

ISBN 97883-242-1185-2

Michał Herer

Gilles Deleuze
Struktury - maszyny - kreacje

universitas

© Copyright by Towarzystwo Autorów
i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków

TAiWPN UNIVERSITAS

Projekt okładki i stron tytułowych
Ewa Gray

www.universitas.com.pl

Michał Herer

Gilles Deleuze
Struktury - maszyny - kreacje

*Z własnego życia uczynić eksperyment –
na tym dopiero polega w o l n o ś ć ducha,
to właśnie stało się dla mnie później filozofią...*

Friedrich Nietzsche

Wykaz skrótów

AE	=	<i>L'Anti-Œdipe</i>
B	=	<i>Bergsonizm</i>
BLS	=	<i>Bacon. Logique de la sensation</i>
CC	=	<i>Critique et clinique</i>
CF	=	<i>Co to jest filozofia?</i>
D	=	<i>Dialogues</i>
DRF	=	<i>Deux régimes de fous</i>
ES	=	<i>Empiryzm i subiektywność</i>
F	=	<i>Foucault</i>
FKK	=	<i>Filozofia krytyczna Kanta</i>
ID	=	<i>L'île déserte et autres textes</i>
IM	=	<i>Cinéma 1. L'image-mouvement</i>
IT	=	<i>Cinéma 2. L'image-temps</i>
K	=	<i>Kafka. Pour une littérature mineure</i>
LB	=	<i>Le pli. Leibniz et le baroque</i>
LS	=	<i>Logique du sens</i>
MP	=	<i>Mille Plateaux</i>
N	=	<i>Nietzsche</i>
NF	=	<i>Nietzsche i filozofia</i>
P	=	<i>Pourparlers</i>
PRS	=	<i>Po czym rozpoznać strukturalizm?</i>
PZ	=	<i>Proust i Znaki</i>
RP	=	<i>Różnica i powtórzenie</i>
SE	=	<i>Spinoza et le problème de l'expression</i>
SPP	=	<i>Spinoza. Philosophie pratique</i>

Gilles Deleuze i problem genezy

Dzieje myśli można pojmować przynajmniej na dwa sposoby. Można dostrzegać w nich ciągłość, związaną z powrotem do tych samych, „odwiecznych pytań”, i na tej podstawie tworzyć wielkie bloki problemowe, grupujące, ponad epokami, myślicieli, z których każdy na swój sposób na owe odwieczne pytania odpowiada. Można też próbować uchwycić poszczególne postaci z filozoficznego panteonu w nieredukowalności, niepowtarzalności ich teoretycznego gestu. Wybór pierwszej drogi opiera się na zajęciu określonej pozycji wobec historii filozofii, a ściślej rzecz ujmując: właśnie na zajęciu pozycji historycznej. Podejście to wiąże się z pewną wizją globalną, wizją problemów uniwersalnych, wyrażających się w uniwersalnych kategoriach. Pisząc historię, „zaczepiamy się” niejako o najogólniejsze pojęcia: *byt*, *stawianie się*, *tożsamość*, *różnicę*. Z kolei druga perspektywa to perspektywa immanentna. Nie idzie tu jednak o galerię wyizolowanych osobliwości, kolekcję filozoficznych idiosynkrazji albo nieprzekładalnych dialektów. Istnieje rodzaj komunikacji na poziomie tego, co najbardziej swoiste. Punktem zaczepienia

dla rekonstrukcji procesu stawania się myśli jest kreacja, przede wszystkim kreacja samych problemów. Odwieczne pytania konstytuują inny plan, dopiero wtórnie nadbudowujący się nad twórczą praktyką filozoficzną, która zakłada jednocześnie nieredukowalność gestu i wszelkie możliwe formy „współnictwa”.

Dzieło Gilles’a Deleuze’a umieszcza się czasem w szerokim kontekście „postmodernizmu”, „poststrukturalizmu” albo, jeszcze szerzej, w nurcie „współczesnej filozofii francuskiej”. Podobne „pejzaże” z góry determinują określoną sieć pojęć i problemów, w której każe się funkcjonować autorowi *Logique du sens*. Nieprzypadkowo za każdym razem powracają te same motywy teoretyczne: filozofia różnicy przeciw dialektyce, nietożsamość przeciw tożsamości, wyjątek przeciw totalizacji, chaos przeciw porządkowi itd. W opracowaniach na temat poststrukturalizmu, które posiadają rzeczywistą wartość analityczną, owe kwestie zostały już zresztą gruntownie i ostatecznie zanalizowane, naświetlone z wielu stron¹. Być może nadszedł zatem czas, by przyrzeć się Deleuze’owi z innej perspektywy. Co więcej, być może dopiero teraz – kiedy opisano wszystkie aspekty Deleuzjańskiej myśli, czyniące z niej jeden z przejawów pewnej ogólniejszej tendencji myśli współczesnej – nadarza się sposobność, by uchwycić coś, co tamtym lekturom nieuchronnie się wymyka. W istocie, Deleuze, wyjęty niejako z kontekstu tocznej obecnie debaty, ukazuje inne oblicze. Zasadne wydaje się pytanie, na jakim tle w pełni widać specyfikę, a także rzeczywistą teoretyczną rewolucyjność jego filozofii – czy faktycznie jest to ponowoczesne tło filozofii ironicznej, krążącej wokół samej sie-

¹ Por. Vincent Descombes, *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933–1978)*, przeł. Bogdan Banasiak, Krzysztof Matuszewski, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1996 oraz Małgorzata Kowalska, *Dialektyka poza dialektyką. Od Bataille’a do Derridy*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000. W obu tych książkach, które zaliczyć trzeba właśnie do opracowań analitycznie rzetelnych, Deleuze pojawia się jako jeden z bohaterów francuskiej ofensywy antyhegłowskiej (u Descombes’a z rozszerzeniem do dwóch innych „H” – Husserla i Heideggera). Obie „panoramy” są też na swój sposób zupełne, wyczerpują pewną strategię interpretacyjną. Nasza próba ani nie naśladuje tej strategii, ani jej nie pogłębia; nie rozwija się też przeciw niej – już raczej obok...

bie, własnej historii i własnych językowych procedur? Wiele jest w twórczości Deleuze'a rysów, które zbliżają go bardziej do Spinozy czy Leibniza niż do autorów spod znaku postmodernizmu, przede wszystkim właśnie sam sposób uprawiania filozofii: na wskroś systematyczny, ultraklasyczny, chciałoby się rzec. Mamy tu raczej do czynienia z zaprzeczeniem wszelkich „słabych” projektów, z wiarą w filozofię jako ontologię. Deleuzjańska ontologia, nie przestając być ontologią, posiada przy tym ładunek krytyczny i moc innowacji większą nawet, niż zwykło się sądzić. Owa innowacyjność kryje się w samym sercu systemu, w jego pojęciowej konstrukcji.

Potrzebna jest zatem lektura „immanentna”, choć nie w tym znaczeniu, które wyklucza jakiekolwiek odniesienia do innych dyskursów. Kiedy znika tło, na którym zaznaczał się dotąd swoisty (a zarazem już jakby swojski) *efekt Deleuze'a*, otwiera się przestrzeń innych, bardziej nieoczekiwanych spotkań. W tej nowej przestrzeni nawet spotkania nieuniknione (na przykład spotkanie z Foucaultem) nabierają nieoczekiwanego sensu. Inne, jak choćby krytyczna konfrontacja z Kantem, spychają na dalszy plan tradycyjne zestawienia (Deleuze *contra* Hegel). Nie mówiąc już o tym, że poza samą filozofią, w nauce, w literaturze, malarstwie, w teoriach społecznych, zaczynamy dostrzegać elementy i tendencje, które wyraźnie „korespondują” z myślą Deleuzjańską. Jaki jest sens tych korespondencji i tych spotkań? Aby odpowiedzieć na powyższe pytanie, trzeba wstępnie zorientować naszą przestrzeń. W tym punkcie sam Deleuze dostarcza cennej wskazówki: przestrzenią spotkania jest problem, to właśnie na gruncie problemu albo złożonej problematyki filozof spotyka innego filozofa (matematyka, pisarza...). Oto pozorny paradoks lektury immanentnej: jedynie wgłębiając się w najbardziej własną, by tak rzec, problematykę myśliciela, można odsłonić rzeczywiste związki, jakie łączą jego teorię z innymi dyskursami, z innymi twórcami myśli. Pozostaje zatem określić ową najbardziej własną problematykę – będzie to dla naszego przedsięwzięcia decyzja rozstrzygająca.

Tym, co zapewnia stawaniu się myśli właściwą mu spójność, nie wykluczając bynajmniej zwrotów, lokalnych zerwań i kry-

zysów, jest problem. Ale jaki problem rzeczywiście organizuje myśl Deleuze'a jako całość? Na pewno można by wymienić przynajmniej kilka określeń, charakteryzujących ją w sposób istotowy, a jednocześnie wskazujących na ważne spłoty problemowe: filozofia Deleuze'a jako filozofia różnicy, filozofia stawania się, filozofia procesu czy wreszcie: filozofia genezy. Nasz wybór pada właśnie na „genezę” i trzeba wytłumaczyć się z tej decyzji albo przynajmniej wyjaśnić, co ona oznacza. Zrazu wydaje się, że w przeciwieństwie do takich, ewidentnie Deleuzjańskich, terminów, jak *różnica* czy *stawanie się*, „geneza” w punkcie wyjścia umieszcza filozofa w jakimś obcym żywiole, dodatkowo niepotrzebnie zawężając problem. Owszem, w wielu miejscach Deleuze postuluje podejście „genetyczne”, co nie uszło uwadze większości komentatorów. Czy można stąd jednak wnioskować, że mamy do czynienia właśnie z problemem zasadniczym, skupiającym, jak w soczewce, wszystkie istotne kwestie? Mowa jest wszak zawsze o genezie czegoś: podmiotowości, sensu, organizmu biologicznego, myśli czy jakiejś formy organizacji społecznej. Poza tym na gruncie deleuzjanizmu za genezę każdego zjawiska odpowiada twórcza różnica, to ona znajduje się więc w centrum, to na niej opiera się cała konstrukcja. A z drugiej strony: czyż procesy genetyczne nie są po prostu procesami stawania się? I czy tak „szeroko zakrojonemu” projektowi filozoficznemu, jak projekt Deleuzjański, nie trzeba by przypisać odpowiednio szerokiej problematyki podstawowej, wpisując go w ramy wielkiej debaty ontologicznej, która zaczyna się jeszcze przed Platonem i której echa słyhać także w dzisiejszych sporach o ponowoczesność? Różnica wymykająca się władzy Tego Samego, Stawanie Się, detronizujące Byt – to tematy godne myśliciela, stojącego w jednym szeregu obok Heraklita i Nietzschego, a naprzeciw Parmenidesa i Hegla. Rzecz wymaga jednak zastanowienia. Idzie o problem, który byłby prawdziwym „znakiem rozpoznawczym” Deleuze'a. Mimo iż *różnica*, *proces* czy *stawanie się* niewątpliwie są pojęciami kluczowymi dla rozumienia jego myśli, można się zastanawiać, na ile wyznaczają właśnie konstytutywne dla niej problemy.

Pójdźmy znów za wskazówką samego filozofa i powiedzmy, że problematyka nie jest czymś, co myśliciel zastaje, przejmując, ewentualnie rozwija; jest ona raczej czymś, co musi on stworzyć, co powołuje do życia w samym akcie myślenia. Wszystko, co Deleuze mówi o różnicy, stawaniu się, chaosie, jego najogólniejsze tezy ontologiczne i najbardziej szczegółowe diagnozy oraz opisy funkcjonowania urządzeń społecznych – wszystko to zabarwia się, by tak rzec, w swoisty sposób właśnie za sprawą problematyki genetycznej. Historyk może dostrzec w jego dziele próbę rehabilitacji albo wygrania jednych uniwersalnych pojęć przeciw innym, próbę przewyciężenia pewnej tradycji – możemy ją określić jako „platonizm” albo filozofię tożsamości. I oczywiście coś takiego faktycznie się tu dokonuje. Ale czy właściwe zadanie myśli polega na dokonywaniu takich przewyciężeń i takich rehabilitacji? Czy takie są motywy twórczości filozoficznej i czy właśnie to przede wszystkim zmusza do myślenia? Czy nie jest raczej tak, że przewartościowanie lub odwrócenie pojęciowej hierarchii stanowi efekt przekształceń o innym, bardziej fundamentalnym charakterze? Trzeba postawić w tym miejscu proste pytanie: dlaczego Deleuze upomina się o prawa różnicy? Czy tylko po to, by dodać brakujący element do filozoficznej układanki, kolejny punkt na mapie „stanowisk”? Ta mapa i ta układanka to problem historyków filozofii. Problem Deleuze’a jest inny.

Filozoficzny gest, naznaczający dyskurs Deleuzjański od jego najwcześniejszych prac aż do ostatnich dzieł, pisanych wraz z Félixem Guattarim, to gest „cofnięcia się” od zindywidualizowanych, ukonstytuowanych, określonych form do żywiołu, z którego owe formy się wyłaniają i który ukierunkowuje dynamikę ich stawania się. Niezależnie od tego, czy będzie to obiekt fizyczny, biologiczny organizm, formacja dyskursywna, instytucja czy forma społecznej organizacji, zawsze mamy do czynienia z przejściem do innego porządku – złożonego porządku genezy. Deleuze we wszystkich dziedzinach, jakie przemierza, i w związku ze wszystkimi zagadnieniami, jakie podejmuje, stara się przede wszystkim wykroczyć poza opozycję tożsamości (stabilności, określoności) i otchłani nieodróżnicowanego cha-

osu. Nie idzie tu jednak o jakąś „walkę” z tożsamością, walkę, w której powinniśmy kibicować za lub przeciw Deleuze’owi. Stawką owego gestu jest możliwość uchwycenia procesów genetycznych. Podstawowe pytanie brzmi: czy po to, aby pomyśleć ruch, prowadzący do pojawienia się jakiegoś zjawiska, nie należy „wziąć w nawias” formy, która przysługuje mu jako czemuś skryształizowanemu, dostępnemu potocznej percepcji? Sens rehabilitacji różnicy przeciw formie Tego Samego wiąże się nie tyle z domniemanym „totalitarnym” charakterem tej ostatniej, co właśnie z koncepcją czy problemem genezy. Otóż, zdaniem Deleuze’a, żaden porządek, żadna organizacja nie jest w stanie sama zdać sprawy ze swojej własnej dynamiki. Forma jako taka domaga się wyjaśnienia; zarówno jej wyłonienie się, jak i transformacje, którym podlega w czasie, przebiegają zgodnie z regułami nieuchwytnymi dla potocznego doświadczenia. Co więcej, także filozofia, na pozór zrywająca ze zdrowym rozsądkiem i mniemaniem, nie może ich uchwycić dopóty, dopóki pozostaje w kleszczach wspomnianej opozycji. Procesy indywiduacji rządzą się swoimi prawami, zasadniczo różnymi od praw wykrywalnych na poziomie bytów zindywidualizowanych. Dopóki ów inny poziom postrzega się jako zatarcie jakichkolwiek dystynkcji, nie jest możliwe jego pojęciowe badanie. Dopóki przeciwwagą dla zdrowego rozsądku pozostaje absurd, dla reżimu władzy – subiektywna „spontanizacja”, dla porządku – absolutne nieuporządkowanie, kwestia genezy w ogóle nie powstaje.

Stąd ciągły wysiłek Deleuze’a, by nadać nowe znaczenie słowom takim, jak „chaos”, „różnica”, „pragnienie”, „abstrakcja”; stąd nieraz wynajdywanie terminów nieistniejących w żadnym, nawet filozoficznym słowniku („detyerytorializacja”) albo monstrualne kategorie w rodzaju „ciała bez organów”. Chodzi o to, by pod każdą formą organizacji wykryć spłot sił, różnic intensywności, nieświadomych przepływów, które ją stale unoszą, jednocześnie odpowiadając za jej rzeczywistą genezę. Ta zmiana terenu wymaga nowej logiki i nowych pojęć, albowiem poza prawidłowościami, które wykrywamy na poziomie potocznego doświadczenia, istnieje organizacja innego rodzaju. Ktoś mógłby jednak spytać: czyż filozofia – w każdym razie ta, która pró-

buje dociekać ukrytych przyczyn i sięgać „głębiej” niż zdrowy rozsądek, krytycznie odnosząc się do samych podstaw doświadczenia – nie wyznacza sobie tego samego celu? Czy poza tym, co dane, nie dociera ona do nieempirycznych „warunków możliwości”, determinujących tryb zjawiania się wszelkich zjawisk? I czy w tym sensie alternatywa empirycznego „porządku rzeczy” i niezgłębialnej otchłani nie została już dawno porzucona? Tutaj otwiera się komplementarny niejako wymiar naszych rozważań, związany z Deleuzjańskim projektem empiryzmu transcendentального i jego batalią przeciw filozofii krytycznej.

„Komplementarność” nie tu jest zresztą najlepszą formułą, jako że zagadnienie rewizji i modyfikacji projektu transcendentального u Deleuze’a bezpośrednio odsyła do problematyki genetycznej, co więcej – pokrywa się z nią. Żywiół genetyczny stanowi w stosunku do tego, co każdorazowo generowane, sferę jego warunków możliwości. Zderzenie z kantyzyzmem jest tedy nieuniknione. Jeśli uzna się problem genezy za problem Deleuzjański *par excellence*, staje się ono nawet ważniejsze od antyheglowskiej orientacji, tak wyraźnej zwłaszcza u wczesnego Deleuze’a. Z jednej strony mamy polemikę, która dotyczy najwyższych pojęć (tożsamości i różnicy, abstraktu i konkretności), z drugiej – spór o kształt i funkcjonowanie pola transcendentального, spór, który rozstrzyga o tym, czy filozofia będzie zdolna pomyśleć genezę. Dla Deleuze’a perspektywa genetyczna pozostaje perspektywą transcendentálną, wiąże się jednak z radykalną zmianą założeń dotyczących samej koncepcji „warunków możliwości”. Jak wielokrotnie już zauważano, autor *Logique du sens* dąży do anulowania „rewolucji kopernikańskiej”, to znaczy do takiej modyfikacji transcendentalizmu, która odbierałaby podmiotowości przywileje nadane jej przez Kanta. Warunki możliwości nie mają sytuować się po stronie podmiotu, mają być neutralne, całkowicie bezosobowe (niesubiektywne). Na tym jednak nie koniec. W istocie ruch Deleuze’a nie jest próbą restauracji, ani nawet kontrrewolucją, lecz uderzeniem, skierowanym w samo serce filozofii krytycznej. W *Krytyce czystego rozumu*, ale także we współczesnych kontynuacjach krytycyzmu, tym, co nie pozwala myśleć genezy w jej rzeczywistym przebiegu, jest nawet nie tyle

subiektywizm, co swoisty mechanizm odwzorowywania transcendentalnych warunków możliwości z poziomu empirycznego. Forma tożsamości, która przynależy do bytu zindywidualizowanego, zostaje z owego warunkowanego bytu przeniesiona (przekalkowana) na warunkujące pole transcendentalne, gdzie odbija się już to w postaci „jedność apercepcji”, już to jako „struktura języka”, „forma życia” czy „całość kulturowa”. Tymczasem to właśnie owa forma, wraz z całym procesem indywiduacji, domaga się wyjaśnienia. Perspektywa genetyczna, jakkolwiek przejmuje figurę „warunków możliwości”, musi zerwać z procedurą kalkowania, stosowaną przez klasyczny transcendentalizm. Warunki nie powinny być ujmowane na wzór i podobieństwo tego, co warunkują, jeśli mają być warunkami realnej genezy zjawisk, a nie tylko wyniesionymi do rangi warunków abstrakcjami doświadczenia. To ów postulat niepodobieństwa sprawia, że w miejsce Kantowskich kategorii pojawiają się struktury wirtualne z ich swoistą, „różniczkową” organizacją, zaś w miejsce świata życia czy innych tradycyjnych transcendentalnych „kontekstów” społecznych – molekularne maszyny pragnienia.

Nacisk położony na realną genezę w znaczeniu wyłaniania się i stawania konkretnych form odsyła do drugiego aspektu myśli Deleuzjańskiej – do „empiryzmu”. Ściśle rzecz biorąc, warunki są tu nawet nie tyle warunkami *możliwości*, co, mówiąc językiem Leibniza, „racjami dostatecznymi” *rzeczywistych* zjawisk. Nie posiadają statusu uniwersaliów, są zawsze jednostkowe. Jak się okaże, to właśnie moment empiryczny z jednej strony może prowokować najwięcej pytań czy wątpliwości, zwłaszcza pod adresem „wczesnego Deleuze’a”, z drugiej zaś – jest czynnikiem uprawiającym jego myśl w ciągły ruch, wymuszającym zmiany terenu i tworzenie nowych strategii pojęciowych.

Problem genezy i empiryzm transcendentalny jako filozoficzna perspektywa, w której problem ów zostaje sformułowany – oto ramy teoretyczne dla rekonstrukcji Deleuzjańskiego systemu. Wszelako wybór ten nie rozstrzyga jeszcze kwestii „porządku wykładu” albo kompozycji. Jeśli w ogóle mówimy tu o „systemie”, to z pewnością nie ze względu na uporządkowaną, dającą się łatwo uchwycić strukturę dzieła. Zamiast klarownych

podziałów na poszczególne dziedziny i siatki pojęciowe w postaci hierarchicznego układu, gdzie jedne kategorie i twierdzenia wynikają z innych w „porządku geometrycznym”, Deleuze konstruuje rodzaj teorii–kłącza. Jest to sieć, której najodleglejsze punkty mogą się bezpośrednio komunikować, sieć pozbawiona naczelnej instancji kontroli, koordynująca swoje elementy na poziomie lokalnych powiązań – wszystko równoległe i na jednej płaszczyźnie. Właśnie na tej płaszczyźnie musimy niejako wyźłobić swoją ścieżkę. Wybór innej perspektywy albo problemu wiązałby się z wytyczeniem innego szlaku, w oparciu o inne Deleuzjańskie konstelacje pojęciowe. Dla nas istotne będą trzy „podejścia” Deleuze’a do problematyki genetycznej: wczesne podejście „strukturalistyczne”, abstrakcyjny „maszynizm” i wreszcie – „noologia”, czyli teoria myślenia. Podział ten ani nie jest do końca chronologiczny, ani też nie pokrywa się całkiem z podziałem na przedmiotowe dziedziny². Odsyła raczej właśnie do pewnych *pojęciowych zestawów*, w których problem genezy artykułuje się za każdym razem inaczej – już to jako „re-interpretacja idei”, już to jako radykalna wizja „deterytorializacji” maszyny społecznej, już to jako konstruktywistyczny obraz myśli–eksperymentu. Wszystkie trzy zestawy wiąże ruch problematyzacji, która proces genetyczny czyni zarazem przedmiotem i żywiołem filozofii.

² Porządek chronologiczny zostanie zaburzony zwłaszcza w ostatnim rozdziale, ponieważ swoją teorię myślenia Deleuze wykladał już we wczesnych dziełach – w książce o Nietzschem z 1962 roku oraz w *Różnicy i powtórzeniu*. Jeśli zaś chodzi o dziedziny przedmiotowe, pierwsze, strukturalistyczne ujęcie obejmuje zarówno przyrodę („byt zmysłowy”), jak i obszar sensu.

Struktury

1. Z CHAOSU KU PORZĄDKOWI

Filozof naiwny

„Kiedyś nadejdzie, być może, wiek deleuzjański”¹ – czy znane sformułowanie Michela Foucaulta traktować należy jako (właśnie spełniające się) proroctwo? Sam Deleuze, z właściwym sobie humorem, komentował je w zupełnie innym duchu: „Być może [Foucault – przyp. M.H.] chciał powiedzieć, że byłem najbardziej naiwnym spośród filozofów naszego pokolenia (...) Nie byłem najlepszy, ale najbardziej naiwny, nieokrzesany, by tak rzec; nie najgłębszy, ale najbardziej niewinny (najmniej obciążony wyrzutami sumienia z powodu «uprawiania filozo-

¹ Michel Foucault, *Theatrum Philosophicum*, w: tegoż, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, przeł. Damian Leszczyński, Lotar Rasiński, PWN, Warszawa 2000, s. 51. [Przekład zmodyfikowany; w oryginale: „Un jour, peut être, le siècle sera deleuzien”.]

fii»)². Filozof przyznający się do naiwności to rzadkie zjawisko, tym bardziej należałoby zastanowić się przez chwilę nad sensem tej deklaracji. Co oznacza dzisiaj (tak samo jak dla „pokolenia Deleuze’a”) *brak* naiwności czy niewinności filozoficznej? Zapewne jest to przede wszystkim kwestia tradycji, a ściślej rzecz ujmując – jej „ciężaru”, uwikłania dyskursu filozoficznego w jego własną historię, uwikłania, które nie pozwala mu być „po prostu” dyskursem o świecie, skazuje go za to coraz częściej na jałową grę z samym sobą. Do tego dołączają liczne tabu nakładane na „współczesnego myśliciela kontynentalnego” przez konkretne historyczne nurty czy koncepcje, będące punktami zwrotnymi w historii filozofii. Sytuacja filozofowania „po Heglu”, „po Kancie”, ale później także „po przełomie antypozytywistycznym”, „po zwrocie językowym”... Nie jest naiwny ten, kto poważnie traktuje ograniczenia wynikające z tej sytuacji i stosuje się do zakazów: nie myśleć „przedkrytycznie”, „przed-dialektycznie”. Niewinność została bezpowrotnie utracona. Od razu rzuca się przy tym w oczy szczególna siła tabu, nałożonego na filozofię przez krytycyzm Kanta i jego późniejsze modyfikacje – zabronione jest formułowanie jakichkolwiek sądów na temat rzeczywistości „samej w sobie”, wszystko jest zjawiskiem, wszystko jest dane w doświadczeniu, wszystko jest „dla podmiotu”, dla świadomości. Struktura doświadczenia albo intencjonalności stanowi właściwy żywioł i przedmiot filozofii, która tym właśnie różni się od „naiwnych” – bo pogrążonych w rzekomej bezpośredniości przedmiotowego świata – nauk empirycznych, że uwzględnia ów podmiotowy fundament, zdaje (sobie) z niego sprawę. Neopozytywiści, nie będąc bardziej naiwni niż myśliciele ze szkoły pokantowskiej, narzucają z kolei własne tabu, które przy całej odmienności argumentacji w gruncie rzeczy prowadzą do podobnego impasu: filozofia zostaje zredukowana do analizy składni języka naukowego (albo języka w ogó-

² Gilles Deleuze, *La vie comme œuvre d'art*, w: P, s. 122. O ile nie zaznaczono inaczej, polskie tłumaczenia obcojęzycznych fragmentów pochodzą od autora książki.

le), nauki empiryczne występują jako monopolista w dziedzinie rzeczywistego poznania, czyli poznania rzeczywistości. Do tego dochodzi jeszcze modne hasło „końca filozofii” – czyż można być tak naiwnym, by dziś tworzyć system filozoficzny?

Z tej „krytycznej” perspektywy Deleuze z pewnością musi się jawić jako twórca naiwny, i to nie tylko ze względu na swoją niechęć do efektownych „pogrzebów” filozofii, historii, polityki czy sztuki, ale – przede wszystkim – przez swoistą łatwość, z jaką łamał podstawowe zakazy, obowiązujące we wszystkich współczesnych mu szkołach. Nigdy, jak sam pisze, „nie zerwał z pewnego rodzaju empiryzmem”³, pozwalającym na niewinne uprawianie czystej filozofii. Czystej – bo polegającej na pracy pojęciowej, „bezpośredniej ekspozycji pojęć”⁴; niewinnej – bo zwróconej zawsze *na zewnątrz*. Filozofia nie posiada, zdaniem Deleuze’a, własnego odrębnego przedmiotu, zastrzeżonej sfery, której granice miałaby ona sama ustalać w akcie krytycznej refleksji. Jej przedmiotem jest zasadniczo ten sam świat, który, na swój sposób, badają nauki empiryczne. Przyjdzie nam jeszcze dokładniej omówić kwestię różnicy między twórczością filozoficzną i naukową, tak jak ją sobie wyobrażał Deleuze, jedno wszelako pozostaje bezsporne – nie chodzi tu ani o „zmianę nastawienia” w sensie fenomenologicznym, przeobrażającą zmysłowy byt w fenomen, ko-relat aktu intencjonalnego, ani o ascezę w stylu neopozytywistycznej filozofii nauki. We wspólnej przestrzeni natury, oddziałującej na nasze zmysły, filozofia i nauka nie wydzielają dla siebie odrębnych terytoriów, wystawiają się zatem na nieoczekiwane spotkania, problematyczną – i rodzącą problemy – koegzystencję. Kto wie, czy najpoważniejszym zakazem, przestrzegającym sumiennie przez większość współczesnych (krytycznych, nienaiwnych) myślicieli, a łamanym notorycznie przez autora *Logique du sens*, nie był właśnie ten dotyczący szeroko rozumianej *filozofii przyrody*, samej możliwości jej uprawiania.

Istnieje bowiem coś takiego jak Deleuzjańska filozofia przyrody. Co więcej, mimo przewrotnych deklaracji propozycja ta

³ Tamże.

⁴ Tamże.

z filozoficznego punktu widzenia nie jest wcale naiwna ani przedkrytyczna. Zawiera (*implicite* i *explicite*) dogłębną i w istocie trudną do odparcia krytykę Kanta i fenomenologii. Aby odślonić właściwą stawkę projektu Deleuze'a, jego *sens filozoficzny*, nie wystarczy jednak wyzwolić się z fiksacji współczesnego „krytycyzmu”. Każdy, kto ignoruje tabu „natury”, wystawia się bowiem w równym stopniu na zarzuty ze strony strażników jedyne go prawomocnego, naukowego dyskursu o przyrodzie. Czyż nie jest to przypadek słynnej „afery Sokala”⁵? Sokal z Bricmontem zarzucają Deleuze'owi i Guattariemu całkowite niezrozumienie i nieuprawnione zastosowanie terminologii naukowej. Wszędzie tam, gdzie w ich dziełach pojawiają się odniesienia do takiej terminologii (chaos, różniczka, punkt osobliwy, potencjał...), miałyby rządzić całkowity brak przejrzystości i jakiegokolwiek logiki; zdania zawierające pojedyncze sensowne wyrazy tworzyłyby ostatecznie jedynie jakiś bezsensowny bełkot, tylko od czasu do czasu sąsiadujący z banałem⁶. Otóż podstawowym brakiem analiz Sokala/Bricmonta, poza nieprzeko-

⁵ Alan Sokal, fizyk amerykański z Uniwersytetu w Nowym Jorku, zasłynął z prowokacji, jakiej dopuścił się na łamach czasopisma *Social Text* w 1996 roku. Namówił mianowicie redakcję na opublikowanie artykułu, poświęconego „transformatywnej hermeneutyce grawitacji kwantowej”, a zawierającego mnóstwo całkowicie nonsensownych odwołań do nauk ścisłych. W związku z aferą powstało mnóstwo tekstów i polemik. Sokal „poszedł za ciosem” i wydał wkrótce, wraz z Jeanem Bricmontem, książkę poświęconą współczesnej myśli francuskiej. Wytyka tam filozofom ignorancję i bełkotliwość równą tej, jaka cechowała jego własny, prowokujący esej (por. Jean Bricmont, Alan Sokal, *Modne bzdury. O nadużywaniu pojęć z zakresu nauk ścisłych przez postmodernistycznych intelektualistów*, przeł. Piotr Amsterdamski, Prószyński i S-ka, Warszawa 2004).

⁶ Niestety, zarzutów tych nie da się odeprzeć, analizując i zbijając argumentację autorów pamfletu, jedną z najbardziej rzucających się w oczy cech ich książki jest bowiem właśnie absolutny brak argumentów i czysto retoryczne „zaklinanie”. Strategia Sokala i Bricmonta polega na cytowaniu wyrwanych z kontekstu fragmentów i pozostawianiu czytelnika za każdym razem samemu sobie. Czytelnik modelowy powinien sam dostrzec absurdalność przytaczanych fraz, oczywistą szarlatanerię „postmodernistów”, nie wymagającą żadnego komentarza. Pod tym względem rozdział poświęcony Deleuze'owi i Guattariemu nie stanowi zresztą wyjątku.

nującym stylem ich polemiki, jest właśnie wyraźna niechęć do uwzględnienia faktu, że *Różnica i powtórzenie* czy *Logique du sens* są książkami filozoficznymi. To nowa ontologia, której zarys szkicuje Deleuze w owych dziełach, stanowi szeroki kontekst wszystkich odwołań do teorii naukowych. Od niej też należy zacząć, należy ustalić, jaką *funkcję* pełnią te odwołania w Deleuzjańskiej konstrukcji.

Jean-Michel Salanskis, matematyk i filozof, współpracujący przez jakiś czas z Deleuze'em, składa w swoim artykule poświęconym „aferze Sokala” swoje kontr-świadectwo. Z jego perspektywy wycieczki Deleuze'a w stronę matematyki „zawsze wydawały się w zasadzie zupełnie uprawnione”⁷, więcej nawet – stały się dla niego źródłem inspiracji. Jakkolwiek podobne oświadczenia osłabiają retoryczną wymowę inwektyw rzucanych przez autorów *Impostures intellectuelles*⁸, to jednak najważniejszym zadaniem wciąż pozostaje nie tyle „obrona” autora *Logique du sens*, ile rokonstrukcja filozoficznego projektu, w którego obrębie stają się zrozumiałe jego naukowe fascynacje, przykłady zaczerpnięte z matematyki, fizyki czy biologii. Nieprzypadkowo Deleuze'owi bliżej jest do teorii katastrof René Thoma niż do matematycznego formalizmu w stylu grupy Bourbaki; nieprzypadkowe są też jego ciągłe powroty do dzieła Simondona i do współczesnej embriologii, zainteresowanie topologią. Podstawowym pytaniem, ożywiającym dyskurs Deleuze'a, zawsze było pytanie o *genezę form*, zwłaszcza tych skomplikowanych form, jakimi są żywe organizmy. Jego wywody wpisują się w przestrzeń naukowych sporów dotyczących samoorganizacji i morfogenezy, opanowaną zrazu przez mate-

⁷ Por. Jean-Michel Salanskis, *Pour une épistémologie de la lecture*, w: Baudouin Jurdant [ed.], *Impostures scientifiques. Les malentendus de l'affaire Sokal*, La Découverte/Alliage, Paris 1998, s. 172. Warto wszelako przeczytać jeszcze inny tekst Salanskisa o Deleuzie, kończący się uwagami krytycznymi, i to związanymi bezpośrednio z problemem genezy (*Idea and Destinatio*, przeł. George Collins, w: Paul Patton [ed.], *Deleuze: A Critical Reader*, Blackwell 1996, s. 57–80).

⁸ Tytuł francuskiego oryginału *Modnych bzdur*.

matyków (poczynając od Turinga⁹), a później także przez chemików i fizyków spod znaku termodynamiki procesów nieodwracalnych. Nie idzie tu wszelako o żadną konkurencyjną teorię fizyczną, lecz właśnie o system filozoficzny *na miarę* aktualnego stanu wiedzy. Skądinąd wiadomo, że sami naukowcy, eksplorujący owe tereny i dokonujący tam pierwszych odkryć, rewolucjonizujących współczesną naukę, również mieli pełną świadomość znaczenia, jakie te odkrycia mogą (i powinny) mieć dla całościowego obrazu rzeczywistości, dla współczesnego „światopoglądu”. Wystarczy przypomnieć sobie choćby patetyczne deklaracje Prigogine’a i Stengers: „Uczestniczymy w wielkiej przygodzie intelektualnej – przed nami zaczyna już prześwitywać droga, która prowadzi od Bycia do Stawania się”¹⁰. Przy wszystkich trudnościach, jakie może sprawić filozofowi lektura ich dzieła, wiele fragmentów niemal natychmiast budzi skojarzenia z filozoficznymi próbami „odwrócenia platonizmu”, dokonującymi się już nie tyle w sferze światopoglądu (implikującego mgliste wyobrażenia na temat „ducha epoki”...), co właśnie na terenie filozofii, w ramach właściwej pracy pojęciowej. Rehabilitacja procesu, stawania się, zmiany, ale także nacisk kładziony na moment twórczości, wyłaniania się nowych form organizacji materii – wszystkie te elementy, które Prigogine i Stengers w swojej genealogii nowego obrazu świata sami odnajdują u Bergsona czy Whiteheada, przynajmniej w równym stopniu charakterystyczne są dla Deleuzjańskiej filozofii genezy. Idzie teraz o to, by pokazać, jakie konkretne pojęcia filozoficzne służą Deleuze’owi do eksplikacji procesu genetycznego.

⁹ Alan Turing, znany przede wszystkim ze swojej koncepcji „uniwersalnego komputera”, zajął się pod koniec życia właśnie problemem morfogenezy. Jak zwykle wyprzedzając znacznie swój czas, sformułował matematyczny przepis na generowanie oscylujących struktur, które następnie rzeczywiście zaobserwowano w reakcjach chemicznych, przebiegających zgodnie z modelem brusselatora (por. Peter Coveney, Roger Highfield, *Granice złożoności. Poszukiwania porządku w chaotycznym świecie*, przeł. Piotr Amsterdamski, Prószyński i S-ka, Warszawa 1997, s. 204–206).

¹⁰ Ilya Prigogine, Isabelle Stengers, *Z chaosu ku porządkowi*, przeł. Katarzyna Lipszyc, PIW, Warszawa 1990, s. 14.

Chaos i morfogeneza

Przywołując formułę, która zdążyła już niemal stać się oklepanym frazesem, można by rzec, iż geneza zawsze oznacza przejście od chaosu do porządku. Jaki sens nadaje Deleuze tym dwóm podstawowym terminom? Zarówno w języku potocznym, jak i w tradycji filozoficznej są one ujmowane jako przeciwstawne, chaos oznacza graniczny stan całkowitego nieuporządkowania, braku jakiejkolwiek reguły. Jeśli porządek utożsamia się, jak to czynią filozofowie, z rozumnością, chaos będzie ponadto czymś nierozumnym, irracjonalnym. Zrazu wydaje się, że myślenie skazane jest na tę nieredukowalną opozycję i może jedynie już to – zgodnie ze swoim powołaniem – afirmować rozumny ład, już to atakować go w akcie przewrotnej autonegacji. Pozostajemy w kręgu dobrze znanych sporów – z jednej strony prawomyślny racjonalizm, z drugiej – filozofia szaleństwa i absurdu. Poza prawem, ale także poza zasadą ujednokowienia odsłania się nieodróżnicowana otchłań chaosu, unicestwiająca granice, rozpuszczająca wszelką tożsamość. Deleuze wkracza w ten pejzaż idei, by osłabić obowiązujące na jego gruncie przeciwstawienia i dokonać nowych podziałów, nawet jeśli na pierwszy rzut oka powtarza stary refren, tu i ówdzie wprowadzając jedynie lekkie modyfikacje. W jego ostatniej większej pracy czytamy: „Chaos w mniejszym stopniu definiuje się jako nieporządek niż jako nieskończoną prędkość, z jaką rozpuszcza się każda zarysowująca się w nim forma” (CF, s. 130). Z początku rozróżnienie między nieporządkiem a rozpuszczeniem formy sprawia wrażenie jakiejś scholastycznej subtelności, pozbawionej znaczenia. Nabiera jednak znaczenia wręcz decydującego, jeśli tylko wyciągniemy z niego wszystkie konsekwencje. Figura „nieporządku” jest figurą negatywną, jej sens wyczerpuje się w abstrakcyjnym zaprzeczeniu prawa; dlatego też nie można go w żaden sposób pozytywnie stematyzować, opisać. Zupełnie inaczej rzecz się ma z formą i jej rozpuszczeniem, w każdym razie z punktu widzenia Deleuze’a, który unika myślenia w kategoriach negacji. Chaos przede wszystkim odróżnia się od indywidualnej formy, co więcej, unicestwia ją i pozbawia wyraźnych

konturów. A jednak owego unicestwienia nie należy rozumieć jako logicznego przejścia do przeciwnego członu opozycji, jako gry w obrębie myślowych kategorii, ustrukturuowanych zgodnie z binarnym schematem. W tym miejscu Deleuze mógłby w pełni zgodzić się z diagnozą Kierkegaarda: logiczny ruch pojęcia, napędzany siłą negatywności, jest złudzeniem¹¹. Mamy raczej do czynienia z realnym przejściem do odmiennego sposobu istnienia, rozmyciem indywidualnego kształtu w rzeczywistości przedindywidualnej, dokonującym się w ramach pewnego *kontinuum*. Zamiast abstrakcyjnej opozycji otrzymujemy różnicę *dwóch porządków*, które, co najważniejsze, mogą przechodzić w siebie nawzajem. Jeśli bowiem Deleuzjański chaos istotnie jest miejscem zaniku formy i destrukcją określonej w swoich konturach indywidualności, to tylko dlatego, że jego podstawowa funkcja polega na ich generowaniu, na wytwarzaniu form i wielostronnym określaniu – „zarysowuje wszystkie możliwe formy wyłaniające się, by natychmiast zniknąć” (CF, s. 130). Żywioł określenia sam pozostaje nieokreślony, źródło indywiduacji nie przybiera formy indywiduum, jest czymś różnym od (odróżniających się między sobą) przedmiotów; czymś zupełnie do nich niepodobnym, a jednak stanowiącym źródło porządku, jaki w nich odkrywamy.

Tak oto, oddalając się zarówno od potocznego użycia słów, jak i od znaczeń utrwalonych w tradycji myślenia, Deleuze zbliża się do sensu, jaki z „chaosem” wiąże współczesna nauka. Tak zwany „chaos deterministyczny” nie charakteryzuje się w pierwszym rzędzie przez brak porządku, nie jest też żadną dowolnością. Wrażenie nieuporządkowania w przypadku układu chaotycznego wynika raczej z maksymalnej wrażliwości tego układu na warunki początkowe, z nieliniowego charakteru zmian jego stanów. Co więcej, wielu badaczy zwracało uwagę na fakt, iż jedną z istotnych cech procesów ujawniających chaos jest kryjący się w nich *potencjał genetyczny*. Najczęściej nie jest bowiem

¹¹ Por. Søren Kierkegaard, *Pojęcie lęku*, przeł. Alina Djakowska, Fundacja Aletheia, Warszawa 1996, s. 15.

tak, że układ zachowujący się w sposób regularny i pozostający w stanie równowagi, wkraczając następnie w stan chaotyczny, traci swe własności i rozplywa się w jakimś nieokreślonym tle. Faza chaotyczna poprzedza raczej wyłonienie się nowej formy porządku, nowych własności lub nowych układów. Badania nad samoorganizacją w chemii zdają się świadczyć o tym, że powstawanie uporządkowanych struktur czasowych (zegary chemiczne) lub przestrzennych bezpośrednio wiąże się z występowaniem nieliniowości. Związek ten nie może być, rzecz jasna, prosty ani jednoznaczny, jak o tym świadczą choćby koncepcje spod znaku „sztucznego życia”, sytuujące się na pograniczu biologii i matematyki. Chris Langton w swojej teorii „skrajnego chaosu” twierdził na przykład, iż formie złożoności właściwej organizmom żywym odpowiada raczej klasa automatów sytuujących się *między* automatami okresowymi i chaotycznymi¹². Tak czy inaczej, „chaos” odkrywany przez naukę z pewnością posiada ów rys genetyczny, konstytutywny dla Deleuzjańskiej wykładni tego pojęcia¹³. Być może dla samych naukowców, zajmujących się teorią chaosu, nie jest to cecha najważniejsza, ale też nie o proste przenoszenie terminologii naukowej do filozofii chodzi autorowi *Różnicy i powtórzenia*. Filozoficzne pojęcie chaosu nie musi się pokrywać z matematyczną definicją, stanowi natomiast w jakiejś mierze efekt inspiracji tymi ustaleniami naukowymi, które korespondują z polem problemowym, otaczającym owo pojęcie. Takim polem problemowym, w które wpisuje się „chaos” w rozumieniu Deleuze’a, jest właśnie problematyka genezy¹⁴.

¹² Steven Levy, *Artificial life. The Quest for a New Creation*, Pantheon Books, New York 1992, s. 109–111.

¹³ Por. też: Michał Tempczyk, *Teoria chaosu a filozofia*, Wydawnictwo CiS, Warszawa 1998 (zwłaszcza rozdziały 16 i 20).

¹⁴ Dlatego też każda filozoficzna krytyka tego stanowiska, która nie bierze pod uwagę wyżej zarysowanego kontekstu, z konieczności chybia celu. Można się o tym przekonać, czytając pierwszą polską książkę o Deleuzie, która poświęcona jest właśnie „przyrodznawczo-epistemologicznym aspektom” filozofii różnicy. (Krzysztof Kościuszko, *Chaos i wiedza. Przyrodznawczo-epistemologiczny aspekt filozofii różnicy Deleuze’a*, Wydawnictwo Uniwersytetu War-

Żywiół genetyczny, nazywany przez Deleuze'a również chaosem, nie jest żadną niezgłębioną otchłanią. Cały wysiłek filozofa skierowany był właśnie na wypracowanie pojęć zdających sprawę z tego, co „dzieje się” w owej sferze, oraz ze skomplikowanej relacji, jaka łączy chaos z porządkiem zindywidualizowanych form. Fundamentalne w tym kontekście pojęcia wirtualności i tego, co aktualne, wyprowadzają nas daleko poza metafizyczną opozycję istoty i pozoru. Najwyższa Deleuzjańska zasada ontologiczna brzmi: „Byt jest tym samym dla wszystkich

mińsko-Mazurskiego, Olsztyn 2000). Jej teza krytyczna, powracająca pod różnymi postaciami w kolejnych rozdziałach, dotyczy, jak pisze autor, „dziwnej (na pozór) niekonsekwencji w myśleniu Deleuze'a, który z jednej strony w swym programie *explicite* odrzucał porządek i tożsamość, z drugiej zaś przyjmował ich obecność w konkretnych analizach wyjaśniająco-interpretujących określone zjawiska przyrodnicze” (tamże, s. 6). Idzie tu zresztą nie tylko o niekonsekwencję w sensie sprzeczności wewnętrznej między „programem” a „konkretnymi analizami”, lecz także o nieprzystawalność samego programu do większości aktualnych hipotez czy teorii naukowych. Założenie całkowitej anarchii i pełnej przypadkowości, wynikające z rzekomej przynależności Deleuze'a do obozu „postmodernistów”, stoi w sprzeczności z prostym faktem istnienia porządku w przyrodzie, faktem, którego filozof nie może nie brać pod uwagę w analizach szczegółowych przypadków. Nauka, która, jak można by przypuszczać, dawno już zerwała z faktycznością dostępną zdrowemu rozsądkowi, nie ma wszelako nic wspólnego z podobnym radykalizmem. Tu z chaosu wylania się zorganizowana struktura, zaś u niepoprawnego Deleuze'a „chaos może rodzić tylko chaos” (tamże, s. 57). Otóż takie postawienie sprawy opiera się na nieporozumieniu. Niewykluczone, że odpowiada za nie gra automatycznych skojarzeń, uruchamianych zawsze tam, gdzie mowa jest o „postmodernie”. Jej modelowy przedstawiciel, konstruowany na potrzeby konkretnej polemiki, musi posiadać pewien zestaw cech wyróżniających: musi być irracjonalistą, zwolennikiem „absolutnego chaosu” i dowolności. Przypadek Deleuze'a potwierdza jedynie tę oczywistą prawdę, że dla zrozumienia każdego poważnego myśliciela (nawet jeśli jest on „współczesnym myślicielem francuskim”) nieprzydatne są slogany i banalne hasła, wypracowane przez popularyzatorów–żurnalistów. Jego ontologia wymaga dokładniejszej eksplikacji. Czy rzeczywiście na gruncie Deleuzjańskiego systemu należy uznać „porządek za zjawisko pozorne, sprowadzalne do chaosu” (tamże, s. 5)? Czy mamy do czynienia ze ściśłym i dosłownym *odwróceniem* platonizmu, polegającym na przypisaniu tych samych określeń (pożór, świat prawdziwy) przeciwnym biegunom bytu, wciąż naznaczonego nieprzewidywalnym dualizmem? Chaos jako wieczna istota rzeczy, porządek jako złudzenie...

modalności, modalności te nie są jednak takie same. Jest on równy dla wszystkich, one same nie są jednak równe. Jest orzekany w jednym sensie o wszystkich, one same nie mają jednak takiego samego sensu” (RP, s. 73). Byt orzeka się zawsze w tym samym sensie, nie dopuszczając hierarchii ani istnienia „pozornego”, przeciwstawionego prawdziwemu istnieniu; orzeka się jednak wyłącznie o różnicach, o modalnościach, które są różne, tak jak „chaos” różni się od „porządku”.

2. ORGANIZACJA POLA TRANSCENDENTALNEGO

Wirtualne i aktualne

Chaotyczny żywioł genezy, transcendentalne źródło wszelkich form i wszelkiego porządku określa Deleuze mianem wirtualności. Zgodnie z naczelnym postulatem empiryzmu transcendentalnego warunki możliwości przedmiotów danych w doświadczeniu nie powinny być ujmowane „na wzór i podobieństwo” tych ostatnich. Jak skonceptualizować fundamentalną różnicę między dwiema „modalnościami” bytu, między warunkującym i warunkowanym? Tym, co dotychczas gwarantowało podobieństwo, była *forma tożsamości*. Po jednej stronie znajdowały się subiektywne kategorie i formy naoczności, transcendentalna wyobraźnia, nadająca spójność doświadczeniu, po drugiej zaś – zjawiska, przedmioty doświadczenia, będące efektami syntetyzującego działania owej wyobraźni i dzięki temu tożsame ze sobą, określone. Deleuze nie krytykuje samej idei, że poziom transcendentalny musi w jakiś sposób zachowywać „łączność” z poziomem empirycznym. Odrzuca jedynie *wzorowanie* tego, co transcendentalne, na tym, co empiryczne. W rzeczywistości bowiem klasyczny opis pola transcendentalnego projektuje wewnątrz empiryczne określenia; to w doświadczeniu (tu rozumianym, rzecz jasna, w znaczeniu tradycyjnym¹⁵) napotykamy przedmioty wyraźnie określone, wyposażone w indywidualną formę, odróżniającą je od innych przedmiotów. Nic jednak nie usprawiedliwia pochochności, z jaką przenosimy te własności bytu uwarunkowanego w obszar tego, co warunkuje jego indywidualację. Proces indywidualacji odznacza się innym rodzajem

¹⁵ Inna charakterystyka „doświadczenia” pojawia się tam, gdzie Deleuze formułuje założenia empiryzmu transcendentalnego; por. podrozdział *Różnica intensywności*, s. 41 (por. szczególnie s. 44).

spójności niż ukształtowane indywiduum, nie posiada formy podmiotu i nie jest posłuszny kategoriom, dającym się sklasyfikować w jakiejkolwiek tabeli. Klasyfikacja jako taka zawsze odnosi się już do indywiduów, z ich cechami gatunkowymi, dystrynktywnymi itd. Właśnie w celu uchwycenia owej bariery „niepodobieństwa” ukuł Deleuze przeciwstawienie wirtualnego i aktualnego oraz pojęcie aktualizacji, zapewniającej innego rodzaju przejście między transcendentalnym i empirycznym – rzeczywisty ruch genezy w miejsce abstrakcyjnego schematyzmu.

Trzeba zrozumieć, że „geneza nie przechodzi w czasie od jednego członu aktualnego (...) do innego członu aktualnego, lecz od tego, co wirtualne, do jego aktualizacji (...)” (RP, s. 262). Dlatego właśnie ma charakter transcendentalny i nie przypomina oddziaływań zachodzących między danymi empirycznie (czyli zaktualizowanymi) obiektami. Wciąż nie jest wszelako jasne, co oznacza sama wirtualność. Zrazu zostaje ona określona negatywnie, w odniesieniu do bytu aktualnego, ale także jako odróżniona od możliwości, z którą poniekąd najłatwiej ją pomylić. Przyzwyczajenie myślowe każe nam uznawać wszystko, co nie posiada aktualnego istnienia, za rodzaj nierzeczywistości, w przypadku bytu wirtualnego lub potencjalnego odpowiadającej temu, co (jeszcze tylko) możliwe. Z możliwością rzecz ma się jednak podobnie jak z tradycyjnie rozumianym polem transcendentalnym: jest ono ukształtowane „*post factum*”, retroaktywnie, na obraz tego, co do niego podobne” (tamże, s. 298), czyli na obraz możliwości już urzeczywistnionej. Radykalną krytykę tego pojęcia, będącego zbędnym podwojeniem, źródłem fałszywych problemów, odnaleźć można już w książce Deleuze’a poświęconej Bergsonowi: „Tak naprawdę to nie rzeczywiste przypomina możliwe, lecz możliwe przypomina rzeczywiste, i to dlatego, że wyabstrahowaliśmy je arbitralnie z rzeczywistego jako jałową kopię” (B, s. 101) – kopię rzeczywistego przedmiotu, odartego w myśli z istnienia. Jeśli ruch aktualizacji ma być rzeczywistym procesem, a nie pozornym ruchem refleksji, to również sama wirtualność musi być w pełni rzeczywista, a nie tylko możliwa lub symulowana. Znowu tedy łamiąc terminologiczne konwencje, powiada Deleuze: „To, co wirtualne, nie przeciwstawia się temu,

co rzeczywiste, lecz jedynie temu, co aktualne. *To, co wirtualne, posiada pełną realność jako wirtualne*” (RP, s. 294).

Różniczkę, punkty osobliwe

Pozytywne określenie wirtualności angażuje cały szereg dodatkowych pojęć, mających oddać specyfikę tego pola transcendentalnej genezy, właściwą mu formę organizacji. Nie ulega jednak wątpliwości, że mamy tu do czynienia z pewną organizacją i z pewnym porządkiem, tyle że różnym od porządku aktualnego w sensie deleuzjańskim. Mało tego, okazuje się, że ów żywioł wirtualny ostatecznie nie jest niczym innym jak strukturą, systemem: „Realnością tego, co wirtualne, jest struktura” (tamże). Nieprzypadkowo najwięcej wskazówek i precyzyjnych wyjaśnień dotyczących problematyki genezy, naszkicowanej w *Różnicy i powtórzeniu* (oraz częściowo w *Logique du sens*), zawiera krótki tekst z 1972, zatytułowany *Po czym rozpoznać strukturalizm?* Podobnie jak w przypadku innych historyczno-filozoficznych prac Deleuze’a trudno tu oddzielić rekonstrukcję omawianego stanowiska od wykładu jego własnych koncepcji. W tym miejscu nie jest jednak kwestią najważniejszą, na ile Deleuze wiernie odtwarzał założenia myśli Lévi-Straussa, Lacana, Foucaulta, Barthes’a czy Althussera. Idzie o światło, jakie jego analizy rzucają na fundamentalne zagadnienie organizacji charakterystycznej dla wirtualnego pola transcendentalnego. Struktura jest bytem tego, co wirtualne, nie tylko dlatego, że na gruncie wszystkich teorii strukturalistycznych odróżnia się od „rzeczywistych i wyobrażonych” (w terminologii Deleuze’a – aktualnych) obiektów, tworząc swoistą przestrzeń symboliczną, „trzecie królestwo” (por. PRS, s. 287–291). Obydwa pojęcia zbliża do siebie przede wszystkim właśnie funkcja genetyczna, zdolność rzeczywistego generowania zaktualizowanych przedmiotów i stanów rzeczy, napotykanych na poziomie empirycznym: „struktura wciela się w przedmioty rzeczywiste i w obrazy (...), co więcej, tym wcieleniem ustanawia je, nigdy nie będąc ich

pochoďną” (tamże, s. 289). Dopiero na tej wspólniej płaszczyźnie zaznaczają się inne odpowiedniości, związane z wewnętrzną organizacją struktury i tego, co wirtualne, z bazowymi elementami i relacjami, które cechują porządek strukturalny jako taki. Faktycznie bowiem Deleuze próbuje ustalić, jakie są znaki rozpoznawcze każdej struktury, a jego opis pokrywa się z tym, co wcześniej pisał na temat wirtualności i jej skuteczności genetycznej.

Określone i uformowane (aktualne) przedmioty są zróżnicowane. Wszelako system określenia, jakim jest każda struktura – to, czemu zjawiska zawdzięczają swoją określoność – odznacza się złożonością i zróżnicowaniem wyższego rzędu. Deleuze stara się oddać specyfikę tego drugiego porządku, odwołując się do terminologii matematycznej: „Kaźda struktura ma dwa następujące aspekty: system stosunków różniczkowych, podług których elementy symboliczne wzajemnie się określają, oraz system osobliwości, odpowiadający tym stosunkom i wyznaczający obszar struktury” (PRS, s. 298). I dalej: „O strukturze jako potencjalności musimy powiedzieć, że jest wciąż nie zróżnicowana, jakkolwiek jest całkiem i w zupełności zróżniczkowana” (tamże, s. 302). Wbrew temu, co sugerują Sokal z Bricmontem¹⁶, w grę wchodzi tu nowoczesna interpretacja rachunku różniczkowego, uwolniona od odniesienia do „wielkości nieskończenie małych”. Fragmenty, w których bezpośrednio mowa jest o rachunku, zawierają wprawdzie głównie rozważania na temat wykładni „przednaukowych” (w wydaniu Salomona Majmona czy Hoene-Wrońskiego), jednak ich stawką pozostaje zawsze ożywienie innego ważnego aspektu, zawartego w owych wczesnych ujęciach, a następnie zagubionego przez Weierstrassa i jego kontynuatorów. Idzie mianowicie o „genetyczne lub dynamiczne ambicje rachunku”, swoisty „prymat sądu fizycznego nad sądem matematycznym” (por. RP, s. 254, 250). Nie ulega wątpliwości, że interpretacja współczesna opiera się na wykluczeniu z rachunku wszelkich intuicji przestrzennych, związanych z ruchem (faktycznie obecnych w rachunku nieskończenie małym z

¹⁶ Jean Bricmont, Alan Sokal, *Modne bzdury*, dz. cyt., s. 156–160.