

Geneza i pojęcia

„Być może kiedyś nasz wiek będzie deleuzjańskim” – proklamował przed laty Michel Foucault¹. Na polskim gruncie humanistycznym mamy raczej (jak w wielu wypadkach) do czynienia z odrabianiem zaległości, ale również ze żmudną pracą przełamywania interpretacyjnych stereotypów, jakimi obrosła filozofia francuska ostatnich kilkudziesięciu lat. Dlatego cel, jaki wyznaczył sobie Michał Herer, jest podwójnie trudny. Z jednej strony bowiem autor miał świadomość konieczności gruntownego przedstawienia całego dzieła Deleuze’a. Z drugiej – chodziło o wydobyć tę filozofii z interpretacyjnej sieci prostych przyporządkowań i pospiesznych, najczęściej motywowanych ideologicznie, odczytań².

Tymczasem to, co najciekawsze w filozofii autora *Logiki sensu*, ujawnia się dopiero podczas wnikliwej, skrupulatnej lektury. Nie jest to łatwa procedura, bowiem teksty Deleuze’a są niezwykle gęste, wymagają od interpretatora dogłębnej znajomości nie tylko filozofii, lecz także innych dziedzin, po których ze swobodą poruszał się filozof: kina, literatury, malarstwa czy muzyki. Ten podstawowy, ale – by powtórzyć raz jeszcze – zarazem najtrudniejszy do urzeczywistnienia wymóg studium Herera³ spełnia znakomicie. Dzieliąc książkę na trzy części, opisujące kolejno struktury, maszyny i kreacje, autor nie tyle ustanowił mocną perspektywę analityczną, ile oddał elementarną rację samemu dziełu Deleuze’a; własny inwencyjny głos krytyczny oddając wprzód samemu dziełu francuskiego filozofa⁴.

¹ M. Foucault, *Theatrum philosophicum* [w:] *idem, Filozofia. Historia. Polityka. Wybór pism*, przeł. i wstęp D. Leszczyński, L. Rasiński, Wrocław–Warszawa 2000, s. 51 (przekład zmieniony – J.M.).

² Por. L. Ferry, A. Renaut, *La pensée 68. Essai sur l’anti-humanisme contemporain*, Paris 1988.

³ M. Herer, *Gilles Deleuze. Struktury – maszyny – kreacje*, Kraków 2006. Cytaty z tej książki lokalizuję bezpośrednio w tekście, podając w nawiasie numer strony.

⁴ Świadczą o tym również wysiłki translatorskie Michała Herera. Por. G. Deleuze, *Negocjacje 1972–1990*, przeł. M. Herer, Wrocław 2007.

1.

Najważniejszym elementem, determinującym całość rozważań Herera, jest wielowymiarowa eksplikacja naczelnej zasady, ale również ideału filozoficznego Deleuze'a, czyli „empiryzmu transcendentального”. Ujmując rzecz w ogromnym skrócie: to nie tyle powrót do tradycyjnych schematów myśli Zachodu i ożywienie klasycznych języków filozofii, ile próba przemyślenia i wyrażenia podstaw wszelkiego doświadczenia. Problem genezy jest prymarny, lecz nie z tego względu, iżby sugerował jakąś hierarchiczną ważność ustanowienia i legitymizacji tego, co transcendentálne, lecz z konieczności wyjawienia złożonych relacji, jakie powstają i rozwijają się na styku sfer cielesności oraz struktury.

W tym świetle prymarna pozycja genezy wydaje się ze strony Deleuze'a (a wraz z nim komentującego go Herera) niezbędnym elementem konstrukcji filozoficznego systemu. Ale system nie jest tutaj rozumiany na wzór i podobieństwo modeli dziedzicznych w spadku po innych myślicielach, w których to konstrukcjach najistotniejsze było utrzymywanie logicznej i tożsamościowej spójności, lecz jako gest radykalnego wkroczenia myśli w nieokreślony żywioł tego, co transcendentálne. Z tego właśnie punktu widzenia największym przeciwnikiem dla Deleuze'a okazuje się Kant, a krótkie studium poświęcone jego dziełu, staje się dla zrozumienia podstaw strategii francuskiego filozofa równie istotne, jak monumentalna *Różnica i powtórzenie*⁵. Filozofia krytyczna jest o tyle istotna, o ile pozwala dostrzec fundamentalne przeoczenie, powodujące, że pozornie nienaruszalna konstrukcja oparta na doktrynie władz przynosi rezultaty przeciwne do zamierzonych. Zdaniem Deleuze'a, reguła krytyki w kantowskim wydaniu nie stanowiła dobrego narzędzia do tego, aby poradzić sobie z asymetryczną relacją pomiędzy transcendentalizmem i empirycznością, ponieważ stabilizowała, opartą na silnych przesłankach metafizycznych, hierarchiczną opozycję pomiędzy nimi. Jednak autorowi *Różnicy i powtórzenia* nie chodzi w tym miejscu o jakąkolwiek formę praktyki dekonstrukcyjnej, o rozbiórkę języka metafizyki. Jest dokładnie odwrotnie: w ujęciu deleuzjańskim chodzi o wypracowanie innego języka metafizyki, który pozwoliłby nie tylko na radykalne przemyślenie podstaw własnego uprawomocnienia (ponieważ z takiego właśnie stanowiska brały się kłopoty Kanta), lecz także skierowanie uwagi w stronę źródeł, z których metafizyka wypływa.

Z tej perspektywy nietrudno zrozumieć, iż transcendentalizm Deleuze'a jest najbliższy duchowi Nietzschego w tym sensie, że język filozofii nie jest ustawiany w naczelnej optyce regulatywnej idei krytyki, lecz w obliczu chaosu genezy, z którego rodzą się znaczenia. Krytyka zostaje zastąpiona genealogią także i w tym znaczeniu, że badanie tego, co transcendentálne, nie

⁵ Por. G. Deleuze, *La philosophie critique de Kant. Doctrine des facultes*, Paris 1963 (wyd. pol. *Filozofia krytyczna Kanta. Doktryna władz*, przeł. B. Banasiak, Gdańsk 1999), *Différence et répétition*, Paris 1968, (wyd. pol. *Różnica i powtórzenie*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa 1997).

wiąże się z logiczną legitymizacją systemu czy podtrzymywaniem strukturalnych analogii pomiędzy językiem a rzeczywistością, lecz z poszukiwaniem różnorodności rejestrów tego, co źródłowe, a co w słowniku Deleuze'a oznacza: chaotyczne, różnorodne, o różnej intensywności. Problem genezy, synonimiczny z wirtualnością, uprzytamnia jednak, że genealogia do spółki ze strukturalizmem⁶ nie stanowi wystarczającego połączenia, takiego zatem, które umożliwiłoby przekonywające przedstawienie programu filozoficznego, łączącego konstytutywną sferę przedpojęciową z przestrzenią zewnętrzną obecności „efektów”⁷ sensu. Dlatego problem genezy jest w istocie kwestią badania możliwości dyskursu, który byłby w stanie uzasadnić procesualny charakter myślenia. To właśnie uzasadnienie prymatu „stawania się” sprawia najwięcej kłopotów. Trudno bowiem orzec, czym wówczas staje się sama praca myślenia i jaki język opisu stosować wobec enigmatycznych elementów przejawiających się w konstytuującym się polu transcendentnym, którego zadaniem jest nie tyle ustalenie ogólnych warunków możliwości istnienia, ile zobrazowanie reguł dotyczących generowania powierzchniowych, empirycznych efektów.

„Stawanie się” nie ma, rzecz jasna, wiele wspólnego z modernistyczną myślą Bergsona⁸, raczej uruchamia naturalną w tej perspektywie zależność od kwestii wydarzenia. To ono właśnie umożliwia zbliżenie obydwu przestrzeni, kształtujących projekt filozoficzny Deleuze'a, choć jednocześnie, to reguła wydarzenia niweluje marzenie o wyznaczeniu ramowych warunków dla „stawania się”. Ostatecznie mamy do czynienia z ontologią dynamiczną, której istota sytuuje się w zarazem nieredukowalnej (do sensu, znaczenia, struktury) i nieoznaczonej sferze „pomiędzy” językiem i światem. Tym, co należy do „zadania myślenia”, nie jest zwinięcie metafizyki, lecz odwrotnie: jej jak najszersze otwarcie i odkrycie tego, co nie mieści się ani po stronie czystej idealności, ani po stronie tego, co empiryczne, w procesie aktualizacji, czyli urzeczywistnienia⁹.

⁶ Miejscami Herer, definiując „tradycyjny strukturalizm”, zbytnio upraszcza sobie sprawę, wiążąc jego nieusuwalną relacyjność z ontologią. Abstrakcyjność modelu strukturalistycznego nie świadczy o mocnym zakotwiczeniu w języku opierającym się na metafizycznym podziale na to, co istotowe i akcydentalne, lecz w języku różnic. Por. M. Herer, *Gilles Deleuze*, s. 56. Na temat tych zasadniczych nadużyć w strukturalizmie i semiotyce zob. U. Eco, *Nieobecna struktura*, przeł. A. Weinsberg, P. Bravo, Warszawa 2003.

⁷ Chodzi nie tylko o to, że sens objawia się w postaci powierzchniowego pozorów, lecz o psychogenetyczny kontekst jego powstawania. „Geneza języka jest zawsze genezą podmiotu zdolnego do symbolizowania” (M. Herer, *Gilles Deleuze*, s. 97).

⁸ Por. G. Deleuze, *Le bergsonisme*, Paris 1966 (wyd. pol. *Bergsonizm*, przeł. P. Mrówczyński, Warszawa 1999).

⁹ Doskonale uchwycił to „odwrócenie” Michel Foucault, wskazując, że to nie metafizyka jest iluzją, lecz pozór tworzy metafizykę. Por. M. Foucault, *Theatrum philosophicum*, s. 56.

2.

Ażeby pojąć projekt deleuzjański nie można pominąć pytania o status różnicy i powtórzenia. Dla Herera zdecydowanie istotniejsza jest kwestia pierwsza, powtórzenie nie odgrywa tak istotnej roli¹⁰. Nie dziwi to jednak, jeśli pamiętać o autorskiej perspektywie, w której najistotniejsze jest strukturalne ugruntowanie genezy oraz analiza wewnętrznego porządku dzieła. To różnica bowiem jest analogonem chaosu różnorodnie uwarunkowanych i zintensyfikowanych sił, decydujących o kształcie transcendentálního pola. Ale to różnica także rozbija proste podziały na przedmiot i podmiot. Nie oznacza to jednak wcale odrzucenia przez Deleuze'a obydwu tych kategorii, a raczej ich usytuowanie w odmiennym, gdyż immanentnym porządku. A zatem czym jest różnica? Herer znakomicie wychwytuje intuicje filozofa na przykładzie jego interpretacji Spinozy:

Konsekwentny monizm, zarówno u Deleuza, jak i Spinozy, zawsze jest już najdalej idącym pluralizmem – jedno wyraża się w wielości i nie istnieje poza tą „eksplikacją”, zarazem jednak wielość zawiera i wyraża owo jedno [...] byt orzeka się zawsze w jednym i tym samym sensie, ale orzeka się w ten sposób wyłącznie o różnicy (s. 47).

Otóż to, różnica musi pozostawać konstytutywna, ponieważ zapewnia jedyną możliwą hipostazę tego, co transcendentálne i co ustanawia rygor reprezentacji, ale również – jako jedyna w tak zarysowanym polu możliwości filozofii – może sama siebie ustanawiać i nie ma do niej, „jako takiej”, właściwie dyskursywnego dostępu. Ten porządek samostanowienia, rygor „różnicy w sobie” zostaje wymierzony nie tylko w zasady filozofii przedstawienia, lecz przede wszystkim w możliwość dialektycznej mediacji i syntezy. Zamiast dialektyki pojawia się powtórzenie, które nie daje się wszakże oddzielić od różnicy. Obydwa elementy (choć należałoby powiedzieć: obydwie potencjalności) pozostają w nieustannej cyrkulacji wzajemnego ustanawiania się i dekomponowania. Z tego względu różnicy nie można pojąć w rygorze tożsamości i sprzeczności, gdyż wówczas cały projekt zatrzymałby się na analizie empirycznej¹¹, lecz w myśl zasady nierozdzielności powtórzenia i różnicy. To powtórzenie staje się elementem warunkującym potencjalność różnicy, jej poliwalencję i dynamiczną, serialną „jedność w wielości”. Herer proponuje inny sposób interpretacji, w której problem powtórzenia wydaje się wtórny wobec zmiany, jaka dokonała się w obrębie koncepcji Deleuze'a – mówiąc skrótowo – od *Różnicy i powtórzenia* do *Logiki sensu*.

¹⁰ Co można odczytać jako subtelny wyraz sprzeciwu autora wobec centralnej pozycji Hegła, którego filozofia dla Deleuze'a uosabiała negatywny punkt odniesienia. Por. M. Kowalska, *Dialektyka poza dialektyką. Od Bataille'a do Derridy*, Warszawa 2000, s. 326–349.

¹¹ „Różnica «między» dwiema rzeczami – powiada Deleuze – jest tylko empiryczna, a odpowiednie określenia zewnętrzne” (G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, s. 63).

Z takiego punktu widzenia problem uprawomocnienia (ale także: pragmatycznego zysku) idei struktury wytwarzającej powierzchniowe efekty – mocno zadłużonej z jednej strony w myśli strukturalistycznej i semiotycznej, z drugiej – w horyzoncie statycznej koncepcji krytyki – z konieczności rozstrzyga się na poziomie progresywnej koncepcji bytu. Tymczasem, marginalizowany problem powtórzenia, ironicznie (w sposób nie do końca chyba przez autora zaplanowany) powraca we – frapującym skądinąd – fragmencie poświęconym interpretacji dzieła Nietzschego. Etyczny projekt afirmacji, jaki Deleuze wyczytuje z refleksji na temat „wiecznego powrotu”, znajduje się bowiem bardziej pod władzą powtórzenia niż pod znakiem krytyki filozofii przedstawienia i zniwelowaniem klasycznej ontologii. Powtórzenie nie jest bowiem symptomem reaktywności (co wydaje się dosyć jasne), lecz mocą ustanawiającą możliwość dynamicznej genezy, aktualizacji i „stawania się”. W ujęciu Deleuze’a nie stanowi synonimu czystej negatywności, lecz przeciwnie: jest siłą napędową konstruowania podmiotowości na każdym z dostępnych poziomów (zarówno ontologicznym, jak i egzystencjalnym).

3.

Ważne miejsce w analizach Herera odgrywa zasadniczy zwrot w obrębie projektu Deleuze’a, do jakiego doszło po spotkaniu filozofa z Félixem Guattarim. Co się zmieniło? Naprawdę wiele, ale nie chodzi o kontekst bezpośrednio zaangażowania w rewoltę roku 68. Dwa tomy *Kapitalizmu i schizofrenii*, oprócz tego, że były czytane jako podręcznik dla uczestników majowego ruchu, zawierały konkretną propozycję filozoficzną. Najogólniej rzecz ujmując, pozycję struktury w systemie myślowym zajęła maszyna. Co oznaczała ta zmiana? Przede wszystkim, w aspekcie krytycznym, gruntowną lekturę dzieła Foucaulta i przezwyciężenie wypracowanego przezeń równania wiedzy i władzy. W tym kontekście ideał filozofii rozumianej jako „odwrócenie platonizmu”¹² stał się jeszcze lepiej widoczny. Pozwalał bowiem na intelektualny w swoich podstawach gest rebeliancki, odsłaniający wywrotowe strony języka filozoficznego. Dlatego właśnie autorzy, mówiąc o maszynach, nie tracili z horyzontu ideału empiryzmu transcendentального i konstruowali jednocześnie projekt społeczny.

Maszyna nie jest urządzeniem ani stabilnym bytem, nie sposób zatem pytać o jej istotę czy status. Podstawowe wymiary, w jakich działa, wyznaczone

¹² O znaczeniu tego gestu najdobitniej pisał Stanisław Cichowicz: „Siła prób Deleuze’a polega nie tylko na odsłanianiu transcendentálních podstaw przyrodoznawstwa lub literatury, lecz na nawiązaniu do stoicyzmu, który był po prostu odrzuceniem platonizmu, odrzuceniem historycznie pierwszym i dość rzadko ponawianym w dziejach platonizującego Zachodu. [...] Dzięki Deleuze’owi cały awangardowy prąd myśli europejskiej zostaje przywrócony europejskiej tradycji” (S. Cichowicz, *Dwugłos: Stanisław Cichowicz... czyli życie i sens według Deleuze’a* [w:] *idem, Roztrząsania bez rozbiórów*, Łódź 2003, s. 119).

są przez abstrakcyjne, pozaempiryczne osadzenie w przestrzeni społecznej, funkcjonalizm (sposób w jaki oddziałuje) oraz produkcję (zdolność do wytwarzania różnorodnych i objawiających się w rozmaitych wymiarach efektów sensu). To, co najistotniejsze w tych pomysłach, skrywa się znów w enigmatycznej na pozór sferze pomiędzy jasno zdefiniowanymi przestrzeniami struktury filozoficznej i społecznej. Tym razem ruch myśli skierowany zostaje w stronę „linii ujścia”, a zatem w stronę tego, co subwersywnie, niejako od środka, rozkłada wszelkiego rodzaju instytucje społecznego urzędzenia. Ale więcej także: w takim ujęciu maszyna zastępująca strukturę stać się może zbliżeniem do ideału filozofii opisującej czystą dynamikę bytu, ponieważ co rusz w jej pracy odsłania się własna odwrotna strona, czyli słabość mechanizmu, który ją ustanawia. Najdobitniej widać to w kwestii terytorium, jakie maszyna nie tyle zajmuje w sferze dyskursywnej, ile wytwarza jego fantazmat, najczęściej ujmowany w ramach klasycznego modelu ontologicznego, czyli samoo-becności pełnego bytu. Intuicje Deleuze’a i Guattariego zmierzały w stronę deterytorializacji, przypatrywania się pozornie neutralnym, a w istocie naznaczonym ideologiczną siłą, momentom przejścia z jednego porządku w drugi, chwilom, w których maszyna ulega degradacji i nie pozwala już opisać przestrzeni, którą – jako się rzekło – tyleż okupuje, ile wytwarza.

W samym tym projekcie najważniejszy wydaje się jednak wysiłek nowego ujęcia problemu podmiotu. Jedną z najlepszych części swojej książki, poświęconą opisowi strategii krytyki modelu psychoanalitycznego, Herer zatytułował *Polityka pragnienia*. Już w tym określeniu widać argumentację, jaką posługiwał się francuski duet, a zarazem rozjaśnia się sens tytułu pierwszej części *Kapitalizmu i schizofrenii*, czyli *Anty-Edypa*. Podstawowy błąd psychoanalizy, zdaniem autorów, polegał na tym samym fałszywym przeświadczeniu o aprioryczności oraz rzutowaniu porządku codzienności, rygoru zdrowego rozsądku na porządek transcendentalny. Klasyczny schemat Freudowski opiera się na relacji rodzinnej, która ma się nijak do istoty zjawisk, jakie w zamierzeniu miały zostać zdiagnozowane w języku analitycznym. Nie chodzi w tym miejscu jedynie o nieredukowalne zniekształcenie, jakie używana metafora wprowadza do systemu naukowego, lecz o daleko idące konsekwencje filozoficzne i polityczne. Skoro mechanizm „zabicia Ojca” należy rozpatrywać nie tylko utylitarnie, lecz również metafizycznie, to wówczas samo pragnienie traci swoją moc i właściwość. Oczywiście, mechanizmy obsadzenia, jakie w swojej reinterpretacji psychoanalizy podają Deleuze i Guattari, prowadzą do świadomie radykalnych ujęć. Zarówno bowiem paranoja (jako inwestycja pragnienia jednostki w społeczność: „jestem jednym z was”), jak i schizofrenia (jako projekcja polimorficznej osobowości, np.: w tekstach Rimbauda) stanowi w rezultacie ostatni etap stłumienia, za którym kryje się fantazmat absolutnie skończonego procesu subiektywizacji. Lekcja, jakiej udzielają autorzy *Anty-Edypa*, jest jednak dużo poważniejsza niż krytyka psychoanalitycznych schematów. Pragnienie nie jest nieoznaczonym żywiołem, który ze swej istoty w każdym z kontekstów (filozoficznym czy politycznym) pozostaje rewolu-

cyjny, lecz wpisuje się w logikę maszyny. Oznacza to, że jest ono (podobnie jak sens) rezultatem pracy różnicowania i wypływa z „linii ujścia”. Maszyna uruchamia logikę radykalnego sprzeciwu wobec esencjalizmu, która powoduje, że pragnienie, aby zaistnieć, musi zostać wprzódzdy skonstruowane.

4.

Jaki jest zatem podmiot w perspektywie zaproponowanej przez Deleuze'a? Przede wszystkim stanowi element konstrukcji całego systemu empiryzmu transcendentnego. Oczywiście, w całej twórczości francuskiego filozofa widać wyraźnie inklinacje strukturalistyczne, ale metodyczny charakter jego poszukiwań zostaje uzupełniony w ostatnim okresie działalności o refleksję na temat doświadczenia¹³ i pojęcia. Pierwsze wiąże się ściśle z rehabilitacją zdarzenia, ale zarazem z przemyśleniem pozytywnej strony „stawania się”. Doświadczenie w tej optyce jest niczym innym jak eksperymentem, wynajdywaniem nowych zagadnień, inwencją zarówno strukturalną, jak i semantyczną. Jego pierwszeństwo prowadzi także do odpowiedzi na pytanie, jakie Deleuze zadał wraz z Guattarim w ostatnim swoim dziele: *Co to jest filozofia?*¹⁴. Odpowiedź tylko pozornie wydaje się prosta – jest wytwarzaniem pojęć. Pozornie, okazuje się bowiem, że pojęcia w myśli autora *Logiki sensu* mają status szczególny. Z jednej strony, są niezbywalnym elementem filozofii jako autonomicznej dyscypliny i pozwalają dostrzec, wyjawić oraz zdiagnozować to, co jest właściwym jej zdaniem, czyli badanie tego, co problematyczne. Z drugiej – posiadają wartość głęboko egzystencjalną, stanowią okazję do wysiłku kreacji indywidualności, ale również sposobność, aby wyrazić niezgodę na status własnej kondycji. Pisze Herer:

Właśnie opór wobec tego, czym jesteśmy, wobec możliwości, które urzeczywistniamy, stanowi sens myślenia jako kreacji. Konstruowanie pojęć, perceptów i afektów, zawsze jest jednocześnie tworzeniem nowych form możliwości życia, myśleniem „wobec” jakichś form istnienia, których jeszcze nie ma i których może nie będzie, które jednak aktualnie stają się, rozsadzając od wewnątrz nasz czas terażniejszy (227–228).

Książka Michała Herera pozwala dostrzec ten ścisły związek pomiędzy filozoficznym, egzystencjalnym i politycznym wymiarem myśli Deleuze'a. Kto wie, czy nie jest to największa jej zaleta.

¹³ Na temat losów pojęcia „doświadczenia” w nowoczesności i ponowoczesności zob. M. Jay, *Songs of Experience. Modern American and European Variations on Universal Theme*, University of California Press 2005.

¹⁴ Por. G. Deleuze, F. Guattari, *Qu'est-ce que c'est la philosophie?*, Les Éditions de Minuit 1991 (wyd. pol. *Co to jest filozofia?*, przeł. P. Pieniążek, Gdańsk 2000).