

Bogdan Banasiak

Uniwersytet Łódzki

U źródeł empiryzmu Gillesa Deleuze'a – David Hume

nigdy nie porzuciłem pewnego rodzaju empiryzmu

Gilles Deleuze, *Pourparlers 1972-1990*

W kontekście stylu filozofowania Deleuze'a, zwłaszcza jego inwencji pojęciowej i waloru przypisywanego przezeń tej kwestii, nijak nie może dziwić znaczenie dlań Nietzschego czy Bergsona, nie mówiąc o literaturze (przede wszystkim autorach przejawiających podobną inwencję, jak Artaud, Proust czy Lewis Carroll). Ale zaliczenie tak odległych odeń w ich rygoryzmie myślicieli, jak Hume czy Kant, do grona tych, którym spłaca on intelektualne długi [zob. Deleuze, Parnet 1977, 22], może być nieco zaskakujące.

Rozstrzygnięcie tego paradoksu – zwłaszcza w odniesieniu do Hume'a – wydaje się jednoznaczne, skoro Deleuze deklaruje: „zawsze czułem się empirystą, czyli pluralistą” [Deleuze 1987, VII]. Jeśli jednak „wszelka historia filozofii posiada rozdział o empiryzmie: Locke i Berkeley mają w nim swoje miejsce” [Deleuze, Parnet 1977, 21], to dlaczego – w przeciwieństwie do Hume'a, któremu Deleuze poświęca trzy prace [Deleuze 1952; Deleuze 1972, Deleuze 2000b] – ci klasyczni przedstawiciele empiryzmu brytyjskiego nie pojawiają się w jego komentarzach nawet marginalnie? Być może dlatego, że Deleuze przyznaje: „nigdy nie porzuciłem pewnego rodzaju empiryzmu” [Deleuze 1990, 122]. Chodzi więc może o ów „pewien rodzaj”, i to on stanowi istotny trop, gdyż właśnie „u Hume'a istnieje coś bardzo dziwnego, co całkowicie przemieszcza empiryzm i nadaje mu nową moc” [Deleuze, Parnet 1977, 21] – rola Hume'a jest więc dla Deleuze'a wyjątkowa lub może widzi go on w swoisty sposób.

„Deleuze przedstawił interpretację szczególną i nowatorską w stosunku do «tradycyjnej» lektury Hume'a” [Danowski 1996, 191]. Nic w tym jednak zaskakującego,

zważywszy na to, że uznanie dzieł Deleuze'a, które można by określić jako monografie (co dotyczy też Hume'a) [zob. Kaleka 1972, 39], za zwykłe komentarze historyczno-filozoficzne, jego samego zaś li tylko za historyka filozofii, gubi ich istotny charakter. W gruncie rzeczy bowiem wszystkie jego książki poświęcone prezentacji myślicieli należących do tradycji uznawano za oryginalne i nowatorskie: prace o Nietzschem¹, Spinozie², Leibnizu³, Bergsonie⁴, Kancie⁵. I tak, dzieło Nietzschego, powszechnie traktowane jako heterogeniczne i sprzeczne, w wizji Deleuze'a staje się doskonale spójną „maszyną” napędzaną przez wielość sił [zob. Deleuze 1997a; Deleuze 2000c]; intuicjonizm Bergsona, znany z podręczników jako rewindykacja wątków irracjonalnych (instynktowo-wolicjonalnych), okazuje się jedną z najbardziej ścisłych metod filozoficznych [zob. Deleuze 1999a]; interpretacja Kanta nie wychodzi od klasyfikacji sądów i dualizmu, lecz akcentuje jedność jego myśli – trzy *Krytyki* (i doktryna władz) zbiegają się w historycznej perspektywie państwa celów [zob. Deleuze 1999b]; widzenie Leibniza przez pryzmat hierarchicznie ustrukturuowanych przez Boga monad, wobec uznania, że wewnątrz jest jedynie fałdem zewnątrz [zob. Deleuze 2004, 124], ustępuje miejsca badaniu w jego myśli procesu fałdowania, refałdowania i rozfałdowania [zob. Deleuze 1989]; filozofia identyczności Spinozy o strukturze *more geometrio* staje się „biblią” empiryzmu i czystej immanencji i ujawnia m.in. namysł nad ciałem i władzą [zob. Deleuze 1968; Deleuze 1981]. Bo też „w tekstach o Humie, Kancie, Bergsonie, Spinozie to jako historyk filozofii sytuuje się on i przemieszcza” [Marton 1996, 233; zob. Banasiak 1999, 132-145]. Ściślej zaś rzecz biorąc, Deleuze badanych przez siebie myślicieli czyta jak filozof, a nie jak historyk filozofii [zob.

¹ „Doskonale skonstruowana maszyna” [Komendant 1980, 129]; „lektura podstawowa i systematyczna” [Zourabichvili 1992, 85-87]; „nowa interpretacja pojęcia afirmacji” [Ewald 1992, 20]; „niezwykle spójna i całościowa interpretacja” [Banasiak 1997, 211]; „doskonała praca” [Banasiak 2000, 5].

² „Oryginalna i systematyczna interpretacja” [Macherey 1988, 40]; „nowe odczytanie” [Bénatouil 1998, 47].

³ „Niezgłębiona wędrówka wzdłuż” filozofii [Badiou 1989, 184]; „oryginalność drogi” [Paradis 1988, 26].

⁴ „Wykład systematyczny” i skrupulatny [Borzym 1968, 144-146]; „koherentna całość” [Boncela 2000, 180].

⁵ „Nowatorstwo” i „zdumiewająca precyzja” [Banasiak 1999, 144].

Danowski 1996, 191; Badiou 1989, 161] – nie chce powtarzać tego, co ci już powiedzieli, lecz bada „to, czego nie powiedzieli, a co jest wszak obecne w tym, co powiedzieli” [Deleuze 1990, 186; zob. Deleuze, Guattari 2000, 65]. To podejście ściśle się zresztą koreluje z niekiedy przezeń stosowaną (i analizowaną [zob. Deleuze 1977, 286-328]) metodą strukturalną, pozwalającą odstąpić „unerwienie” rozważanej myśli. Toteż u Hume`a (i u innych) dla Deleuze`a interesujące jest nie tylko to, co konstytutywne dla poglądu angielskiego empirysty, a co w efekcie miałoby prowadzić do precyzyjnej eksplikacji jego poglądów, lecz to, co istotne dla konstytuowania się filozofii, a co dostrzega on właśnie w jego myśli i dziele (i dopiero na tym gruncie rekonstruuje stanowisko Hume`a).

Ten zestaw nazwisk filozofów nie jest jednak przypadkowy, Deleuze z rozmysłem koncentrował się na autorach, którzy byli „nie dającymi się sklasyfikować natrętami w historii metafizyki” [Droit 1995, 8], ściślej zaś, przeciwstawiali się jej racjonalistycznej tradycji [zob. Deleuze 1990, 14], podejmowali walkę z intelektualizmem, co odnotowuje on już w pracach o Humie i Kancie [zob. Colombat 1990, 22], a wraz ze stoikami i Lukrecjuszem byli protagonistami antydialektyki [zob. Deleuze 1990, 11]. Co jednak jeszcze bardziej istotne, interesujący go autorzy mieli dlań coś wspólnego, łączył ich jakiś „sekretny punkt konstytuowany przez krytykę tego, co negatywne, przez kulturę radości, nienawiść do wewnętrzności, zewnętrzność sił i relacji, denuncjację władzy... itd.” [Deleuze 1990, 14], a przede wszystkim to, że „wprowadzali nowe pojęcia” [Deleuze 1990, 186]. „Na przykład Hume eksponuje oryginalne pojęcie wiary, ale nie mówi, dlaczego i jak problem poznania postawiony zostaje w taki sposób, że poznanie jest dającym się określić typem wiary” [Deleuze 1990, 186], u niego też Deleuze znajduje „bardzo owocne koncepcje instytucji i prawa” [Deleuze 1990, 229], nim wprost postawi te zagadnienia na gruncie analiz Sacher-Masocha i Sade`a [zob. Deleuze 1976, 20, 81-85; Deleuze 1994, 266-271].

Radykalizacja empiryzmu

Wyjaśnienia w kwestii swego zainteresowania Hume`em oraz w ogóle znaczenia empiryzmu Deleuze zaczyna dość enigmatycznie, postawiwszy bowiem

pytanie: „dlaczego pisać o empiryzmie, a zwłaszcza o Humie?” [Deleuze, Parnet 1977, 68], raz Hume`a i empiryzm zestawia ze „światem *science-fiction*” [Deleuze 1972, 65], a kiedy indziej z „powieścią angielską” [Deleuze, Parnet 1977, 68], choć uściśla, że „nie chodzi o tworzenie powieści filozoficznej ani o włączenie filozofii do powieści. Chodzi o zrobienie z filozofa powieściopisarza, o bycie powieściopisarzem w filozofii” [Deleuze, Parnet 1977, 68]. Wbrew pewnej enigmatyczności tego sformułowania, jego optyka jest konkretna, wyraźna i radykalna – Deleuze wprost kwestionuje klasyczną wersję empiryzmu, określanego „jako doktryna, zgodnie z którą to, co inteligibilne, «pochodzi» od tego, co zmysłowe, wszystko, co należy do intelektu, pochodzi ze zmysłów” [Deleuze, Parnet 1977, 68], czyli koncepcji opartej na tradycyjnym modelu źródłowości danych zmysłowych i odrzuceniu idei wrodzonych, czyli natywizmu (o co się spierano od Platona po Descartesa i później): „empiryzm nie jest w żadnym przypadku reakcją na pojęcia ani zwykłym odwołaniem do przeżytego doświadczenia” [Deleuze 1997b, 23]. Deleuze wręcz twierdzi, że „wydaje się niemożliwe zdefiniowanie empiryzmu jako teorii, według której poznanie pochodzi z doświadczenia” [Deleuze 2000b, 164], gdyż nie możemy wskazać żadnej uprzednio ustanowionej granicy doświadczenia wspólnego [Rajchman 2000, 145, *przypis*], żadnej „nie zapisanej tablicy” (*tabula rasa*). Gdyby bowiem empiryzm uznać po prostu za „teorię, według której poznanie rozpoczyna się dopiero od doświadczenia, nie byłoby filozofii ani filozofów nie będących empirykami” [Deleuze 2000b, 162]. Ażeby kategoria doświadczenia zyskała konkretny sens i status, jego zasady nie może stanowić teza, iż „wszelka idea pochodzi od impresji” [Deleuze 2000b, 125], lecz odrębność percepcji, umożliwiana przez powtórzenie: „*Powtórzenie nie zmienia niczego w powtarzanym przedmiocie, lecz zmienia coś w kontemplującym je umyśle*: ta sławna teza Hume`a prowadzi nas do sedna problemu” [Deleuze 1997b, 117]. W kontemplującym umyśle pojawia się coś nowego, jakaś różnica, toteż o powtórzeniu można mówić tylko w odniesieniu do różnicy, jaką umysł „wyciąga” z powtórzenia [zob. Deleuze 1997b, 117]. Niezależne przypadki czy chwile, zdaniem Hume`a, „ugruntowane” są w wyobraźni, która określa się przez możliwość ich połączenia („ściągnięcia”). „«Ściąga» ona przypadki, czyli zarazem *zachowuje* jeden, gdy pojawia się drugi, i *rozciąga* się również na drugi, gdy

pojawia się pierwszy” [Mengue 1994, 149] – jest syntezą pasywną, która konstytuuje „żywą obecność”, czyli pokazuje, że czas jest powtórzeniem [Deleuze 1997b, 118 i n.]. I to na jej gruncie dokonuje się synteza aktywna: to bowiem, co wyobraźnia łączy, pamięć bądź rozsądek rozdzielają, gdyż wydobywają różnicę [zob. Deleuze 1997b, 122]: „wszystko, co da się oddzielić, jest odróżnialne, a wszystko, co odróżnialne, jest różne” [TNL, I, 34]. A zatem „*fundamentalną zasadą empiryzmu*” jest „*zasada różnicy*” [Deleuze 2000b, 130] czy też różnicującego powtórzenia. To zaś podstawowe „*zróżnicowanie implikuje mobilność «stosunków różnicowych»* [tj. różnicujący charakter relacji – B.B.] niezależnie od ich członów – niezależność czy zewnętrzność, która poprowadziła empiryzm Hume’a ku «mocy wyższej», jak Deleuze już powiedział i powtórzył” [Orlandi 1996, 61-62; zob. Deleuze 2000b, 150; Deleuze 1972, 67], czyli ku radykalizacji empiryzmu, który „*ujmuje zewnętrzność bardziej radykalnie niż relatywna zewnętrzność danych zmysłowych*” [Zourabichvili 1994, 34].

Choć rozumienie przez Deleuze’a tego stanowiska znajduje oparcie „w dwóch cechach, jakimi Whitehead zdefiniował empiryzm: to, co abstrakcyjne, nie stanowi wyjaśnienia, lecz samo wymaga wyjaśnienia; a celem nie jest odkrycie tego, co wieczne bądź uniwersalne, lecz znalezienie warunków, w jakich wytwarza się coś nowego (twórczość)” [Deleuze 1987, VII; zob. Deleuze, Guattari 2000, 14], to jednak w sensie głównej historycznej inspiracji właśnie „Hume daje Deleuze’owi ideę filozofii jako prawdziwego empiryzmu, ideę i metodę, z których on nigdy nie zrezygnuje”, gdyż w świetle pism brytyjskiego filozofa okazuje się, że empiryzm nie „jest doktryną, która chce, by inteligibilne wynikało ze zmysłowego” [Mengue 1994, 42]. W tej radykalizowanej wersji empiryzm ma dwa aspekty: negatywny, który polega na odrzuceniu wszelkiej transcendentalności, oraz aktywny – jest on zawsze twórczy.

Odrzucenie transcendentalności

Klasyczne, tradycyjne dla historii filozofii rozumienie empiryzmu, zdaniem Deleuze’a, zawsze oznacza powołanie pierwszej abstrakcyjnej zasady – a takiej pokusie filozofia, począwszy od Platona [zob. Gualandi 1998, 31], łatwo i chętnie ulega, grzęznąc w sporach na temat, co stanowi ową zasadę (Byt? Ja? Idee? To, co zmysłowe?)

itd.) – na gruncie uznania której można już tylko powoływać „grube, jałowe dualizmy” [Deleuze, Parnet 1977, 68], jej ustanowienie z definicji jest „generatorem dualizmu” [Mengue 1994, 42]. Jako taka zaś, tłumi ona dynamizm życia, toteż wręcz stratą czasu jest „przywoływanie konkretnego bogactwa tego, co zmysłowe” [Deleuze, Parnet 1977, 68], gdy ma ono służyć wyłącznie ustanowieniu abstrakcyjnej, niepodważalnej podstawy. W gruncie rzeczy bowiem owa pierwsza zasada „zawsze jest maską, zwykłym obrazem, nie istnieje, rzeczy zaczynają się poruszać i ożywać tylko na poziomie drugiej, trzeciej, czwartej zasady, a nie są to nawet już zasady. Rzeczy zaczynają żyć tylko w otoczeniu” [Deleuze, Parnet 1977, 68-69].

Właśnie u Hume'a „ujawnia się oryginalność podłoża empiryzmu: [...] nic nie jest transcendentalne” [Deleuze 2000b, 10-11, 169]. Jego bowiem zasługą jest postawienie „problemu empirycznego w stanie czystym przez utrzymywanie go z dala od czynnika transcendentalnego” [Deleuze 2000b, 124]. Już konwencjonalnie pojęty empiryzm stanowi w istocie odrzucenie pewnej transcendentalności umysłu, ale dla Deleuze'a jest tylko punktem wyjścia w radykalnym przemieszczeniu wszelkiej transcendentalności, stanowiącym zresztą stały moment całej jego pracy: zakwestionować supremację rozumu jako uprzywilejowanego *a priori* sposobu odnoszenia się do świata. Kwestia ta uwyraźnia się zwłaszcza w kontekście problemu „konstytucji podmiotu” (zresztą wokół tego problemu Deleuze ogniskuje swą interpretację koncepcji szkockiego filozofa [zob. Danowski 1996, 191-192]), który dla Hume'a „nie ma charakteru uprzednio istniejącego umysłu” [Deleuze 2000b, 23, 19]. Znaczenie empiryzmu polega na tym, że „definiuje [on] podmiot jako habitus, nawyk, nic innego jak tylko nawyk w jakimś polu immanencji, nawyk mówienia Ja...” [Deleuze, Guattari 2000, 57]. Jako że wyobraźnia łączy poszczególne chwile (synteza pasywna), to, co zwiemy „ja”, okazuje się wielością nawyków, czyli wielością różnych „ja”: to podmiot „larwalny” albo „system jaźni rozproszonej” [Deleuze 1997b, 129, 352]. Toteż „krytyka jest empiryczna, gdy [...] pyta w odniesieniu do podmiotu: jak konstytuuje się on w danych? Konstrukcja danych tworzy miejsce dla ukonstytuowania się podmiotu. Dane nie są już dane jakiemuś podmiotowi, podmiot konstytuuje się w danych”

[Deleuze 2000b, 124, 162]. Deleuze'a koncepcja podmiotu wprost więc znajduje inspirację w empiryzmie Hume'a [zob. Mengue 1994, 150]⁶.

Pozostając w tradycyjnej perspektywie poszukiwania zasad, dotychczasowa filozofia w gruncie rzeczy była filozofią Bytu (w przypadku której myśl to atrybut uniwersalnego Podmiotu i przedstawienie Wszystkiego), to byt stanowił jej zasadniczy problem: „zawsze jest czasownik «być» i kwestia zasady” [Deleuze, Parnet 1977, 70]. Toteż przyjmując abstrakcyjną, transcendentálną pierwszą zasadę, filozofia była myślą substancjalistyczną, centralistyczną i absolutystyczną, czyli dogmatyczną, w języku Deleuze'a, myślą osiadłą. Tymczasem transcendencja w gruncie rzeczy jest iluzją, wręcz iluzją podstawową [zob. Deleuze, Guattari 2000, 54, 59], która jednak nadal trwa [zob. Gualandi 1998, 31], istotą zaś filozofii, jej jedynym wyznacznikiem jest immanencja [zob. Deleuze, Guattari 2000, 43 i n.].

Zewnętrzność relacji

„Począwszy od eseju o Humie Deleuze wyodrębnia we wszelkim doświadczeniu eksperyment z czymś, co nie sprowadza się do doświadczenia, a co Hume odkrywa w logice relacji z koniecznością zewnętrznych wobec odpowiednich terminów” [Martin 1993, 82]. Jeśli bowiem „mianem doświadczenia określamy skupisko różnych percepcji, to musimy uznać, że stosunki nie zależą od doświadczenia; są one skutkiem zasad kojarzenia, zasad natury ludzkiej, która w doświadczeniu stanowi podmiot zdolny do wyjścia poza doświadczenie” [Deleuze 2000b, 163]. Alternatywą dla myślenia w kategoriach pierwszej zasady jest zatem myślenie w kategoriach relacji, a zdaniem Deleuze'a, jednym z największych wkładów Hume'a w nowoczesną filozofię jest położony przezeń nacisk na to, że wszelkie relacje są zewnętrzne wobec ich terminów (czy członów) [zob. Deleuze 2000b, 146, 150, 162] – na tym polega istota wymierzonego przeciw transcendencji stanowiska Hume'a, stanowiska działającego z

⁶ Deleuze, jak się wydaje, w Humowskiej krytyce pojęcia substancji duchowej („ja”) dopatruje się zakwestionowania tradycyjnie pojmowanej podmiotowej tożsamości oraz możliwości jej konstytuowania się jako „ja pękniętego”, kształtującego się właśnie poprzez relacyjne skonfrontowanie z zewnętrzem.

czysto immanentnego punktu widzenia, teorii zewnętrżności relacji, co oznacza, że „empiryzm definiuje się naprawdę jedynie w swoim dualizmie” [Deleuze 2000b, 164]. „Relacja nie jest wewnętrzna ani wobec jednego z członów, który byłby odtąd podmiotem, ani wobec zespołu obu. Co więcej, relacja może się zmieniać bez zmiany jej członów. [...] Relacje są w otoczeniu i istnieją jako takie. Ta zewnętrżność relacji nie jest zasadą, jest żywym protestem przeciwko zasadom. W istocie jeśli widzi się w niej coś, co przenika życie, ale co sprzeciwia się myśleniu, wówczas należy zmusić myśl do jej pomyślenia, uczynić z niej punkt halucynacji myśli, eksperymentowanie, które zadaje gwałt myśli” [Deleuze, Parnet 1977, 69]. Deleuze przesuwając więc akcent z teorii na praktykę, zresztą głównie w jej aspekcie widząc empiryzm, dla którego poznanie „jest tylko środkiem działalności praktycznej” [Deleuze 2000b, 163]. Jego zdaniem, „empiryści nie są teoretykami, są eksperymentatorami: nigdy nie interpretują, nie mają zasad. Jeśli tę zewnętrżność relacji wziąć za nić przewodnią, za linię, widać jak kawałek po kawałku rozpościera się bardzo obcy świat, płaszcz Arlekina albo *patchwork*, utworzony z pełni i z pustki, z bloków i zerwań, z przyciągania i odpychania, z niuansów i porywczosci, z połączeń i rozłączeń, z alternacji i przeplotów, z dodań, których rachunek nigdy nie jest zamknięty, z oderwań, których reszta nigdy nie jest stała” [Deleuze, Parnet 1977, 69].

I właśnie te wielości stanowią „pseudo-pierwszą zasadę empiryzmu”, „zawsze odsuwaną granicę negatywną, przywdzianą na początku maskę” [Deleuze, Parnet 1977, 69, 70]. To zaś zmienia sposób ujmowania różnicy – nie może ona zachodzić „między zmysłowym i inteligibilnym, między doświadczeniem i myślą, między wrażeniami i ideami, lecz jedynie między dwoma rodzajami idei albo dwoma rodzajami doświadczeń, członów i relacji. Słynna asocjacja idei nie sprowadza się z pewnością do płaskości, jak utrzymywała historia filozofii. U Hume'a istnieją idee, a następnie relacje między ideami, relacje, które mogą się zmieniać bez zmiany idei, a dalej okoliczności, działania i namiętności, które wywołują zmiany tych relacji. To całe «urządzenie-Hume», które przybiera najróżniejsze postacie” [Deleuze, Parnet 1977, 70]⁷. Dlatego

⁷ W koncepcji Deleuze'a koniunktywna natura bytu stanowi o tym, że badane elementy składają się na „urządzenie” rozumiane jako rzeczywista jedność minimalna, jedność koniunkcji, współ-funkcjonowania

Deleuze kładzie nacisk na (charakterystyczną zwłaszcza dla współczesnej sztuki) kwestię eksperymentowania (i dlatego ujmuje empiryzm z kategoriach powieści). „Eksperymentujcie: każdorazowo jakieś urządzenie idei, relacji i okoliczności: każdorazowo prawdziwa powieść, w której właściciel, złodziej, człowiek z oszczepem w dłoni, rolnik, malarz zajmują miejsce pojęć” [Deleuze, Parnet 1977, 70].

Zdaniem Deleuze'a, głównie tradycja anglosaska potrafiła porzucić inercyjną postawę poszukiwania pierwszej zasady: „filozofia angielska jest swobodnym i dzikim tworzeniem pojęć” [Deleuze, Guattari 2000, 119], gdyż „tylko Anglicy i Amerykanie uwolnili koniunkcje, dokonali refleksji nad relacjami. Dlatego, że mają oni w stosunku do logiki bardzo specjalną postawę: nie postrzegają jej jako źródłowej formy, która zawierałaby pierwsze zasady; mówią oni, przeciwnie: albo będziecie zmuszeni porzucić logikę, albo zostaniecie doprowadzeni do wynalezienia jakiejś!” [Deleuze, Parnet 1977, 70] (przy rozumieniu logiki jako perspektywy pozbawionej początku i końca, a zatem wykluczającej zatrzymanie). Tradycja empiryzmu potrafiła stworzyć myślenie koniunkcji (a zatem wielości), zapoczątkować „teorię i praktykę relacji, pewnego I, które będą mieć dalszy ciąg u Russella i Whiteheada, które jednak pozostają podziemne i marginalne w stosunku do wielkich klasyfikacji, nawet gdy inspirują nową koncepcję logiki i epistemologii” [Deleuze, Parnet 1977, 21-22]. Także „współczesne szkoły logiczne zasadnie nazywają się empirycznymi, wychodzą bowiem od dualności stosunków i terminów” [Deleuze 2000b, 165]. Natomiast na gruncie francuskim szczególnie istotną postacią w tym kontekście był – obok Sartre'a, pozostającego jednak „w pułapce czasownika «być»” – Jean Wahl, który „nie tylko pokazał nam myśl angielską i amerykańską, potrafił skłonić nas do pomyślenia po francusku rzeczy całkiem nowych, ale posunął najdalej na swój rachunek tę sztukę I, to jąkanie się języka w nim samym, to mniejszościowe użycie języka” [Deleuze, Parnet 1977, 72; zob. Deleuze 1997b, 10, przypis].

Nie wystarczy jednak, zdaniem Deleuze'a, stworzenie logiki relacji ani zautonomizowanie sądów o relacjach wobec sądów o istnieniu i atrybucji, gdyż relacje

[Deleuze, Parnet 1977, 65, 84], łącząca heterogeniczne, należące do różnych porządków elementy – „wielości wielości, które tworzą to samo *urządzenie*” [Deleuze, Guattari 1980, 47].

odkryte w koniunkcji nadal mogą pozostać podporządkowane uprzywilejowanemu czasownikowi „być”: „wszelka gramatyka, wszelki sylogizm są środkiem zachowania podporządkowania koniunkcji czasownikowi «być», wprawienia ich w grawitowanie wokół czasownika «być»” [Deleuze, Parnet 1977, 71], co nadal może uprzywilejowywać substancjalizujące myślenie w kategoriach pierwszej zasady. Należy uczynić kolejny, radykalny krok: „sprawić, by spotkanie z relacjami przenikało i niszczyło wszystko, podminowywało bycie, wprawiało je w kołysanie. Zastąpić JEST przez I. A «i» B” [Deleuze, Parnet 1977, 71]. Zdaniem Deleuze’a, empiryzm wyznacza nieodzowną przestrzeń określaną przez *milieu* – „otoczenie” czy „środowisko”: „I nie jest nawet poszczególną relacją czy koniunkcją, jest czymś, co podtrzymuje wszelkie relacje, drogą wszelkich relacji, i co przędzie relacje poza ich członami i poza zespołem ich członów, i poza wszystkim, co można by określić jako Byt, Jedno lub Wszystko. I jest poza-bytem, między-bytem. Relacje mogłyby się jeszcze ustalić między ich członami, lub między ich zespołem, między jednym a drugim, ale I nadaje relacjom inny kierunek, i każe zbiegać się członom i ich zespołom, jednym i drugim, na linii ujścia, jaką aktywnie tworzy. Myśleć «wraz z» I, zamiast myśleć JEST, zamiast myśleć «ze względu na» JEST: empiryzm nigdy nie miał innej tajemnicy. Próbuje, jest to myślenie całkiem wyjątkowe, i jest to wszak życie. W ten sposób myślą empiryści, to wszystko. A nie jest to myśl estety, jak wówczas, gdy mówi się: «jeden więcej», «jedna kobieta więcej». I nie jest to myśl dialektyczna, jak wówczas, gdy mówi się: «jedno daje dwa, które da trzy». Mnogie nie jest przymiotnikiem jako podporządkowane Jednemu, które się dzieli, lub Bytowi, który je obejmuje. Stało się rzeczownikiem, wielością, która stale zamieszkuje każdą rzecz. Wielość nigdy nie tkwi w członach, bez względu na ich liczbę, ani w ich zespole czy całości. Wielość jest jedynie w I, które nie ma takiej samej natury, jak elementy, zespoły, a nawet ich relacje. O ile może wystąpić tylko między dwoma, to jednak nie wynika z tego dualizm. Istnieje pewne umiarkowanie, pewne ubóstwo, pewna fundamentalna asceza I” [Deleuze, Parnet 1977, 71-72].

Empiryzm jest więc „teorią relacji, zewnętrżności relacji wobec ich członów”, które „są «pomiędzy», w tym pomiędzy, gdzie rzeczy zaczynają właśnie ożywać i żyć” [Mengue 1994, 42], czyli ulegają dynamizacji, a tym samym w ogóle umożliwiającą

doświadczenie. Toteż ta „kazuistyka relacji” [Deleuze 1972, 76], uwolniona od tradycyjnego odniesienia do podmiotu, „nie będzie obca deleuzejańskiemu miejscu spotkania linii różnicowania” [Orlandi 1996, 67]. Dlatego Deleuze obrazowo mówi o jąkaniu się albo o koniunkcji: „I... I... I, jąkanie się. Empiryzm nie jest niczym innym” [Deleuze, Parnet 1977, 73]. I klasyczny obraz filozofii „jako drzewa” (Descartes) zastępuje obrazem kłacza, gdyż „drzewo narzuca czasownik «być», kłacze ma zaś jako pasmo koniunkcję «i... i... i...»” [Deleuze, Guattari 1988a, 237; zob. Deleuze, Guattari 1980, 124, 126]. Zgodnie bowiem z przeświadczeniem Lukrecjusza, „Natura nie jest atrybutywna, lecz koniunktywna: wyraża się w «i», nie zaś w «jest»” [Deleuze 1969, 308], a „istotą wszelkiej relacji” jest I [Mengue 1994, 31], „I” to „między-byt” [Deleuze, Parnet 1977, 43, 16, 71]. W tym też aspekcie filozofia staje się twórcza, staje się „konstruktywizmem, a konstruktywizm ma dwa komplementarne aspekty, które różnią się co do natury: tworzyć pojęcia i wytyczać płaszczyznę” [Deleuze, Guattari 2000, 43].

Tworzenie pojęć

Jeśli, zdaniem Deleuze'a, myśleć oznacza tworzyć, to filozofia nie jest „ani kontemplacją, ani refleksją, ani komunikacją” [Deleuze, Guattari 2000, 13], lecz „sztuką tworzenia, wymyślenia, wytwarzania pojęć” [Deleuze, Guattari 2000, 9; zob. Deleuze 1990, 166, 186], polega na „tworzeniu, wynajdywaniu pojęć, eksperymentowaniu, puszczaniu w ruch” [Mengue 1994, 29], jej definicją jest „poznanie poprzez czyste pojęcia” [Deleuze, Guattari 2000, 14]. Pojęcie zaś jest wielością, to „całość fragmentaryczna” [Deleuze, Guattari 2000, 22], która ma swoją historię i stawanie się [Deleuze, Guattari 2000, 24, 25] i wyraża „zdarzenie, a nie istotę czy rzecz. Jest czystym Zdarzeniem, *hacceitas*, istnością” [Deleuze, Guattari 2000, 28], to „nierozdzielność skończonej liczby heterogenicznych składników, jakie przemierza absolutny punkt przelatujący nad nimi z nieskończoną prędkością” [Deleuze, Guattari 2000, 28]. Z kolei „zdarzenie określa się jako stawanie-się-nieograniczone” „przyszłego i przeszłego, aktywnego i biernego, przyczyny i skutku” [Deleuze 1969, 17]. Tworzyć zaś to stawiać opór [zob. Deleuze, Guattari 2000, 125], stawiać „opór wobec teraźniejszości” [Deleuze, Guattari 2000, 122], toteż miejsca namysłu filozofii nie wyznacza „początek”

(Jutrzenka) ani „kres” (Zmierzch) [Mengue 1994, 9-10], lecz „otoczenie” czy „środowisko” (*milieu*) [Deleuze, Parnet 1977, 19], swoiste „pomiędzy” [Deleuze 1990, 165], w którym dzięki tworzeniu pojęć stale się ona dynamicznie przemieszcza („stawanie się”) – jej optyką jest więc, jak podkreślał Nietzsche, „niewczesność” [Deleuze, Guattari 2000, 126; zob. Mengue 1994, 8].

Dla Deleuze'a, właśnie empiryzm jest zawsze twórczy, mówiąc zaś w kategoriach filozoficznych, tworzenie jest *par excellence* tworzeniem pojęć: empiryzm „podejmuje się [...] najbardziej szalonej ze znanych dotąd kreacji pojęć” [Deleuze 1997b, 23]⁸. Ta idea filozofii jako empirystycznego tworzenia pojęć, albo konstruktywizmu, będzie się przewijać we wszystkich studiach Deleuze'a z historii filozofii. Stąd też rudymen tarne znaczenie pojęć dla filozofii, w tym także „postaci pojęciowych”, charakterystycznych zwłaszcza dla Nietzschego [Deleuze 2000c, 47-53; Deleuze 2000a, 79-92], które niejako z definicji ujawniają i eksponują problemowość (i są efektem przymusu myślenia, i same do myślenia zmuszają) [Deleuze, Guattari 2000, 71-96].

Płaszczyzna immanencji

„Filozofia to zarazem tworzenie pojęcia i wytyczanie płaszczyzny. Pojęcie jest początkiem filozofii, płaszczyzna ją jednak ustanawia” [Deleuze, Guattari 2000, 50]. Horyzontem namysłu filozofii jest więc „płaszczyzna immanencji pojęć, planomen” [Deleuze, Guattari 2000, 43]. Ona sama nie jest pojęciem, lecz „wielowarstwowym” „obrazem myślenia, obrazem, jaki tworzy ono odnośnie tego, co oznacza myślenie, wykorzystywanie myślenia, orientowanie się w myśleniu...” [Deleuze, Guattari 2000, 60, 44-45], pojęcia zaś wypełniają płaszczyznę, nie dzieląc jej [zob. Deleuze, Guattari

⁸ Choć Deleuze definiuje filozofię jako dyscyplinę, która wręcz „polega na tworzeniu pojęć” [Deleuze, Guattari 2000, 12], w tym widząc istotę jej twórczego charakteru i zasadę odróżnienia jej od innych praktyk, to trzeba przyznać, że nie wskazuje jakichś szczególnych pojęć, których autorem miałbym być właśnie Hume (odmiennie niż np. Nietzsche – u niego znajduje cały arsenał pojęć tworzących perspektywę poznawczą, m.in. „wieczny powrót”, „wola mocy” itd.). Można sądzić, że chodzi mu więc o pewną w tym aspekcie „potencjalność” koncepcji Hume'a ze względu na dostrzeganą u niego „koniunkcyjność” czy „relacyjność” myślenia.

2000, 44]. Skoro zaś filozofię powołuje tworzenie pojęć, to płaszczyzna immanencji ma charakter niejako przedfilozoficzny – „jako przedfilozoficzna albo nawet niefilozoficzna filozofia ustanawia władzę Wszech-Jedności, owej ruchomej, zapełnianej przez pojęcia pustyni. Przedfilozoficzne nie oznacza niczego, co preegzystuje, lecz coś, co *nie istnieje poza filozofią*, chociaż ta ostatnia je zakłada. Są to jej warunki wewnętrzne” [Deleuze, Guattari 2000, 49]. Immanencja dlatego więc zastępuje transcendencję, że „nie poprzedza jej to, co ją zamieszkuje bądź wypełnia, lecz konstruuje się i zmienia w doświadczeniu, w taki sposób, że nie ma już sensu mówienie o formach *a priori* doświadczenia, o doświadczeniu w ogóle [...]. Innymi słowy, takie warunki «nie są obszerniejsze niż to, co je warunkuje», i dlatego tak zradykalizowana filozofia krytyczna chce sformułować warunki prawdziwej genezy, a nie zwykłe warunkowanie zewnętrzne, obojętne wobec natury tego, co samo warunkuje” (w pewnej analogii do *episteme* Foucaulta) [Zourabichvili 2003, 64-65].

Wszyscy autorzy, którymi zajmuje się Deleuze, tworzą właśnie płaszczyznę immanencji [zob. Deleuze 1990, 185], czyniąc tym samym wyłomy w dominującym obrazie myśli (sposobie filozofowania): „Chryzyp i zdarzenie, Lukrecjusz i pozór, Spinoza i spotkania, Hume i okoliczności”, a częściowo nawet Platon [Zourabichvili 1994, 21]. Toteż interesuje go pewien obraz myśli, w którym myśl staje się sobie immanentna, czyli wolna od zewnętrznych wobec siebie instancji, i we własnym eksperymencie uwalnia się od przeszkód, jakie sama w sobie skrywa. „Ta immanencja centruje i strukturuje teorię wielości, w jakiej wyraża się ów pluralizm, i to ona umożliwia i zapładnia nowy obraz myśli, jakiego broni Deleuze” [Mengue 1994, 29]. Byt immanentny jest niejako „punktem wyjścia”, „zasadą” samego siebie, własnej aktywności i stawania się. To jego „scentrowanie” czy też sfałdowanie na sobie nie upoważnia go jednak do pretendowania do roli pierwszej zasady. Płaszczyzna immanencji nie podlega żadnej relatywizacji, nie może zostać odniesiona do podmiotu, nie stanowi niczyjej własności ani atrybutu, lecz jest „spotkaniem wielorakich wymiarów i linii sił” [Mengue 1994, 29]. Myśl czystej czy też integralnej immanencji to myśl odrzucająca wszelką źródłowość i podstawę.

I właśnie „taka płaszczyzna [immanencji] jest być może radykalnym empiryzmem” [Deleuze, Guattari 2000, 57], gdyż „empiryzm zna tylko zdarzenia i drugich, i dlatego jest wielkim twórcą pojęć” [Deleuze, Guattari 2000, 57]. Innymi słowy, „krytyka jest empiryczna”, gdy przyjmuje „czysto immanentny punkt widzenia” [Deleuze 2000b, 124], a „o immanencji można powiedzieć, że jest życiem, i niczym innym” [Deleuze 1995, 3] – na tym właśnie polega „absolutna istota empiryzmu” [Deleuze 2000b, 123; zob. Mengue 1994, 42].

Problem

„Każde pojęcie odsyła do jakiegoś problemu, do problemów” [Deleuze, Guattari 2000, 23]. Innymi słowy, „myśleć to eksperymentować, to problematyzować” [Deleuze 2004, 144], a zatem kwestią niejako rudymenarną staje się problem. Sprawą i istotą filozofii nie jest bowiem odpowiedź, lecz pytanie, gdyż filozofia nie jest odpowiadaniem na pytania, lecz formułowaniem problemów, które nie są „tymczasowym czy subiektywnym stanem” [Deleuze 1997b, 382], i takie jej widzenie Deleuze dostrzega m.in. u Hume'a czy Bergsona [zob. Deleuze 1999a, 7; Colombat 1990, 28]. Zresztą samo zestawienie tych dwóch myślicieli nie jest przypadkowe, gdyż „Bergson jest obecny w pierwszej książce o Humie na poziomie ogólnej koncepcji filozofii odsuwającej zasadę «obiektywizacji» ugruntowanych na krytyce rozwiązań w imię «krytyki problemów», Bergson, w odniesieniu do którego Deleuze nie pomija niczego, co jego zerwanie z filozofiami krytycznymi zawdzięczało empiryzmowi angielskiemu” [Alliez 1996, 260; zob. Deleuze 2000b, 160-161; Deleuze 1956; Deleuze 1997b, 119-121].

Filozofia jest dla Deleuze'a przede wszystkim kwestią myślenia, ale myślenie nie stanowi dlań samoistnego, naturalnego procesu, lecz jest głęboko inercyjne: z reguły nie myślimy. Tym bowiem, „co pierwsze w myśli, jest wtargnięcie, gwałt, wróg, i nic nie zakłada filozofii, wszystko wychodzi od mizozofii” [Deleuze 1997b, 206]. Nieodzowne jest zatem coś, co myśl zmusi do myślenia, toteż poczytywanej za naturalną dyspozycji, skłonności do myślenia przeciwstawiona zostaje przypadkowa zachęta pochodząca ze spotkania [zob. Zourabichvili 1994, 22]. „Istnieje w świecie coś, co zmusza do myślenia.

To coś jest przedmiotem fundamentalnego spotkania, nie zaś rozpoznania” [Deleuze 1997b, 206]. A owym czymś jest to, co zewnętrzne albo zewnętrznosc relacji, a „relacja jest przypadkowa, gdyż nie sprowadza się do natury członów, jakie łączy: spotkanie jest zawsze nie do wyjaśnienia” [Zourabichvili 1994, 23]. „Podmiot” to zatem już nie tożsame ze sobą *cogito*, lecz „Ja pęknięte” [Deleuze 1997b, 139-143, 169-171, 203, 214]. Chodzi więc o to, „w jakich warunkach [myśl] zostaje doprowadzona do poszukiwania prawdy? Spotkanie jest mianem relacji całkowicie zewnętrznej, w której myśl wchodzi w stosunek z czymś, co nie zależy od niej. Zewnętrznosc relacji jest stałym wątkiem u Deleuze'a począwszy od pierwszej książki. Czy chodzi o myślenie, czy o życie, stawką jest zawsze spotkanie, zdarzenie, a zatem relacja jako zewnętrzna wobec jej członów” [Zourabichvili 1994, 23; zob. Deleuze 2000b, 146]. Deleuze dlatego zatem może się zdeklarować jak empirysta, że traktuje „pojęcie jako przedmiot spotkania” [Deleuze 1997b, 23]. A w ten sposób w relacji z zewnętrzem „filozofia znajduje punkt wyjścia w czymś, czego sama nie opanowuje” [Zourabichvili 1994, 23].

Innym mianem problemu, ściślej zaś, niejako jego pisany upostaciowaniem, „techniką wyrazu filozoficznego”, jest aforyzm rozumiany jako „tekst z rozmysłem fragmentaryczny” [Deleuze, Foucault 1967, II], fragment *par excellence* – coś, co pozostaje do zinterpretowania, do stałego interpretowania, a zatem wyklucza możliwość nasycenia i dopełnienia, gdyż wszelkie zjawisko jest „milczącą wielością sensów każdego zdarzenia” [Deleuze 1997a, 8], sens każdego zdarzenia jest wieloraki [zob. Banasiak 2002; Banasiak 2003]. „Sens jest tylko stosunkiem twierdzenia, ale nie do pytania, na jakie jest odpowiedzią, [...] lecz do problemu, poza którym nie ma ono sensu. Jaki problem należy postawić czy też jak należy problem postawić, aby takie twierdzenie było możliwe? – oto zasada logiki sensu, jaką *Empiryzm i subiektywnosc*, pierwsza książka, już zarysowuje w słowniku później skorygowanym” [Zourabichvili 1994, 28]. Toteż właśnie pojęcie problemu (problemu-pytania, problemowości [Deleuze 1997b, 110 i n.]) stanowi dla Deleuze'a przewodnią instancję interpretacji autorów, i to począwszy od jego eseju o Humie [zob. Kaleka 1972, 41]. Dlatego w pracy o Humie Deleuze uznaje, że „wypowiedź ma sens jedynie w zależności od problemu, który ją umożliwił” [Zourabichvili 1994, 31]. „W gruncie rzeczy, teoria filozoficzna jest

rozwiązaniem problemu i niczym więcej: sama przez się, sama w sobie polega ona nie na rozwiązaniu problemu, lecz na rozwinięciu *aż do końca* koniecznych implikacji sformułowanego problemu. [...] Zakwestionowanie oznacza podporządkowanie, poddanie rzeczy badaniu w taki sposób, aby poprzez owo wymuszone podporządkowanie odstąpiły nam swą istotę, swą naturę. [...] W filozofii pytanie i krytyka pytania stanowią jedno lub też, jeśli kto woli, nie istnieje krytyka rozwiązań, a jedynie krytyka problemów” [Deleuze 2000b, 160, 161]. Kładąc nacisk na „pluralizm problemów nieodłączny od nowej koncepcji przedmiotu filozofii” [Zourabichvili 1994, 29], Deleuze właśnie na gruncie empiryzmu buduje nową formułę filozofii w ogóle.

Empiryzm transcendentalny

Choć Kant wprost zainspirowany jest empiryzmem Hume'a i w aspekcie budowania płaszczyzny immanencji wiele odeń przejmuje [zob. Deleuze, Guattari 2000, 63], bo jego krytyka totalna, z jej tendencją pluralistyczną i uwzględnieniem różnicy [zob. Deleuze 1999b, 15, 18], dostrzegająca konieczność wykraczania poza to, co dane w doświadczeniu [zob. Deleuze 1999b, 24, 26; Martin 1993, 82], była właśnie zarysem krytyki immanentnej [zob. Deleuze 1997a, 96-97], to jednak jego „*Estetyka transcendentalna*” nie opisuje różnicy między doświadczeniem *rzeczywistym* a doświadczeniem po prostu *możliwym*” [Descombes 1997, 183], czyli „trzyma się doświadczenia możliwego, a nie rzeczywistego eksperymentowania” [Deleuze 1990, 199], podczas gdy „warunek powinien być w istocie warunkiem rzeczywistego doświadczenia, nie zaś doświadczenia możliwego. Stanowi on genezę wewnętrzną, nie zaś uwarunkowanie zewnętrzne” [Deleuze 1997b, 224]. Teoria doświadczenia jest więc niekompletna, gdyż traktuje o jego warunkach *a priori* (system kategorii), pomija zaś to, co empiryczne, *a posteriori* – u Kanta mamy więc „fałszywą immanencję” [Gualandi 1998, 23].

Tymczasem chodzi o to, by w owej radykalnej wersji empiryzmu „pozostać w jednakowej odległości od racjonalizmu (który łączy wszystko, za wszelką cenę) i empiryzmu (który pozostawia wszystko nazbyt odseparowane)” [Orlandi 1996, 67]. Toteż konieczne jest niejako wzmocnienie empiryzmu – Deleuze znajdzie je u Bergsona

w postaci „empiryzmu wyższego”, zdolnego „do stawiania problemów i do przekraczania doświadczenia ku jego konkretnym warunkom” [Deleuze 1999a, 25], czyli warunkom doświadczenia rzeczywistego, którego prawdziwymi składowymi są różnice. Bergsonizm prowadzi doświadczenie ku pojęciom, które nie „mają większego zasięgu niż to, co warunkują” [Deleuze 1999a, 20]. Toteż ta wersja empiryzmu, jako koncepcja oparta na „myśleniu różnic natury niezależnie od jakiegokolwiek formy negacji” [Deleuze 1999a, 43], prowadzi do pluralizmu. Z tego względu bergsonowskie trwanie bezustannie się zmienia, dzieli, nie zmienia jednak przez to natury. Jest zatem czystą immanencją, sytuuje się w otoczeniu, jest „pomiędzy-dwoma lub interwałem, gdzie tkwi wszelka moc kreacji i nieprzewidywalnej nowości” [Mengue 1994, 46].

Co jednak zaskakujące, sojusznika znajdzie Deleuze także w Spinozie, którego koncepcję widzi on całkowicie w kategoriach empiryzmu. To bowiem, że dla Spinozy wszystkie ciała (byty) są modalnymi wyrazami jednej substancji, dla Deleuze'a oznacza, że łączy on dwie kwestie w jednym posunięciu: odrzucenie transcendentalności w tworzeniu najbardziej radykalnej płaszczyzny immanencji, immanencji absolutnej, na której sytuuje się wszystko, co istnieje: „cała droga *Etyki* tkwi w immanencji” [Deleuze 1981, 38] i *Etyka* z immanencji czyni zasadę [zob. Deleuze 1968, 164], wymagając lektury „poprzez otoczenie” [Deleuze 1968, 134]. Poza tym dzieło to należy widzieć tyleż w perspektywie teoretycznej, ile w praktycznej, gdyż tworzy ono cały rejestr nowych pojęć obracających się wokół odrzucenia transcendentalności we wszystkich sferach życia. Teorii *Etyki* nie można bowiem traktować niezależnie od „kultu życia” [Deleuze, Parnet 1977, 22] oraz namiętności radosnych [zob. Deleuze 1981, 38; Deleuze 1968, 249], toteż stanowi ono, zdaniem Deleuze'a, „przewodnik” pozwalający uzyskać możliwie najlepsze relacje między poszczególnymi bytami – rozwiązując problem relacji jedności i wielości, jest „pełną afirmacją bytu” [Deleuze 1968, 309].

Tę badaną u różnych myślicieli formułę radykalizacji empiryzmu Deleuze nazwie później „empiryzmem transcendentalnym” [zob. Deleuze 1997b, 100 i n., 210 i n.]. „Począwszy od pierwszych studiów nad Hume'em Deleuze stale twierdzi, że należy ponownie przeczytać Kanta poprzez Hume'a i do podmiotu transcendentalnego zastosować kantowską krytykę substancji, aby zrealizować empiryzm

transcendentalny” [Sauvagnargues 2003, 171; zob. Deleuze 2000b, 124, 156], w którego perspektywie należy uznać, że ani przedmiot nie jest uprzedni wobec podmiotu, ani też podmiot nie konstytuuje doświadczenia, lecz „podmiot i przedmiot są współproduktami i zyskują konkretną jednostkowość w życiowym ruchu aktualizacji *hic et nunc*” [Sauvagnargues 2003, 171; zob. Martin 1993, 34-35]. Nie ma uprzednio istniejących form, „lecz jedynie kinematyczne stosunki między nie uformowanymi elementami; nie ma podmiotów, lecz pozbawione podmiotu dynamiczne indywidualizacje, które tworzą zbiorowe urządzenia” [Deleuze, Parnet 1977, 112].

Dla Deleuze'a, „empiryzm transcendentalny oznacza przede wszystkim, że odkrycie warunków doświadczenia samo zakłada doświadczenie w sensie ścisłym”, po wtóre zaś, że „warunki nie są nigdy ogólne, lecz zmieniają się zależnie od przypadków” [Zourabichvili 2003, 35, 36]. Bada on więc warunki doświadczenia rzeczywistego (nie zaś jedynie możliwego) i „musi zerwać z pojmowaniem warunku na podobieństwo tego, co warunkowane” – doświadczenie musi być „doświadczeniem aktywnej różnicy” [Kowalska 2000, 329; zob. Kowalska 1996, 141]. Bo też doświadczenie rzeczywiste jest pochodną „zjawisk”, które ze swej strony nie są ani empiryczne, ani inteligibilne (w rozumieniu metafizyki), lecz we właściwym sensie tego słowa transcendentalne: różnicy i powtórzenia [zob. Banasiak 1997]. „Empiryzm staje się naprawdę transcendentalny [...] dopiero wówczas, gdy w zmysłowości bezpośrednio ujmujemy to, co może być jedynie doznane zmysłowo, samo bycie tego, co zmysłowe: różnicę, różnicę potencjału, różnicę intensywności jako zasadę różnorodności jakościowej. Zjawisko rozbłyskuje właśnie w różnicy, w niej eksplikuje się jako znak, a ruch powstaje w niej jako «skutek». Intensywny świat różnic, w którym jakości znajdują swoją zasadę, a zmysłowość – swoje bycie, jest właśnie przedmiotem empiryzmu wyższego” [Deleuze 1997b, 100]. Gdyż „za każdą rzeczą jest różnica, za różnicą nie ma zaś niczego” [Deleuze 1997b, 101]. Choć różnicy nie można ująć wprost, to jednak można opisać sposób, w jaki, nie będąc składową doświadczenia, stanowi ona jego warunek możliwości: „rację dostateczną zjawiska, warunek tego, co się pojawia” [Deleuze 1997b, 312], i to ona stanowi „podstawę” radykalizowanego empiryzmu. „Różnica nie

jest tym, co różne. To, co różne, jest dane. Różnica zaś jest tym, przez co dane jest dane. Jest tym, przez co dane jest dane jako różne” [Deleuze 1997b, 311].

Choć, jak się wydaje, myśl Deleuze'a w największym stopniu inspirację znajduje w Nietzsche, choć on sam z największą atencją mówi z kolei o Spinozie, choć wiele zawdzięcza Bergsonowi i literaturze, to jednak znaczenie dlań Hume'a wprost trudno przecenić. U niego bowiem znajduje on istotne składowe swego punktu wyjścia: formułę nietradycyjnego, zradykalizowanego empiryzmu. „W empiryzmie Deleuze'a filozofia zaczyna zawsze od spotkania z czymś zewnętrznym w stosunku do uniwersytetu” [Rajchman 2000, 23]. A empiryzm w wersji Hume'a to empiryzm „eksperymentujący”, gdyż pozostaje on otwarty na nowe formy doświadczenia [Rajchman 2000, 20] (dlatego Deleuze uznaje, że współczesna sztuka, porzucając dziedzinę przedstawiania i stając się „doświadczeniem”, w istocie realizuje empiryzm transcendentalny [zob. Deleuze 1997b, 100; Martin 1993, 39]), a jako taki jawi się on jako nieodzowna perspektywa myślenia wielości, o ile nie wręcz myślenia w ogóle. Empiryzm jest bowiem warunkiem bądź też drugą stroną pluralizmu: „pluralizm (zwany inaczej empiryzmem) to tyle, co sama filozofia” [Deleuze 1997a, 8]. „Empiryzm ten poucza nas o istnieniu niezwykłego «rozumu», o wielości i chaosie różnicy (o nomadycznych dystrybucjach, ukoronowanych anarchiach)” [Deleuze 1997b, 100-101]. Z tego względu zewnętrżność relacji znajdzie ciąg dalszy w problematyce rozmaitych wielości wypełniających dzieła Deleuze'a: czy to sił albo różnicy sił [zob. Deleuze 1997a; Deleuze 2000c], czy to „ciała bez organów”, kłacza i plateau – zestawu linii lub intensywności [zob. Deleuze, Guattari 1980], czy to „urządzeń mechanicznych” i strumieni pożądania [zob. Deleuze, Guattari 1972], czy to zdarzenia generującego sens [zob. Deleuze 1969], i przekształca się w „myśl zewnątrz” [zob. Deleuze 2002], nomadyczność i deterytorializację [zob. Deleuze, Guattari 1988a; Deleuze, Guattari 1988b; Deleuze, Guattari 1980; Banasiak 1988].

BIBLIOGRAFIA

- Alliez, E., 1996, *Sur le bergsonisme de Deleuze*, [w:] Gilles Deleuze. *Une vie philosophique*, Rencontres internationales Rio de Janeiro – Sao Paulo 10-14 juin 1996 (dir. E. Alliez), Paris: Institut Synthélabo [dalej: GDVP], ss. 243-264.
- Badiou, A., 1989, *Gilles Deleuze, Le pli: Leibniz et le baroque*, [w:] *Annuaire philosophique 1988-1989*, Paris: Seuil, ss. 161-184.
- Banasiak, B., 1988, *Ogród koczownika. Deleuze – rizomatyka i nomadologia*, „Colloquia Communia”, nr 1/3, ss. 253-270.
- Banasiak, B., 1997a, *Problemat Nietzschego*, [w:] [Deleuze 1997a, 211-215].
- Banasiak, B., 1997b *Bez różnicy*, [w:] [Deleuze 1997b, 5-20].
- Banasiak, B., 1999, *Z genealogii myśli Gillesa Deleuze'a*, [w:] [Deleuze 1999b, 121-145, 151-155].
- Banasiak, B., 2000, *Słowo wstępne*, [w:] [Deleuze 2000c, 5-10].
- Banasiak, B., 2002, *De interpretatione. Deleuze versus Derrida*, „Nowa Krytyka”, nr 13, ss. 97-118.
- Banasiak, B., 2003, *Narodziny interpretacji z ducha Fryderyka Nietzschego*, [w:] F. Nietzsche, *Wola mocy*, S. Frycz, K. Drzewiecki (tłum.), Kraków, ss. 349-373.
- Bénatouil, Th., 1998, *Deleuze: Spinoza politique*, „Magazine littéraire”, *Spinoza, un philosophe pour notre temps*, n° 370, novembre 1998, s. 47.
- Boncela, A., 2000, *Afirmacja Bergsona*, „Sztuka i Filozofia”, nr 18, ss. 174-181.
- Borzym, S., 1968, *Nowe książki o bergsonizmie*, „Studia Filozoficzne”, nr 3/4, ss. 144-146.
- Colombat, A., 1990, *Deleuze et la littérature*, New York, Bern, Frankfurt a/Main, Paris: Peter Lang.
- Danowski, D., 1996, *Deleuze avec Hume*, [w:] GDVP, ss. 191-206.
- Deleuze, G., 1952, *Hume, sa vie, son œuvre, avec un exposé de sa philosophie* (en collaboration d'André Cresson), Paris: P. U. F.
- Deleuze, G., 1956, *Bergson 1859-1941*, [w:] M. Merleau-Ponty (éd.), *Les Philosophes célèbres*, Paris: Éditions d'Art Lucien Mazenod, ss. 292-299.

- Deleuze, G., 1968, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris: Minuit.
- Deleuze, G., 1969, *Logique du sens*, Paris: Minuit.
- Deleuze, G., 1972, *Hume*, [w:] F. Châtelet (éd.), *Histoire de la philosophie*, t. 4: *Les Lumières*, Paris : Hachette 1972, ss. 65-78.
- Deleuze, G., 1976, *Présentation de Sacher-Masoch. Le froid et le cruel*, avec un texte intégral de *La Vénus à la fourrure*, Paris: Minuit, ss. 13-115.
- Deleuze, G., 1977 *Po czym rozpoznać strukturalizm?*, S. Cichowicz (tłum.), [w:] M. J. Siemek (red.), *Drogi współczesnej filozofii*, Warszawa, ss. 286-328.
- Deleuze, G., 1981, *Spinoza, philosophie pratique*, Paris: Minuit.
- Deleuze, G., 1987, *Preface*, [w:] idem, *Dialogues*, H. Tomlinson and B. Habberjam (trans.), Columbia University Press.
- Deleuze, G., 1989, *Le pli: Leibniz et le baroque*, Paris: Minuit.
- Deleuze, G., 1990, *Pourparlers 1972-1990*, Paris: Minuit.
- Deleuze, G., 1994, *Prezentacja Sacher-Masocha* [fragm.], K. Matuszewski (tłum.), „Literatura na Świecie”, nr 10, ss. 258-274.
- Deleuze, G., 1995, *L'immanence: une vie...*, „Philosophie”, *Gilles Deleuze*, n° 47, 1^{er} septembre 1995, ss. 3-7.
- Deleuze, G., 1997a, *Nietzsche i filozofia*, B. Banasiak (tłum.), Warszawa (wyd. III).
- Deleuze, G., 1997b, *Różnica i powtórzenie*, B. Banasiak, K. Matuszewski (tłum.), Warszawa.
- Deleuze, G., 1999a, *Bergsonizm*, P. Mrówczyński (tłum.), Warszawa.
- Deleuze, G., 1999b, *Filozofia krytyczna Kanta. Doktryna władz*, B. Banasiak (tłum.), Gdańsk.
- Deleuze, G., 2000a, *Tajemnica Ariadny*, B. Banasiak (tłum.), [w:] idem, *Nietzsche*, B. Banasiak (tłum.), Warszawa, ss. 79-92.
- Deleuze, G., 2000b, *Empiryzm i subiektywność. Esej o naturze ludzkiej według Hume'a*, K. Jarosz (tłum.), Warszawa.
- Deleuze, G., 2000c, *Nietzsche*, B. Banasiak (tłum.), Warszawa.
- Deleuze, G., 2002, *Myśl nomadyczna*, K. Matuszewski (tłum.), [w:] A. Dubik (red.),

Poznanie – Podmiot – Dyskurs. Idee i dziedzictwo frankofońskiej tradycji epistemologicznej, Toruń, ss. 267-275.

Deleuze, G., 2004, *Foucault*, M. Gusin (tłum.), Wrocław.

Deleuze, G., Foucault, M., 1967, *Introduction générale*, [do:] F. Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, t. V: *Le Gai Savoir. Fragments posthumes (1881-1882)*, Paris: Gallimard, ss. I-IV.

Deleuze, G., Guattari, F., 1972, *Capitalisme et schizophrénie 1. L'Anti-Œdipe*, Paris: Minuit.

Deleuze, G., Guattari, F., 1980, *Capitalisme et schizophrénie 2. Mille plateaux*, Paris: Minuit.

Deleuze, G., Guattari, F., 1988a, *Kłocze*, B. Banasiak (tłum.), „Colloquia Communia”, nr 1/3, ss. 221-238.

Deleuze, G., Guattari, F., 1988b, *1227 – Traktat o nomadologii: maszyna wojenna*, B. Banasiak (tłum.), „Colloquia Communia”, nr 1/3, ss. 239-252.

Deleuze, G., Guattari, F., 2000, *Co to jest filozofia?*, P. Pieniążek (tłum.), Gdańsk.

Deleuze, G., Parnet, C., 1977, *Dialogues*, Paris: Flammarion.

Descombes, V., 1997, *To Samo i Inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933-1978)*, B. Banasiak, K. Matuszewski (tłum.), Warszawa, ss. 180-197, 205-213.

Droit, R.-P., 1995, *Gilles Deleuze, un penseur pluriel et pourtant très singulier*, „Le Monde”, 7 novembre 1995, s. 8.

Ewald, F., 1992, [...], „Magazine littéraire”, *Nietzsche*, n° 298, avril 1992, s. 20.

Gualandi, A., 1998, *Deleuze*, Paris.

Kaleka, G., 1972, *Un Hegel philosophiquement barbu. Notes pour un mauvais usage de l'Histoire*, „L'Arc”, *Gilles Deleuze*, n° 49, ss. 39-44.

Komendant, T., 1980, *Przeciw dialektyce: Nietzsche czytany przez Deleuze'a*, „Teksty”, nr 3, ss. 129-137.

Kowalska, M., 1996, *Deleuze Gilles, Différence et répétition*, [w:] B. Skarga (red.), *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, t. 4, Warszawa, ss. 134-148.

Kowalska, M., 2000, *Dialektyka poza dialektyką. Od Bataille'a do Derridy*, Warszawa,

ss. 169-177, 326-349.

Macherey, P., 1988, *Deleuze dans Spinoza*, „Magazine littéraire”, *Gilles Deleuze*, n° 257, septembre 1988, s. 40.

Martin, J.-C., 1993, *Variations. La philosophie de Gilles Deleuze*, Paris: Payot.

Marton, S., 1996, *Deleuze et son ombre*, [w:] GDVP, ss. 233-242.

Mengue, Ph., 1994, *Gilles Deleuze ou le système du multiple*, Paris: Kimé.

Orlandi, L.B.L., 1996, *Lignes d'action de la différence*, [w:] GDVP, ss. 55-68.

Paradis, B., 1988, *Leibniz: un monde unique et relatif*, „Magazine littéraire”, *Gilles Deleuze*, n° 257, septembre 1988, ss. 26-29.

Rajchman, J., 2000, *The Deleuze Connections*, Cambridge, Massachusetts, London: The MIT Press.

Sauvagnargues, A., 2003, *Heccéité*, [w:] *Le vocabulaire de Gilles Deleuze* (sous la dir. de R. Sasso et A. Villani), „Les Cahiers de Noesis” n° 3, printemps 2003.

Zourabichvili, F., 1992, *Deleuze: le négatif destitué*, „Magazine littéraire”, *Nietzsche*, n° 298, avril 1992, ss. 85-87.

Zourabichvili, F., 1994, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, Paris: P. U. F.

Zourabichvili, F., 2003, *Le vocabulaire de Deleuze*, Paris: Ellipses.