



GILLES DELEUZE (1925–1995)

Niemal w tym samym czasie, co Emmanuel Lévinas, odszedł filozof zupełnie — przynajmniej z pozoru — innego pokroju, bardziej jeszcze — acz z innych powodów — kontrowersyjny, być może mniej jeszcze zrozumiany, ale niemal równie głośny i ważny dla myśli XX wieku, a przynajmniej jego drugiej połowy.

Można Deleuze'a zaliczyć do szeroko rozumianej orientacji „postmodernistycznej”, choć on sam, o ile mi wiadomo, nigdy nie używał tego terminu-wytrycha, pozwalającego podciągać pod wspólny mianownik zjawiska kulturowe i filozoficzne bardzo skądinąd rozmaite. Można, nieco ściślej, uważać go za przedstawiciela francuskiej generacji post- albo neo-strukturalnej. Można w szczególności (jak to sama parę razy robiłam) porównywać go z Jacquesem Derridą, wskazując na ogólne pokrewieństwa ich filozoficznej postawy i wręcz wspólnotę pewnych pojęć. Acz do pewnego stopnia zasadne, takie strategie interpretacyjne są wszelako zawodne i na jakimś poziomie jałowe. Nie tylko dlatego, że wszelkie etykiety są w dużym stopniu arbitralne, ale i dlatego — i dlatego przede wszystkim — że każdy autentyczny myśliciel posłuszny jest własnej głębokiej inspiracji. Nie mam wątpliwości, iż Gilles Deleuze był myślicielem autentycznym, a zatem też nieokiełznaną, nieklasyfikowalną filozoficzną indywidualnością. Albo, by trzymać się jego własnej terminologii i ducha jego myśli, kwestionującej pojęcie indywiduum, był nader specyficzną szczegółowością, „punktem osobliwym” — na przecięciu rozmaitych prądów składających się na naszą współczesną rzeczywistość duchową.

Był także, programowo, intelektualnym „nomadą”, który w żadnym „osiadłym” systemie idei nie znajdował dla siebie miejsca, który samo osadzanie się gdziekolwiek podważał z założenia. W miejsce jakiegokolwiek określonej ontologii i metodologii proponował „nomadologię” — myślenie wędrujące po bycie krętymi, splątanymi i nieprzetartymi ścieżkami.

Sytuował się świadomie zarazem na skrzyżowaniu i na peryferiach wielkich teorii współczesnych, jak marksizm, psychoanaliza i strukturalizm. Można dowodzić, że każda z nich poddawał swoistej „dekonstrukcji”, pozostając wiernym ich inspiracji krytycznej, ale kwestionując, odwracając na nice i radykalnie reinterpretując ich koronne pojęcia i założenia. W teoriach tych widział w istocie kontynuację tradycyjnej metafizyki, hołdującej uniwersaliom i poszukującej transcendencji, abstrakcyjnie racjonalistycznej, a przez to tyleż naiwnej, co represyjnej. Tymczasem jego własnym celem było, jak mawiał, „wyzwolenie życia” — w jego anarchistycznym dynamizmie, w nieprzebranej mnogości form. Toteż w kolejnych pracach — dość wymienić *Différence et répétition*, *Logique du sens* oraz pisane do spółki z Felixem Guattari dwa tomy *Capitalisme et schizophrénie* — poddawał daleko idącemu przewartościowaniu pojęcia struktury, nieświadomości, relacji społecznej. W świetle jego analiz i rozważań struktura stawała się synonimem dynamicznej serii różnic, a nie żadnym inwariantem; nieświadomość — twórczym różnicowaniem, a nie areną ślepych i konfliktowych popędów; także fabryką aktywnych fantazmatów o charakterze społeczno-politycznym, nie zaś sferą kompleksów z dzieciństwa; rzeczywistość społeczna — wytworem tych fantazmatów i tych serii różnic, a zarazem obszarem ciągłego zderzania się powierzchniowych kodów i kodyfikacji z głębokimi ruchami „dekodującymi”.

„Wyzwalanie życia” to także wyzwalanie wyobraźni (zwłaszcza, gdy przyjąć, iż między wyobraźnią a rzeczywistością nie ma istotnej różnicy, że, przeciwnie, w pewnym sensie to właśnie wyobrażenia, fantazmaty są najbardziej realne) — nic zatem dziwnego, że myśl Deleuze’a odczytywano jako teoretyczne uzasadnienie Maja 68 z jego postulatami „wyobraźni u władzy”. Jest faktem niewątpliwie znaczącym, że duchowi tej rewolty — przynajmniej na pewnym poziomie — autor *Anty-Edypa* pozostał wyjątkowo wierny, także wtedy, gdy, poczynając od połowy lat siedemdziesiątych, wszyscy inni intelektualni patroni Maja nawrócili się na poprawność, jeśli nie na polityczną mądrość. Należy to, jak sądzę, tłumaczyć tym, że identyfikacja Deleuze’a z Majem nie miała w gruncie rzeczy wymiaru politycznego, a w każdym razie nie ten wymiar był tutaj istotny. Specyficzny anarchizm filozofa zakorzeniony był w samej istocie jego myśli, miał charakter „metafizyczny” i kpił sobie z historycznej koniunktury. Co do polityki, jego w nią zaangażowanie było praktycznie żadne. Nie tylko nigdzie nie należał, ale w zasadzie nie wypowiadał się też na tematy polityczne (przynajmniej w sensie bieżącej polityki). W żadnym razie nie był typem zaangażowanego intelektualisty *à la* Sartre. Przez pewien czas związany był jedynie, poprzez Michela Foucault, którego cenił i z którym się przyjaźnił, z powołaną przez tego

ostatniego grupą GIP, zajmującą się inspekcją więzień. W 1981 podpisał się pod kandydaturą komika Coluche'a na stanowisko prezydenta Francji. Oba gesty dawały wyraz jego niechęci do instytucjonalnego ładu i normy (represji, ekskluzji, establishmentu), ale z polityką *sensu stricto* mało miały wspólnego.

Paradoksalnie, przy całym swym anarchizmie, przy całym sprzeciwie wobec filozoficznej tradycji i wobec klasycznego dyskursu, Deleuze był pod pewnymi względami wzorem czystego, „rasowego” filozofa w całkiem klasycznym stylu. Nie krył swej pogardy dla kultury masowej rządzonej przez rynek i media, odżegnywał się od „nowych filozofów”, usiłujących propagować swoje idee w telewizji, nie lubił wywiadów i wyjazdów na rozmaite konferencje. Filozofia, twierdził, nie ma nic wspólnego z wymianą poglądów i kulturą dyskusji. Filozof działa w pewnym sensie pod ziemią i jego dzieło trafić może do kogoś tak, jak trafia przesłanie włożone do butelki i wrzucone w morze. Nie znaczy to, że filozof musi być radykalnie samotny. Kwestionując samo pojęcie jednostki, Deleuze daleki był od romantycznego indywidualizmu. Nie tylko pisywał książki „na cztery ręce”, co w filozofii jest rzeczą nader rzadką, ale też — jak zgodnie twierdzą ci, co go słuchali — był fascynującym wykładowcą. W Paris-Vincennes, eksperymentalnym, międzydyscyplinarnym i otwartym ośrodku uniwersyteckim, jego wykłady, przyciągające bardzo różnych ludzi, stanowiły jedną z głównych atrakcji. A przecież wiele w nim było z duchowego arystokraty w stylu Nietzschego. Brzydził się banałami i pospolitością. Skądinąd to właśnie myśl Nietzscheańska miała znaczny wpływ na kształtowanie się jego własnej myśli, a monografia o Nietzschem należy do jego najlepiej znanych książek.

„Klasyczność” Deleuze’a polega jednak przede wszystkim na tym, że w czasach wciąż ogłaszanej śmierci filozofii on sam, choć zrewolucjonizował sposób jej uprawiania, wcale w filozofię nie zwątpił. „Nigdy nie kłopotalem się przekraczaniem metafizyki ani śmiercią filozofii — powiedział dla specjalnego numeru pisma «Magazine littéraire» — Filozofia pełni funkcję, która pozostaje doskonale aktualna: ma tworzyć pojęcia. Nikt nie może tego zrobić z nią”¹. I dodawał: „Pojęcie jest tym, co przeszkadza myśleniu być zwykłą opinią, poglądem, dyskusją, gadaniem. Każde pojęcie jest paradoksem, z konieczności”.

Takich pojęć — nowych, zrywających z tradycją, gwałcących zdrowy rozsądek, „paradoksalnych z konieczności” — sam Deleuze, niekiedy z Guattarim, stworzył niemało. Do najgłośniejszych — poza „nomadologią” — należy zapewne „kłącze” (*le rhizome*).

Kłącze, czyli podziemne splątanie i podziemny wielokierunkowy rozrost bez centralnego trzonu, to sugestywna metafora wyrażająca Deleuze’ańską koncepcję myślenia, życia, bytu w ogóle. To, w szczególności, Deleuze’ański obraz podmiotu. Autor *Logique du sens* był radykalnym krytykiem wszystkich tradycyjnych

¹ *Signes et événements. Propos recueillis par Raymond Bellour et Francois Ewald*, w: „Magazine Littéraire”, nr 257/1988.

teorii podmiotu, nie tylko substancjalistycznych, ale też „unifikacyjnych” i „tożsamościowych”, tj. uznających podmiot za jedność, choćby formalną i transcendentną. Podmiotowość w jego ujęciu jest strukturą ruchomą i otwartą, wręcz rozmytą, zasadniczo nieświadomą i wielokształtną, wciąż na nowo różnicującą się i podlegającą różnicowaniu. Taki podmiot nie jest oczywiście żadną podstawą. Filozofia Deleuze’a odrzuca samo pojęcie podstawy — podobnie jak pojęcia początku i końca.

W *Différence et répétition*, książce stanowiącej jego pracę doktorską i chyba najbardziej programowej, rozprawiał się z platońsko-heglowską „metafizyką tożsamości” (albo „metafizyką przedstawienia”) i proponował jej „odwrócenie”. Tym odwróceniem miała być filozofia różnicy i różnicującego powtórzenia, filozofia nieredukowalnej wielości, w świetle której jedność i tożsamość są tylko „transcendentalnym złudzeniem”. A w miejsce heglowskiej dialektyki negacji i zachowania, będącej metodą systemu, proponował dialektykę afirmacji różnicy, czyli „sztukę problemu”.

W *Différence...* przedstawienie tej filozofii miało jeszcze charakter mniej więcej akademicki, nawet jeżeli treść mogła wydawać się bluźniercza. W następnych książkach — od *Logique du sens*, zwłaszcza zaś w *Capitalisme et schizophrénie* — sama forma myśli Deleuze’a, styl, język, kompozycja, odbiegają już bardzo znacznie od akademickich kanonów. Deleuze chce nie tylko pisać o wielości, ale ją też „praktycznie wytwarzać”. Stąd, między innymi, kompozycja „serialna” oraz podział tekstu na stosunkowo autonomiczne „plateaux”. Do pewnego stopnia zatarte zostają granice między filozofią a literaturą. Literatura, zwłaszcza nowsza (Proust, Kafka, Borges, Gombrowicz), będzie dla Deleuze’a stałym przedmiotem namysłu, źródłem inspiracji i punktem odniesienia. Wiele uwagi poświęci również malarstwu i kinu. Ale ta otwartość na inne niż sama filozofia języki oraz przenikanie się różnych języków w jego dziele nie oznaczają wcale „kryzysu filozofii”. Zainteresowanie Deleuze’a literaturą, sztuką, podobnie jak, skądinąd, życiem społecznym, wyrastało raczej z przeświadczenia, że w gruncie rzeczy wszystko jest filozoficzne.

Paradoksalnie bowiem — paradoksalnie z założenia — ontologiczny pluralizm Deleuze’a był, chciał być, synonimem ontologicznego monizmu. Byt jest różnicą, lecz właśnie jako taki jest wszędzie jednoznaczny. „Percepty” (wiązki znaczeń), „afekty” i „koncepty” to tylko różne poziomy tej samej rzeczywistości, w której wszystko się wzajemnie przenika. Nieprzypadkowo jednym z ulubionych filozofów Deleuze’a był Spinoza. Byt to nieskończoność *modi* w immanencji. I nieprzypadkowo inną jego filozoficzną fascynacją był Leibniz. Byt to nieskończoność różnic, z których każda zawiera się w pozostałych, a wszystkie w pewien sposób zawierają się w każdej.

Poza oryginalnymi książkami filozoficznymi, w których wykładał, rozwijał i praktycznie stosował swoją myśl do analizy rozmaitych zjawisk, Deleuze napisał szereg monografii: o Humie, Kancie, Spinozie, Leibnizu, Nietzschem, Bergsonie,

Foucault, a także Prouście, Kafce i o Sacher-Masochu („ojcu” masochizmu). Wszystkie pozostają w istotnym związku z rozwojem jego własnej myśli i żadna nie jest po prostu pracą z historii filozofii. Jak każdy rasowy filozof, Deleuze ani nie chciał, ani nie mógł poprzestać na rekonstrukcji tego, co powiedział inny filozof. Interesowało go raczej to, czego ów właśnie nie powiedział, co najwyżej zasugerował, ale co zdaje się wynikać z jego istotnych założeń. Deleuze nie tyle zatem rekonstruuje, co dopowiada i interpretuje — powtarza, różnicując i różnicuje, powtarzając. Dzięki jego lekturze nawet najbardziej klasyczni myśliciele objawiają oblicze zgoła nie klasyczne, stają się żywi i prowokujący.

Gilles Deleuze w sobie tylko właściwy sposób godził bunt przeciw filozoficznej tradycji z głęboką jej znajomością i bliskim z nią obcowaniem, rewolucyjność wyrażanych treści i niekonwencjonalność formy z dość tradycyjnym pojmowaniem miejsca i roli filozofa, „metafizyczny” anarchizm z wiarą w *sui generis* filozofię totalną. On sam z pewnością nie widział tu żadnych sprzeczności i nie szczylił się żadną specjalną sztuką ich „godzenia”. A jednak to na tej sztuce — między innymi — polegała jego wyjątkowość.

Odszedł filozof drażniący, kontrowersyjny, ale właśnie dlatego inspirujący, dający do myślenia. Jeżeli zadaniem filozofii jest „szkodzić głupocie” (Nietzsche), Deleuze wywiązywał się z niego znakomicie. Jego paradoksalnych pojęć nie da się uładzić i przerobić na ideologiczne slogany. Są to pojęcia nie tylko nieoczywiste dla „zdrowego rozsądku”, ale też — zgodnie z duchem tej filozofii — w stałym ruchu, przemieszczające się przez różne konteksty i w coraz to innej szacie słownej. „Oczywista” jest najwyżej ich intencja krytyczna. I choć właściwy Deleuze’owi krytycyzm, zgoła hiper-krytycyzm, wobec historii i wszelkiego *status quo* może wydawać się moralnie i politycznie niebezpieczny, trudno nie docenić jego znaczenia w demistyfikowaniu pozornych oczywistości. Trudno też pozostać obojętnym na kryjącą się w tym hiper-krytycyzmie żarliwość. Deleuze uczył stawiać pytania i myśleć o tym, co niepomysłane. Można się z nim nie zgadzać. Można kwestionować kształt, zasadność i heurystyczną rolę proponowanych przez niego pojęć. Ale by z nim uczciwie polemizować, trzeba najpierw nauczyć się myśleć na tym samym, co on, poziomie istotności.

Odszedł nagle i, choć nie był już młody, przedwcześnie. Gnębiony chorobą, postanowił — w wyniku przemyśleń, w odruchu rozpacz, któż wie, z jakiego naprawdę powodu — przyspieszyć koniec. Zostawił nas z pytaniami — tymi, które sam zadał, tymi, których zadać nie zdążył, z tymi, jakie w związku z jego myślą, a może też z jego życiem i śmiercią, zadajemy sobie dzisiaj my sami.

Małgorzata Kowalska