

Nomadologia Gillesa Deleuze'a

Bogdan Banasiak

Spis treści

Nomada	3
Usunięcie różnicy i świat przedstawienia	7
Systemowa myśl osiadła – model państwa	10
Różnica i powtórzenie	14
Nomadyczna myśl zewnątrz – model kłacza i maszyny wojennej	16
Usuwanie podstaw, czyli inna filozofia	24

Wszystko stało się pozorem.

G. Deleuze

Nomada

Pewnego dnia nadejdzie, być może, wiek deleuzjański.

M. Foucault

Spośród czołowych przedstawicieli współczesnej sceny intelektualnej we Francji Gilles Deleuze prezentuje się, przynajmniej na pierwszy rzut oka, jako myśliciel bodaj najbardziej tradycyjny czy klasyczny, by nie rzec wręcz akademicki. I to przynajmniej z dwóch powodów. Po pierwsze, klasyczna wydaje się droga, jaką kroczy i problematyka, jaką podejmuje. Monograficzne prace dotyczące Hume'a, Nietzschego, Kanta, Bergsona i Spinozy oraz uzupełnione wyborami tekstów studia, mające kształt niemal czysto podręcznikowy, pozwalają w nim widzieć „światłego komentatora” oraz „gorliwego i wnikliwego historyka filozofii”¹. Także wielokrotne sięganie przezeń po materię literatury, choć dopiero wówczas, gdy „już mocno posiwał w zaprzęgu uniwersyteckim”², nie stanowi o jakiegokolwiek istotnej specyfice. Odkąd bowiem Freud skonstatował znaczenie literatury dla praktyki refleksyjnej, dzieła fikcji stały się, zwłaszcza we Francji, istotnym polem eksploracji filozoficznej³. Nizan, Bachelard, Sartre, w stopniu zaś jeszcze bardziej podstawowym Bataille i Klossowski, wreszcie Foucault i Derrida potwierdzają – zarówno samym faktem wkraczania w ten region, jak i formułowanymi ustaleniami, a niekiedy wręcz równoległą działalnością w obu rejestrach – konstytutywną bliskość literatury i filozofii. Deleuze z całą pewnością mieści się w tych ramach, o czym dobitnie świadczą tak publikacje poświęcone m. in. Proustowi, Sacher-Masochowi, Kafce i Lewisowi Carrollowi oraz znaczenie pisarstwa Artauda czy Kleista dla formułowania przezeń własnych koncepcji.

Ten zresztą kształt zainteresowań Deleuze'a posłużył komentatorom za punkt wyjścia dla wyróżnienia w jego działalności trzech okresów: okres monograficznych analiz filozoficznych (lata 1953-1968) zwrot wyznaczony przez *Logique du sens* oraz *Różnicę i powtórzenie* (od roku 1968) oraz okres „post” *Logique du sens* (od wydania *L'Anti-Œdipe* w roku 1972)⁴. Próbowano też, od nieco innej strony, dokonać klasyfikacji problematyki czy też regionów eksploatacji, by wyróżnić krytykę „literacką”, „krytykę filozoficzną” i filozofię „krytyczną”⁵. Deleuze jednak, jakby za nic mając wszelkie klasyfikacje, raz po raz zaskakuje zmiennością kąta widzenia – najpierw drugą częścią *Capitalisme et schizophrénie*, potem dwutomowymi rozważaniami o obrazie ruchu i czasu mieszczącymi się częściowo w za-

¹ D. Grisoni, *Années soixante. La critique des philosophes*, „Magazine littéraire” 1983, nr 129, s. 44.

² Ibidem.

³ Ibidem, s. 43.

⁴ Zob. m.in. F. Berçu, *Sed perseverare diabolicum*, „L'Arc” 1972, numéro spéciale, nr 49, s. 25.

⁵ J.-N. Vuarnet, *Metamorphoses de Sophie*, „L'Arc”, op. cit. s. 23.

kresie teorii filmu (*Cinéma*), wreszcie monograficzną pracą poświęconą Foucaultowi, traktatem o Leibnizu i dywagacjami o filozofii.

Po wtóre, trafność zaklasyfikowania Deleuze'a jako myśliciela dość tradycyjnego potwierdza, jak się wydaje – a to bodaj czy nie ważniejszy aspekt – jego sposób pisania; zwłaszcza wobec faktu, iż wielu mu współczesnych oscyluje kształtem własnego pisarstwa w stronę „literatury” (choć niekoniecznie miałyby to być w każdym przypadku ta sama „literatura”). Jeśli bowiem Bataille posługuje się często urywaną, aforystyczną frazą, przypominającą niekiedy technikę „strumienia świadomości, Foucault pisze językiem gęstym, barwnym, nasyconym metaforą, Klossowski proponuje nieco ociężałą, barokową frazę wspartą na łacińskiej składni⁶, a Derrida przechodzi od eksploracji znaków niefonetycznych do dezorganizacji przestrzeni tekstualnej, to Deleuze, całkiem odmiennie – i to stanowi już o istotnej specyfice – pisze jasno, precyzyjnie i przejrzysto, niekiedy wręcz zaskakująco i zastanawiająco przejrzysto, Deleuze pisze prosto.

Czyżby należało zatem skonstatować, że – zgodnie z utrwalonym mniemaniem – „styl to człowiek”? Nazbyt jednak wiele nauczył nas o stylu Nietzsche i Derrida, abyśmy mogli zawierzyć tej oczywistości. Nazbyt mocno jej pragniemy – to efekt kartezjańskiego dziedzictwa – ażeby nie należało podać w wątpliwość właśnie tego, co oczywiste. Zresztą sam Deleuze rozprasza wątpliwości – „styl to nie człowieka, styl to sama istota”⁷. Istota zaś – czyli styl – nie jest indywidualna, lecz indywidualizująca, co znaczy, iż nadaje jednostkowe, odrębne własności temu, w co się wciela. Nie czyni zatem nic innego jak różnicuje. Ponieważ jednak „nie ma władzy różnicowania” bez „mocy powtarzania”⁸, słowa te kierują nas w stronę tego, co najistotniejsze, w stronę różnicy i powtórzenia, wokół których wszystko się rozgrywa, a które są dwiema nierozłącznymi i korelatywnymi możliwościami istoty⁹ – „powtórzenie jest mocą różnicy”, „różnica – władzą powtórzenia”¹⁰. A trudno już chyba dziś nie uznać, iż są one znamionami współczesności, w której „różnica i powtórzenie zajęły miejsce tego, co tożsame, i tego, co negatywne, tożsamości i sprzeczności”¹¹.

Jakkolwiek jedną z pierwszych książek Deleuze'a, *Nietzsche i filozofia* (1962), i jedną z ostatnich, *Mille plateaux* (1980), dzieli blisko dwadzieścia lat, i jakkolwiek próbuje się je sytuować na całkiem odmiennych płaszczyznach, jedną po stronie monograficznego komentarza, drugą z kolei – oryginalnej twórczości filozofa „krytyki-filozofii”¹², czyli filozofii krytycznej, to jednak *Mille plateaux* jest z całą pewnością rozwinięciem perspektywy, jaką stworzył tekst o Nietzschem. W tej bowiem książce zarysowany został w zasadzie cały projekt przyszłych ustaleń, projekt, jaki, krok po kroku, Deleuze realizuje – rozwijając go i poszerzając – kolejnymi publikacjami. Z tej też zapewne racji problematyka obu to-

⁶ Zob. C. Paulhan, *Klossowski monoman*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, „Pismo Literacko-Artystyczne” 1989, nr 9, s. 148-149.

⁷ G. Deleuze, *Marcel Proust et les signes*, Paris 1976, s. 62.

⁸ Ibidem.

⁹ Ibidem, s. 63.

¹⁰ Ibidem.

¹¹ G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa 1997, s. 21.

¹² J.-N. Vuarnet, *Metamorphoses de Sophie*, op. cit., s. 33.

mów *Capitalisme et schizophrénie* – przy nieznacznym przesunięciu akcentów – pozwala się zwerbalizować w języku, w jakim myśliciel interpretuje pisma „wielkiego filologa”.

Z całą pewnością Nietzsche nie jest jedyną inspiracją. Źródła, z jakich Deleuze czerpie są niezwykle bogate, a przy tym niespotykane rozproszone. Nie ogranicza się on do samej tylko filozofii, czy nawet literatury. Sięga wszędzie, gdziekolwiek jego myśl natrafia na coś, co zmusi ją do działania. Nie sposób wręcz odróżnić zapożyczeń od oryginalnej twórczości – wszystko tworzy współdziałającą wielość, sprawnie funkcjonującą maszynę, co utrudnia, jeśli nie wręcz uniemożliwia przypisanie Deleuze’a do jakiegokolwiek nurtu bądź szkoły filozoficznej. Jeśli Foucaulta, a nawet Derridę próbowano wpisywać w ramy myśli strukturalistycznej czy też klasyfikować pod niewiele mówiącym mianem „drugiego strukturalizmu”, jeśli Bataille’a próbowano zaliczać do grona mistyków (!), Klossowskiego zaś widzieć w szeregach filozofów katolickich (!), to Deleuze, co zawsze jest specyfiką myśli oryginalnej, ujawnia własną odrębność i wymyka się wszelkim klasyfikacjom. Nawet formuła „antyhumanizm”, jaką chętnie opatruje się wszystkich tych myślicieli, jest na tyle ogólna, stanowi wręcz znamię naszego czasu, iż w żaden sposób nie wydobywa specyfiki myśli Deleuze’a. Jeśli nawet jego filozoficzna metoda zapożycza uniwersytecką ścisłość, to jednak służy myśli, która z myślą uniwersytecką czy akademicką nie ma nic wspólnego, jako bowiem nomadyczna – sama niczemu nie służy¹³ i wędruje samotna.

Jednak wędrówka ta odbywa się w sposób wyraźnie konsekwentny. Jeśli bowiem pominać publikacje o charakterze niemal wyłącznie podręcznikowym, to filozofia interesuje nieodmiennie, ujawniany w każdej książce począwszy od interpretacji dzieła Nietzschego, problem obrazu myśli, problem tego, jakie ramy wyznacza myśleniu perspektywa przedstawienia i tożsamości, a jakie horyzont różnicy i powtórzenia. I w takim też dwoistym aspekcie Deleuze kreśli ów obraz, w aspekcie myśli dogmatycznej (osiadłej) i niedogmatycznej (nomadycznej). Dlatego też niemal całość jego publikacji daje się ująć jako noologia – „studium obrazów myśli i ich historyczności”¹⁴.

Należałoby, jak się wydaje, poczynić w tym miejscu kilka uwag o charakterze wyjaśniającym. Otóż tekst ten stara się pozostać w wymiarze, jaki – przynajmniej w przekonaniu autora – wyznaczają trzy dzieła Deleuze’a, *Nietzsche i filozofia*, *Różnica i powtórzenie*, a zwłaszcza *Mille plateaux*, a więc pomija, co najwyżej wzmiankowo się do nich odwołuje, dwie inne, z całą pewnością najgłośniejsze książki francuskiego filozofa, *Logique du sens* i *L’Anti-Œdipe*. Preferencje te są jednak świadome i uzasadnione. Oznacza to, że przyjęta tutaj płaszczyzna eksplikacji nie jest bynajmniej jedyną możliwością interpretacją myśli Deleuze’a. Jest jednak, po pierwsze, tą, przy której myśliciel konsekwentnie trwa i ją rozwija, po drugie zaś, wydaje się najbardziej oryginalnym aspektem jego koncepcji (choć nie można nie wspomnieć o wyraźnych zbieżnościach z modelem „chmury” M. Serresa – kształtem jaki przybiera współczesna nauka¹⁵), i choćby z tych właśnie racji została tutaj podjęta.

¹³ C. Rosset, *Secheresse de Deleuze*, „L’Arc”, op. cit., s. 91.

¹⁴ G. Deleuze, F. Guattari, *Mille plateaux*, t. 2 du *Capitalisme et schizophrénie*, Paris 1980, s. 466.

¹⁵ Zob. M. Serres, *Nauki*, przeł. T. Komendant, „Literatura na Świecie” 1988, nr 8-9, s. 255-278.

Obok jednak rizomatyki i nomadologii wskazać można przynajmniej trzy inne wymiary filozofii Deleuze'a czy też kierunki interpretacji jego dzieła (są one zresztą w tekście wzmiankowane – w mniejszym lub większym zakresie, choćby tylko w postaci pewnych punktów wyjścia):

- „energetycznym”¹⁶ czy też filozofia „mrocznych sił” (gł. *Nietzsche i filozofia*) jako koncepcja znajdująca oparcie w reinterpretacji Nietzschego w kategoriach różnicy sił, woli mocy, powtórzeń w chaosie wiecznego powrotu, świata, w którym rzeczy są ujawnieniem sił, pozostają do ich dyspozycji i zyskują sens i wartość o tyle tylko, o ile pojawia się siła zdolna nimi zawładnąć; ujęcie to jest, rzecz jasna, niesprzeczne z prezentowaną interpretacją nomadycznej maszyny wojennej, co więcej, dopełnia ją czy też jest jej drugą stroną: w ramy filozofii „mrocznych sił”, obok Deleuze'a, da się wpisać także w pewnej mierze Lyotard¹⁷, a przede wszystkim Klossowski¹⁸.
- schizo-analiza bądź pop'analiza (gł. *L'Anti-Œdipe*), wciągająca w grę problematykę aksjologiczną wizja natury społeczno-politycznej, oparta na analizie sił nomadycznych (jednostek lub grup). Dla Deleuze'a, podobnie jak dla Klossowskiego, świat pozorów jest wyjściem z czasu historii, jej kresem i wejściem w czas mitu (przypomnijmy zarazem, iż Foucault mówił o wielości nieciągłych historii). Ów czas mitu realizuje się – także w przekonaniu Lyotarda – we współczesnym społeczeństwie postkapitalistycznym, które ujawniając stałą tendencję deterytorializacji, konstytuowane jest przez wielość sił nomadycznych (zarówno grup społecznego marginesu, jak i proces schizofrenii aktywnej), które wymykają się nadkodowaniu, organizacji, instytucji, stanowiąc tym samym czynnik anarchizujący, zdolny osiągnąć autonomię poprzez burzenie despotycznego ładu, jaki narzuca aparat państwa. Społeczeństwo to produkuje więc pożądanie (nie zaś stawia mu ograniczenia) i, aby funkcjonować, nie musi odwoływać się do żadnego poręczenia (Boga), choć zarazem dopuszcza ich nieograniczoną wielość (bogów), a więc stwarza mity, jako bowiem „cyniczne” nie szuka w nich rzeczywistego oparcia. Z kolei Lyotard uznaje, iż tę cyniczną czy też okrutną tendencję kapitalizmu należałoby jeszcze bardziej zintensyfikować – niech dopuszczając wielość religii, wiar, moralności, itd., kapitalizm tym bardziej likwiduje to wszystko, co ludzkość poczytywała za jakkolwiek rozumianą prawdę, wartość, sens, niech więc obala Boga w jego wszelkich wcieleniach i stwarza niezliczonych bogów, niech wspólnota oddaje się swobodnemu przepływowi libidinalnych wielości¹⁹. Ten aspekt koncepcji Deleuze'a – inspirowany zapewne wydarzeniami maja '68 i bliski anarchicznym tendencjom „nowej lewicy” – jest pewną konsekwencją, przedłużeniem zarówno nomadyzmu, jak i „energetyzmu”; zbliża się też niewątpliwie do koncepcji „spisku” Klossowskiego²⁰;

¹⁶ G. Vattimo, *Nietzsche heute?*, „Philosophische Rundschau” 1977, Heft 1/2, s. 87.

¹⁷ Zob. J.-F. Lyotard, *Notes sur le retour et le capital*, w: *Nietzsche aujourd'hui*. 1. *Intensités*, Paris 1973.

¹⁸ P. Klossowski, *Nietzsche i błędne koło*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa 1996.

¹⁹ Zob. J.-F. Lyotard, *Economie libidinale*, Paris 1974.

²⁰ Zob. P. Klossowski, *Circulus vitiosus*, w: *Nietzsche aujourd'hui*, op. cit.

- logika sensu czy też filozofia powierzchni (*Logique du sens*), która ujawnia naturę sensu jako ukonstytuowanego w oparciu o nonsens, wychodząc od dualizmu „jeść/mówić”, czyli ciała i języka albo tego, co cielesne i tego, co bezcielesne; bada ona tworzenie się sensu jako powierzchni, na której dźwięki ciała tracą swą cielesną naturę (przestają być szumem) i przekształcają się w akty ekspresji, czyli właśnie sens związany zawsze z wydarzeniem, które jako stawanie się nie istnieje poza zdaniem i jest w istocie manifestacją sensu; dualizm powierzchni i głębi był jednak dla Deleuze’a tylko pewnym etapem na drodze dochodzenia do wizji maszyny czy ciała bez organów i dlatego – zgodnie z deklaracją samego twórcy²¹ – nie ma dlań większego znaczenia, i myśliciel dość jednoznacznie odżegnuje się od tej perspektywy; ciało staje się dlań teraz ciałem bez organów albo urządzeniem mechanicznym, język z kolei – zbiorowym urządzeniem wypowiedzania, i obie maszyny zespala się ze sobą dzięki ruchom deterytorializacji i reterytorializacji; zbiorowe urządzenia wypowiedzania funkcjonują bezpośrednio w urządzeniach mechanicznych, tworzą wspólnie kłacze i rozpraszają się w powierzchni gładkiej, nie ma pomiędzy nimi cięć (tak jak między znakami i przedmiotami); język nie może więc być tworem homogenicznym i transcendentnym wobec rzeczy, lecz komponuje się z nimi – dualistyczna perspektywa „powierzchni/głębi” ustępuje miejsca monistyczno-pluralistycznej (monizm = pluralizm) perspektywie kłacza, nomadycznej maszyny wojennej bądź fałdu²².

Jest też rzeczą oczywistą, że żywiołem myśli Deleuze’a, jej punktem wyjścia, zarazem zaś zwornikiem dla płaszczyzn interpretacji jego dzieła są ustalenia dotyczące różnicy i powtórzenia (gł. *Różnica i powtórzenie*) oraz ich destrukcyjnej mocy w stosunku do tożsamości i sprzeczności jako elementów wyznaczających przedstawieniowy świat myślenia w kulturze zachodniej.

Jeśli zaś przy tym wszystkim myśliciel tej miary co Foucault zapowiada wiek przyszły jako wiek deleuzjański²³, to należy się spodziewać, że wkraczymy w region o rozstrzygającej dla myśli ważności.

Usunięcie różnicy i świat przedstawienia

Negacja, różnica, czyli różnorodność.

G. W. F. Hegel

Zadanie nowoczesnej filozofii – od Nietzschego począwszy, on to bowiem je zwerbalizował – zostało wyraźnie nakreślone: obalenie platonizmu. Znaczy to więc, iż perspektywę, w jakiej od dwóch i pół tysiąca lat przychodzi nam myśleć, wyznaczył właśnie Platon. Ale zarazem znaczy to też, iż on sam myśli w świecie nie dość podzielonym, w świecie, w którym

²¹ G. Deleuze, *La pensée nomade*, w: *Nietzsche aujourd’hui*, op. cit., s. 190.

²² G. Deleuze, *Le pli: Leibniz et le baroque*, Paris 1989.

²³ M. Foucault, *Theatrum philosophicum*, „Critique” 1970, nr 282, s. 885.

mroczny cień Dionizosa, boga wielości, sprawia, że wszystko jest możliwe, że nie zapadły jeszcze ostateczne decyzje. Innymi słowy, Platon, nie dysponując jeszcze wypracowanymi kategoriami przedstawienia – będą one dopiero dziełem Arystotelesa – może jeszcze myśleć różnicę.

Nieściskości, jakie Stagiryta wytyka Platońskiemu rozumowaniu świadczą jednak przeciw niemu samemu. Arystoteles nie rozumie – pojmie to w pełni dopiero Nietzsche – że wiążące dla naszej kultury decyzje zapadają wraz z Platonem. Nie rozumie też, że Platon – choć sam tkwi już w perspektywie, jaką stworzył dlań moralizm „człowieka teoretycznego”, Sokratesa, *arche* Anaksymandra i Parmenidejska wizja bytu (o tym Nietzsche również wiedział) wyznacza warunki możliwości jego własnej myśli, warunki możliwości zasady tożsamości i *mimesis*. Nie rozumie, że u Platona chodzi o wysiłek różny niż jego własny, że filozofia ta podporządkowana jest innemu zamysłowi – to pojmie dopiero Deleuze i „osaczy” Platona tak jak on „osacza” sofistę. Nawet skuteczniej.

Odmienne bowiem niż u Stagiryty, w dialektyce chodzi nie o specyfikację, lecz o selekcję, nie o to, by utożsamić, lecz uwiarygodnić. W *Polityku* Platon chce wskazać prawdziwego pasterza ludzi, z kolei w *Fajdrosie* – doskonale uniesienie i prawdziwego kochanka. Ponieważ jednak do tego miana pretenduje wielu, konieczne jest oszacowanie pretensji, osądzenie rywali, selekcja pretendentów, innymi słowy – a na tym właśnie polega zamysł organizujący Platońskie przedsięwzięcie – „odróżnianie rzeczy od jej pozorów”²⁴. Staje się to możliwe poprzez przywołanie mitu, który, włączony w dialektykę, przybiera kształt podstawy, w oparciu o którą wyznaczony zostaje stopień uczestnictwa. Stwarza więc Platon określony układ – podstawa pretensji, przedmiot pretensji i ten, kto zgłasza pretensje, innymi słowy, „ojciec, córka, pretendent do ręki”²⁵. Jedynie więc Idea jest tym, czym jest, rzeczą samą czy też Tym Samym, jedynie Sprawiedliwość jest sprawiedliwa, jedynie Dobro jest dobre, wszystko inne zaś podlega selekcji czy, jeszcze lepiej, hierarchizacji, podstawa jest bowiem próbą, która pozwala wyznaczyć stopień pretensji (po) i uszeregować pretendentów – w pierwszej kolejności, w drugiej, w trzeciej itd.

W platońskiej dialektyce chodzi zatem o to, by stwarzać różnicę, co możliwe jest właśnie dzięki podstawie będącej miarą różnicy. Znaczy to, że Platon, chcąc dokonać rozróżniania rzeczy samej i jej kopii, nie myśli różnicy samej w sobie, lecz ujmuje ją w relacji do podstawy. To podstawa stwarza różnicę, czyli to samo „posługuje się różnicą wyłącznie w celu utrzymania tego bytu”²⁶, model jako instancję najwyższej, pierwotnej tożsamości. Różnica, włączona w selekcję, jest trzecia w kolejności, sytuuje się po tożsamości i podobieństwie, uzasadnia je i temu tylko służy, zostaje im więc podporządkowana i daje się pomyśleć wyłącznie dzięki nim. Staje się różnicą między modelem i kopią, między oryginałem i obrazem.

Jednak rozróżnienie to nie ma u Platona funkcji samoistnej, innymi słowy, nie jest poddyktowane troską wyłącznie teoretyczną, lecz moralną. Ten bardziej podstawowy wymiar

²⁴ G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, op. cit., s. 106.

²⁵ Ibidem, s. 109.

²⁶ Ibidem, s. 112-113.

platonizmu ujawnia tekst *Sofisty*, w którym kwalifikacja ma charakter negatywny. Doprowadzając selekcję do takiego momentu, w którym pretensja uznana zostanie za nieuzasadnioną, pretendent zaś zdyskwalifikowany, Platon chce odróżnić sofistę od Sokratesa. Dualizm „model-kopia” służy teraz za punkt oparcia dla dokonania rozróżnienia pomiędzy dwoma rodzajami obrazów (wizerunków): kopii (podobizn) i pozorów (fantazmatów)²⁷. Platońskie kopie wyselekcjonowane w relacji do tożsamego modelu i dzięki swemu doń podobieństwu, stają się zatem tym, co podobne.

Zgoła odmienna kwalifikacja przypada w udziale sofście, który uznany zostaje „diabłem, insynuatores, zawsze przegrany i niewczesnym bezpodstawnym pretendentem”²⁸. Pozór, fantazmat jako fałszywi pretendenci, charakteryzujący się brakiem podobieństwa, muszą zostać podporządkowani i usunięci. A właśnie podporządkowanie różnicy Temu Samemu i Podobnemu, uczynienie z niej elementu uzasadniającego Tożsamość jest, w oczach Deleuze’a, najważniejszą filozoficznie decyzją, która zapadła za sprawą Platona – decyzją, zgodnie z którą „różnica nie da się pomyśleć sama w sobie”²⁹.

W ten zaś sposób platonizm ustanawia „dziedzinę, którą filozofia uzna za swoją: dziedzinę przedstawienia wypełnioną przez kopie-podobizny”³⁰. Tyle tylko, że dziedzina ta określona jest jeszcze na razie przez wewnętrzny stosunek do modelu czy też podstawy (podobieństwo wzorcowe), a to z tej racji, że Platon nie zajmuje się przedstawieniem ze względu na nie samo, lecz jedynie nakreśla jego ramy poprzez – kierowane wolą moralną – usunięcie tego, co pozbawione podobieństwa i co mogłoby zaciemnić jego granice. Rozwinięcie przedstawienia w oparciu o zewnętrzny stosunek do przedmiotu (podobieństwo naśladowcze – *mimesis*) i nadanie mu charakteru przedstawienia ograniczonego i skończonego poprzez rozciągnięcie go na całą dziedzinę poczynawszy od największych rodzajów, skończawszy zaś na najmniejszych gatunkach, czyli poprzez podział rodzaju na odrębne gatunki czy też specyfikację gatunków w obrębie rodzaju, będzie dziełem Arystotelesa. Trzeci moment przynosi chrześcijaństwo, które przedstawienie czyni nieskończonym – jeśli bowiem człowiek jest istotą stworzoną *ad imaginem et similitudinem* Boga, to przedstawienie rozciągnięte zostaje na, sytuujący się ponad największym rodzajem Byt, zarazem zaś na to, co pozostaje poniżej najmniejszego gatunku, na to, co jednostkowe.

Jeśli zatem, za sprawą Platona, różnica przybiera postać niesamoistną i pozwala się od-tąd ujmować wyłącznie w oparciu o tożsamość modelu jako podstawę czy początek, to z kolei za sprawą Hegla, dla którego jest ona negatywnością, czyli elementem sprzeczności i, jako taka, podlega zniesieniu w dialektycznym ruchu, zostaje unicestwiona. Świat przedstawienia, jako ugruntowany na zasadzie tożsamości, i jego „poczwórne jarzmo”³¹, To Samo, Podobne, Analogiczne i Negatywne, staje się, od Platona poczynawszy, utrwalonymi kulturowo ramami dla myśli. Różnica, nie dająca się pomyśleć jako różnica sama w sobie,

²⁷ Ibidem, s. 189.

²⁸ Ibidem.

²⁹ Ibidem.

³⁰ G. Deleuze, *Logique du sens*, Paris 1969, s. 298.

³¹ G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, op. cit., s. 361.

„rozprasza się w niebycie”³² i pozwala się ująć wyłącznie jako podporządkowana czterem wymiarom klasycznej myśli przedstawieniowej, zasadom rozumu – dzięki tożsamości pojęcia znajdującej odbicie w *ratio cognoscendi*, przeciwieństwu w orzeczniku – *ratio fiendi*, analogii w sędzie – *ratio essendi* oraz podobieństwo w postrzeganiu – *ratio agendi*³³.

Systemowa myśl osiadła – model państwa

Najbardziej przemyślnym sposobem stania się idiotą jest wejść na drogę systemu.

A. A. Shaftesbury

Deleuze, wierny Kantowskiemu przedsięwzięciu krytycyzmu, a jeszcze bardziej Nietzscheńskiej woli demistyfikacji³⁴, podejmuje się poddać oglądowi sposób, w jaki myśli filozofia czy może nawet wszelka refleksja. Poczynione ustalenia układają się w kształt czegoś, co Deleuze określa mianem „obrazu myśli” i kwalifikuje jako dogmatyczny bądź ortodoksyjny, chcąc przy tym zarówno pokazać jego ogólny charakter, jak i wydobyć założenia, na jakich jest oparty. Ten właściwy Zachodowi sposób myślenia tkwi w perspektywie platońsko-arystotelesko-hegłowskiej i jest, rzecz jasna, podporządkowanym autorytetowi zasady tożsamości światem przedstawienia.

Kategorie przedstawienia zakładają pewien typ rozdzielenia, który „kawałkuje lub dzieli to, co rozdzielane, tak, by «każdemu» dać ustaloną część”³⁵. Ten typ rozdzielenia, „dystrybucja osiadła”, wsparty jest zatem na podziale czy rozłożeniu, rozcięciu tego, co rozdzielane, ustanawia strefy, wyznacza granice bądź linie demarkacyjne, dokonuje się poprzez stałe, proporcjonalne determinacje, przyswajalne do odgraniczonych w przedstawieniu dziedzin³⁶. Rozdzielenie to ma charakter centryczny, czyli zakłada miejsce centralne, model, zasadę, w relacji do której całość zostaje rozdysponowana i uporządkowana, a zatem przybiera kształt terytorium, zorganizowanego w stały, określony sposób, posiadającego niezmiennie własności i zamkniętą postać, terytorium, którym rządzi logika, konsekwencji i wynikania. Podział ten jest zarazem hierarchizacją, gdyż „mierzy byty według stopnia bliskości czy oddalenia w stosunku do zasady”³⁷, w relacji do której – jako konwergentne serie – rozmieszczone zostają rzeczy, rozdane atrybuty, określone własności, wyznaczone miejsca lub punkty, a „ranga każdego jest funkcją odległości dzielącej go od tamtej zasady”³⁸. Terytorium przybiera więc postać wszechogarniającej, hierarchicznej siatki, w której każdy element posiada jednego „sąsiada” hierarchicznie wyższego oraz jednego, który w tym układzie jest mu przyporządkowany i podporządkowany, relacje zaś między nimi –

³² Ibidem.

³³ Zob. Ibidem.

³⁴ Zob. G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, przeł. B. Banasiak, wyd. III, Warszawa 1998, s. 112.

³⁵ G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, op. cit., s. 410.

³⁶ Ibidem, s. 74.

³⁷ Ibidem, s. 75.

³⁸ V. Descombes, *To Samo i Inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933-1978)*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, wyd. II, Warszawa 1997, s. 181.

wyznaczane przez miarę – są ściśle określone i nie podlegają zmianom lub też zmiany te same pozwalają się określić i wyrazić pod postacią liczby.

Rozdzielenie typu osiadłego zakłada pewien sposób ujęcia przestrzeni umysłowej, która staje się przestrzenią rozrysowaną, czyli przestrzenią metryczną, warstwową, homogeniczną i centryczną. „Przestrzeń słupów”³⁹, rozrysowana – jeśli odwołać się do nauki – przez „spadek ciał, pionowość siły ciężkości, rozdzielenie materii na równoległe płyty, płytkowy czy warstwowy przepływ strumienia”⁴⁰. Przestrzeń tego typu „przelicza się, by ją zająć”⁴¹, co znaczy, iż posiada ona – jak w przypadku geometrii Euklidesa – stałe punkty i kierunki, jest wertykalnie i horyzontalnie zorientowana, rządzona przez wielości metryczne, podlega miarze i formalizacji, czyli pocięta jest przez nałożoną na nią – choćby potencjalnie – siatkę, która przestrzeń tę organizuje i porządkuje na gruncie siły grawitacji. Eksploatacja przestrzeni rozrysowanej oparta jest na reprodukowaniu, dedukcji czy indukcji, czyli polega na wyznaczeniu rządzącego nią prawa, które w relacji do zmiennych zjawisk wyznacza stałe relacje bądź zależności. Ideał reprodukcji zakłada w sposób konieczny trwałość stałego, zewnętrznego wobec tego, co reprodukcji podlega, punktu widzenia.

Deleuze nie ma wątpliwości, skąd ten kształt czy też sposób myślenia zaczerpnął swój model – od aparatu państwa, który dostarczył myśli wszelkiego „oprzyrządowania”, wyznaczył cały jej *organon*, skutkiem czego stała się ona „czymś w rodzaju formy-państwa rozwiniętej w myśl”⁴². Dlatego też dyskurs filozoficzny, który „zrodził się z jedności imperialnej”⁴³ zawsze był i nadal pozostaje w istotnym związku z despotą i maszyną biurokratyczno-administracyjną, imperializmem, zarządzaniem, prawem, umową i instytucją. Nietrudno też uchwycić jego dwa oblicza – „imperium myślenia-prawdy działające za pomocą magicznego pojmania, aresztu albo węzła, konstatujące skuteczność ufundowania (*muthos*)”, to z jednej strony, z drugiej zaś „republika wolnych umysłów działająca w oparciu o pakt albo umowę, ustanawiająca prawną i sądową organizację, dostarczająca sankcji fundamentu (*logos*)”⁴⁴. W klasycznym, przedstawieniowym obrazie myśli obie twarze aparatu państwa – imperium i republika – przenikają się wzajem czy też nakładają na siebie tworząc amalgamat pretendujący do rangi uniwersalności. Myśl przybiera tu postać atrybutu Podmiotu i przedstawienia Wszystkiego, gdyż w tej właśnie płaszczyźnie, w usankcjonowanej i uprawomocnionej płaszczyźnie Wszystkiego, czyli fundamentu bądź skalającego horyzontu, jaki stanowi Byt i myślący Podmiot, rezyduje filozofia. Tradycyjny obraz myśli – przede wszystkim zaś refleksji filozoficznej – to „republika wolnych umysłów, której księciem byłaby idea Bytu Najwyższego”⁴⁵.

³⁹ G. Deleuze, F. Guattari, *Mille plateaux*, op. cit., s. 458.

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ Ibidem, s. 447.

⁴² Ibidem, s. 464.

⁴³ G. Deleuze, *La pensée nomade*, op. cit., s. 173.

⁴⁴ G. Deleuze, F. Guattari, *Mille plateaux*, op. cit., s. 464.

⁴⁵ Ibidem.

Z kolei imperium prawdy i republika umysłów stanowią warunek posiadania przez myśl „despotycznej jedności wewnętrznej”⁴⁶, czynią z niej zasadę bądź formę wewnętrzności. Dzięki bowiem przejściu modelu od formy etatycznej, myśl zyskuje rangę, ważność, jakich sama z siebie nie posiada, zyskując centralną pozycję, która stanowi zarazem jej sankcję i ją uprawomocnia. Jednak powiązanie myśli z organizacją państwa nie ma charakteru jednostronnego, lecz, przeciwnie, polega na zasadzie wzajemności. Nie tylko bowiem myśl znajduje oparcie w państwie, zorganizowanej, zhierarchizowanej, zamkniętej jednostce i jedności terytorialnej, to znaczy formie wewnętrzności, ale również państwo otrzymuje „błogosławieństwo” od myśli. Szczególnie odnosi się to, rzecz jasna, do filozofii, która nadaje państwu sankcję „jedyną, uniwersalną formę”⁴⁷, a projektując swą doktrynę zdolności czy też władz umysłu na władze, organy państwa podnosi je do „rangi absolutu”⁴⁸.

Jeśli więc myśl przejmuje od państwa formę wewnętrzności, model zamkniętego, hierarchicznego terytorium, staje się rozrysowaną przestrzenią reprodukcji i „nadaje wewnętrzności formę uniwersalności”⁴⁹, jedynego i prawomocnego horyzontu filozofowania (jeśli nie wręcz myślenia w ogóle), to tym samym niedwuznacznie pozostaje na służbie porządku, broni autorytetów i instytucji, a zatem – w aspekcie treści, choć Deleuze’a znacznie bardziej interesuje forma – przybiera kształt ideologii, czyniącej z filozofów „biurokratów czystego rozumu”⁵⁰.

Ażeby bliżej jeszcze scharakteryzować kształt myśli przedstawieniowej, Deleuze mówi o dwóch klasycznych typach książki. Pierwszy z nich to „książka-korzeń”, czyli model drzewa jako obraz świata czy też korzeń będący modelem świata zorganizowanego na kształt drzewa. Korzeń przybiera tu postać korzenia palowego, wokół którego organizują się dychotomiczne lub boczne i okrężne rozgałęzienia. Jednak w przypadku obu tych odmian książka oparta jest na podstawowej, centralnej jedności organizującej (jedności przedmiotowej), który to model właściwy jest między innymi psychoanalizie, lingwistyce, strukturalizmowi czy informatyce. Z kolei drugi typ książki to „system-korzonek” albo „korzeń wiązkowy”. Chociaż w tym przypadku usunięty zostaje korzeń centralny, to jego jedność (jedność podmiotowa) pozostaje – choćby w aspekcie potencjalnym – jako iż rolę tę przejmuje jeden z korzeni bocznych czy też drugorzędnych⁵¹.

W obu jednak przypadkach mamy do czynienia z sytuacją jednorodną. Bez względu bowiem na to, czy świat jest kosmosem obrazowanym modelem korzenia, czy też chaosmosem obrazowanym modelem korzonka bądź wiązki, ten typ myślenia (i postępowania naukowego) posiłkuje się modelem drzewa, a zatem przybiera kształt genealogii (w sensie drzewa genealogicznego, które określa pochodzenie, wyznacza stałe relacje i zależności). Nie chodzi tu zatem o samą książkę, pewien obiekt kulturowy (choć także ten aspekt nie jest pozbawiony znaczenia wobec faktu, iż kultura nasza ma charakter pisany), lecz raczej

⁴⁶ G. Deleuze, *La pensée nomade*, op. cit., s. 174.

⁴⁷ G. Deleuze, F. Guattari, *Mille plateaux*, op. cit., s. 465.

⁴⁸ Ibidem, s. 466.

⁴⁹ Ibidem, s. 465.

⁵⁰ G. Deleuze, *La pensée nomade*, op. cit., s. 173.

⁵¹ Zob. G. Deleuze, F. Guattari, *Mille plateaux*, op. cit., s. 11-12.

o książkę jako model reprodukcji i element trójpodziału, parcelacji świata na pole rzeczywistości, pole przedstawienia (książka) i pole subiektywizacji (autor).

Książka jako obraz świata, jako modelowe odtworzenie, wciąga w grę kwestię typu relacji z zewnątrz czy też, innymi słowy, stosunku, w jakim ludzie pozostają do książki. Deleuze uznaje, że powiązanie to oparte jest na trzech „instrumentach kodowania” jako wyznacznikach kształtu znaczeń bądź sensów, w kontekście których książka podlega interpretacji. Instrumentami tymi są prawo, umowa oraz instytucja, a ujmowanie książki w relacji do nich daje odpowiednio: książki prawa, przede wszystkim księgi święte, książki laickie włączone w obieg handlowy oraz książki polityczne związane z obecną lub przyszłą instytucją⁵². A więc każdorazowo mamy do czynienia z organizującym nadkodowanie, które narzuca określony, nieprzekraczalny kod odczytania. Jeśli więc współczesność pozostaje – jak pokazuje Deleuze – pod znakiem Marksa i Freuda, to ich myśl wyznacza nadkodowanie przez państwo i rodzinę, marksizm i psychoanaliza to zatem „dwie fundamentalne biurokracje, publiczna i prywatna”⁵³.

Ujawniana przez Deleuze’a myśl osiadła prezentuje się więc jako trwała struktura określona przez „zespół punktów i pozycji, binarnych stosunków pomiędzy tymi punktami i wzajemnie-jednoznacznych relacji między pozycjami”⁵⁴ lub może, jeszcze lepiej, jako w pełni uporządkowany, zorganizowany, podległy określonej hierarchii system, który wszystko ogarnia, zamyka, nadkodowuje, każdy element ma w nim stałe miejsce i w taki sam stały – sposób związany jest z każdym innym elementem, system sensu i fundamentu, Boga i człowieka, rozumu i pojęcia, system, który – z istoty swej – nie pozostawia miejsca dla różnicy.

Jakkolwiek – podkreślmy – pragnieniem filozofii zawsze była bezzałożeniowość, to jednak równie nieodmiennie brała ona na swe konto pewne założenia o charakterze przedfilozoficznym, milcząco przyjmowane i nieuświadamiane postulaty, które organizowały jej dyskurs, przesądzały o jej kształcie. Deleuze skrupulatnie wylicza osiem tego rodzaju postulatów, z których każdy przybiera dwie postacie, raz ma charakter naturalny i wyraża się arbitralnością wyboru przykładów uzasadniających argumentację, to znów filozoficzny i znajduje odbicie w założeniu istoty:

- postulat zasady czy też *cogitatio natura universalis* (zakłada on dobra wolę myśliciela, który z zasady pragnie prawdy oraz dobrą czy też prawą naturą myślenia);
- postulat ideału bądź zmysłu wspólnego – *sensus communis* (zmysł wspólny jako *concordia facultatum* oraz rozsądek jako zasada równego rozdzielania gwarantująca tę zgodność);
- postulat modelu albo rozpoznania (rozpoznanie uzgadniające wszelkie władze podmiotowe w odniesieniu do przedmiotu, który z założenia jest tym samym przedmio-

⁵² Zob. G. Deleuze, *La pensée nomade*, op. cit., s. 161-162.

⁵³ Ibidem, s. 161.

⁵⁴ G. Deleuze, F. Guattari, *Mille plateaux*, op. cit., s. 31-32.

tem, oraz możliwość błędu w sytuacji, gdy jedna z władz myśli własny przedmiot z przedmiotem innej);

- postulat żywiołu albo przedstawienia (jako podporządkowanie różnicy komplementarnym wymiarom Tego Samego, Podobnego, Analogicznego i Przeciwnego);
- postulat tego, co negatywne albo błędu (błąd wyraża to wszystko, co może się w myśleniu przydarzyć złego, a co ujmowane jest jako zewnętrzne wobec myśli);
- postulat funkcji logicznej albo twierdzenia (uprzywilejowanie oznaczania jako miejsca usytuowania prawdy bądź fałszu, wyrażania – jako wymiaru sensu);
- postulat modalności rozstrzygnięć (problemy uznawane są za wtórne wobec twierdzeń i określone formalnie przez możliwość rozstrzygalności);
- postulat kresu bądź rezultatu albo też postulat wiedzy (znajduje on wyraz w podporządkowywaniu uczenia się wiedzy, kultury zaś metodzie)⁵⁵.

Tak oto w zarysie prezentuje się, zdaniem Deleuze'a, dogmatyczny obraz myśli – świat przedstawienia, czyli systemowa myśl osiadła.

Różnica i powtórzenie

To samo a wszak inne.

M. Proust

Tymczasem jednak sam Platon wskazuje kierunek „obalenia platonizmu”. Jeśli bowiem Sokratesa można odróżnić od sofisty, to jednak sofistę nie sposób odróżnić od Sokratesa i ten fakt kwestionuje zasadność samego odróżnienia, gdyż potwierdza tożsamość kopii i modelu, a więc czyni bezpodstawnym to zasadnicze rozróżnienie. Platoński zamysł przeciwstawienia kosmosu i chaosu – chaosu, do którego chciał Platon odesłać sofistę jako zdegradowaną kopię – upada i prowadzi do pseudo-modelu stawania się, którego ewentualność została wcześniej odrzucona (jakkolwiek – i to jest znaczące – pojawiła się, została pomyślana), prowadzi do ujawnienia tożsamości kosmosu i chaosu, czyli bytu w wiecznym powrocie. „Platon usiłował zapanować nad wiecznym powrotem, czyniąc zeń rezultat Idei, czyli każąc mu naśladować model. W nieskończonym ruchu zdegradowanego podobieństwa, kopii jako kopii, docieramy jednak do punktu, w którym wszystko zmienia naturę, w którym sama kopia obraca się w pozór, w którym ostatecznie podobieństwo, duchowe naśladownictwo, ustępuje miejsca powtórzeniu”⁵⁶.

⁵⁵ Zob. G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, op. cit., s. 193-242.

⁵⁶ Ibidem, s. 192.

Obalenie platonizmu jest więc niczym innym, jak zakwestionowaniem prymatu oryginału wobec kopii czy też modelu w stosunku do podobizny, a więc usunięciem tych rozróżnień i ustanowieniem świata pozorów i fantazmatów, świata, w którym „wszystko stało się pozorem”⁵⁷. Pozór nie jest zdegradowaną kopią, kopią kopii, zdyskwalifikowaną podobizną lub najbardziej odległym podobieństwem, lecz całkiem przeciwnie, prawdziwym, autentycznym wyrazem czy też postacią bytu, który wydobywa właściwą wszelkim rzeczom różnorodność, tym samym zaś kwestionuje i eliminuje zarazem ideę kopii, jak i modelu, uprzywilejowanego miejsca, centralnej pozycji, krótko, początku, i jest „instancją zawierającą różnicę samą w sobie”⁵⁸, systemem, w którym „różne odnosi się do różnego za pośrednictwem samej różnicy”⁵⁹, zdecentrowanym systemem o naturze sił czy też różnicy sił albo intensywności, tworzących dywergentne serie, pozbawione uprzywilejowanej pozycji, tożsamości i podobieństwa, ale też przeciwieństwa i analogii, konstytuowane przez różnice i za ich pomocą komunikujące się ze sobą.

„Wieczny powrót dotyczy jedynie pozorów, fantazmatów, im tylko każe powracać”⁶⁰. Innymi słowy, nie powraca w nim to, co konstytutywne dla przedstawienia, To Samo, Podobne, Analogiczne i Negatywne, przeciwnie, elementy te zostają wyeliminowane. Wieczny powrót jest światem woli mocy, z którego usunięte zostają wszelkie tożsamości, jest bytem stawania się i stawaniem się bytu, w którym jedyną tożsamością jest samo powracanie, ale ponieważ wieczny powrót jest doktryną selektywną i pozwala powracać tylko temu, co afirmuje swą różnicę, tedy tożsamość powracania ma charakter wtórny wobec tożsamości różnicy, która to tożsamość jest powtórzeniem. Deleuze może więc skonstatować, że „Byt jest Różnicą”⁶¹.

Wieczny powrót jako „świat bez tożsamości”⁶², odnoszący się wyłącznie do świata różnic, koło czy może raczej spirala stawania się, wielości i chaosu, koło będące powtórzeniem różnicy czy też wytwarzaniem powtórzenia w oparciu o różnicę, zarazem zaś selekcją różnicy dzięki powtórzeniu, nie pozwala powrócić temu samemu, czyli wyklucza „koherencję myślącego podmiotu, myślanego świata oraz Boga poręczyciela”⁶³, eliminuje wszelką tożsamość, wszelki model, fundament, likwiduje zasadę tożsamości, przy czym „nie chodzi o postulat, lecz o stan rzeczy”⁶⁴. Ujawnia więc przedstawienie jako „złudzenie transcendentalne”⁶⁵ i unieważnia myślenie w tych kategoriach. Jest usuwaniem podstaw, co rozumieć należy jako „wolność niezmediatyzowanego podłoża (*fond*), odsłonięcie podłoża poza wszelkim podłożem, stosunek bezdenności (*sans-fond*) z czymś nieugruntowanym (*le non-fondé*), bezpośredni związek bezforemny (*l'informel*) i najwyższej formy konstytuującej

⁵⁷ Ibidem, s. 116.

⁵⁸ Ibidem.

⁵⁹ Ibidem, s. 406.

⁶⁰ Ibidem, s. 188-189.

⁶¹ Ibidem, s. 77.

⁶² Ibidem, s. 337.

⁶³ Ibidem, s. 102.

⁶⁴ P. Klossowski, *Digression à partir d'un portrait apocryphe*, „L'Arc”, op. cit., s. 11.

⁶⁵ G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, op. cit., s. 365 i n.

wieczny powrót”⁶⁶. Wydobywa źródłową, konstytutywną (i hierarchizującą) różnicę jako to, co nieredukowalne, gdyż „za każdą rzeczą jest różnica, za różnicą nie ma zaś niczego”⁶⁷. „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”⁶⁸. Tak więc wszystko, co się dzieje, wszystko, co się pojawia, wszelkie zdarzenie, wszelka rzecz, wszelkie zjawisko „odsyła do warunkującej je nierówności”⁶⁹, czyli konstytutywne jest, umożliwiające przez różnicę.

Przywrócenie różnicy dla myślenia, myślenie jej jako różnicy samej w sobie (w miejsce platońskiego podporządkowania i heglowskiego zniesienia), ma znaczenie rozstrzygające. Nieodmienną troską filozofii był zawsze problem początku, czyli fundamentu, podstawy. Znalezienie prawomocnego początku miało zaś być ustanowieniem filozofii bezzałożeniowej, eliminacją wszelkich przed-sądów. Tymczasem jednak każdorazowo założenia takie (z reguły milcząco i nieświadomie) filozofia przyjmowała. Jeśli eliminowała założenia o charakterze obiektywnym (pojęciowe), to natychmiast wciągała w grę subiektywne (treściowe). Znaczy to więc, że „nie ma w filozofii prawdziwego początku albo raczej, że prawdziwy filozoficzny początek, czyli Różnica, jest już sam w sobie Powtórzeniem”⁷⁰.

Nomadyczna myśl zewnątrz – model kłacza i maszyny wojennej

Przecież i ja – ziemi tyle mam,

Ile jej stopa ma pokrywa,

Dopokąd idę!...

C. K. Norwid

Deleuze, pomny tradycji – czy może tylko złudzenia – filozofii jako sumy doświadczeń, nie liczy się z regionalnością czy terytorialnością wiedzy i, zaświadczając przykładem własnej refleksji, iż myśl nie zna granic, obce są jej wszelkie zasady parcelacji, dokonuje skoków ponad ustalonymi przez nauki szczegółowe granicami, sięga do najmniej oczekiwanych dziedzin, by śledzić w nich obecność modelu myśli osiadłej, ale zarazem wskazuje inny model, całkiem do tamtego nie podobny.

W mitologii indoeuropejskiej, obok Waruny, despoty, króla-czarownika, i Mitry, prawodawcy, kapłana-prawnika, znajduje Indrę, boga-wojownika; w teorii gier, rozrysowanej przestrzeni szachów przeciwstawia gładką przestrzeń go; porównując modele naukowe, *compars*, ugruntowanych na pewnych stałych, i *dispars*, polegający na wprawieniu zmiennych w stan ciągłej wariacji, prawnemu postępowaniu naukowemu, nauce „królewskiej”,

⁶⁶ Ibidem, s. 114.

⁶⁷ Ibidem, s. 101.

⁶⁸ Ibidem, s. 311.

⁶⁹ Ibidem.

⁷⁰ Ibidem, s. 193.

wspartej na tożsamości modelu, przeciwstawia anty-model stawania się i heterogeniczności, właściwy nauce „drugorzędnej”; sięga nawet kwestii podziału pracy i metod jej organizacji, by pokazać jak od planu na papierze milimetrowym odróżnia się plan wykonany bezpośrednio na ziemi, jak obróbka kamienia w oparciu o przedział kratownicy stoi w opozycji do ociosywania.

O tym innym sposobie myślenia wiele powiedzieć by mogli greccy pasterze epoki homearyckiej albo raczej ich sposób wypasania owiec w przestrzeni lasu lub na górskim stoku⁷¹ jako rozdzielanie nomadyczne, które polega na wypełnieniu przestrzeni, rozdzieleniu się w niej, nie zaś jej podziale. Ten typ dystrybucji pozbawiony jest rozdysponowania własności, zamknięcia i regulującej zależności miary. Nic nikomu nie przypada w udziale, do nikogo nie przynależy, lecz wszyscy rozbiegają się to tu, to tam, by pokryć możliwie jak największą przestrzeń, która pozostaje przestrzenią otwartą, nieograniczoną, a w każdym razie pozbawioną wyraźnych granic. Nie podlega dzieleniu. „Nie ma tu już podziału tego, co rozdzielone, ale raczej rozłożenie tego, co się rozdziela”⁷². Dystrybucja wędrowna, właściwa raczej demonom niż bogom, polem aktywności demonów są bowiem interwały, przerwy pomiędzy określonymi obszarami działalności bogów, aktywności, która charakteryzuje się przeskakiwaniem przez bariery, pokonywaniem zamknięć, mieszaniem własności, brakiem respektu dla odrębnych dziedzin. Dystrybucja nomadyczna znamionuje więc sposób, w jaki „nomadyczne plemię rozprasza się na terytorium, nie dzieląc go pomiędzy jednostki; każdy bierze z niego tyle, ile *zdoła*, a granicę znajduje dopiero w punkcie, od którego nie może już pójść dalej”⁷³.

Ten kształt dystrybucji jest czymś w rodzaju „ukoronowanej anarchii” w dwóch znaczeniach. Z jednej bowiem strony ma charakter rozdzielania an-archicznego, które dokonuje się wobec nieobecności jakiegokolwiek *arche*, organizującej zasady, z drugiej z kolei strony nie zakłada apriorycznego ładu, który zresztą właśnie w relacji do *arche* miałby się konstytuować, a więc ma charakter anarchiczny w obiegowym sensie słowa.

Nieobecność modelu, centralnego miejsca, w relacji do którego miałyby przebiegać hierarchizacja, nadaje temu systemowi postać zdecentrowaną, czyni zeń system acentryczny jako siatkę automatów „w których komunikacja dokonuje się od jednego sąsiada do dowolnego innego, w których nie istnieją uprzednio pędy czy kanały, w których wszystkie jednostki są wymienne, określają się jedynie poprzez *stan* w danym momencie, w taki sposób, że operacje lokalne koordynują się, a globalny, ostateczny rezultat synchronizuje niezależnie od instancji centralnej”⁷⁴. System taki charakteryzuje się zarazem zasadą dywergencji, w tym bowiem przypadku nie ma konstytuowanych przez rozdzielane elementy uprzywilejowanych, hierarchicznych serii, zbiegających się w określonym punkcie, a jedyną jednością, jedyną postacią konwergencji serii jest „bezkształtny chaos, który je wszystkie zawiera”⁷⁵.

⁷¹ Zob. Ibidem, s. 74 przypis, oraz G. Deleuze, F. Guattari, *Mille plateaux*, op. cit., s. 472 przypis.

⁷² G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, op. cit., s. 74.

⁷³ V. Descombes, *To Samo i Inne*, op. cit., s. 181.

⁷⁴ G. Deleuze, F. Guattari, *Mille plateaux*, op. cit., s. 26.

⁷⁵ G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, op. cit., s. 379.

Kwestia centralnego miejsca ma znaczenie decydujące, jak bowiem Deleuze niejednokrotnie podkreśla⁷⁶, samo miejsca ma całkowite pierwszeństwo przed tym, co je zajmuje, wobec czego przeobrażenie całej struktury organizowanej przez punkt centralny, modyfikacja kształtu myślenia może się dokonać wyłącznie na drodze eliminacji samego centrum, usunięcia fundamentu, nigdy zaś za sprawą zamiany miejscami, jako iż zastąpienie jednej organizującej tożsamości przez inną, Najwyższej Istoty przez Podmiot, Boga przez Człowieka, jest przemianą pozorną i pozostawia terytorium (system) w stanie dotychczasowym. Dlatego antropologia nie jest lepsza od teologii, dialektyka nie różni się od metafizyki, a strukturalizm okazuje się drugą stroną historyzmu.

Dlatego też alternatywną dla filozofii Bytu, w przypadku której myśl to atrybut uniwersalnego Podmiotu i przedstawienie Wszystkiego, może być jedynie filozofia Woli, która – jak ujawnia kantowski przewrót – uczy przede wszystkim, że „to my sami rozkazujemy”⁷⁷. Jednak wyzwolenia woli dokonać może jedynie autentyczna krytyka, gdy tymczasem krytyka Kanta zatrzymuje się w pół drogi, zadowala się „kompromisem”, ograniczając się do krytyki metafizyki i fałszywej moralności⁷⁸. Dopiero filozofowanie przy pomocy „młota” dokona krytyki prawdziwej i podając w wątpliwość „wartość samych wartości” ujawni, że wszelka nauka jako pragnienie prawdy znajduje oparcie w ideale ascetycznym, w moralności, która wywodzi się z resentymetu wobec życia.

Jednak owo „my” z przywołanej formuły nie odsuwa w stronę substancjalności, podmiotowości. Rzeczy nie są zjawiskami, lecz przejawem siły, która jako podporządkowująca się innej albo też nad nią panująca staje się wolą. Rzeczywistość zatem to wielość sił, nie zaś wola jednostkowa (a taki kształt miała wola schopenhauerowska, będąca w istocie zaprzeczeniem woli⁷⁹). Trzeba więc raczej mówić o woli mocy jako elemencie różnicującym siły, pierwotny zaś stosunek sił nie ma wymiaru negatywnego, lecz, całkiem przeciwnie, „różnica jest przedmiotem praktycznej afirmacji, nieodłącznej od istoty i konstytutywnej dla istnienia”⁸⁰, afirmacja natomiast jest afirmacją stawania się, czyli bytu w wiecznym powrocie, który, organizowany przez różnice i powtórzenia, jako doktryna selektywna, pozwala powrócić tylko temu, co afirmuje swą różnicę.

Wędrowne rozdzielanie dyktowane grą sił nie implikuje terytorialności, lecz jest deterytorializacją, „ruchem dzięki któremu opuszcza «się» terytorium”⁸¹. Ruch zaś, stałe przemieszczenie nie pociąga za sobą zamknięcia, nie zakreśla granic, nie prowadzi do odtworzenia uprzednio istniejącego terytorium bądź stworzenia nowego, nie przynosi trwałej reterytorializacji. W odróżnieniu od emigranta bądź osiedleńca jest działalnością nomady, nieprzerwanym procesem przemieszczania, w którym każdy moment reterytorializacji jest zarazem deterytorializacją. W odróżnieniu od ruchu odbywającego się z punktu do

⁷⁶ Zob. G. Deleuze, *Po czym rozpoznać strukturalizm?*, przeł. St. Cichowicz, w: M. J. Siemek (red.), *Drogi współczesnej filozofii*, Warszawa 1978, s. 293-295; G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, op. cit., s. 94.

⁷⁷ G. Deleuze, *Filozofia krytyczna Kanta. Doktryna władz*, przeł. B. Banasiak, Gdańsk 1997, s. 28.

⁷⁸ Zob. G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, op. cit., s. 95-100.

⁷⁹ Ibidem, s. 88-89.

⁸⁰ Ibidem, s. 14.

⁸¹ G. Deleuze, F. Guattari, *Mille plateaux*, op. cit., s. 634.

punktu, w odróżnieniu od ładu kosmosu, *logos*, prawa, ma on charakter ruchu wirowego, turbulentnego, chaosu czy też właśnie wiecznego powrotu.

Myśl nomadyczna nie znajduje modelu w aparacie państwa, Deleuze zaś zwraca uwagę, iż aparat ten wraz ze swą funkcją militarną nie obejmuje elementu, jakim jest maszyna wojenna, a nie obejmuje dlatego, że „maszyna ruchomej wojny”⁸², jako forma czystej zewnętrzności, jest całkiem obca państwu stanowiącemu, na odwrót, zasadę wewnętrzności. Dlatego też w maszynie administracyjno-biurokratycznej hierarchii, której troską jest zachowanie ustalonego *status quo*, rozrysowanie terytorium o precyzyjnie wyznaczonych granicach nie ma miejsca na wojnę, gdyż „wojna jest przeciw państwu”⁸³ i specyfiką swego ruchu permanentnej deterytorializacji (choć jednak istnieje na wojnie zasada organizacji, Generał, i może dlatego przykładem jeszcze bardziej wyrazistym byłaby partyzantka, zwłaszcza zaś *urban guerilla*) uniemożliwia jego powstanie. Z tej też racji Deleuze widzi swą koncepcję myśli nomadycznej w powiązaniu z maszyną wojenną i, jeśli można tu jeszcze mówić o modelu, wojna bowiem właściwie eliminuje model, właśnie maszyna ruchomego pływu byłaby „modelem dla wędrowniej postaci myślenia.”

Przestrzeń umysłowa, której kształt wyznacza maszyna wojenna, ma postać przestrzeni gładkiej, przestrzeni wektorowej, rzutowej bądź topologicznej, jest heterogenicznym polem, w którym mieszczą się jedności a-centriczne, nie znajdujące oparcia w organizującej *arche*, oraz nie-metryczne, odrzucające wszelką hierarchizującą miarę. Brak w tym przypadku jakiegokolwiek rozrysowania, żaden z rozproszonych, ruchomych elementów nie pełni funkcji porządkującej, nie ma żadnych stałych relacji, nie ma punktów, lecz „prze-kazniki, intermezza, wznowienia”⁸⁴. Przestrzeń tego rodzaju jest pozbawiona skalającego horyzontu otoczeniem, okolicą, stepem, pustynią, lodem bądź morzem. Jediną zasadą jej organizacji jest dezorganizacja, *nomos* przeciw *polis*. Zajęcie tej przestrzeni nie pociąga za sobą jej przeliczania i parcelacji, a jej eksploatacja nie polega na reprodukowaniu, lecz na kroczeniu po niej, na wędrowaniu, który to proces kwestionuje wszelki stały punkt widzenia – nie ma on nic wspólnego z obserwacją strumienia z brzegu, lecz jest usytuowaniem się w jego chaotycznym wirze.

Tego rodzaju bezustanne przemieszczanie, ciągła wędrówka charakteryzuje właśnie nomadę, koczownika. Deleuze pokazuje jednak, iż właściwie każdy element pozostający poza instytucjonalno-administracyjnym wymiarem oficjalności realizuje model nomadyczny. Element taki stanowi zarówno Cygan, jak i anarchizujące ruchy studenckie⁸⁵, pojawia się on zarówno w sztuce, jak i w ogólnych tendencjach kulturowych⁸⁶.

Jakkolwiek w przypadku rozdzielenia nomadycznego pojawiają się elementy zbliżone do elementów właściwych myśli osiadłej, choćby punkt lub droga, to jednak ich funkcja i pozycja jest całkowicie odmienna, a nomadyczna maszyna wojenna ma bardzo swoiste własności:

⁸² G. Deleuze, *La pensée nomade*, op. cit., s. 173.

⁸³ G. Deleuze, F. Guattari, *Mille plateaux*, op. cit., s. 44.

⁸⁴ *Ibidem*, s. 468.

⁸⁵ Zob. G. Deleuze, *La pensée nomade*, op. cit.

⁸⁶ Zob. G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-Œdipe*, t. 1 du *Capitalisme et schizophrénie*, Paris 1972.

- Jeśli nomada, poruszając się, nie pomija punktów (jak choćby wodopój lub miejsca zgromadzeń), to jednak charakter trasy nie jest wyznaczany przez punkty, punkty bowiem nie stanowią stałych, gdyż podlegają modyfikacji – zmienia je trasa, marszruta. Punkt jest punktem wyłącznie tymczasowo, ma charakter przekaźnika i zostaje opuszczony. Mimo iż marszruta odbywa się zawsze pomiędzy dwoma punktami, to właśnie owo „pomiędzy” posiada pełną autonomię. „Życie nomady to intermezzo”⁸⁷, bezustanny ruch, w przypadku którego wszelkie zatrzymanie (punkt) jest tylko momentem na trasie, chwilą spoczynku przy zmianie kierunku.
- Nie znaczy to jednak, iż nomadę można określić w relacji do drogi, trasa bowiem, jaką on kroczy, nie posiada funkcji drogi osiadłej, podzielonej, rozdysponowanej i przydzielonej. Jego trasa „rozdziela ludzi (albo zwierzęta) w przestrzeni otwartej”⁸⁸. Nie jest ona wytyczoną drogą, po której porusza się nomada, lecz zostaje wyznaczona właśnie ruchem nomady, a zatem nie ma charakteru określonej wytyczonej drogi, gdyż kolejni wędrowcy nie będą iść a ślad za tym, kto przeszedł pierwszy. Droga nomady nie ma więc charakteru szlaku, który został przetarty – choćby przepędzeniem bydła – i pozostaje odtąd do odtworzenia. Jest trasą o tyle tylko i tylko wówczas, gdy kroczy nią nomada, nie była nią wcześniej, nie będzie też później, nie ma zatem w żaden sposób funkcji jakkolwiek rozumianej drogi, jest płynna, zmienna, nigdy stała i wytyczona. Nomada ją w tym samym momencie stwarza i unieważnia, nigdy jej nie ustanawia.
- Nomada porusza się zatem w przestrzeni gładkiej, która nie jest pocięta, rozrysowana przez mury, zamknięcia, drogi, stałe kierunki. Organizowana jest ona jedynie przez ślady (tropy), jakie pozostawia za sobą koczownik, ślady, które „zacierają się i przemieszczają wraz z trasą”⁸⁹.

Nomada jest więc Zdeterytorializowanym, kimś, kto nie posiada stałego terytorium, własnej ziemi, choć, z całą pewnością, ją posiada. Z całą oczywistością bowiem – na zasadzie analizy *ex post* – terytorium takie można wyrysować, można wskazać trasę marszruty, oznaczyć punkty. Nie ma tu jednak żadnego planu stałości – oaza może zniknąć lub się pojawić, pustynia może zagarnąć las lub się cofnąć. Nomada nie wychodzi z punktu, by usytuować się, osiąść w innym, lecz stale się przemieszcza, podlega permanentnej deterytorializacji, jego poczynaniami nie rządzą bowiem jakiegokolwiek stałe wyznaczniki, te zaś, które trasę organizują – zespoły zmiennych relacji – same ulegają modyfikacjom. I na odwrót, ruch nomady nie organizuje przestrzeni, toteż nie da się go scharakteryzować w odniesieniu do ruchu (podobnie jak nie da się tego uczynić w relacji do punktu, drogi bądź terytorium). Koczownik bowiem wypełnia przestrzeń, rozprasza się w niej, może się pojawić w dowolnym miejscu, wszędzie, i właściwie nigdzie nie wyrusza, nie porzuca terytorium, by ruch deterytorializacji stał się ruchem reterytorializacji, pozostaje wciąż z

⁸⁷ G. Deleuze, F. Guattari, *Mille plateaux*, op. cit., s. 471.

⁸⁸ Ibidem, s. 472.

⁸⁹ Ibidem.

przestrzeni gładkiej. Jego przemieszczenie nie ma charakteru ruchu relatywnego, ruchu określanego w relacji do stałego zewnętrznego punktu widzenia, jest – czy też może być – ruchem w intensywnościach, podróżą wewnętrzną bądź duchową, w której nie dokonuje się żaden relatywny ruch.

Nomadyczną maszynę wojenną można też dostrzec w nauce, w przeciwieństwie bowiem do nauki „królewskiej” istnieją nauki czysto wędrowne, marszrutowe (jak choćby prymitywna metalurgia czy, po części, atomistyczna fizyka od Demokryta po Lukrecjusza). Odmiennie niż sformalizowany model nauki prawnej polegającej na reprodukowaniu, nauki te oparte są na kroczeniu, na eksploatacji w trakcie wędrówki, mają model hydrauliczny, model stawania się i heterogeniczności, model wirowy w przestrzeni otwartej, model problemowy⁹⁰.

Odpowiednio do nauki „królewskiej” istnieje filozof jako profesor publiczny lub funkcjonariusz państwowy, „biurokrata czystego rozumu”, dla którego modelem myśli jest aparat państwa i jego forma wewnętrzności. Jako że pozostaje on na służbie porządku, dostarcza państwu sankcji, pełni funkcję ideologa, funkcję, jaką w państwie starożytnym pełni poeta, w średniowieczu kapłan bądź teolog, obecnie zaś, obok filozofa, również socjolog i psychoanalityk⁹¹. Noologia znajduje jednak w historii także „przeciw-myśli”, akty „myśliciela prywatnego”⁹². Określenie to nie dość wszak wyraźnie akcentuje odmiennność, gdyż wciąż jeszcze wydobywa aspekt wewnętrzności, „wewnętrzną jedność despotyczną”⁹³, gdy tymczasem chodzi o myśl zewnątrz, nomadyczną jedność zewnętrznosci. Trudno też nie upatrywać w Nietzschem twórcy tego typu myśli, gdyż właśnie on „pierwszy pojął nowy typ dyskursu jako przeciw-filozofię”⁹⁴.

Tak jak maksyma, sentencja jest „organicznym aktem państwowym, najwyższym osądem”⁹⁵, zamykającym, całościowym i całościującym wypowiedzeniem, tak aforyzm „traktowany formalnie jawi się jako *fragment*; jest on formą myśli pluralistycznej, a w swej treści usiłuje wypowiedzieć i sformułować *sens*”⁹⁶. A właśnie pluralizm – innymi słowy, empiryzm – jest myśleniem czysto filozoficznym, jest samą filozofią i oznacza, że nie istnieje jakakolwiek całość sensu, lecz „milcząca wielość sensów każdego zdarzenia”⁹⁷, wszelkim zjawiskom towarzyszą sensory mnogie i wielorakie. Istotą filozofii jest zaś sztuka interpretacji, a więc filozofia to tyle, co genealogia w znaczeniu nietzscheańskim, genealogia jako umiejętność interpretowania, oceniania, ważenia.

Jedynie aforyzm – czy też poemat – może wypowiedzieć sens, wielość sensów, jest on bowiem „grą sił, stanem sił zawsze wobec siebie zewnętrznych. (...) nie chce niczego powie-

⁹⁰ Ibidem, s. 447-448.

⁹¹ G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-Edipe*, op. cit., s. 394.

⁹² G. Deleuze, F. Guattari, *Mille plateaux*, op. cit., s. 467.

⁹³ G. Deleuze, *La pensée nomade*, op. cit., s. 173.

⁹⁴ Ibidem.

⁹⁵ G. Deleuze, F. Guattari, *Mille plateaux*, op. cit., s. 467.

⁹⁶ Zob. G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, op. cit., s. 37.

⁹⁷ Ibidem, s. 8.

dzieć, niczego nie oznacza, nie bardziej jest znaczącym niż znaczonym”⁹⁸. Sposób pisania Nietzschego, a także jego sposób myślenia, eliminuje wszelkie nadkodowanie, jest raczej stałym dekodowaniem, które niszczy wszelki kod jako stałą płaszczyznę rozszyfrowania. Oryginalność Nietzschego polega zatem na stworzeniu nowego typu książki – książki, która pozostaje w relacji z zewnątrz, wchodzi w kontakt z czystą zewnętrżnością, jego teksty bowiem „przeniknięte są ruchem, który pochodzi z zewnątrz, który nie zaczyna się ani nie kończy na kartce książki lub na poprzednich stronicach, nie trzyma się ram książki i jest całkowicie wolny od wyobrazeniowego ruchu przedstawień czy abstrakcyjnego ruchu pojęć”⁹⁹. Aforyzm pozostaje w związku z zewnątrz, z intensywnościami, humorem i ironią, szaleńczym śmiechem¹⁰⁰, jest otwarty na zewnątrz. Dlatego też myśl zewnętrzna to złączenie myśli z zewnątrz jako zniszczenie despotycznej wewnętrzności. Interpretacja polega zatem na rozgałęzieniu tekstu na zewnątrz, znalezieniu zdolnej go użyć siły, zdolnej zeń uczynić maszynę wojenną nomadów – dopiero interpretacja nadaje aforyzmowi sens, wielość sensów, gdyż „sens jakiejś rzeczy jest stosunkiem tej rzeczy do siły, jaka ją opanowuje”¹⁰¹.

W odróżnieniu od myśli charakteryzującej się zamkniętą jednością wnętrza, myśli aparatu państwa, myśl zewnętrzna jest plemieniem i oczekuje siły zdolnej do interpretowania, która uczyni z niej maszynę. Myśl ta jest więc z zasady wielością, nieredukowalną mnogością, to „myśl-wydarzenie *haecceitas*, zamiast myśli tematu, myśl-problem zamiast myśli-istoty czy teorematu, myśl, która odwołuje się do ludu zamiast uważać się na ministra”¹⁰².

Ten nomadyczny anty-model czystej zewnętrżności maszyny wojennej, w którym rządzi różnica sił, wola mocy i powtórzenia wietrznego powrotu, niszczy więc zarazem model i reprodukcję, anulując organizujące centrum – zasadę tożsamości jako miejsce zajmowane przez Boga lub człowieka. Kartezjańskie *cogito* czy kantowskie „Ja myślę” musi ustąpić miejsca formie bezokolicznikowej – „myśleć”. Myśl bowiem – jak mówi Nietzsche – przychodzi, kiedy ona chce, a nie wtedy, gdy „ja” chce¹⁰³. Nie jest więc ona atrybutem myślącego Podmiotu ani przedstawieniem Wszystkiego – jest ciągłym stawaniem się. Dlatego też w żaden sposób nie może jej odpowiadać obraz typu „kosmos-korzeń” lub „chaosmoskorzonek”. Jakkolwiek cała kultura europejska opanowana jest, oferującym „smutny obraz myśli”¹⁰⁴, modelem drzewa, jakkolwiek cała nauka, cała filozofia, której wyznacznikiem jest pojęciowy zestaw – „fundament-korzeń, *Ground, roots* i podwaliny”¹⁰⁵ – uprzywi-lejowuje drzewo, nasienność, potomstwo, jednym słowem, genealogię w sensie genetycz-

⁹⁸ G. Deleuze, *La pensée nomade*, op. cit., s. 167.

⁹⁹ Ibidem, s. 166-167.

¹⁰⁰ Zob. Ibidem, s. 167-169.

¹⁰¹ Zob. G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, op. cit., s. 12.

¹⁰² G. Deleuze, F. Guattari, *Mille plateaux*, op. cit., s. 469.

¹⁰³ Zob. F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, przeł. S. Wyrzykowski, w: F. Nietzsche, *Dzieła*, t. 2, Warszawa 1905, § 17.

¹⁰⁴ G. Deleuze, F. Guattari, *Mille plateaux*, op. cit., s. 25.

¹⁰⁵ Ibidem, s. 28.

nym, anietzscheańskim, to myśl będąca stawaniem się ma charakter kłącza, zasady anty-genealogii (a więc genealogii w sensie nietzscheańskim).

Kłącze to dziczka, skomplikowany system podziemnych pędów lub nadziemnych korzeni, kłąb, bulwa, cebulka. Kłącze to ziemniak i perz, zgrają szczurów i zwierzęce nory, mrówki i trawa. Rizomatyczny jest język i pamięć, tkanka glejowa i nitki marionetki, aparalna ewolucja osy i orchidei, kota i pawiana, wschodnie ogrodnictwo „klonów” i amerykański kapitalizm, *underground* i bitnicy. Ten rizomatyczny kształt odnajduje Deleuze w zadziwiająco wielu i zadziwiająco różnych dziedzinach, w lingwistyce i botanice, inżynierii genetycznej i sztuce, neurologii i ogrodnictwie, systemie władzy i ekonomii, niemal wszędzie, gdzie sięga jego badawcze spojrzenie.

Kłącze posiada cały szereg specyficznych własności, które w sposób radykalny przeciwstawiają je drzewu i korzeniowi (palowemu lub wiązkowemu)¹⁰⁶:

- zasada łączności: dowolny punkt kłącza może zostać połączony z dowolnym innym, nie istnieje żadna aprioryczna zasada regulująca sposoby łączenia;
- zasada heterogeniczności: w kłączu dochodzi do powiązań porządków odmiennego rodzaju, ogniwa semiotyczne łączą się z biologicznymi, politycznymi ekonomicznymi itd., co powoduje, że zespolone zostają systemy znaków oraz stany rzeczy, nie można wyznaczyć cięcia pomiędzy znakami i przedmiotami;
- zasada wielości: kłącze nie jest Jednym, które dzieli się dychotomicznie, Jednym jako podmiotem lub przedmiotem, obrazem lub światem, ani też wielorakim, które wywodzi się od Jednego; wielość pozbawiona jest podmiotu i przedmiotu, posiada tylko determinacje i wymiary (tj. linie segmentacji i stratyfikacji), nie ma tu jednostki miary, liczby jako zasady porządkującej elementy; wielości określone są przez zewnętrzne (plan spójności), linie ujścia czy też deterytorializacji, które do danego wymiaru dodają inny wymiar;
- zasada nie-znaczącego zerwania: kłącze może zostać przerwane w dowolnym miejscu, lecz posuwa się nadal własną czy też obcą linią; może ulec częściowemu zniszczeniu, lecz zostaje odtworzone, rekonstruuje się;
- zasada kartografii i przekalkowania: kłącze nie jest oparte na zasadzie reprodukwalnej w nieskończoność odbitki, polega raczej na tworzeniu mapy, na którą należy przekalkować, nałożyć odbitkę; mapa jest otwarta, podlega demontażowi, przesunięciu modyfikacji; niczego nie reprodukuje, lecz konstruuje, jest wytwarzaniem, nie zaś odtwarzaniem.

Jeśli więc można mówić o jakimś modelu świata, to z pewnością bardziej zasadne jest czynić to w odniesieniu do kłącza, rzeczywistość bowiem, istotnie, jest rizomorficzna – rośliny tworzą kłącze z wiatrem, ze zwierzętami, z ludźmi, my zaś „tworzymy kłącze wspólnie”

¹⁰⁶ Zob. ibidem, s. 13-21.

z naszymi wirusami albo raczej nasze wirusy pozwalają nam tworzyć kłacze z innymi zwierzętami”¹⁰⁷. Kłacze zrobione jest z plateau, plateau zaś to „ciągły region intensywności”¹⁰⁸, którego wibracje nie podlegają organizującej orientacji, to wszelka wielość dająca się złączyć z innymi, by utworzyć kłacze, które „nie rozpoczyna się ani nie kończy, jest zawsze w otoczeniu, pomiędzy rzeczami, między-byt, intermezzo”¹⁰⁹.

Usuwanie podstaw, czyli inna filozofia

Myśl jest jak wampir.

G. Deleuze

Deleuze – powiedziane zostało na wstępie – pisze jasno, przejrzysto i prosto. Dzieje się tak dlatego, iż nie pisze on tak, jak się pisze, lecz tak, jak się mówi¹¹⁰. Najpierw jest to kwestia metody, sposobu czy może strategii tworzenia książki. „Napisałmy *Anty-Edypa* w dwóch”¹¹¹ – czytamy wyjaśnienie. Tymczasem dalej padają słowa jeszcze bardziej zaskakujące: „Wstawiliśmy rano i każdy z nas zadawał sobie pytanie, jakimi plateau trzeba by się zająć, pisał pięć linijek tutaj, gdzie indziej dziesięć”¹¹². Żart? Kuriozalny eksperyment? A może inna filozofia?

Przeciw książce-aparatowi państwa, książce-drzewu, odtwarzającej obraz świata, zbudowanej z linearnego dyskursu, zawierającej rozdziały, punkty kulminacji i zakończenia, a więc takiej, która, zgodnie z kulturowo utrwalonym przekonaniem i praktyką, jest odbitką, „odbitką samej siebie, odbitką poprzedniej książki tego samego autora, odbitką innych książek jakkolwiek byłyby odmienne, niekończącym się przekalkowaniem uporządkowanych pojęć i słów, przekalkowaniem świata przeszłego lub przyszłego”¹¹³, kieruje Deleuze książkę-kłacze, książkę-maszynę wojenną. Zbudowana jest ona z komunikujących się ze sobą plateau. Stanowi maszynę podobnie jak maszyną jest cała kultura, której elementy to także maszyny – obok maszyny literackiej, maszyna wojenna, biurokratyczna, rewolucyjna, maszyna miłości itd. Istnieją bowiem jedynie „wielości wielości, które tworzą to samo urządzenie”¹¹⁴, urządzenie mechaniczne, które współdziała z zewnątrz i może zostać połączone z każdym innym urządzeniem.

Dlatego też pozostający w ramach myśli przedstawieniowej trójpodział na podmiot, książkę i świat jest całkiem nietrafny. Książka nie ma podmiotu ani przedmiotu, niczego nie przedstawia, nie odbija, nie reprodukuje. „zrobiona została z różnie uformowanych materii, dat i przeróżnych prędkości. Jeśli przypisać książkę podmiotowi, pomija się

¹⁰⁷ Ibidem, s. 18.

¹⁰⁸ Ibidem, s. 32.

¹⁰⁹ Ibidem, s. 36.

¹¹⁰ Zob. F. Berçu, *Sed perseverare diabolicum*, op. cit., s. 9.

¹¹¹ G. Deleuze, F. Guattari, *Mille plateaux*, op. cit., s. 9.

¹¹² Ibidem, s. 39.

¹¹³ Ibidem, s. 35.

¹¹⁴ Ibidem, s. 47.

pracę tworzyw i zewnętrzność ich relacji. Fabrykuje się dobrego Boga dla ruchów tektonicznych”¹¹⁵. Książka jako urządzenie, jako „ciało bez organów” z krążącymi w nim intensywnościami, funkcjonuje wspólnie z zewnętrznym, łączy się z nim, tworzy wielość działającą w heterogenicznym polu, tworzy wraz ze światem kłębase, współdziała poprzez bezustanny ruch deterytorializacji i reterytorializacji, nie pozwala się oddzielić od świata, przeciwstawić mu, ustanowić jako jego obraz. „Idealem książki byłoby roztoczenie wszystkiego w (...) planie zewnętrzności, na jednej stronie, w tej samej strefie: przeżyte zdarzenia, historyczne determinacje, myślane pojęcia, jednostki, grupy i formacje społeczne”¹¹⁶. To pisarstwo Nietzschego, Kleista, Artauda, Kafki, to może także – mimo sformułowanych przez niego samego zastrzeżeń – pisarstwo Deleuze’a.

Nie ma w przypadku pisarstwa nomadycznego problemu trafnych lub nietrafnych interpretacji, sama interpretacja zmienia naturę. Staje się ona sztuką oceny, sztuką myślenia. Nie chodzi o to, co książka oznacza (zarówno w aspekcie znaczonego jak i znaczącego), lecz o to, z czym się łączy, wspólnie z czym funkcjonuje, jaka inną maszynę wciąga w grę, „z jakimi ciałami bez organów każe zbiegać się własnemu”¹¹⁷. Interpretacja jest więc rozgąłżeniem tekstu na zewnątrz, jest praktyką ekstratekstualną, polega na znalezieniu siły albo sił, które zdolne są tekst użyć, puścić w ruch, posłużyć się nim.

Wbrew powszechnemu mniemaniu myśl nie jest wolna, przeciwnie, jest krańcowo zniewolona. Nazbyt bowiem łatwo posuwa się utartymi szlakami, nazbyt chętnie wkracza na przetarte drogi, nazbyt szybko szuka wsparcia i oparcia, porządku i stałości. Tymczasem nie istnieje żadna – poszukiwana i upragniona – jedność sensu. Raczej wielość znaków. „Nie ma logosu, są hieroglify”¹¹⁸ – napotkane przypadkiem znaki, które – jak chciał Platon – w sposób konieczny zmuszają do myślenia, a więc do interpretowania, tłumaczenia, wykładania. Dlatego myślenie musi być, jak w przypadku Sade’a, negacją, negacją totalną¹¹⁹, a już najpierw negacją usłużnie podsuwanych (przez kogo? przez nas samych?) oczywistości. Jeśli myśl chce myśleć, musi konsekwentnie usuwać podstawy, burzyć fundamenty, niszczyć zasady. Nie może myśleć po prostu, myślenie musi być gwałtem i agresją, przemocą¹²⁰ nomadyczną maszyną wojenną. Twórczością pod presją, pod naciskiem, pod przymusem. Musi walczyć – jak wojownik maszyny wojennej. Nie może się zatrzymać – jak nomada.

Pozostaje jeszcze tylko kwestia, czy, istotnie, model nomadyczny, myśl jako przestrzeń głądka przewycięża ograniczenia myśli osiadłej, czy uwalnia się od milcząco przyjętych założeń, czy nie jest już na służbie utrwalonych porządków, czy przestaje się posuwać wyznaczonymi z góry drogami? Sam Deleuze ma pewne wątpliwości, gdyż „kłębase mają własny despotyzm, własną hierarchię, jeszcze cięższe”, gdyż „istnieją właściwe kłębasom for-

¹¹⁵ Ibidem, s. 9.

¹¹⁶ Ibidem, s. 16.

¹¹⁷ Ibidem, s. 10.

¹¹⁸ G. Deleuze, *Proust: obraz myśli* (fragm. *Proust et les signes*), przeł. K. Tarnowski, w: J. Błoński (red.), *Proust w oczach krytyki światowej*, Warszawa 1970, s. 403.

¹¹⁹ G. Deleuze, *Prezentacja Sacher-Masocha* (fragm. *Présentation de Sacher-Masoch*), przeł. K. Matuszewski, „Literatura na Świecie” 1994, nr 10, s. 274.

¹²⁰ Ibidem, s. 261.

macje despotyczne”¹²¹. Czy zatem kłacze nie tworzy kolejnego modelu i go nie odtwarza? Czy więc nie jest kolejną strukturą, nowym – jakkolwiek innym, wyraźnie odmiennym – systemem? „Posługujemy się dualizmem modeli – wyjaśnia Deleuze – po to tylko, by sięgnąć procesu, który odrzuciłby wszelki model”, „procesu, który bezustannie się wydłuża, przerywa i podejmuje na nowo”¹²².

Być może myślenie jest niczym innym, jak przewyciężaniem i porzucaniem kolejnych – coraz mniej lub coraz bardziej despotycznych – struktur, aby osiąść w następnych, które ponownie ulegną destrukcji. A Deleuze z całą pewnością przyczynia się do obalenia platoizmu, rujnuje filozofię – poprzez jej demistyfikację jako przedstawieniowej myśli osiadłej wspartej na tożsamości modelu. Być może zatem „związek maszyny wojennej z zewnętrzem nie jest innym «modelem»; jest urządzeniem, które powoduje, że sama myśl staje się nomadyczna”¹²³, a zatem jest czystym stawaniem się i bezustannym działaniem pośród pozorów, fantazmatów. Swe uwolnienie od ograniczeń okupuje niemożliwością rozstrzygnięcia o czymkolwiek. Ale też rozstrzygnięcie było złudzeniem świata przedstawieniowego. Teraz pozostaje tylko myśleć. Myśleć jednak w kategoriach, jakie proponuje Deleuze, jeszcze nie potrafimy. Jeszcze nie potrafimy myśleć – mimo ponawianych w tym względzie wysiłków – bez Boga, bez Człowieka, bez oparcia i poręczenia. Pozostaje więc nadzieja, że czas tej myśli, która zarówno ujawnia, jak i realizuje tożsamość jedności i wielości, monizmu i pluralizmu dopiero nadejdzie. O ile, rzecz jasna, myśl ta pozostaje w jakimkolwiek związku z czasem.

¹²¹ G. Deleuze, F. Guattari, *Mille plateaux*, op. cit., s. 30.

¹²² Ibidem, s. 31.

¹²³ Ibidem, s. 36.

Anarcho-Biblioteka
Dobry pieróg to wywrotowy pieróg



Bogdan Banasiak
Nomadologia Gillesa Deleuze'a

pl.anarchistlibraries.net