

<https://doi.org/10.18778/1689-4286.14.06>

HYBRIS nr 14 (2011)
ISSN: 1689-4286

Jakub Tercz

Uniwersytet Warszawski

Koncepcja podmiotu w Różnicy i powtórzeniu Gillesa Deleuze'a

Wprowadzenie

Wstępnie można powiedzieć, że w *Różnicy i powtórzeniu* Gilles Deleuze nie traktuje podmiotowości jako czegoś już danego, ale jako coś, co dopiero ma powstać. Na tym gruncie pytanie o podmiot jest więc pytaniem o jego konstytucję, którą Deleuze określa jako genezę statyczną. W myśl tej koncepcji przyjmuje się istnienie pewnego porządku ontologicznego, który wstępnie można nazwać strukturą, wirtualnością bądź polem transcendentalnym. Porządek ten stanowi warunek i źródło porządku określanego jako teraźniejszy, aktualny bądź empiryczny. Istotne jest przyjęcie, że obydwa porządki są rzeczywiste. Wirtualność nie jest tworem wyobraźni, intelektu czy rozumu. W *Różnicy i powtórzeniu* Deleuze powiada, że „to, co wirtualne, nie przeciwstawia się temu, co rzeczywiste, lecz jedynie temu, co aktualne. To, co wirtualne, posiada pełną realność jako wirtualne” [Deleuze 1997, 294]. Konstytucja drugiego porządku zachodzi poprzez aktualizację pierwszego. Podmiot – temat przewodni niniejszej pracy – jest tym, co towarzyszy procesowi aktualizacji. Sama zaś aktualizacja to właśnie geneza statyczna.

W sensie podstawowym wirtualność jest czymś nieskończenie bogatszym niż to, co już zaktualizowane¹. To bogactwo – na razie bliżej nieokreślone – ma wyjaśniać, w

1 „Geniusz Deleuze'a mieści się w jego pojęciu 'empiryzmu transcendentalnego': w przeciwieństwie do tradycyjnego pojęcia transcendentalizmu jako formalno-pojęciowej sieci strukturującej bogaty przepływ danych empirycznych, Deleuzjańskie; transcendentalne; jest nieskończenie BOGATSZE niż rzeczywistość – jest nieskończonym polem wirtualności, z którego aktualizuje się rzeczywistość” [S. Žižek 2004, 3].

jaki sposób w aktualnym świecie może pojawić się coś nowego. Kwestię nowości można uznać za fundamentalny problem stawiany przez Deleuze'a: „jak możliwe jest wytworzenie i pojawienie się czegoś nowego?” [Deleuze 2008, 11]². Jego empiryzm transcendentálny można rozumieć jako propozycję odpowiedzi na to pytanie. Wstępną odpowiedzią jest idea genezy statycznej: nowość pojawia się, gdy aktualizacja przestaje być podporządkowana nawykowi.

Struktura władz poznawczych

Pytanie, jakie na gruncie genezy statycznej stawia Deleuze, można zrekonstruować jako pytanie o s t r u k t u r ę l u d z k i c h w ł a d z p o z n a w c z y c h . Teorię władz jako takich przedstawił Deleuze w monografii na temat filozofii Kanta. Czytamy w niej o dwóch znaczeniach pojęcia władza. Po pierwsze, władzą jest każdy możliwy rodzaj stosunku zachodzącego między przedstawieniem a przedmiotem bądź podmiotem. W tym znaczeniu na gruncie filozofii Kanta mówimy o władzy poznania, pożądania, przykrości bądź przyjemności [zob. Deleuze 1999, 11]. Najkrócej można powiedzieć, że władza poznania ustanawia stosunek prawdy, władza pożądania stosunek dobra, zaś ostatnia stosunek jako uczucie przyjemności lub przykrości. W drugim zaś znaczeniu władze dzielimy nie ze względu na stosunek do przedstawień, ale ze względu na ich źródło. U Kanta władzami w tym znaczeniu jest naoczność (jako władza przedstawiania tego, co zmysłowe), intelekt (źródło pojęć), rozum (źródło idei) oraz wyobraźnia, która – w pewnym, nieistotnym tu uproszczeniu – jest źródłem wyobrażeń [zob. tamże, ss. 17-19].

Proponuję następującą rekonstrukcję myśli Deleuze'a. Władze tworzą strukturę, figurę złożoną, której wierzchołki stanowią poszczególne władze. U podstawy tej figury leżą zmysły, które przekazują swoje przedstawienia „wyżej”, do intelektu, wyobraźni czy – już u Deleuze'a – pamięci. Empiryzm transcendentálny problematyzowałby relacje między wierzchołkami – władzami. Nie ograniczałby się – co Deleuze zarzuca Kantowi – do zakreślenia właściwych i niewłaściwych syntez zachodzących między władzami, ale

2 Powyższe słowa Deleuze'a dotyczą filozofii Bergsona, w której, zdaniem Deleuze'a, problem tego, co nowe, został postawiony po raz pierwszy.

dążyłaby do przedstawienia kompletnej struktury, to znaczy, do ukazania wszystkich relacji między władzami. Metodę stanowiłaby tu przemoc wywierana na władzach – przede wszystkim na władzy zmysłowości – , ponieważ tylko pod wpływem przemocy wchodziłyby w inne relacje niż podporządkowane za sprawą nawyku temu, co empiryczne. Deleuzjański podmiot byłby więc tym, co towarzyszy określonym relacjom, w jakie wchodzi poszczególne władze. Aktualizacja jest samym tym wchodzeniem władz w relacje, które rozumie się tu jako syntezy. W zależności natomiast od tego, jakie są to syntezy, aktualizuje się inny podmiot.

Schemat statycznej genezy podmiotu psychofizycznego

Kluczowy jest tu rozdział *Różnicy i powtórzenia* zatytułowany *Powtórzenie dla siebie* [zob. Deleuze 1997, 117-190]. Deleuze szczegółowo omawia tam te dwa rodzaje syntez. Schematycznie rzecz biorąc, pierwsze syntezy to syntezy empiryczne: *Habitus* (1') oraz *Mnemozyne* i *Erosa* (2'). Po nich następują transcendentalne *Erosa* i *Mnemozyne* (2), oraz *Thanatoasa* (3). Poszczególne syntezy – sposoby aktualizacji – odpowiadają poszczególnym wymiarom czasu. Trzecia synteza konstytuuje przyszłość jako *spatium* dla władzy działania, a zarazem czas jako taki, jego pustą formę; druga synteza konstytuuje przeszłość dzięki władzy pamięci (pamięci mimowolnej dla (2), oraz dobrowolnej dla (2')). *Habitus* (1) zaś odpowiada za konstytucję teraźniejszości, której centralną władzą jest nawyk.

Chociaż rozważania Deleuze'a w *Powtórzeniu dla siebie* koncentrują się na zagadnieniu czasu – jako różnych czasów aktualizacji porządku wirtualnego bądź aktualnego – to w dalszej części książki, przede wszystkim w rozdziale *Asymetryczna synteza bytu zmysłowego* [zob. Deleuze 1997, ss. 311-360], każdej syntezie przypisuje on również odpowiedni sposób konstytucji przestrzeni. Wirtualność także ma swoją „przestrzeń”, określaną jako bezwymiarowe *spatium*. Dla *Thanatosa* – to znaczy z punktu widzenia pustej formy czasu – przestrzeń jest jeszcze samą bezdennością, nazywaną także głębią źródłową, która w drugiej syntezie transcendentalnej przechodzi w głębię n-wymiarową, przy czym „n” jest zawsze nieokreślone. Wraz z syntezami empirycznymi (1') oraz (2') konstytuuje się znana z codziennego, zdroworozsądkowego

doświadczenia przestrzeń trój-wymiarowa³.

Oto kluczowa kwestia w proponowanym przeze mnie odczytaniu koncepcji genezy statycznej. Thanatos, Eros i Mnemozyne oraz Habitus nie są władzami, ale czymś, co wyznacza relacje między władzami, konstytuując inne sposoby doświadczenia świata. Są to warunki rzeczywistej dynamiki, warunki podmiotu. Nie jest tak, że syntezy empiryczne nie zachodzą poprzez aktualizację porządku strukturalnego – na gruncie tekstu *Różnicy i powtórzenia* nie może być o tym mowy – syntezy transcendentalne stanowią wszak podstawę dla empirycznych [zob. Deleuze 1997, 130]. Schemat syntez przedstawia tabela syntez na rysunku (a).

	Postać pojęciowa	Rodzaj syntezy	Wymiar czasu	Przestrzeń	Centralna władza	Aktualizacja
1'	Habitus	Empiryczna	Teraźniejszość	Przestrzeń Trój-wymiarowa	Nawyki	Tego, co aktualne
2'	Eros i Mnemozyne			Głębokość n-wymiarowa	Pamięć mimowolna	
2		Transcendentalna	Przeszłość	Bezdenność/głębokość źródłowa	Pamięć dobrowolna	Tego, co wirtualne
3	Thanatos		Przyszłość/pusta forma czasu		Działanie	

Rys. (a) Tabela syntez w statycznej genezie podmiotu

Wyższe doświadczenie

3 Oto fragment, w którym Deleuze ustanawia paralelność syntez czasu oraz przestrzeni. „Ta synteza głębokości, która przedmiot wyposaża w cień, a jednak wydobywa go z tego cienia, świadczy o istnieniu najdalszej przeszłości, a zarazem współistnieniu przeszłości i teraźniejszości. Nic dziwnego, że czyste syntezy przestrzenne podejmują dzieło wcześniej opisanych syntez czasowych: eksplikacja rozciągłości oparta jest na pierwszej syntezie, syntezie przyzwyczajania lub teraźniejszości; implikacja głębokości oparta jest natomiast na drugiej syntezie, syntezie Pamięci i przeszłości. W głębokości należy jeszcze przeczuwać bliskość i wrzenie trzeciej syntezy, zapowiadającej powszechne 'rozpadanie się podstaw'” [Deleuze 1997, 321].

Za Deleuze`em za punkt wyjścia do rozważań nad transcendentnymi syntezami można przyjąć Kantowskie uczucie wzniosłości z *Krytyki władzy sądzenia*, w którym to uczuciu władze zostają uwolnione od rozsądku i zmysłu wspólnego. „Wzniosłym – powiada tam Kant – nazywamy to, co jest absolutnie wielkie” [Kant 2004, 136], w obliczu czego nasz duch popada w specyficzny stan, będący mieszaniną przyjemności i przykrości, czego doświadczamy na przykład na widok egipskich piramid bądź wejścia do monumentalnego kościoła. Wzniosłość pojawia się, ponieważ:

[r]odzi się tu pewne uczucie nieadekwatności wyobraźni do idei całości i aby móc ją sobie unaoczniająco przedstawić, wyobraźnia musi tu osiągnąć swe maksimum, usiłując je przekroczyć, pogrąża się znowu w sobie samej, co wprowadza ją w stan jakiegoś pełnego wzruszeń upodobania [tamże, 143].

Krótko mówiąc, według Kanta doświadczamy wzniosłości wtedy, gdy władza naoczności odczuła coś, co „nie mieści się w wyobraźni”, a co jednak zmysły przekazują wprost do wyobraźni. W ten sposób w zmyśle znajduje się obraz większy niż w wyobraźni, zaś wyobraźnia – dochodząc do swej granicy – przestaje odpowiadać na idee rozumu, które dotąd jednoczyły doświadczenie. Władze podmiotu zostają rozstrojone w „niezgodnej zgodności”, a wyobraźnia wypełnia się tym, co niewyobrażalne – staje się władzą transcendentną. W monografii poświęconej Kantowi Deleuze w taki sposób pisze o wzniosłości:

Gdy wyobraźnia zostaje postawiona wobec własnej granicy przez coś, co ją przekracza ze wszystkich stron, ona sama przekracza własną granicę, jest prawdziwa w sposób tylko negatywny, przedstawiając sobie niedostępność idei rozumowej i czyniąc z samej tej niedostępności coś obecnego w naturze zmysłowej. [Deleuze 1999, 181]

W przedstawionym wyżej odczuciu wzniosłości Deleuze odnajduje to, co on sam nazywa „wyższym doświadczeniem”, a co można nazwać metodą empiryzmu transcendentnego: należy doprowadzić poszczególne władze (naoczność, intelekt, rozum, pamięć...) do ich granicznego zastosowania, które, z punktu widzenia zdrowego rozsądku, czy też z punktu widzenia zastosowania empirycznego, jest czymś niewłaściwym, jednak to właśnie wtedy zostaje ujawniona właściwa sfera tego, co

transcendentalne. Rozstrojone pod wpływem przemocy władze ukazują także swój relacyjny charakter: jedna władza przekazuje przemoc drugiej. Władze rozstrojone nadal mogą stosować się do przedmiotów doświadczenia, – ale nie jak u Kanta, wszelkiego możliwego, lecz – doświadczenia rzeczywistego. Władze nie podporządkowują się więc tabeli kategorii, ponieważ ich zastosowanie dopiero ujawnia się w doświadczeniu; działanie władz nie jest niezależne od doświadczenia, ponieważ właśnie z niego wypływa. To zastosowanie jest zastosowaniem transcendentalnym, czyli wirtualnym. Wirtualność jest więc rzeczywista nie poprzez arbitralny wybór Deleuze'a, ale właśnie dlatego że jest ona transcendentalnością rozumianą jako warunek rzeczywistego doświadczenia⁴.

Wirtualna oraz aktualna strona przedmiotu

Wyższe doświadczenie konstytuuje przedmiot aktualny jako przedmiot wirtualny; fragment przedmiotu zawsze pozostaje wirtualny. „Wszelki przedmiot – powiada Deleuze w *Różnicy i powtórzeniu* – jest podwójny, a jego dwie połowy nie są do siebie podobne, jako że jedna jest obrazem wirtualnym, druga zaś obrazem aktualnym. Nierówne, nieparzyste połowy” [Deleuze 1997, 295]. (Jest to moment teorii Deleuze'a, który wyraźnie wykracza poza „prosty” model strukturalny. Okazuje się bowiem, że pojęcie „struktury” nie do końca pokrywa się z pojęciem „wirtualności”. Najprościej powiedzieć można, że strukturalizm nie postuluje dostępności struktury w doświadczeniu, czyni to natomiast empiryzm transcendentalny).

Jedna połowa przedmiotu jest nam dana w codziennym, zdroworozsądkowym doświadczeniu. Ma ona trzy wymiary, jakiś mniej lub bardziej określony cel, pewną nazwę, choćby przybliżoną. Wiemy że ta połowa przedmiotu trwa w czasie, przynajmniej w czasie percepcji tego przedmiotu. Tym, czego z tej perspektywy (empirycznego zastosowania władz) nie wiemy, jest istnienie drugiej połowy przedmiotu, która – jak można interpretować Deleuze'a – zostaje przez Kanta odkryta w uczuciu wzniosłości. Sam Kant pisze z resztą o piramidach, które tylko mogą, ale nie

4 „Warunek powinien być w istocie warunkiem rzeczywistego doświadczenia, nie zaś doświadczenia możliwego” [Deleuze 1997, 224].

muszą, obudzić w widzu poczucie mocy i wyjątkowości. W ten sposób królewiecki filozof poucza czytelników w *Krytyce władzy sądownia*:

aby w pełni [tj. wzniośle – J. T.] przeżyć wzruszenie (*Rührung*), jakie wywołuje wielkość piramid, nie należy się do nich zbliżyć, ani zbyt od nich oddalać. W tym drugim bowiem wypadku ujmowana przez nas część (piętrzące się nad sobą bloki kamienne) wyobrażane są tylko niejasno i [wtedy] ich wyobrażenie nie oddziałuje na sąd estetyczny podmiotu ['to jest wzniośle' – J. T.]. W wypadku pierwszym natomiast oko potrzebuje pewnego czasu, by ujęcie [piramidy] od podstawy do szczytu doprowadzić do końca, w tym zaś czasie to, co wprawdzie zostało ujęte, zawsze częściowo wygasa, zanim wyobraźnia ujmie momenty ostatnie i [dlatego] scalanie nigdy nie jest zupełne [Kant 2004, 143].

Piramida opisywana przez Kanta jest więc przedmiotem podwójnym w ściśle Deleuzjańskim sensie.

Wirtualny ekran

Co tak naprawdę dzieje się z umysłem podczas „wyższych doświadczeń”, gdy zmysły, a w efekcie władze psychofizyczne zostają rozregulowane? Pytanie to nie dotyczy spekulacji – na niej zatrzymują się syntezy empiryczne, zawieszane w terażniejszości, podporządkowane nawykowi. Przekonującej interpretacji dostarcza Slavoj Žižek w *Przekleństwie fantazji*, gdzie wprost wiąże on Deleuzjańską wirtualność ze zdolnością do zawieszania rzeczywistości – tego, co aktualne – na rzecz pograżania się, jak pisze, „w wirtualnej przestrzeni fantazmatycznego ekranu (...)” [Žižek 2001, 189]. Zawieszenie aktualnej rzeczywistości to interpretacyjny klucz Žižka do wytłumaczenia tego, co faktycznie dzieje się w umyśle podczas doświadczeń transcendentnych opisywanych przez Deleuze'a. To w tym sensie znikają nawyki, a wraz z nimi terażniejszość. Zawieszenie, na co interpretacja Žižka także wskazuje, nie ma charakteru fenomenologicznej *epoche*. Nie chodzi o zawieszenie istnienia rzeczywistości jako takiej, ale myślenie o tej rzeczywistości jako o czymś bogatszym, niż się to wydaje z punktu widzenia empirycznego użytku władz. Jeżeli ekran, rozumiany w powyższym sensie, pozwala od czegoś abstrahować, to tylko do terażniejszości.

Rozpoznanie i spotkanie

Na gruncie genezy statycznej doświadczenia transcendentalne można określić zbiorczym pojęciem spotkania. Spotkanie to rzeczywista sytuacja, w której napotyka się coś, co zmusza nas do myślenia. Spotkanie pozwala przejść od tego, co codzienne, do tego, co wyjątkowe, w takim sensie, że zmusza do doświadczenia tego, co wirtualne. Dokładnie tak, jak czyni to opisywana przez Kanta piramida, która jako odczuta przez uwzniośloną duszę, ujawnia swoją drugą, wirtualną połowę; na czas przeżywania wzniosłości teraźniejszość zostaje zawieszona, lecz to zawieszenie nie jest skutkiem intencji, ale właśnie przemocy.

Na czym faktycznie polega spotkanie? Deleuze, powołując się na odpowiednie ustępy z *Państwa* Platona, odróżnia dwa rodzaje przedmiotów. Pierwszy rodzaj dotyczy tego, co rozpoznajemy: co możemy określić co do jakości, ilości, relacji i możliwości; co jest ugruntowane jako wcześniejsze i późniejsze od każdego innego, co jest zawsze na lewo bądź na prawo od wszystkiego innego. Słowem, przedmiotem rozpoznania jest Kantowski „wszelki możliwy przedmiot”, na przykład piramida, rozpoznawana przez naukowca, który mierzy jej właściwości, bądź fotografowana przez turystę.

W interesującym Deleuze'a fragmencie *Platon* pisze tak: „Oto widzisz, zgodzimy się, że to są trzy palce: najmniejszy, drugi i średni” [Platon 1990, 374] – powiada Sokrates do Glaukona. Przedmiot, jakim jest średni palec nie wywołuje w duszy niczego poza adekwatnym sądem typu „to jest taki a taki palec”. Takie przedmioty konstytuują dogmatyczny obraz myśli. Władze, które rozpoznają, Deleuze określa jako władze w użytku empirycznym. Jeżeli palec się zmieni, na przykład zegniesz, to zmieni on po prostu jedną formę na drugą. Analogicznie można obchodzić piramidę ze wszystkich stron – „to jest piramida od północy, a to od południa” –, rozpoznawać jej coraz to nowe aspekty. Wedle rozróżnienia Platona, rzeczy pierwszego rodzaju dotyczą więc rozpoznawalnych przedmiotów, które napotkane sprawiają, że „dusza zwykłego człowieka – jak czytamy dalej w *Państwie* – nie musi się dodatkowo pytać rozumu, co to właściwie jest palec” [tamże, 375].

Istnieje jednak drugi rodzaj rzeczy: takie mianowicie, które zmuszają do myślenia. Nie są to przedmioty rozpoznania, ale spotkania. Oto dłuższy fragment z

Różnicy i powtórzenia, w którym Deleuze omawia przedmioty, które spotykamy:

Istnieje w świecie coś, co zmusza do myślenia. To coś jest przedmiotem fundamentalnego spotkania, nie zaś rozpoznania. Tym, co się spotyka, może być Sokrates, świątynia lub demon. (...) Przedmiot spotkania rodzi zmysłowość w zmyśle. (...) Nie jest to byt zmysłowy, lecz byt tego, co zmysłowe. Nie jest to coś danego, ale to, przez co dane jest dane. Toteż jest ono niejako czymś niezmysłowym. Jest niezmysłowe właśnie z punktu widzenia rozpoznania, czyli z punktu widzenia zastosowania empirycznego, w którym zmysłowość ujmuje tylko to, co będzie mogło zostać ujęte również przez inne władze i w zmyśle wspólnym odnosi się do przedmiotu, który również powinien zostać ujęty przez inne władze [Deleuze 1997, 206].

Nie pozwalają one wydać o sobie sądu rodzaju „to jest palec”, „ta piramida jest większa od tamtej”, gdyż dotyczą relacji oraz jakości zmysłowych. Tworzą one w myśli sprzeczności, gdyż jakości, do których się odwołują, są zawsze symultanicznie inne w stosunku do jakości innych rzeczy. Palec jest zawsze palcem, ale jest także mniejszy oraz większy zarazem, mniejszy i większy w stosunku do innego palca. O rzeczach, które spotykamy, Platon powiada, że „zmysł, do którego należy twardość, musi zawiadować również i miękkością, i donosi duszy, że spostrzega jedno i to samo jako twarde i miękkie” [Platon 1990, 375]. Tylko uchwycenie tej sprzeczności pozwala poznać sam palec, a nie tylko go rozpoznać jako palec. Oczywiście, dla Platona jest to tylko moment, który musi zostać zniesiony na rzecz jednoznacznego ustosunkowania się do rzeczy, z którą mamy do czynienia. Jednakże, to właśnie na tego typu doświadczeniach ugruntowany jest empiryzm transcendentálny. Oraz, co warto powtórzyć, temu, co w nich odkrywane, Deleuze przyznaje ontologiczne pierwszeństwo względem ujednoznaczniionych przedmiotów. „Przedmiot” spotkania jest bogatszy niż przedmiot rozpoznania; ten drugi jest tylko wyborem z tego, co zawarte w tym pierwszym. Pierwszy jest empiryczny, drugi wirtualny.

Empiryczny oraz transcendentálny użytek władz

Jednym z określeń wirtualnego jest byt tego, co zmysłowe. Nie ten czy inny byt, ale samo jego bycie czy też stawanie się bytu, leżące u podstaw Deleuzjańskiej ontologii.

Empiryzm transcendentálny przyjmuje, że to właśnie z samego bytu, z tego, co zmysłowe, aktualizuje się każdy konkretny byt zmysłowy. Wraca tu początkowe założenie: to, co wirtualne, jest nieskończenie bogatsze niż to, co aktualne. „Jaki jest byt tego, co zmysłowe? Zgodnie z warunkami tego pytania odpowiedź powinna wskazać na istnienie 'czegoś', czego zarazem nie można odczuć (z punktu widzenia użytku empirycznego), i co można tylko odczuć (z punktu widzenia użytku transcendentálnego)” [Deleuze 1997, 330]. Kantowska piramida widziana z „bezpiecznej odległości” odnosi się do użytku empirycznego: takiego przedmiotu nie można odczuć – w takim sensie, że doświadczenie go będzie zawsze pomniejszone względem tego, co ten przedmiot może; podmiot zobaczy oczywiście kształt piramidy, może nawet ją dotknąć bądź policzyć kamienie, z których została zbudowana. Nie odczuje jednak piramidy jako ogromnego przedmiotu, ale tylko jego abstrakcję, to znaczy wyobrazi sobie ogromny – ale nie wzniosły – obiekt, któremu intelekt przyporządkuje takie, a nie inne, określone własności.

Odczucie w użytku transcendentálnym jest dla Deleuze'a czymś zgoła innym. Ma ono udostępnić w doświadczeniu właśnie sam byt tego co zmysłowe, który Deleuze nazywa intensywnością, którą przeciwstawia ekstensywności, to znaczy współgrającej z intelektem określoności kategoryjalno-czaso-przestrzennej.

Pedagogika zmysłów

Zbliżyliśmy się w ten sposób do analizy zmysłowości jako takiej: dla Deleuze'a współpraca naszych zmysłów nie jest czymś oczywistym. „Uchwycić intensywność niezależnie od rozciągłości lub przed jakością, w których się rozwija – oto cel rozregulowania zmysłów. Na ten cel nakierowana jest cała pedagogika zmysłów, która stanowi integralną część 'transcendentalizmu’” [tamże, 331].

Zalążek idei „pedagogiki zmysłów” – przez Deleuze'a szerzej nie omawianej – może pochodzić od Bergsona, który tak pisał w *Materii i pamięci*: „Któż jednak nie dostrzega, że (...) potrzebne jest również uczenie się zmysłów – oczywiście nie dla uzgodnienia się z rzeczami, lecz aby zmysły zgrały się ze sobą” [Bergson 2006, 39].

Różnica między Deleuzem i Bergsonem jest w tym miejscu taka, że ten pierwszy postuluje zarówno potrzebę uzgadniania zmysłów ze sobą, jak i co do przedmiotu. Doświadczenie tego, co może być tylko odczute, to znaczy, tylko uchwycone w zmyśle, ale już nie poddane kategoryzacji intelektualnej, jest właśnie doświadczeniem, w którym – o ile udostępnia się nam sama intensywność – przedmiot zmysłów w żaden sposób nie jest uzgodniony. Ściśle rzecz biorąc, ponieważ znika tu rozciągłość oraz linearna czasowość, czyli to, co ekstensywne, ujawnia się przedmiot jako samo stawanie się tego, co zmysłowe, w którym nie możemy już rozpoznać danego przedmiotu, możemy zaś go tylko odczuć. Odkrywamy w ten sposób drugą, wirtualną stronę przedmiotu. Przedmiot zintegrowanych zmysłów to przedmiot kantowskiej naoczności, przedmiot zmysłów rozregulowanych to „przedmiot” Deleuzjańskiej bezdenności przestrzeni oraz czasu, który wypadł z zawiasów – „przedmiot” wirtualny. „Zbliżają się do niego doświadczenia farmakodynamiczne lub niektóre doświadczenia fizyczne, na przykład doświadczenie zawrotu głowy: objawiają nam (...) tę głębię samą w sobie, tę intensywność samą w sobie w źródłowym momencie, w którym nie jest ona jeszcze określona jako jakościowo ani rozciągnięte” [Deleuze 1997, 331].

Obraz myśli

W *Różnicy i powtórzeniu* Deleuze wyróżnia dwa rodzaje obrazów myśli. Obraz dogmatyczny, oraz obraz niedogmatyczny. Pierwszy jest obrazem konstytuowanym w syntezach empirycznych (1') oraz (2'), drugi natomiast w syntezach transcendentálnych (2) oraz (3).

Stawką różnicy między obydwojma rodzajami obrazów myśli jest prawdziwa aktywność umysłowa, samo myślenie, jako udostępnienie się podmiotowi fantazmatycznego ekranu. Nie chodzi więc już tylko o przedstawienie struktury władz. Deleuze wielokrotnie powołuje się na następujący wyimek z Heideggera: „Człowiek może myśleć, o ile ma po temu możliwość. Sama możliwość nie poręcza nam jednak, że potrafimy myśleć” [Heidegger 1983, 224]⁵. Zdaniem Deleuze'a, prawdziwe myślenie wymaga czegoś zewnętrznego względem myśli, co wywołuje w niej zamęt. Prawdziwe

5 Deleuze przytacza powyższy cytat w następujących miejscach swoich dzieł: Deleuze, 1997, 213; Deleuze, 1998, 114; Deleuze 2008, 379.

myślenie polegałoby na próbie ogarnięcia tego zamętu. Niezbywalnym warunkiem myślenia pozostaje jednak przemoc. Przemoc jest tym, co wywołuje zamęt. Dzieje się to w dwóch krokach. Najpierw zostają zaburzone relacje między władzami, na samym końcu zaś władze pozbawione harmonii konstytuują niedogmatyczny obraz myśli. Fundamentalność tej cechy jako warunku konstytucji niedogmatycznego obrazu myśli została wskazana przez Deleuze'a już w jego monografii na temat Prousta z 1964⁶, czyli na pięć lat przed poszerzeniem tej koncepcji w *Różnicy i powtórzeniu*. W *Proust i znaki* powiada on tak:

Do tego, by nauczyć się myśleć, nigdy nie wystarczy wyłącznie dobra wola ani wypracowana metoda; aby zbliżyć się do prawdy nie wystarczy przyjaciel. (...) Wielki temat Czasu odnalezionego jest taki oto: poszukiwanie prawdy nie jest przygodą mimowolną. Myśl bez tego, co zmusza do myślenia co zadaje jej gwałt, jest niczym [Deleuze 2000, 92].

Mimowolna przygoda myśli zostaje przeciwstawiona przygodzie dobrowolnej. Zdaniem Deleuze'a nie jest tak, że godzimy się na myślenie. Taka zgoda oczywiście może się pojawić, jednakże jest czymś wtórnym; zgoda na myślenie, o ile jest poprzedzona przez – mówiąc ogólnie – noowstrząs⁷, jest tylko zgodą na zastaną sytuację, jest potwierdzeniem stanu rzeczy.

Empiryczna synteza Habitusa oraz Erosa i Mnemozyne

Specyficznym przedmiotem spotkania jest przedmiot, który pozwala bezpośrednio doświadczyć przeszłości. Zmusza on władzę pamięci do natychmiastowego umieszczenia świadomości w tym, co nigdy nie było przez nas

6 Polskie wydanie składa się z dwóch części. Drugą część Deleuze dopisał w latach siedemdziesiątych. Koncepcja dwóch obrazów myśli pochodzi z części pierwszej, właśnie z 1964 roku. Należy zaznaczyć, że jako taka koncepcja obrazu myśli pochodzi z *Nietzsche i filozofia*, opublikowanego w 1962 roku. Ta pierwsza wersja nie zawiera jeszcze wielu wątków, które z perspektywy późniejszych dzieł uważam za najważniejsze.

7 Pojęcia „noowstrząsu” Deleuze używa przede wszystkim do opisu doświadczenia widza kinowego [Zob. Deleuze 2008, 379].

zapamiętane, czyli właśnie czymś całkowicie nowym. W *Różnicy i powtórzeniu* Deleuze powiada, że „możemy wniknąć w bierną syntezę pamięci. Przeżyć w jakiś sposób byt w sobie przeszłości, tak jak przeżywamy bierną syntezę nawyku” [Deleuze 1997, 137]. Bierna synteza nawyku, czyli *Habitus* (1') odpowiada codziennemu doświadczeniu, podporządkowanemu *praxis*, dogmatycznemu obrazowi myśli, a przede wszystkim, nawyku, przez który podmiot jest przyzwyczajony do powtarzalności doświadczenia. Bezpośrednio z *Habitus*em związana jest empiryczna synteza pamięci (2'), wszak właściwą jej władzą jest pamięć dobrowolna, czyli taka, której działanie polega na intencyjnym skierowaniu świadomości ku temu, co w pamięci zachowane. Bergson powiedział o tej władzy, że jest „raczej *nawykiem oświetlonym przez pamięć*, niż samą pamięcią” [Bergson 2006, 66]⁸. Ilustracyjnym przykładem działania pamięci dobrowolnej jest uczenie się czegoś „na pamięć”. W cytowanym już wyżej rozdziale *Materii i pamięci* Bergson pisze tak: „Wspomnienie lekcji jako wyuczonej na pamięć posiada wszelkie znamiona nawyku. Osiąga się je, tak jak nawyk, poprzez powtarzanie tego samego wysiłku” [tamże, 63]. Oto podsumowująca charakterystyka pamięci dobrowolnej z *Proust i znaki*:

Pamięć dobrowolna zmierza od terażniejszości obecnej do terażniejszości „minionej”, czyli do tego, co było niegdyś, a czego już nie ma. Przeszłość pamięci dobrowolnej jest więc podwójnie względna: uzależniona od terażniejszości minionej, ale też od terażniejszości, wobec której jest teraz przeszła. Można powiedzieć, że owa pamięć nie chwyta bezpośrednio przeszłości i nadaje jej kształt uzależniony od terażniejszości. [Deleuze 2000, 57]

Problem

Oczywiście Deleuze nie twierdzi, że kierowanie się nawykiem jest czymś niewłaściwym. To całkowicie ludzkie – w codziennym znaczeniu tego słowa – że

8 W kontekście syntezy *Erosa* i *Mnemozyne*, rozważania i wnioski Bergsona można cytować właściwie na równi z dziełem Deleuze'a, oczywiście uwzględniając, że geneza statyczna porusza szerszy kontekst. „Jeśli *Materia i pamięć* – powiada – jest wielką książką, to być może dlatego, że Bergson wniknął głęboko w dziedzinę tej transcendentalnej syntezy czystej przeszłości i wydobyl wszystkie konstytuujące ją paradoksy” [G. Deleuze, 1997 132].

kierujemy się wyuczonymi schematami, że syntezy władz konstytuują „normalny” świat, zdowoworożądkowo myślący podmiot. Istnieją jednak sytuacje, w których podmiot syntez empirycznych (1') oraz (2') nie jest w stanie rozwiązać problemu, właśnie dlatego że natrafia na coś nowego. Problem jest czymś, co pojawia się w terażniejszości, gdy nawyk przestaje być wystarczający. Można przyjąć, że takie właśnie powinno być odczytanie Deleuze'a, o ile pominie się „szaleńcze” aspekty opisywanych przez niego doświadczeń. Terażniejszość stwarza problemy, konstytuuje pola problemowe [zob. Deleuze 1997, 128].

Syntezy transcendentalne można rozumieć w ten sposób, że są przyczynkami do odpowiedzi na terażniejsze pytania i problemy, na które w tej terażniejszości nie ma odpowiedzi i rozwiązania. „Siła pytań pochodzi zawsze skądinąd niż siła odpowiedzi, wyrasta z wolnej podstawy, która nie daje się rozwiązać” [tamże, 165] – powiada Deleuze. Wirtualny ekran byłby zatem czymś, czym „wypełnia się” obraz myśli podmiotu, który natrafił na problem. Mówiąc ściślej: podmiot zostaje zmuszony, szuka rozwiązania mimowolnie. Wtedy dopiero może zacząć działać i rozwiązać problem.

Transcendentalna synteza Erosa i Mnemozyne

Inaczej niż pamięć dobrowolna przedstawia się władza pamięci mimowolnej. Jest ona skutkiem spotkania czegoś, co nie może zostać rozpoznane, co w efekcie wytwarza specyficzną problematyczność. Tak pamięć mimowolną opisuje w *Materii i pamięci* Bergson:

Na przykład, przechadzam się po jakimś mieście po raz pierwszy. Na każdym zakręcie ulicy waham się, nie wiedząc dokąd idę. Jestem w niepewności, to znaczy, moje ciało staje wobec alternatywy, że mój ruch w swojej całości jest nieciągly, że w jednym z zachowań nie ma nic, co zapowiada i przygotowuje zachowania przyszłości. Później, po długim pobycie w mieście, będę machinalnie po nim krążył, nie zwracając szczególnej uwagi na przedmioty, przed którymi przechodzę [Bergson 2006, 74].

Nowe, nieznanne miasto nie może zostać rozpoznane, właśnie dlatego że jest dla kogoś nowe. W tym sensie zmusza ono do myślenia za sprawą ujawnienia granicy pamięci. Na

tym polega transcendentalna synteza Erosa i Mnemozyne. Pamięć zmusza myśl do myślenia, ponieważ jest w obliczu takiej sytuacji całkowicie bezradna, co ukazuje z kolei relacyjną zależność między pamięcią, a myślą. Spacer po mieście dobrze znanym odnosi się jedynie do nawyku: „jest machinalnym krążeniem”.

Przedmiot pamięci mimowolnej (na przykład ulice nieznanego miasta) nie może być odtworzony w intencyjnym akcie podmiotu. Na tym właśnie polega bierność tej syntezy, jej mimowolność. Podmiot nie dokonuje wyboru, jego władze robią to raczej za niego, ponieważ są zmuszone do działania przez problematyczną sytuację.

Wyjaśnia się teraz nazwa drugiej syntezy transcendentnej (2). Eros jest dla Deleuze władzą przypomnienia mimowolnego, spontanicznego odnoszenia się do przeszłości. Mnemozyne natomiast, to właśnie ta pamięć, która nie jest zależna od nas, ale subsumuje wszelkie wrażenia. W *Różnicy i powtórzeniu* czytamy: „Na tym właśnie polega związek Erosa i Mnemozyne. Eros wyrywa z czystej przeszłości wirtualne przedmioty i sprawia, że nimi żyjemy” [Deleuze 1997, 158]. Mnemozyne w ścisłym sensie oznacza więc pamięć czystą, która działa tylko wtedy, gdy przypomnienie (Eros) umieszcza w niej przedmiot wcześniej nieznanany.

Thanatos

Klasyczna wykładnia popędu śmierci przyjmuje, że jest to nieuświadomione dążenie materii ożywionej do powrotu w stan materii nieożywionej, przez co Thanatosa interpretuje się jako popęd destrukcyjny. Deleuze twierdzi natomiast, że jest to popęd nie tyle dążący do zniszczenia życia, co do niematerialności jako takiej. Powiada on tak: „Śmierć nie pojawia się jako obiektywny model nieożywionej, indyferentnej materii, do której żywa istota miałaby 'powracać'; (...). Nie odpowiada stanowi materii, przeciwnie, koresponduje z pustą formą, która wyrzekła się wszelkiej materii – z pustą formą czasu” [tamże, 71]. Thanatos wyraża dążenie do przyszłości jako do tego, co niematerialne. To zaś, co niematerialne i przysłe jest dostępne tylko jako to, co wirtualne.

Dążenie do tego, co niematerialne, pojawia się jako skutek problemu, który nie mógł zostać rozwiązany przez działanie oparte na nawyku. Dlatego, jak pisze Deleuze, „trzeci czas, przyszłość, jest właściwym miejscem decyzji” [tamże, 402]. Decyzja

oczywiście zostanie zaktualizowana w terażniejszości, jednakże, aby została podjęta, potrzebny jest obraz myśli od niej wolny, co nie oznacza, że całkowicie niezależny. Prawdziwe problemy pojawiają się bowiem tylko w terażniejszości. Należy tu widzieć uogólnienie rozważań Deleuze'a nad Kantowskim pojęciem „wzniosłości”. Piramida była problemem podobnym do problemu, jakim jest zaginiony list z opowiadania Poe'go⁹.

Za każdym razem pojawia się przemoc i mimowolny akt myśli: piramida zmusza do myślenia, ponieważ jest postawiona jako problem („co to jest?”). Zgubiony list wywołuje zaś pytanie „gdzie on jest?”, przy czym w dziwny sposób nagle staje się obecny jako wirtualny – myśl zaczyna oglądać go ze wszystkich stron, naoczność dotyka, pamięć mimowolnie szuka momentu, w którym był widziany po raz ostatni, etc. To, co zgubione, jest więc w jakiś sposób obecne – to właśnie pusta przegródka, przedmiot paradoksalny, za sprawą którego wchodzimy w transcendentalną syntezę przyszłości. List, przedmiot zgubiony, a w końcu każdy przedmiot, spotkanie czy wydarzenie okazują się ostatecznie właśnie tego rodzaju problemami, problemami prawdziwymi.

To właśnie, a przynajmniej między innymi to, chce Deleuze powiedzieć w *Różnicy i powtórzeniu*, i to z tego zdaje relację statyczną geneza podmiotu, i to jest wnioskiem, do którego doprowadza strukturalna analiza władza poznawczych: istnieją niezaprzeczalnie sytuacje, w których nie można poradzić sobie bez zawieszenia aktualnej rzeczywistości. Jedyną zaś odpowiedzią na takie sytuacje, jest samodzielne stworzenie czegoś nowego. W istocie, jest to odpowiedź czegoś nowego na nowe – bowiem problem jest prawdziwy (a nie tylko pozorny) właśnie przez to, że wcześniej nie stanowił problemu. Rozwiązanie prawdziwego problemu to moment, gdy w świecie za naszą sprawą i w naszej sprawie pojawia się coś nowego.

9 Nawiązuję tu oczywiście do popularnego wśród francuskich intelektualistów opowiadania Edgara Allana Poe'go *Skradziony list*. Pojawia się tu pewna subtelna dystynkcja pojęciowa. Z *Różnicy i powtórzenia* wynika, że paradoksalny przedmiot w rodzaju zaginionego listu dotyczy transcendentalnej syntezy pamięci (tamże, 157), zaś tym, co „porusza” trzecią syntezę, jest przedmiot = x, różny od przedmiotu paradoksalnego. Jednakże, trzecia synteza „pochłania” całość syntez wcześniejszych – co przekłada się na to, że wirtualny list, o ile zostanie postawiony jako problem przyszłości, staje się przedmiotem = x trzeciej syntezy czasu; każdy przedmiot = x jest paradoksalny i partycypuje w pamięci, ale nie każdy przedmiot wirtualny trafia w żywioł przyszłości.

BIBLIOGRAFIA

- Bergson H. (2006), *Materia i pamięć*, przeł. R. J. Weksler-Waszkineł, Kraków: Zielona sowa.
- Deleuze G. (1999), *Filozofia krytyczna Kanta. Doktryna władz*, przeł. B. Banasiak, Gdańsk: Słowo/obraz terytoria.
- Deleuze G. (2008), *Kino. 1. Obraz-ruch. 2. Obraz-czas*, przeł. J. Margański, Gdańsk: Słowo/obraz terytoria.
- Deleuze G. (1998), *Nietzsche i filozofia*, przeł. B. Banasiak, Warszawa: KR.
- Deleuze G. (1997), *Różnica i powtórzenie*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa: KR.
- Heidegger M. (1983), *Co to znaczy myśleć?*, przeł. J. Mizera i J. Tischner, [w:] Z. Kuderowicz (red.), *Filozofia współczesna*, t. I, Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Kant I. (2004), *Krytyka władzy sądzienia*, przeł. J. Gałecki, Warszawa: PWN.
- Žižek S. (2004), *Organs without Bodies: Deleuze and Consequences*, Nowy York i Londyn: Routledge
- Žižek S. (2001), *Przekleństwo fantazji*, przeł. A. Chmielewski, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.