov in oseb; porazdeljujejo se v nekem 'potencialu', ki ne vsebuje niti sebstva niti Jaza, ampak oba producira s tem, ko se aktualizira oziroma udejanja, pri čemer podobe tega udejanjenja niti malo niso podobne udejanjenemu potencialu. Samo neka teorija singularnih točk lahko preseže sintezo osebe in analizo individuuma, kot se nahajata (oziroma delujeta) v zavesti. Ne moremo sprejeti alternative, ki meče čudno luč na celotno psihologijo, kozmologijo in teologijo, namreč alternative med singularnostmi, ki so že ujete v individue in osebe, ter nediferenciranim breznom. Šele ko se odpre svet, kjer mrgolijo neosebne, predindividualne, anonimne in nomadske singularnosti, stopamo na polje transcendentalnega.« (105) Singularnosti, ki jih mestoma Deleuze zapiše kar singularnostidogodki, se organizirajo v nek heterogeni sistem, so samopoenotene, vselej v gibanju, vselej oblegajo površino, ki je obenem kraj nevtralnega smisla, ta svet smisla pa ima nenazadnje status problemskosti.

Na tem mestu nas podrobnosti Deleuzove izpeljave, nadaljnje razdelave in težave, ki se navezujejo na singularnosti (enoglasnost, razlika med virtualnim in realnim itn.), ne zanimajo.<sup>12</sup> Omejujemo se na to, kako in na kakšen način so povezani z razmerjem med smislom in nesmisлом. Do tega pridemo preko Deleuzove razlage, kaj predstavlja dve etapi pasivne geneze. »Potrebno je le, da utrdimo obe etapi pasivne geneze. Na podlagi singularnosti-dogodkov, ki ga sestavljajo, smisel najprej porodi nek prvi sklop oziroma se v njem udejanja: *Umwelt* organizira singularnosti v konvergenčne kroge, individue, ki izražajo te svetove, stanja teles, zmesi in agregate teh individuov ter analitične predikate, ki ta stanja opisujejo. Temu sledi drugi sklop, ki je zelo različen in ki je zgrajen na prvem: *Welt*, ki je skupen več oziroma vsem svetovom, osebe, ki definirajo ta 'skupni nekaj', sintetični predikati, ki definirajo te osebe, razredi in lastnosti, ki iz njih izhajajo. Kakor za prvi stadij

<sup>12</sup> O tem obširneje: Prim. Peter Klepec, *Vznik subjekta*, Založba ZRC, Ljubljana 2004, 2. poglavje.

geneze velja, da je to operacija smisla, tako velja za drugega, da je to operacija nesmisla, ki je vselej prisoten v smislu (naključna točka ali dvoumni znak): zato tudi nujno velja, da sta oba stadija in njuno razločevanje utemeljena.« (117) Ta dva stadija se v grobem pokrivata z izoblikovanjem prvega počela, »nekakšne 'zdrave pameti' oziroma nekakšne utrjene, sedentarne organizacije razlik«, pri čemer v drugem stadiju pride do izoblikovanja »nekakšne 'običajne pameti', ki je funkcija identificiranja«, ne eno ne drugo počelo pa ne tvorita tistega transcendentalnega polja, o katerem je bilo govora zgoraj. Če bi ti proizvedeni počeli pojmovali kot transcendentalni, bi si »smisel in nesmisel zamišljali *po njihni podobi*«. (117) Smisel in nesmisel je tako treba dopolniti z nečim tretjim, in šele to tretje zagotavlja pravo materialno bazo, ki sprevača smisel in nesmisel, »se pravi iz neke singularnosti, ki izhaja iz predindividualnega transcendentalnega polja in je podaljšana v črto navadnih točk. Individuum in oseba, zdrava in običajna pamet sta produkta pasivne geneze, izhajata torej iz smisla in nesmisla, ki pa jima nista podobna: njuna transcendentalna igra je, kot smo videli, predindividualna in neosebna. Počelo njune produkcije zato zdravo pamet in običajno pamet sprevača, kakor ju od znotraj obrača na glavo paradoks.« (117–118) Tisti pravi subjekt, ki vodi idealno igro smisla in nesmisla, je tako singularnost, dojeta kot svet nevezane energije in kaosa: »Nietzschejevo odkritje je v resnici drugod, tam, kjer se osvobodi Schopenhauerja in Wagnerja ter preiskuje svet neosebnih in predindividualnih singularnosti, svet, ki ga odslej imenuje dionizični ali svet volje do moči, svet svobodne in nevezane energije. Svet nomadskih singularnosti, ki niso več ujete v utrjeno individualnost neskončnega Bitja (slovita Božja negibnost) niti v sedentarne meje končnega subjekta (slovite meje spoznanja). Gre za nekaj, kar ni ne individualno ne osebno, pa vendar je singularno, kar ni nediferencirano brezno, ampak skače iz ene singularnosti na drugo in neprenehoma meče kocko, ki je del enega samega zamaha, ki se vedno znova drobi z vsakim metom. Dionizični stroj za produkcijo smisla, kjer smisel in nesmisel nista več v preprostem nasprotju, ampak sta soprisotna drug v drugem v nekem novem diskurzu. Ta novi diskurz ni več diskurz forme, pa tudi ne diskurz brez oblike: prej gre za čisto neformalno 'Postali boste pošast in kaos'.« (109)

Prav Deleuzova razpetost med logiko smisla in vitalistično ontologijo, ki naj logiki smisla priskrbi materialistični temelj, prav ta napetost, ki je, kot vidimo, na delu že znotraj same *Logike smisla*, Deleuza kasneje privede v popolno opustitev logike smisla in dozdevni popolni prevrat oziroma obrat v delih, ki ji sledijo. Zategadelj nekateri interpreti govorijo kar o dveh

različnih osnovnih logikah pri Deleuzu.<sup>13</sup> Kot da bi Deleuze nenehno nihal med dvema rešitvama, idealistično – »Možgani so *duh*. Hkrati s tem, ko možgani postanejo subjekt – ali bolje, '*superjekt*', kot pravi Whitehead –, pojem postane ustvarjeni objekt, dogodek ali kar sama kreacija, filozofija pa postane ravnina imanence, ki nosi pojme in ki jo zarišejo možgani. [...] Zato možganom-subjektu tod pravimo tudi duša ali moč, saj edinole duša s kontrakcijo ohranja tisto, kar materija razsipa, duša žarči, rine naprej, reflektira, prelamlja ali sprevrča.«<sup>14</sup> – in materialistično, ki pa je v temelju zaznamovana z vitalizmom: »Prvotne sile, ki so sposobne ohraniti svoje dolge verige s tem, da krčijo njihove elemente in jim pustijo odzvanjati: brez te subjektivne instance je celo najmanjša vzročnost povsem nedojemljiva. Vsak organizem ni cerebralni in vsako življenje ni organsko, vendarle pa so vsepovsod sile, ki tvorijo mikro-možgane oziroma neorgansko življenje reči. [...] Konec koncev isti skrajni elementi in ista umaknjena sila tvorijo eno samo ravnino kompozicije, ki nosi vse raznolikosti Univerzuma.«<sup>15</sup> V tem pogledu Deleuze zanima življenje kot »imanenca imanence, absolutno življenje: življenje je moč«.<sup>16</sup>

Nesmisel je torej v *Logiki smisla* na ključnem strateškem mestu, na katerem bo Deleuze v nadaljevanju svojega opusa preizkusil še marsikatero različico, kako misliti *perpetuum mobile* (rizom, gibanje, čas, gubo, bežiščnice, stroj, kaos, življenje). Kam pa so izginili drugi osnovni elementi in koncepti, ki nastopajo v *Logiki smisla*? Naj za konec zgolj nakažemo, kam se premestijo smisel, dogodek in površina. V delu *Kaj je filozofija?*, ki ga Deleuze spiše skupaj z Guattarijem, mesto smisla zavzame pojem ali koncept, medtem ko namesto površine in transcendentalnega polja nastopa plan oziroma ravnina imanence, na kateri je sploh mogoče ustvariti pojme. Da Deleuze še naprej ostaja zvest izenačitvi smisla in dogodka nas prepriča naslednji odlomek: »Pojem je nekaj netelesnega, četudi se utelesi oziroma izvrši v telesu: Prav zato se ne meša s stanjem stvari, v katerem se izvrši. Nima prostorsko-časovnih koordinat, temveč le intenzivne koordinate. Nima energije, temveč le intenzivnost, je neenergetski. [...] Pojem izreče dogodek, ne pa bistvo ali reč. Je čisti dogodek, *haecceitas*, entiteta: dogodek Drugega ali dogodek obraza (kadar je tudi obraz razumljen kot pojem). Ali pa ptica

<sup>13</sup> Prim. Slavoj Žižek, *Organs without Bodies, On Deleuze and Consequences*, Routledge, New York & London 2004, str. 32. Podobno: Slavoj Žižek & Glyn Daly, *Conversations with Žižek*, Polity, Oxford 2004, str. 83.

<sup>14</sup> Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Kaj je filozofija?*, str. 218.

<sup>15</sup> *Ibid.*, str. 220.

<sup>16</sup> Gilles Deleuze, »Limmanence: une vie...«, v: *Philosophie*, 47, 1. 9. 1995, Minuit, Pariz 1995, str. 6. Prim. tudi *Deux régimes des foux. Textes et entretiens 1975–1995*, ur. David Lapoujade, Minuit, Pariz 2003, str. 360.

kot dogodek.«<sup>17</sup> Podrobnosti te razdelave<sup>18</sup> in morebitne razlike z *Logiko smisla*, temeljno vprašanje, kam je v tej zastavitvi izginil nesmisel, kdo ali kaj odslej igra njegovo strateško vlogo, pa predstavljajo že povsem neko drugo zgodbo.

---

<sup>17</sup> Gilles Deleuze in Félix Guattari, *Kaj je filozofija?*, str. 26.

<sup>18</sup> Obširneje o tem: Peter Klepec, »Deleuzov koncept«, *Problemi* 35 (7/8/1997), str. 81–99; »Konceptualna oseba in cogito à la Deleuze«, *Filozofski vestnik* 19 (1/1998), str. 113–126; »Plan imanence«, *Problemi* 36 (3–4/1998), str. 79–96.