

## *Gilles Deleuze*

### Platon i pozór

*Przekład za: G. Deleuze, „Platon et le simulacre”, w: idem, Logique du sens, Paris: Ed. Minuit 1969, ss. 292-307. Pierwodruk pt. „Renverser le platonisme” w: Revue de métaphysique et de morale 1967. Przekład publikujemy za zgodą wydawcy francuskiego.*

Czym jest „zniesienie platonizmu”? Nietzsche określa w ten sposób zadanie własnej filozofii czy też, bardziej ogólnie, zadanie filozofii przyszłości. Wydaje się, że formuła ta oznacza usunięcie świata istot i świata zjawisk. Wszelako tego rodzaju zamiar nie byłby swoisty dla Nietzschego. Podwójne oparcie istot i zjawisk odsyła do Hegla a bardziej jeszcze do Kanta. Należy wątpić, że Nietzsche chciał powiedzieć to samo co oni. W dodatku mankamentem tej formuły zniesienia jest jej abstrakcyjny charakter; pozostawia ona w cieniu motywację platonizmu. Zniesienie platonizmu powinno zaś oznaczać wydobycie na jaw tej motywacji, jej „osaczenie” – tak jak Platon osacza sofistę.

Mówiąc bardzo ogólnie, uzasadnienia teorii idei powinniśmy się doszukiwać w woli selekcjonowania, wybierania. Chodzi o różnicowanie. O rozróżnienie samej „rzeczy” i jej obrazów, oryginału i kopii, modelu i pozorów (*simulacre*). Czy jednak wszystkie te wyrażenia przedstawiają taką samą wartość? Platoński zamysł jawi się w pełni dopiero wówczas, gdy odnosimy się do metody podziału. Metoda ta nie jest bowiem jakimś zwykłym postępowaniem dialektycznym. Komasuje ona całą siłę dialektyki, ażeby połączyć ją z inną siłą, i reprezentuje w ten sposób cały system. Można by zrazu sądzić, że polega ona na podziale rodzaju na odmienne gatunki, tak aby podporządkować odnośną rzecz odpowiedniemu gatunkowi: w ten sposób drogą ciągłej specyfikacji dochodzimy, na przykład, do defi-

nacji łowienia ryb na wędkę. Jest to jednak tylko powierzchowny aspekt podziału, jego aspekt ironiczny. Gdybyśmy potraktowali go poważnie, całkiem zasadny okazałby się zarzut Arystotelesa: podział byłby nieudany, nieuprawnionym sylogizmem, brakowałoby w nim bowiem terminu średniego, który mógłby, na przykład, uprzytomnić nam, że wędkarstwo należy do sfery pozyskiwania, pozyskiwania przez schwywanie itd.

Rzeczywistego celu podziału szukać więc należy gdzie indziej. W *Polityku* natrafiamy na pierwszą definicję: polityk to pasterz ludzi. Pojawia się jednak cały zastęp rywali: lekarz, kupiec, rolnik, którzy mówią: „Ja jestem pasterzem ludzi”. W *Fajdroście* chodzi o określenie uniesienia, a ściślej mówiąc – o wyróżnienie uniesienia właściwego czyli prawdziwej miłości. Także tutaj pojawia się wielu pretendentów, którzy mówią: „Zakochany, miłośnik, to ja”. Celem podziału nie jest więc bynajmniej podzielenie rodzaju na gatunki, lecz, w sposób bardziej zasadniczy, wyselekcjonowanie potomstwa: rozróżnienie pretendentów, rozróżnienie czystego i nieczystego, autentycznego i nieautentycznego. Stąd wciąż obecna metafora porównująca podział do próby złota. Platonizm jest filozoficzną *Odyseją*; platońska dialektyka nie jest dialektyką sprzeczności czy niezgodności, lecz dialektyką rywalizacji (*amphisbetesis*), dialektyką rywali bądź pretendentów.

Ażeby urzeczywistnić ów zamiar, Platon ponownie posługuje się ironią. Kiedy bowiem podział zmierza do tego prawdziwego selektywnego celu, wszystko toczy się tak, jak gdyby rezygnował on z jego osiągnięcia i ustępował na rzecz mitu. I oto w *Fajdroście* usiłowanie podziału powstrzymane zostaje wskutek ingerencji mitu o wędrowce dusz; w *Polityku* zaś – wskutek ingerencji mitu zamierzchłych czasów. Oto druga pułapka podziału, druga właściwa mu ironia – owo wymigiwanie się, łudzenie wymigiwaniem się lub wycofywaniem. W gruncie rzeczy bowiem mit z niczym nie zrywa; jest on, przeciwnie, integrującym żywiołem samego podziału. Właściwością podziału jest to, że znosi on dualizm mitu i dialektyki, i łączy w sobie siłę dialektyczną z siłą mityczną. Mit – ze swą cyrkularną strukturą – jest faktycznie opisaniem fundamentów. To on pozwala wyłonić się modelowi, w stosunku do którego mogą być oceniani różni pretendenci. W istocie, pretensja zawsze powinna

być ugruntowana. Za jej pośrednictwem pretendent zawsze odwołuje się do podstawy a jego pretensja okazuje się dobrze ugruntowana lub źle ugruntowana, bezpodstawna. I tak w *Fajdrosie* mit wędrowni głosi, że dusze mogły oglądać Idee przed zespoleniem z ciałem: tym samym dostarcza on selektywnego kryterium, pozwalającego ustalić, że uniesienie właściwe, czyli prawdziwa miłość, należy do dusz, które dużo widziały i mają dużo wspomnień, uświadomionych co prawda, lecz dających się ożywić; na mocy tego samego kryterium dusze zmysłowe, pozbawione pamięci albo na wpół ślepe, demaskowane są z kolei jako fałszywi pretendenci. Podobnie jest w *Polityku*: cyrkularny mit dowodzi, że definicja polityka jako „pasterza ludzi” stosuje się, w literalnym sensie, tylko do archaicznego boga; pojawia się tu wszakże przy okazji kryterium selekcji, zgodnie z którym różni ludzie w państwie uczestniczą w niejednakowym stopniu w mitycznym modelu. Krótko mówiąc, wybiórcze uczestnictwo odpowiada zagadnieniu selektywnej metody.

Uczestniczyć, to – co więcej – mieć coś jako drugi. Stąd sławna triada neoplatońska: nie partycypujące, partycypowane, partycypujący. Można by też powiedzieć: podstawa, przedmiot pretensji, pretendent; ojciec, córka i narzeczony. Podstawa posiada coś jako pierwsza, pozwala jednak w tym uczestniczyć i udostępnia to pretendentowi, posiadającemu w drugiej kolejności, o ile zdołał on przejść próbę podstawy. Partycypowane jest tym, co nie partycypujące posiada jako pierwsze. Nie partycypujące pozwala partycypować, udziela tego, co partycypowane, partycypującym: sprawiedliwość, własność bycia sprawiedliwym, sprawiedliwi. W tym wybiórczym uczestnictwie należy niewątpliwie wyróżnić całą gamę poziomów, wskazać obowiązującą w nim hierarchię: czyż nie ma posiadającego w trzeciej, czwartej kolejności i tak dalej w nie kończącym się szeregu degradacji, aż po tego, kto posiada już tylko pozór, urojenie, sam będąc urojeniem i pozorem? Polityk rozróżnia bardzo szczegółowo: prawdziwy polityk czyli uprawniony pretendent, później rodzice, pomocnicy, niewolnicy, aż po pozory i niezręczne naśladownictwa. Przekleństwo ciąży na tych ostatnich; ucieleśniają zgnębną moc fałszywego pretendenta.

W ten sposób mit tworzy immanentny model lub podstawę-próbe, podług której oceniani muszą być pretendenci i szacowane ich pre-

tensje. Pod tym właśnie warunkiem podział zmierza do celu i osiąga cel, którym nie jest specyfikacja pojęcia, lecz autentyfikacja Idei, nie określenie gatunku, lecz selekcja potomstwa. Jak wszakże wytłumaczyć, że spośród trzech wielkich tekstów dotyczących podziału, *Fajdrosa*, *Polityka* i *Sofisty*, ten ostatni nie odwołuje się do żadnego założycielskiego mitu? Powód jest prosty. W *Sofiście* mianowicie metoda podziału służy, paradoksalnie, nie wyłonieniu słusznych pretendentów, lecz przeciwnie, osaczeniu fałszywego pretendenta jako takiego, ażeby określić byt (czy raczej niebyt) pozoru. Sam sofista jest bytem pozoru, satyrem lub centaurem, Proteuszem, który do wszystkiego się miesza i we wszystko wnika. Jeśli jednak tak rzecz rozumieć, to wydaje się, iż zakończenie *Sofisty* zawiera najbardziej niezwykłą przygodę platonizmu: szukając po stronie pozoru i pochylając się nad jego otchłanią, Platon odkrywa, w chwilowym przeblysku, że nie jest on po prostu fałszywą kopią, lecz kwestionuje same pojęcia kopii... i modelu. Ostateczna definicja sofisty prowadzi do punktu, w którym nie możemy go już odróżnić od samego Sokratesa: prywatnego ironisty zonglującego związłymi argumentami. Czyż nie należało aż dotąd doprowadzić ironii? I czy nie było konieczne, by Platon, jako pierwszy wskazał ów kierunek zniesienia platonizmu?

\*\*\*

Wyszliśmy od rudymenarnego określenia platońskiego zamysłu: rozróżnienia istoty i zjawiska, inteligibilnego i zmysłowego, Idei i obrazu, oryginału i kopii, modelu i pozoru. Widzimy już jednak, że wyrażenia te nie przedstawiają takiej samej wartości. Rozróżnienie dotyczy dwu rodzajów obrazów. Kopie posiadają w drugiej kolejności, są pretendentami, których uprawnienie poręczane jest przez podobieństwo; *pozory* są niejako fałszywymi pretendentami, wzniesionymi na braku podobieństwa, implikującymi perwersję i odchylenie. Przyjmując taką perspektywę, Platon dzieli domenę obrazów-idoli: z jednej strony *kopie-ikony*, z drugiej *pozory-fantazmaty*<sup>1</sup>. Możemy

---

<sup>1</sup> W przekładzie W. Witwickiego odpowiednio: *podobizny* i *złudne wyglądy*; por. *Sofista* 236b, 264c.

więc teraz lepiej określić całą platońską motywację: chodzi o wyselekcjonowanie pretendentów poprzez rozróżnienie dobrych i złych kopii czy raczej – kopii, zawsze dobrze ugruntowanych, i pozorów – zawsze pogrążonych w braku podobieństwa. Chodzi o zapewnienie zwycięstwa kopii nad pozorami, o odparcie pozorów, o utrzymywanie ich gdzieś głęboko w stanie skowania, o to, by przeszkodzić im wydostać się na powierzchnię i wszędzie „przenikać” na wskroś.

Manifestacyjny dualizm, dualizm Idei i obrazu, ma tutaj tylko jeden cel: utwierdzić niejawne rozróżnienie między dwoma rodzajami obrazów, podać konkretne kryterium. Jeśli bowiem kopie bądź ikony są właściwymi i dobrze ugruntowanymi obrazami, to dlatego, że wyposażone są w podobieństwo. Podobieństwo nie powinno być jednak rozumiane jako zewnętrzny stosunek: w większym stopniu niż między jakąś jedną rzeczą a inną zachodzi ono między rzeczą a Ideą, skoro to Idea zawiera relacje i proporcje konstytutywne dla wewnętrznej istoty. Wewnętrzne i duchowe, podobieństwo jest miarą pretensji: kopia naprawdę jest do czegoś podobna tylko w tej mierze, w jakiej podobna jest do Idei rzeczy. Pretendent uzgadnia się z przedmiotem tylko o tyle, o ile wzoruje się (wewnętrznie i duchowo) na idei. Określona cecha (na przykład cecha sprawiedliwości) przysługuje mu tylko o tyle, o ile czerpie on z istoty (sprawiedliwości). Krótko mówiąc, to najwyższa tożsamość Idei decyduje – uwzględniając wewnętrzne lub derywatywne podobieństwo – o zasadnej pretensji kopii. Weźmy teraz pod uwagę drugi rodzaj obrazów, pozory: do przedmiotu, cechy pretendują one niejako od spodu, agresywnie, aluzyjnie, wywrotowo, „przeciwko ojcu” i z pominięciem Idei.<sup>1</sup> Pretensja bezzasadna, objawiająca brak podobieństwa jako wewnętrzne rozchwianie.

<sup>1</sup> Analizując stosunek pisma i logosu J. Derrida wskazuje na taki oto troisty wymiar platonizmu: ojciec logosu, sam logos, pismo. Pismo jest pozorem, fałszywym pretendentem o tyle, o ile dąży do zawładnięcia logosem przemocą i za pośrednictwem fortelu, a nawet do zajęcia podstępnie miejsca logosu, nie zważając na ojca. Por. „La Pharmacie de Platon”, *Tel Quel* 32, s. 12 n. oraz 33, s. 38 n. Tę samą figurę odnajdujemy w *Polityku*: Dobro jako ojciec prawa, samo prawo, ustawy. Dobre ustawy są kopiami; stają się one jednak pozorami, gdy gwałcą prawo lub je sobie usurpują, uchylając się od dobra.

Gdy mówimy o pozorze, że jest kopią kopii, nieskończenie zdegradowaną ikoną, nieskończenie zatartym podobieństwem, sytuujemy się wówczas po stronie istoty: zasadniczej różnicy między pozorem i kopią, perspektywy, w której pierwszy i druga stanowią człony podziału. Kopia jest obrazem zawierającym podobieństwo, pozór – obrazem bez podobieństwa. Katechizm, tak bardzo zainspirowany platonizmem, oswoił nas z tym pojęciem: Bóg stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo, zachowując obraz. Staliśmy się pozorami, zatraciliśmy istnienie moralne i wstąpiliśmy w estetyczne. Konstatacja zawarta w katechizmie jest o tyle znamienna, że podkreśla demoniczny charakter pozoru. Niewątpliwie wywołuje on *wrażenie* podobieństwa; lecz jest to wrażenie ogólne, całkiem zewnętrzne i wywoływane za pomocą środków całkowicie różnych od tych, jakie działają w modelu. Pozór wznosi się na niezgodności, różnicy, interioryzuje brak podobieństwa. Dlatego nie możemy już nawet określić go przez stosunek do modelu, narzucającego się kopiom, modelu Tego Samego, z którego wywodzi się podobieństwo kopii. Jeśli pozór ma jeszcze jakiś model, to jest to model Innego, z którego wypływa zinterioryzowany brak podobieństwa.<sup>1</sup>

Oto wielka trójca platońska: użytkownik, wytwórca, naśladowca. Użytkownik znajduje się na szczycie hierarchii dlatego, że decyduje o celach i posiada prawdziwą *wiedzę*, która jest wiedzą o modelu czyli o Idei. Kopię można by nazwać imitacją w tej mierze, w jakiej odtwarza ona model; ponieważ jednak imitacja ta jest noetyczna, duchowa i wewnętrzna, jest ona prawdziwą wytwórczością, która stosuje się do relacji i proporcji konstytutywnych dla istoty. W dobrej kopii zachodzi zawsze produktywne działanie a działaniu temu odpowiada *śluszne mniemanie*, jeśli nie sama wiedza. Widzimy więc, że imitacja może nabrać pejoratywnego znaczenia tylko o tyle, o ile jest już jedynie symulacją, o ile odnosi się wyłącznie do pozoru i opisuje zewnętrzne tylko i nieproduktywne wrażenie podobieństwa, uzyskane za pośrednictwem podstępu i przewrotu. Nie ma już

---

<sup>1</sup> Inny nie jest w gruncie rzeczy tylko piętnem obrazów; sam jawi się jako możliwy model, który przeciwstawia się dobremu modelowi Tego Samego. Por. *Teajtet*, 176 e i *Timajos*, 28 b.

tutaj miejsca choćby na słuszne mniemanie, pojawia się natomiast pewien rodzaj ironicznego spotkania zastępującego poznanie, jakaś zdolność spotkania poza wiedzą i mniemaniem.<sup>1</sup> Platon wyjaśnia, jak powstaje owo nieproduktywne wrażenie: pozór implikuje wszelkie wymiary, głębie i odległości, których postrzegający nie może ogarnąć. Dlatego właśnie, że nad nimi nie panuje, doznaje wrażenia podobieństwa. Pozór mieści w sobie różnicujący punkt widzenia; sam postrzegający stanowi część pozorów, który zmienia się i deformuje w odpowiednio do jego punktu widzenia.<sup>2</sup> Krótko mówiąc, zawiera się w pozorze stawanie się szalonym, stawanie się nieograniczonym – jak w *Filebie*, w którym „najwięcej i najmniej wysuwają się wciąż na czoło” – stawanie się wciąż innym, wywrotowe stawanie się głębi, zdolne unikać jednakowego, granicy, Tego Samego bądź Podobnego: zawsze więcej i mniej jednocześnie, lecz nigdy równo. Ograniczyć to stawanie się, podporządkować je temu samemu, uczynić podobnym a część, która pozostałaby zrewoltowana, stracić możliwie najgłębiej, zamknąć w jaskini na dnie Oceanu – oto cel platonizmu, pragnącego zapewnić zwycięstwo ikon nad pozorami.

\*\*\*

Platonizm ustanawia w ten sposób domenę, którą filozofia uzna za własną: domenę przedstawienia, wypełnioną kopiami-ikonami i określaną nie za pomocą zewnętrznego stosunku do przedmiotu, lecz wewnętrznego stosunku do modelu bądź podstawy. Platońskim modelem jest To Samo: w znaczeniu, w jakim Platon mówi, że Sprawiedliwość nie jest niczym innym niż tym, co sprawiedliwe, Odwaga tym, co odważne itp. – abstrakcyjnym określeniem podstawy jako tego, co posiada w pierwszej kolejności. Platońską kopią

---

<sup>1</sup> Por. *Państwo*, X, 602 a oraz *Sofista*, 268 a.

<sup>2</sup> Audouard zwrócił uwagę na ten aspekt: pozory są „konstruktami włączającymi kąt widzenia postrzegającego, tak by złudzenie mogło być wytwarzane w tym właśnie punkcie, w którym znajduje się postrzegający [...] W gruncie rzeczy akcent pada nie na status niebytu, lecz na to niewielkie odchylenie, nieznaczne wypaczenie rzeczywistego obrazu, które łączy się z punktem widzenia postrzegającego i daje możliwość wytworzenia pozorów, dzieła sofistyczny” („Le imulacre”, *Cahiers pour l'analyse*, 3).

jest Podobne: pretendent, który otrzymuje jako drugi. Czystej tożsamości modelu bądź oryginału odpowiada zgodność egzemplaryczna, czystemu podobieństwu – zgodność zwana imitatywną. Nie można wszak powiedzieć, że tę władzę przedstawienia narzuca platonizm dla niej samej: zadowala się on wyznaczeniem jej domeny, to znaczy samym ustanowieniem a następnie wyselekcjonowaniem, wykluczeniem z niej wszystkiego, co zacierałoby jej granice. Rozpostarcie przedstawienia jako dobrze ufundowanego i zamkniętego, jako przedstawienia skończonego, jest raczej dziełem Arystotelesa: przedstawienie ogarnia tutaj i pokrywa całą domenę obejmującą zarówno największe rodzaje, jak i najmniejsze gatunki, a metoda podziału przybiera tradycyjną postać specyfikacji, jakiej nie miała u Platona. Możemy też wskazać trzeci moment, kiedy, pod wpływem chrześcijaństwa, dąży się już nie tylko do powołania przedstawienia, umożliwienia go, wyspecyfikowania czy określenia jako skończonego, ale do *uczynienia go nieskończonym*, zrównania go z pretensją do nieograniczoności, przekazania mu władzy nad nieskończenie dużym i nieskończenie małym poprzez otwarcie na Byt ponad największymi rodzajami i na *jednostkowe* poniżej najmniejszych gatunków.

Leibniz i Hegel nazaczyli to usiłowanie piętnem swego geniuszu. A przecież jeśli nie opuszczamy tutaj mimo wszystko żywiołu przedstawienia, to dlatego, że aktualny pozostaje wciąż podwójny wymóg: Tego Samego i Podobnego. To Samo znalazło po prostu nieuwarunkowaną zasadę umożliwiającą mu panowanie w nieograniczoności: rację dostateczną; także Podobne znalazło warunek umożliwiający własne zastosowanie do nieograniczoności: konwergencję lub ciągłość. Rzeczywiście, pojęcie równie bogate jak pojęcie leibnizjańskiej *współmożności* oznacza, że każda seria, która zbiega się wokół jednego z punktów, do jakich porównane zostały monady, znajduje przedłużenie w innych seriach zbiegających się wokół innych punktów; inny świat zaczyna się w sąsiedztwie punktów, które powodowałyby rozbieganie się powstałych serii. Widzimy więc, że Leibniz *wyklucza* dywergencję, dystrybuując ją w „nie-współmożliwych” i zachowując największą konwergencję lub ciągłość jako kryterium najlepszego z możliwych światów, to znaczy świata realnego (Leibniz ukazuje inne światy jako „pretendentów”



nie dość uprawnionych). Również gdy chodzi o Hegla, wykazano ostatnio, do jakiego stopnia koła dialektyki krążyły wokół jedyne go centrum i na nim się opierały.<sup>1</sup> Monocentryczność kół lub zbieżność serii – filozofia nie porzuca żywiołu przedstawienia, kiedy wyrusza na podbój nieskończoności. Jej upojenie jest udawane. Zajmuje się ona wciąż tym samym, Ikonologia, i dopasowuje ją do spekulatywnych wymogów chrześcijaństwa (do nieskończenia małego i nieskończenie dużego). Ciągłe też odbywa się selekcja pretendentów, wykluczanie tego, co ekscentryczne i dywergentne – w imię najwyższego celu, istotnej rzeczywistości lub nawet sensu historii.

\*\*\*

Estetykę rozdziera dualizm. Z jednej strony jest ona teorią zmysłowości jako formy możliwego doświadczenia; z drugiej strony – teorią sztuki jako odbicia doświadczenia rzeczywistego. Ażeby oba znaczenia mogły się połączyć, warunki doświadczenia w ogóle stać się muszą warunkami rzeczywistego doświadczenia; dzieło sztuki okazuje się wówczas rzeczywiście eksperymentowaniem. Wiadomo, na przykład, że pewne techniki literackie (inne sztuki dysponują ich odpowiednikami) pozwalają opowiadać jednocześnie kilka historii. Niewątpliwie jest to zasadnicza właściwość nowoczesnego dzieła sztuki. Nie chodzi bynajmniej o różne punkty widzenia na tę samą historię; punkty widzenia podporządkowane są bowiem regule konwergencji. Przeciwnie, chodzi o różne i dywergentne historie, jak gdyby każdemu punktowi widzenia odpowiadał całkowicie odmienny pejzaż. Istnieje jedność dywergentnych serii właśnie jako dywergentnych, wszelako to dopiero chaos z wciąż przemieszczającym się środkiem stanowi jedno z Wielkim Dziełem. Ów bezformny (*informel*) chaos, wielka litera *Finnegan's Wake*, nie jest jakimś tam chaosem: jest mocą afirmacji, mocą afirmowania wszystkich hete-

---

<sup>1</sup> Louis Althusser napisał w związku z Heglem: „Koło kół, świadomość ma tylko jedno centrum, które wyłącznie ją determinuje: przydałyby się jej koła mające inne niż ona centrum, koła zdecentrowane – ażeby dotknięta została we własnym centrum ich skutecznością, krótko mówiąc, ażeby jej istota była przez nie dodatkowo determinowana” (*Pour Marx*, Paris 1965, s. 101.).

rogenicznych serii, „komplikuje” w sobie wszystkie serie (stąd zainteresowanie okazywane przez Joyce’a Giordanowi Bruno jako teoretykowi *complicatio*). Między tymi podstawowymi seriami wytwarza się pewien rodzaj wewnętrznego rezonansu; wywołuje on reperkusję wykraczającą poza same serie. Wszystkie te właściwości są właściwościami pozorów, gdy zrywa on swe okowy i wydostaje się na powierzchnię: afirmuje on wówczas swą fantazmatyczną moc, moc wypartą. Pamiętamy, że już Freud pokazał, w jaki sposób fantazmat wywodzi się z dwu przynajmniej serii, dziecięcej i pomłodzieńczej. Afektywne obciążenie związane z fantazmatem wyjaśnia się za sprawą wewnętrznego rezonansu, którego pozory są przekazywanymi; doznanie śmierci, wrażenie przerwania lub rozczłonkowania życia objaśnia zaś amplituda wymuszonego ruchu, który je wywołuje. Warunki rzeczywistego doświadczenia uzgadniają się w ten sposób ze strukturami dzieła sztuki: mamy oto dywergencję serii, zdecentrowanie kół, konstytucję zawierającego je chaosu, wewnętrznego rezonansu i amplitudę, agresję pozorów.<sup>1</sup>

Systemy te, w których komunikują się niezgodne elementy czy heterogeniczne serie, są w pewnym sensie całkiem zwyczajne. Są to systemy typu sygnał-znak. Sygnał jest strukturą, w której rozłokowują się różnice potencjału i która zapewnia komunikację między niezgodnymi elementami; znak jest tym, co rozbłyскуje między dwoma poziomami obwodu, między dwiema seriami komunikatów. Wydaje się, że warunkom tym odpowiadają rzeczywiście wszystkie zjawiska – o tyle, o ile znajdują one rację swego istnienia w konstytutywnej dysymetrii, w takiejż różnicy bądź nierówności: wszystkie systemy fizyczne są sygnałami, wszystkie jakości są znakami. Jest jednak prawdą, że obramowujące je serie pozostają czymś zewnętrznym; tym samym warunki ich reprodukcji są zewnętrzne względem zjawisk. By można mówić o pozorze, heterogeniczne serie

---

<sup>1</sup> O nowoczesnym dziele sztuki, zwłaszcza o dziele Joyce’a, por. U. Eco, *Dzieło otwarte*, przeł. J. Gałuszka i in., Warszawa 1973. W przedmowie do *Kosmosu* Gombrowicz formułuje głębokie uwagi dotyczące układu dywergentnych serii i sposobu, w jaki rezonują one i komunikują się w łonie chaosu; por. W. Gombrowicz, *Testament*, X, Warszawa 1990.

muszą zostać rzeczywiście zinterioryzowane przez system, pomieszczone w chaosie czy też w nim komplikowane, trzeba też weń *włączyć* określającą je różnicę. Niewątpliwie, między rezonującymi seriami istnieje wciąż jakieś podobieństwo. Problem tkwi jednak nie w samym podobieństwie, lecz raczej w jego statusie i miejscu. Weźmy pod uwagę dwie formuły: „różni się jedynie to, co podobne”, „podobne są jedynie różnice”. Chodzi o dwie lektury świata w tej mierze, w jakiej jedna wzywa do myślenia różnicy, wychodząc od uprzedniego podobieństwa lub takiejż tożsamości, jako wytworu zasadniczej (*de fond*) niezgodności. Pierwsza definiuje w istocie świat kopii bądź przedstawień; ujmuje świat jako ikonę. Druga, wbrew pierwszej, określa świat pozorów. Ujmuje sam świat jako fantazmat. Otóż w perspektywie, jaką otwiera ta druga formuła, nie jest ważne, czy pierwotna niezgodność jest duża czy mała; zdarza się, że między podstawowymi seriami zachodzi tylko nieznaczną różnicą. Wystarczy wszakże, by konstytutywna niezgodność została skonstatowana jako taka; by nie prekonstatowała żadnej uprzedniej tożsamości i by wyposażona była w *dispars* jako jednostkę miary i komunikacji. Wówczas podobieństwo może być już myślane wyłącznie jako wytwór tej wewnętrznej różnicy. Nie jest ważne, czy system objawia duże podobieństwo zewnętrzne i małą różnicę wewnętrzną, czy odwrotnie, od kiedy podobieństwo wytwarzane jest na krzywej a różnica, mała czy duża, znajduje się wciąż w centrum zdecentrowanego w ten sposób systemu.

Znieść platonizm znaczy więc odtąd: wynieść w górę pozory, afirmować ich prawa pośród ikon lub kopii. Problem nie dotyczy już rozróżnienia Istota – Zjawisko czy Model – Kopia. Rozróżnienie to obowiązuje w świecie przedstawienia; chodzi o dokonanie w tym świecie przewrotu, o „zierzch bożyszcz”. Pozór nie jest zdegradowaną kopią, zawiera pozytywną moc, która neguje i oryginał, i kopię, i model, i reprodukcję. Z przynajmniej dwu dywergentnych serii zinterioryzowanych w pozorze żadna nie może być opisana jako oryginał i zadana jako kopia.<sup>1</sup> Nie wystarczy nawet przywołanie

---

<sup>1</sup> Por. M. Blanchot, „Le Rire des dieux”, *La Nouvelle Revue Française* juillet 1965, s. 103: „w świecie, gdzie obraz przestaje być drugi w stosunku do modelu, zwordzenie

modelu Innego, albowiem żaden model nie ostaje się w zamięcie pozoru. Nie ma już ani uprzywilejowanego punktu widzenia, ani przedmiotu wspólnego dla wszystkich punktów widzenia. Niemożliwa jest jakakolwiek hierarchia: nie ma ani drugiego, ani trzeciego... Podobieństwo pozostaje, lecz wytwarzane jest jako zewnętrzny skutek pozoru, w tej mierze, w jakiej wznosi się on na dywergencyjnych seriach i każe im rezonować. Tożsamość pozostaje, lecz wytwarzana jest jako prawo, które komplikuje wszystkie serie i każe im wszystkim powracać w każdej innej w toku reperkusji. W zniesieniu platonizmu podobieństwo wyraża się za sprawą zinterioryzowanej różnicy, tożsamość zaś za sprawą Różnego (*Différent*) jako pierwotnej mocy. Istotą Tego Samego i Podobnego jest już tylko to, że są *symulowane*, to znaczy, że wyrażają funkcjonowanie pozoru. Selekcja nie jest już możliwa. Niezhierarchizowane dzieło jest kondensatorem koegzystencji, symultanicznością zdarzeń. To tryumf fałszywego pretendenta. Udaje on i ojca, i pretendenta, i narzeczoną, nakładając stosowne maski. Jednakże fałszywy pretendent nie może być nazwany fałszywym w stosunku do modelu uznawanego za prawdziwy, podobnie jak symulacja nie może być nazwana złudzeniem, iluzją. Symulacja to sam fantazmat, czyli skutek funkcjonowania pozoru jako maszynierii, dionizyjskiej maszyny. Chodzi o *udawane* jako moc, o *Pseudos*, w znaczeniu, w jakim Nietzsche mówi: najwyższa moc *udawanego*. Wydostając się na powierzchnię pozór zmusza To Samo i podobne, model i kopię do poddania się mocy udawanego (fantazmat). Uniemożliwia on i porządek partycypacji, i stałość dystrybucji, i trwałość hierarchii. Powołuje świat dystrybucji nomadycznych i ukoronowanych anarchii. Nie będąc bynajmniej nową podstawą, pochłania on wszelką podstawę, zapewnia uniwersalne skruszenie podstaw (*effondrement*), lecz jako zdarzenie pozytywne i radosne, jako wyłączenie podstawy (*effondement*): „czy za jedną jaskinią nie leży i nie musi leżeć druga, jeszcze głębsza – czy ponad powierzchnią nie ma jakiegoś dziwniej-

---

aspiruje do prawdy i nie ma już oryginału, lecz wieczna scyntylacja, w której rozplenia się – w blasku wykrętu i powrotu (*du détour et du retour*) – nieobecność początku”.

szego, przestrzenniejszego, bogatszego świata, czy poza każdym argumentem, pod każdym 'uzasadnieniem' nie tai się bezdeń?"<sup>1</sup>. Jakże Sokrates mógłby się odnaleźć w tych jaskiniach, które nie są już podobne do jego własnej? Jakże miałyby się z niej wydostać, i jak mógłby się jeszcze różnić od sofisty?

Fakt, że To Samo i Podobne są symulowane, nie oznacza, że są złudzeniami lub iluzjami. Symulacja wskazuje na moc wywoływania *skutku*. Jednak wcale nie w sensie przyczynowym, skoro bez wprowadzenia innych znaczeń przyczynowość pozostawałaby całkiem hipotetyczna i nieokreślona, lecz w sensie „znaku”, wywodzonego z procesu sygnalizowania, i w sensie „kostiumu” czy raczej maski, wyrażającej proces przebierania, w którym na jedną maskę nakłada się inną itd. Symulacja w ten sposób rozumiana nie daje się oddzielić od wiecznego powrotu; to w wiecznym powrocie bowiem dokonuje się odwrócenie ikon i obalenie świata przedstawieniowego. To w nim wszystko przebiega tak, jak gdyby treść ukryta przeciwstawiała się treści jawnej. Jawną treść wiecznego powrotu odnieść można do samego platonizmu: wieczny powrót uosabia wówczas sposób, w jaki chaos uporządkowany zostaje przez demiurga – na wzór Idei, która wprowadza doń to samo i podobne. Wieczny powrót jest w tym znaczeniu stawaniem się poskromionym, monocentrycznym, zmuszonym do kopiowania tego, co wieczne. I w ten sposób jawi się w założycielskim micie. Z obrazu czyni kopię, podporządkowuje obraz podobieństwu. Nie wyrażając bynajmniej prawdy wiecznego powrotu, owa jawna treść oznacza w nim raczej spożytkowanie i przetrwanie mitu w ideologii, która już go nie podtrzymuje, gdyż zagubiła jego tajemnicę. Zasadnie będzie przypomnieć, jak bardzo dusza grecka w ogóle a platonizm w szczególności wzdragały się przed wiecznym powrotem wziętym w jego znaczeniu niejawnym.<sup>2</sup> Trzeba przyznać rację Nietzschemu uznającemu wieczny powrót za własną zawrotną ideę, która czerpie wyłącznie z ezoterycznych dionizyjskich źródeł, nie dostrzeżonych

<sup>1</sup> F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, przeł. S. Wyrzykowski, Warszawa 1905, § 288.

<sup>2</sup> O wahaniach Greków, a zwłaszcza Platona, w odniesieniu do zagadnienia wiecznego powrotu por. Ch. Mugler, *Deux thèmes de la cosmologie grecque*, Paris 1959.

lub odrzuconych przez platonizm. Owszem, nieliczne wypowiedzi Nietzschego o wiecznym powrocie dotyczą jego treści jawnej: to znaczy wiecznego powrotu jako Tego Samego, które każe powracać Podobnemu. Jakże jednak nie dostrzec dysproporcji między tą pospolitą prawdą naturalną, która nie wykracza poza powtarzalność pór roku a emocją Zaratustry? Co więcej, jawna wykładnia istnieje tylko po to, by mogła zostać stanowczo odparta przez Zaratuszę: raz karłowi, innym razem zwierzętom Zaratustra zarzuca, że spłaszczają to, co jest w jakiś inny sposób głębokie, przekształcają w „śpiwkę” to, co jest jakimś innym rodzajem muzyki, a w zwykły kołowrót to, co jest jakoś osobliwie skrzycone. W wiecznym powrocie uchwycić trzeba treść jawną, tylko po to jednak, by dotrzeć do treści ukrytej, umieszczonej tysiąc stóp niżej (jaskinia poza wszelką jaskinią...). Wówczas to, co Platonowi wydawało się tylko skutkiem bez znaczenia, objawia w sobie nieprzemijalność masek, niewzruszoność znaków.

Tajemnica wiecznego powrotu polega na tym, że nie wyraża on bynajmniej porządku, który przeciwstawia się chaosowi i go ujarzma. Przeciwnie, nie jest on niczym innym jak chaosem, mocą afirmowania chaosu. W jednym punkcie Joyce jest nietzscheański: kiedy pokazuje, że *vicus of recirculation* nie może ani powoływać, ani powodować krążenia „*chaosmosu*”. Koherencję przedstawienia wieczny powrót zastępuje czymś całkiem innym, własnym chao-błądzeniem (*chao-errance*). Między wiecznym powrotem i pozorem istnieje bowiem więź tak głęboka, że jeden może być zrozumiany tylko dzięki drugiemu. Tym, co powraca, są dywergentne serie jako dywergentne; każda powraca więc w tej mierze, w jakiej wymienia własną różnicę z wszystkimi innymi, wszystkie zaś o tyle, o ile komplikują swą różnicę w chaosie bez początku i kresu. Koło wiecznego powrotu jest zawsze kołem odśrodkowym, o środku zawsze zdecentrowanym. Klossowski ma rację mówiąc o wiecznym powrocie, iż jest on „*pozorem doktryny*”: owszem, jest on Bytem, lecz tylko jeśli „bytujące” jest pozorem.<sup>1</sup> Pozór działa w taki sposób, że pod-

---

<sup>1</sup> Por. P. Klossowski, *Un si Funeste désir*, Paris 1963, s. 226 oraz ss. 216-218, gdzie Klossowski komentuje słowa z *Wiedzy radosnej*, § 361: „rozkosz maskowania się,

bieństwo jest z koniecznością wstecznie rzutowane na te podstawowe serie a tożsamość z koniecznością rzutowana na reperkusję. Wieczny powrót jest więc Tym Samym i Podobnym, które jednak są symulowane, wytwarzane dzięki symulacji, dzięki funkcjonowaniu pozoru (wola mocy). W tym właśnie sensie obala on przedstawienie, niszczy ikony: nie zakłada Tego Samego i Podobnego, lecz przeciwnie, konstytuuje jedynie To Samo tego, co różne, jedynie podobieństwo tego, co niepodobne. Jest dla wszystkich pozorów niezastąpionym (*unique*) fantazmatem (bytem dla wszystkich bytujących). Jest mocą afirmacji dywergencji i zdecentrowania. Czyni z nich przedmiot najwyższej afirmacji. Władzy najwyższego pretendenta poddaje zachodzenie i powracanie tego, co jest. Dlatego nie wszystkiemu każe powracać. Jest więc w dodatku selektywny, różnicujący, bynajmniej jednak nie na platońską modłę. Dokonuje selekcji wszystkich procedur, które przeciwstawiają się selekcji. Wyklucza i *uniemożliwia* powrót temu, co zakłada To Samo i Podobne, co usiłuje moderować dywergencję, ponownie centrować koła lub porządkować chaos, podsuwać model i tworzyć kopię. Niezależnie od tego, jak długą miał historię, platonizm zdarzył się tylko raz a Sokratesa pozbawiono życia. To Samo i Podobne stają się bowiem zwykłymi iluzjami właśnie od momentu, gdy przestają być symulowane.

Miarą nowoczesności jest moc pozoru. Filozofia nie powinna być ani nowoczesna za wszelką cenę, ani pozaczasowa; powinna za to wydobywać z nowoczesności coś, co Nietzsche opisywał jako *niewczesność*, która należy do nowoczesności, lecz musi być też zwrócone przeciw niej – „z korzyścią, mam nadzieję, dla czasu, który nadejdzie”. Filozofia powstaje nie w lasach i na bezdrożach, lecz w miastach i na ulicach, uwzględniając to, co w nich najbardziej *sztuczne*. *Niewczesność* konfrontuje się z najbardziej odległą przeszłością – jako zniesienie platonizmu; z teraźniejszością – jako pozór czyli szczyt tej krytycznej nowoczesności; z przyszłością – jako fantazmat wiecznego powrotu jako wiary przyszłości. To, co

---

wybuchająca jako siła, usuwająca na bok tak zwany ‘charakter’, zatapiająca go, czasem gasząca” (przekład L. Staffa).

sztuczne, i pozór nie są tym samym. A nawet się sobie przeciwstawiają. Sztuczne jest zawsze kopią kopii, która musi być powielana aż do momentu, w którym zmienia swą naturę i zamienia się (*se renverse*) w pozór (moment *pop-artu*). To, co sztuczne, i pozór przeciwstawiają się sobie w sercu nowoczesności, w punkcie, w którym reguluje ona wszystkie swoje rachunki, podobnie jak przeciwstawiają się sobie dwa sposoby destrukcji: dwa nihilizmy. Istnieje bowiem wielka różnica między niszczeniem po to, by ocalić i uwiecznić ustanowiony porządek przedstawiń, modeli i kopii, a niszczeniem modeli i kopii po to, by instaurować chaos, który tworzy, wprawia w ruch pozory i rewindykuje fantazmat; to drugie niszczenie jest najbardziej niewinną ze wszystkich destrukcji, destrukcją platonizmu.

*Przełożył Krzysztof Matuszewski*

---