

ISBN 97883-242-1185-2

Michał Herer

Gilles Deleuze
Struktury - maszyny - kreacje

universitas

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

TAiWPN UNIVERSITAS

Projekt okładki i stron tytułowych
Ewa Gray

www.universitas.com.pl

Michał Herer

Gilles Deleuze
Struktury - maszyny - kreacje

*Z własnego życia uczynić eksperyment –
na tym dopiero polega wolność ducha,
to właśnie stało się dla mnie później filozofią...*

Friedrich Nietzsche

Wykaz skrótów

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

Gilles Deleuze i problem genezy

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Struktury

1. Z CHAOSU KU PORZĄDKOWI

Filozof naiwny

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

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

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

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

*Dalsza część książki dostępna w wersji
pełnej.*

