

J a k u b T e r c z

Bliźni w filozofii Deleuze’a

Słowa kluczowe: *G. Deleuze, strukturalizm, bliźni, świat możliwy, ekspresja, twarz, przestrzeń, czas, pragnienie, mowa*

Wydawać by się mogło, że niczego poza człowiekiem w książkach Deleuze’a nie brakuje. Wydawać by się mogło, że trafiamy raczej do świata *science fiction*, świata przedosobowych osobliwości, maszynowego pragnienia, raczej utrudniającego myślenie chaosu niż koniecznej dla kontemplacji harmonii. W pośpiechu kartkowania odkrywamy z przerażeniem lub – co na jedno wychodzi – ze śmiechem, że brakuje tu dla człowieka miejsca, że człowiek – w najlepszym razie – przydarza się Deleuze’owi. Która jednak książka *science fiction* koniec końców nie mówiłaby o ludziach, nawet jeżeli miałoby to być ludzie przyszłości? To prawda, że konfrontacja z radykalnie innym (osobliwym, maszynowym, chaotycznym... co tylko chcemy, u Deleuze’a od *innych* pojęć aż się roi) wytwarza poczucie radykalnego odczłowieczenia. Wydawać by się więc mogło, że książki Deleuze’a, każde kolejne dzieło, na swój sposób stanowi antyhumanistyczny manifest, a być może nawet antyhumanistyczny traktat filozoficzny. Wszystko kulminowałoby w „mechanosferze” z *Mille plateaux*, wspólnym dziele Deleuze’a i Guattariego. Stąd jeszcze większe zdziwienie, gdy przebijając się przez gąszcz hermetycznego języka odkrywamy, że od początku do końca właśnie o człowieka chodziło. Co więcej, nie chodzi nawet o mnie samego w sobie, ale o mojego bliźniego.

Niżej proponuję odczytanie wybranych fragmentów dzieła Deleuze’a z tej właśnie perspektywy pytania o innego lub bliźniego. Nie jest to oczywiście perspektywa jedyna, chociaż jest to z pewnością perspektywa zaniedbana i zasłaniana przez pozorną dziwaczność i nadmierną nieraz kondensację tekstów autora *Różnicy i powtórzenia*. Proponuję więc odczytać Deleuze’a jako filozofa z ludzką twarzą innego lub bliźniego.

Podstawowy załączek teorii bliźniego Deleuze zarysował w *Prouście i znakach* (1964), zaś pełną teorię przedstawił w roku 1967 w artykule *Michel Tournier i świat bez bliźniego*, który dwa lata później został dołączony jako *appendice* do *Logiki sensu* (1969). Teoria bliźniego zajmuje także dość istotne miejsce w *Różnicy i powtórzeniu*, pracy dySSERTACYJNEJ Deleuze'a, wydanej w roku 1968. W latach 70. i 80. Deleuze porzucił rozważania nad bliźnim. Nie ma jego śladów w żadnym z dwóch tomów *Capitalisme et schizophrénie* (1972, 1980). Dopiero w *Co to jest filozofia?* z 1991 r. teoria bliźniego wraca i wyrażona jest słownictwem niemal potocznym, bez żadnych zbędnych ozdobników spekulatywnych, którymi obudowana była szczególnie w *Różnicy i powtórzeniu*¹. Wszystkie te ujęcia są komplementarne, powtarzają najważniejsze tezy, zaś różnice między nimi mają charakter raczej językowy (w tym także różnice między tłumaczeniami) niż filozoficzno-techniczny. Stąd poniższy materiał ułożony został ze względu na kluczowe idee, nie zaś ze względu na chronologię.

Uwagi językowe

Pisząc tu o bliźnim lub o innym mam na myśli postać, którą Deleuze nazywał francuskim słowem *autrui*. Nie ma pośród tłumaczy Deleuze'a na język polski zgodności co do przekładu tego zwrotu. Bogdan Banasiak oraz Krzysztof Matuszewski w *Różnicy i powtórzeniu* proponują *autrui* tłumaczyć jako „inny”; Paweł Pieniążek w *Co to jest filozofia?* woli tłumaczenie „drugi”; w *Logice sensu* (a więc także w interesującym nas szczególnie artykule *Michel Tournier i świat bez bliźniego*) Grzegorz Wilczyński stosuje „bliźni”. Każdy z wyborów jest uzasadniony. Szczególnie ciekawa sytuacja zachodzi w *Co to jest filozofia?*, gdzie Deleuze i Guattari zaczynają swój wykład od refleksji nad tym, co pierwsze oraz co drugie. To, co pierwsze, utożsamione zostaje z kartezjańskim ego, zaś to, co drugie, właśnie z drugim osobowym. Pieniążek neutralizuje więc osobowy aspekt *autrui* na rzecz – całkowicie uzasadnionego – ujęcia bar-

¹ Warto zaznaczyć, że w duecie Deleuze-Guattari to ten drugi był prawdziwym antyhumanistą, dążącym do jak najpełniejszego zerwania z jakkolwiek pojętym antropocentryzmem. Znakomitą dokumentację tej radykalności stanowią artykuły zebrane w poświęconym w całości Guattariemu wydaniu czasopisma „Deleuze Studies” nr 6.2 (2012). Nie jest więc przypadkiem, że w żadnym z dwóch tomów *Capitalisme et schizophrénie* teoria bliźniego się nie pojawia. I chociaż powraca w *Co to jest filozofia?* – będącej trzecim ze wspólnie napisanych przez obydwo ich większych dzieł – to fakt ten ma proste wytłumaczenie. Otóż Guattari był w tym czasie chory na depresję i Deleuze podał go jako współautora przede wszystkim z racji towarzysko-finansowych, nie zaś ze względu na faktyczny udział w pisaniu. Tezę taką stawia Dosse François w monumentalnej biografii *Gilles Deleuze & Félix Guattari. Intersecting Lives*, przeł. D. Glassman, Columbia University Press, New York 2007.

dziej ogólnego. Interesującą drogą, pozornie podobną do podejmowanego tutaj zamierzenia zdania sprawy z obecności człowieka u Deleuze'a, poszli Hugh Tomlinson oraz Graham Burchell, tłumacze *Qu'est-ce que la philosophie?* na język angielski, którzy *autrui* przełożyli konsekwentnie jako *another person* – inna osoba². Wydaje się jednak, że poszli oni o krok za daleko i takie ujęcie jest nie do uzgodnienia szczególnie z wczesnymi strukturalistycznymi pracami Deleuze'a.

W nielicznych miejscach, przede wszystkim we wspomnianym wyżej artykule *Michel Tournier i świat bez bliźniego*, Deleuze używa wymiennie słów *autrui* oraz *Autre*. Wilczyński *Autre* przekłada jako Inny. Ów Inny – zgodnie z intencją Deleuze'a – odnosi się pośrednio do lacanowskiego wielkiego Innego (*grand Autre*). Zarówno dla Deleuze'a, jak i dla Lacana, inny – jak zobaczymy – jest pewną strukturą, w ramach której może dopiero pojawić się poszczególny empiryczny bliźni (wątek lacanowski będzie szczególnie istotny dla opisu pragnienia w ramach struktury innego oraz sytuacji indywiduum jej pozbawionego).

Pozostaje ostatnia kwestia: *autrui* przekładać „bliźni” czy „inny”? U samego Deleuze'a nakładają się dwa użycia jednego francuskiego pojęcia. Ze swojej strony będę dążył (choć bez ślepej konsekwencji, co wymuszają wymogi składni), aby pojęciem bliźniego określać konkretnego, empirycznego człowieka, który może zająć miejsce w strukturze innego.

Inny jako struktura

Gdy w latach 60. Deleuze pracował nad teorią bliźniego, był pod wpływem popularnego wtedy we Francji strukturalistycznego nurtu w naukach humanistycznych i społecznych. Kierunek ten był wewnątrznie zróżnicowany i nie można podać prostych kryteriów obejmujących każdy jego odłam. Powtarzającym się jednak motywem, przynajmniej na gruncie dociekań filozoficznych, było zerwanie z myśleniem w kategoriach podmiotu. Rozumienie tego zerwania także nie było jednorodne. Z punktu widzenia naszego tematu ważne są dwie kwestie: po pierwsze, deleuzjański inny jest strukturą, oraz, po drugie, nie jest podmiotem. Deleuze nie poszukuje autentycznej podmiotowości innego, która jakoby miałaby stanowić o ludzkiej godności. Strukturalny inny nie jest też jednak przedmiotem. Deleuze'a nigdy nie interesowały klasyczne układy podmiot-przedmiot. Pisze o tym wprost w *Michelu Tournierze* oraz w *Różnicy i powtórzeniu*. Podejmuje tam krytykę sposobu, w jaki bliźniego chciał

² Zob. G. Deleuze, F. Guattari, *What is Philosophy?*, przeł. H. Tomlinson, G. Burxhell, Columbia University Press, New York 1994.

uchwycić Sartre. U noblisty ja i inny prowadzą dialektyczną grę, w której raz jeden członek, następnie drugi, przyjmują rolę podmiotu lub przedmiotu: „nawet koncepcja Sartre’a w *Bycie i nicości* ogranicza się do połączenia obu tych określeń, czyniąc z bliźniego przedmiot, który postrzegam i który zarazem może postrzegać mnie, tak samo zmieniając mnie w przedmiot”³. Na gruncie teorii Sartre’a nie jest możliwe, aby ja i inny stali się podmiotami jednocześnie. „Kolosalnym błędem wszelkich teorii poznania jest postulowanie równoczesności podmiotu i przedmiotu, podczas gdy jeden powstaje wyłącznie kosztem drugiego”⁴.

Deleuze właśnie ten problem podejmuje i proponuje inne rozwiązanie. Przede wszystkim tam, gdzie Sartre mówi o podmiocie i przedmiocie, Deleuze mówi o dwóch indywiduach⁵. Chociaż indywiduum może być zasadniczo wszystko, każdy byt (planeta, drzewo, komórka ciała), to istnieją pewne indywidua, które są kształtowane przez strukturę innego, i to one nas tutaj interesują. Ze strukturą innego wiążą się równorzędnie dwa pojęcia: ja oraz bliźni. „Struktura ta powinna zostać oznaczona nazwą «inny». Nie wskazuje ona nikogo, lecz jedynie moją tożsamość dla innego Ja oraz inne Ja dla mnie”⁶. To bardzo ważny moment, należy bowiem podkreślić, że dla Deleuze’a Ja jest całkowicie uzależnione od bliźniego i go nie poprzedza. Ja i bliźni pojawiają się razem w ramach jednej struktury innego. Nie jest tak, że najpierw pojawia się ja, następnie bliźni. Dlatego Deleuze może powiedzieć, że nie istnieje stan absolutnej samotności, że Ja zawsze jest już z kimś. Samotność jest strukturalnie niemożliwa. Strukturalny inny to jakby dyspozycja indywiduum do ujmowania bliźnich jako zajmujących pewne wyróżnione miejsce. Inny to „miejsce drugiego, które inny podmiot jedynie «zajmuje» (...). Z tego punktu widzenia drugi jest nikim, nie jest ani podmiotem, ani przedmiotem. Istnieje wiele podmiotów, ponieważ istnieje drugi, a nie odwrotnie”⁷.

Struktura innego posiada więc dwa współzależne od siebie i równorzędne miejsca (miejsce ja oraz miejsce bliźniego), posiada także relacje. Różne

³ G. Deleuze, *Michel Tournier i świat bez bliźniego*, w: tenże, *Logika sensu*, przeł. G. Wilczyński, PWN, Warszawa 2011, s. 404.

⁴ Tamże, s. 408.

⁵ Tekst *Różnicy i powtórzenia* sugeruje raczej, że struktura innego należy do jednego indywiduum, a nie że łączy dwa indywidua. Jednakowoż to drugie podejście wydaje się bardziej rozsądne. Przyjmując je, podążam za wykładnią teorii deleuzjańskiego innego z książki Jamesa Williamsa, *Gilles Deleuze's Difference and Repetition: A Critical Introduction and Guide*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2003, s. 206–207.

⁶ G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, KR, Warszawa 1997, s. 358.

⁷ G. Deleuze, F. Guattari, *Co to jest filozofia?*, przeł. P. Pieniążek, Słowo / obraz terytoria, Gdańsk 2000, s. 23.

struktury składają się z innych miejsc i z innych relacji, mają także różny stopień skomplikowania (struktury pokrewieństwa u Lévi-Straussa są bardziej skomplikowane od struktury światła w ruchu ulicznym). Struktura innego jest relatywnie prosta, składa się bowiem z dwóch relacji (bądź, jak mówi Deleuze, dwóch systemów) wynikających z kombinatoryki dwóch miejsc, ja oraz bliźniego. W jednym kierunku jest to relacja „ja-bliźni”, w drugim zaś relacja „bliźni-ja”. Struktura innego jest tą całością relacji, dwoma systemami i nie można jej zredukować do jednej relacji „ja-inny”; relacji „ja-inny” nie można zastąpić relacją „inny-ja”, są one bowiem niesymetryczne i nieprzechodnie.

Świat możliwy

Bliźni pojawia się w strukturze jako świat możliwy. Jest to jedna z najważniejszych, jeśli nie najważniejsza z myśli, jakie Deleuze ma do powiedzenia w kwestii innego. Właściwie wszystko, co pojawia się w jego książkach wcześniej i później, stanowi obudowę tej idei, pewną wersję wyciągania z niej konsekwencji.

Sama idea, by ujmować ludzi jako światy możliwe, pojawia się po raz pierwszy w *Prouście i znakach* z 1964. Idea świata możliwego jest tam ograniczona do opisu stanu zakochania. „Ukochana istota pojawia się jako znak, jako «dusza»: wyraża nieznaną nam świat możliwy”⁸. W pismach z kolejnych lat (tj. w *Michélu Tournierze, Różnicy i powtórzeniu* oraz w *Co to jest filozofia?* – dziełach dla nas kluczowych) będzie już chodziło o wszelką relację z bliźnim. W *Co to jest filozofia?* czytamy: „Drugi nie ukazuje się tutaj ani jako podmiot, ani jako przedmiot, lecz – co jest czymś zupełnie innym – jako świat możliwy (...). Drugi jest przede wszystkim tym istnieniem świata możliwego”⁹. Ja dla innego, tak samo jak inny dla ja, to dwa stojące naprzeciw siebie światy możliwe. Struktura innego to układ tych dwóch relacji, mojego świata możliwego dla innego oraz świata możliwego innego dla mnie. Struktura innego okazuje się być warunkiem pojawienia się nie tylko ja i bliźniego, ale także – o ile nie przede wszystkim – światów możliwych.

Z jednej strony mamy wielość światów możliwych, których naturę Deleuze określa zaczerpniętym z filozofii Bergsona pojęciem wirtualności. Światy możliwe, które wyrażają nasi bliźni, są wirtualne. Z drugiej strony mamy jeden świat aktualny. Wszystkie światy są natomiast realne, ale – twierdzi Deleuze

⁸ G. Deleuze, *Proust i znaki*, przeł. M. P. Markowski, Słowo / obraz terytoria, Gdańsk 2000, s. 13.

⁹ G. Deleuze, F. Guattari, *Co to jest filozofia?*, dz. cyt., s. 24.

– różnią się modusem swojej rzeczywistości. „To, co wirtualne, nie przeciwstawia się temu, co rzeczywiste, lecz jedynie temu, co aktualne. *To, co wirtualne, posiada pełną rzeczywistość jako wirtualne*”¹⁰. W deleuzjańskiej ontologii Byt składa się właśnie z tych dwóch niesymetrycznych stron. Należy podkreślić, że nie następuje tu żadnego rodzaju odrzucenie aktualnego świata na rzecz zatopienia się w magicznej głębi wirtualności. Jasno podsumowuje to Jeffrey A. Bell w artykule *Between Realism and Anti-realism*: „Deleuzjańska logika ekspresji nie pociąga odrzucenia i ucieczki z aktualnego świata i z logiki przedstawienia. Jest to raczej próba intensyfikacji świata aktualnego wraz z jego przedstawieniem, próba jego problematyzacji, a wszystko to z jego wnętrza”¹¹.

Twarz

Sposób, w jaki świat możliwy bliźniego istnieje dla ja, Deleuze nazywa ekspresją (*expression*), co polscy tłumacze przekładają czasem także jako „wyraz”: bliźni wyraża świat możliwy, jest jego ekspresją. Centrum tej ekspresyjności jest twarz. To twarz jest wyróżnionym miejscem w bliźnim, za sprawą którego zostaje wyrażony świat możliwy. Pozornie Deleuze spotyka się w tym miejscu z Lévinasem, jednak poza uwzględnieniem wyjątkowości twarzy ich teorie różnią się właściwie wszystkim. Przede wszystkim, dla Deleuze’a twarz nie jest otwarciem żadnego rodzaju relacji dialogicznej czy etycznej, a co dopiero transcendencji – jak chciałby tego Lévinas, który tak powiada w *Całości i nieskończoności*: „Epifania twarzy jest etyką. Walka, jaką może grozić twarz, zakłada już transcendencję ekspresji”¹². Koncepcja Deleuze’a jest całkowicie przyziemna, pogańska. O ile pozostajemy przy samym tekście, teoria ta sprowadza się do tego, że inny doświadcza czegoś, czego nie doświadcza ja i co jest temu ja dane właśnie za pomocą twarzy innego. Ekspresyjność twarzy innego polega właśnie na tym, że odbija się na niej jego aktualne doświadczenie, jego aktualny świat. Dla ja natomiast to doświadczenie nie jest aktualne, nie jest obecne, ale wirtualne i tylko możliwe. Ekspresją nazywa się więc ten wirtualny wyraz aktualnego świata innego w relacji do ja. „Przez ekspresję rozumiemy jak zawsze taką relację (z istoty obejmującą wykrzywienie rysów twarzy) między wyrażającym i wyrażanym, w której wyrażane nie istnieje poza wyrażającym, chociaż odnosi się do wyrażanego jako do czegoś

¹⁰ G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, dz. cyt., s. 294, zob. także M. Herer, *Gilles Deleuze. Struktury-Maszyny-Kreacje*, Universitas, Kraków 2006, s. 28–30.

¹¹ J.A. Bell, *Between Realism and Anti-realism: Deleuze and the Spinozist Tradition in Philosophy*, „Deleuze Studies” nr 5.1 (2011), s. 13.

¹² E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, PWN, Warszawa 2012, s. 234.

całkowicie innego”¹³. Możliwy świat nie istnieje poza twarzą innego. Przedstawiając tę teorię, Deleuze za każdym razem podaje przykład twarzy skrajnie ekspresyjnej, czyli twarzy przerażonej. W każdym z trzech kluczowych dla nas tekstów Deleuze przywołuje ten sam modelowy dla niego przykład:

W takim czy innym momencie istnieje świat spokojny i pozostający w spoczynku. Nagle wylania się przerażona twarz, która spogląda na coś znajdującego się poza polem. Drugi nie ukazuje się tutaj ani jako podmiot, ani jako przedmiot, lecz – co jest czymś zupełnie innym – jako świat możliwy, jako możliwość przerażającego świata¹⁴.

Możliwość jako kategoria

Rola ekspresywnego bliźniego nie daje się zredukować do wyrażania możliwych światów. Deleuze uważa, że jest ona także źródłem kategorii możliwości. „Ekspresywność, która definiuje Bliźniego jako strukturę, bazuje na kategorii możliwego. Bliźni aprioryczny to samo istnienie możliwego w ogóle (...)”¹⁵. Inny strukturuje doświadczenie. Najprościej mówiąc, strukturyzacja doświadczenia przez innego polega na tym, że do doświadczenia zostaje wprowadzone to, co nie jest bezpośrednio dane. Obowiązuje tu dokładnie ta sama zasada ontologiczna, którą kilka akapitów wcześniej przytoczyliśmy przy okazji omawiania światów możliwych i aktualnych. To, co nie jest bezpośrednio dane, to wirtualność, zaś to, co dane jest wprost, to aktualność, wszystko jest tu natomiast rzeczywiste i razem tworzy Byt. W eseju *Michel Tournier* Deleuze pisze o trzech „efektach bliźniego”, czyli trzech skutkach strukturyzacji doświadczenia przez innego: inny kształtuje percepcję przestrzeni, czas i świadomość oraz pragnienie.

¹³ G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, dz. cyt., s. 359.

¹⁴ G. Deleuze, F. Guattari, *Co to jest filozofia?*, dz. cyt., s. 23. Zob. także: G. Deleuze, *Michel Tournier...*, dz. cyt. s. 404: „Przerażona twarz to ekspresja możliwego przerażającego świata – lub czegoś przerażającego w świecie, czego jeszcze nie widzę. Trzeba zrozumieć, że możliwe nie jest tu żadną abstrakcyjną kategorią, która oznaczałaby coś, czego nie ma; wyrażony świat możliwy jak najbardziej istnieje, choć nie przysługuje mu (aktualnie) istnienie poza tym, co go wyraża. Przerażona twarz nie przypomina przerażającej rzeczy, ale ją implikuje, spowija ją, jako coś odmiennego, w swego rodzaju skurczu, spowijającym wyrażone w wyrażające”. Oraz kolejny, podobny fragment: G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, dz. cyt., s. 359: „Weźmy przykład przerażonej twarzy (w warunkach doświadczenia, w jakich nie widzę i nie odczuwam przyczyn tego przerażenia). Ta twarz wyraża świat możliwy – świat przerażający. Przez ekspresję rozumiemy jak zawsze taką relację (z istoty obejmującą wykrzywienie rysów twarzy) między wyrażającym i wyrażanym, w której wyrażenie nie istnieje poza wyrażającym, chociaż wyrażające odnosi się do wyrażanego jako do czegoś całkowicie innego”.

¹⁵ G. Deleuze, *Michel Tournier...*, dz. cyt., s. 418, oraz tamże, s. 404–405: „Bliźni to ukryte istnienie możliwego”.

Percepcja przestrzeni. Opisy pola percepcji podawane przez Deleuze'a są dosyć zawile, dlatego lepiej wyjść od prostszego przykładu. Nie jest nigdy tak, by jakiś przedmiot był nam dany w całości. Percepcja jest zawsze percepcją pewnego wyglądu, strony przedmiotu. Tę stronę przedmiotu można nazwać stroną aktualną i obecną, drugą zaś – tę, której akurat nie widać – stroną wirtualną. Nie ulega wątpliwości, że obie są rzeczywiste. To najłatwiejszy sposób na zrozumienie określeń wirtualności z *Różnicy i powtórzenia*. „Wirtualność należałoby definiować jako nieodłączną część przedmiotu rzeczywistego – jakby przedmiot tkwił jedną częścią w wirtualności i był w niej zanurzony niczym w wymiarze obiektywnym”¹⁶. Wyobraźmy sobie teraz podmiot w ruchu. Okazuje się, że percepcja ma do dyspozycji pewną trójwymiarową głębię, w której porozmieszczane są różne przedmioty. Deleuze samą tę głębię także nazywa wirtualnością, w której pewne przedmioty się oddalają, inne przybliżają, kolejne zaś całkiem znikają, dalej jednak pozostają realne. W końcu sam ruch podmiotu, zmiana pozycji ciała i percepcji, także wydarza się w wirtualności, w której pojawiają się i znikają przedmioty oraz w której porusza się podmiot, a którą Deleuze nazywa wirtualnym, intensywnym *spatium*: „źródłowa głębokość jest wprawdzie całą przestrzenią, ale przestrzenią jako ilością intensywną: czystym *spatium*”¹⁷.

Pojęcie wirtualności w kontekście pola percepcji można rozumieć na wszystkie z wymienionych sposobów: jako niewidziane, wirtualne strony przedmiotów, jako przestrzeń, w której „pływają” podmioty i przedmioty, czy też, aby wrócić do deleuzjańskich określeń, indywidua. Ten zachodzący w każdej chwili proces pojawiania się tyłów rzeczy, wyłaniania się przedmiotów, które dotąd były albo niewyraźne, albo schowane przed percepcją, w końcu sam ruch indywiduum, Deleuze nazywa aktualizacją. W *Michelu Tournierze* tak opisuje Deleuze ten pierwszy efekt bliźniego:

Patrzę na przedmiot, następnie odwracam się, pozwalając mu na powrót zagłębić się w tło, podczas gdy z owego tła wyłania się inny przedmiot mojej uwagi. I jeśli ten nowy obiekt mnie nie rani, nie godzi we mnie z siłą pocisku (jak wtedy, gdy wpadamy na coś, czego wcześniej nie zauważyliśmy), to dlatego, że ten poprzedni dysponował odpowiednim marginesem, w którym mogłem już przeczuwać uprzednie istnienie kolejnych, całym polem wirtualności i potencjalności, o którym wiedziałem, że może się zaktualizować¹⁸.

¹⁶ G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, dz. cyt., s. 294.

¹⁷ Tamże, s. 322. Na temat teorii percepcji opartej na wirtualnym *spatium*, z uwzględnieniem badań Piageta nad postrzeganiem, zob. M. Herer, *Gilles Deleuze...*, dz. cyt., s. 43, przyp. 25.

¹⁸ G. Deleuze, *Michel Tournier...*, dz. cyt., s. 401 (podkr. J.T.).

Czas. W pewnym sensie czas był już założony w przypadku genezy pola percepcji, przedmiot percepcji wymaga bowiem choćby minimalnej ciągłości, pewnego trwania. Deleuze'owi chodzi jednak o zupełnie inne rozumienie czasu. Zauważmy, że pierwszy efekt bliźniego nie odnosi się wprost do tego, co widać, ale raczej do tego, czego właśnie nie widać, co nie należy do wyraźnej percepcji. Stawką pierwszego efektu była dyspozycja do ujmowania wirtualnej przestrzeni, przestrzeni możliwej, ale niedanej wprost, nieobecnej. Mamy więc przedmiot percepcji, którego część jest aktualna i obecna, natomiast inna część wirtualna i możliwa.

Drugi efekt bliźniego dotyczy genezy podmiotu, rozumianego – o czym Deleuze pisze wprost – jako świadomość. Czas umożliwia oddzielenie się świadomości przedmiotu percepcji od samego przedmiotu percepcji. Bliźni pozwala oderwać się od terażniejszości. Jest to więc w istocie pewne minimum przeszłości, dzięki któremu, jak powiada Deleuze w *Michelu Tournierze*, pojawia się „odróżnienie świadomości od jej przedmiotu jako odróżnienie czasowe”¹⁹. „Od tej pory to bliźni sprawia, że moja świadomość z konieczności przechyla się na stronę «byłem», na stronę przeszłości, której nie odpowiada już żaden przedmiot. (...) Jeśli bliźni to świat możliwy, ja jestem światem przeszłym”²⁰.

Choć Deleuze nie przywołuje teorii czasu Bergsona w żadnym z fragmentów dotyczących bliźniego, lecz inspiracja jest oczywista. To Bergson powiązał świadomość z przeszłością i to od niego pochodzi określenie natury tej przeszłości jako wirtualności, w przeciwieństwie do tego, co terażniejsze, przestrzenne i aktualne. Dla samego Bergsona to, że świadomość jest „współrozciąglą”²¹ z prawdziwą pamięcią, było niemal podstawowym faktem fundującym główne idee *Materii i pamięci*. Refleksje Deleuze'a nad strukturą bliźniego to z tej perspektywy ciekawa teza pokazująca źródło tak pojętego życia psychicznego.

Pragnienie. Deleuze odróżnia pragnienie jako dążenie niebezpośrednie od pożądania jako dążenia bezpośredniego. Ogólny charakter stosowanych przez niego odróżnień pochodzi z psychoanalizy, głównie lacanowskiej, i o tyle też jest zależny od zaproponowanej przez Kojève'a odmiany heglizmu (choć, zdaje się, nigdzie w dziele Deleuze'a nazwisko Kojève'a nie pada).

¹⁹ Tamże, s. 409

²⁰ Tamże, s. 408.

²¹ Zob. H. Bergson, *Materia i pamięć*, przeł. R.J. Weksler-Waszkinel, Zielona Sowa, Kraków 2006, s. 121. Związek Deleuze'a i Bergsona znakomicie omawia Valentine Moulard-Leonard w książce *Bergson-Deleuze Encounters. Transcendental Experience and the Thought of the Virtual*, State University of New York Press, Albany, New York 2008. Wartość tej pracy polega przede wszystkim na tym, że to chronologia rozwoju filozofii Bergsona, a nie Deleuze'a, stanowi o porządku wykładu.

Dla Kojève'a, a później i dla Lacana, pragnienie nie polega na chęci zaspokojenia, to znaczy nie kieruje się na ten czy inny obiekt, który miałby wypełnić konkretny brak. Pragnienie kieruje się na inne pragnienie, w tym sensie, że jest pragnieniem uznania przez inne pragnienie. „Lecz samo pragnienie – powiada Lacan – jeśli ma być w człowieku zaspokojone, wymaga uznania: dzięki zgodzie osiągniętej w mówieniu, albo w walce o prestiż, w symbolu albo w wyobrażeniu”²². Podmiot, a przynajmniej podmiot neurotyczny, pragnie, aby inny uznał jego pragnienie. Stąd właśnie Lacan wysuwa słynny wniosek, iż pragnienie jest zawsze pragnieniem innego.

Pragnienie to trzeci z efektów struktury bliźniego. Z lacanowskiego ujęcia pragnienia Deleuze przejmuje podstawową tezę, ale inaczej ją interpretuje. Podąża za psychoanalizą przyznając związek pragnienia z innym. Tam jednak, gdzie Kojève i Lacan umieszczają uznanie, Deleuze umieszcza świat możliwy. Pragnienie jest pragnieniem świata możliwego wyrażanego przez bliźniego. Takie ujęcie Deleuze przedstawił w *Pro-uście i znakach*, a więc już w 1962 roku. Powiada tam, że miłość kieruje się na światy i esencje zwinięte w ukochanych osobach, a więc to światy możliwe są obiektem pragnienia. W podobnym tonie pisał też w *Michelu Tournierze*:

przedmiotem pragnienia nie jest ani ciało, ani rzecz, lecz wyłącznie Obraz (...). A kiedy pragnęliśmy samego bliźniego, do czegoś odnosiło się nasze pragnienie, jeśli nie do owego małego, możliwego wyrażonego świata, który bliźni bezprawnie skrywał w sobie, zamiast pozwolić mu dryfować lub unosić się ponad światem, rozwiniętemu niczym chwalebny sobowtór?²³

²² J. Lacan, *Funkcja i pole mówienia i mowy w psychoanalizie*, przeł. B. Gorczyca, W. Grajewski, KR, Warszawa 1996, s. 77.

²³ G. Deleuze, *Michel Tournier...*, dz. cyt., s. 411–412 oraz G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, dz. cyt., s. 360: „Nie ma miłości, która by się nie zaczynała od objawienia świata możliwego jako takiego, zwiniętego w innym, który go wyraża”. Widzimy więc, że już w latach 60. Deleuze prowadził mniej lub bardziej jawną polemikę z psychoanalizą i już wtedy wypracował pozytywną teorię pragnienia, to znaczy taką teorię, która nie redukowałaby miłości czy pragnienia do kierowania się na to, co utracone, na brak, który pragnienie pragnie zapełnić, wszak światy możliwe są realne. Te refiguracje pozytywnej koncepcji pragnienia są przez komentatorów Deleuze'a całkowicie pomijane i nie podejmują ich żadne z najważniejszych, skądinąd znakomitych, opracowań *L'Anti-Œdipe* do których należą m.in.: E.W. Holland, *Deleuze and Guattari's Anti-Oedipus. Introduction to Schizoanalysis*, Routledge, London – New York 2001 oraz I. Buchanan, *Deleuze and Guattari's Anti-Oedipus: A Reader's Guide*, Continuum, London, New York 2008.

Wykluczenie Innego

Mówimy tu o konstrukcji indywiduum wyposażonego w strukturę innego. Inny aprioryczny, inny jako struktura to miejsce, które może zająć bliźni wyrażający świat możliwy, dzięki czemu indywiduum może wchodzić w posiadanie kategorii możliwości, ta zaś – pod postacią trzech „efektów bliźniego” – stanowi o genezie percepcji przestrzeni, czasu oraz pragnienia. Jest to więc inny transcendentálny – niezależny od tego, czy akurat teraz indywiduum jest w kontakcie z konkretnym, empirycznym człowiekiem. Deleuze nie był jednak kantystą i gdy używa pojęcia aprioryczności, ma co innego na myśli niż Kant. Jest to użycie dosyć umowne. Bliźni aprioryczny nie jest uniwersalny i konieczny, mogą więc istnieć indywidua i doświadczenia pozbawione tej struktury. Dla Deleuze'a bowiem nie istnieje struktura ani nawet zbiór struktur, który opisywałby wyczerpująco całe doświadczenie. Deleuze nawet nigdy nie pyta o całe doświadczenie, ale o doświadczanie rzeczywiste, ono zaś jest różnorodne i nigdy nie całościowe. To na tym poziomie Deleuze jest najbardziej podobny do Adorna z jego słynną frazą „Całość jest nieprawdą”. Doświadczenie nie znika wraz ze zniknięciem innego, ale zmienia swoją naturę.

Staje się to głównym tematem eseju *Michel Tournier i świat bez bliźniego*. „Prawdziwy dualizm dotyczy (...) efektów «struktury Bliźniego» w polu percepcji oraz efektów jego nieobecności (tego, czym byłaby percepcja, gdyby nie było bliźniego)”²⁴. Indywiduum pozbawione tej struktury, a więc „odchylenie, czyli człowiek perwersyjny, nie jest po prostu pragnącym ja, podobnie jak Inny nie jest dla niego obdarzonym realnym istnieniem przedmiotem pragnienia”²⁵. „Surowy to i czarny świat, bez śladu potencjalności albo wirtualności – załamaniu uległa sama kategoria możliwego”²⁶. Bez struktury innego nie tylko – w jakimś sensie – znikają inni ludzie, ale znika także ego, głębia przestrzeni, świadomość jako coś różnego od przedmiotu świadomości, i ostatecznie, nic nie jest możliwe, wszystko jest już rzeczywiste i konieczne.

²⁴ G. Deleuze, *Michel Tournier...*, dz. cyt., s. 406.

²⁵ Tamże, s. 400–401. Ściśle rzecz biorąc, Deleuze pisze o perwersji chcąc w ten sposób uchwycić specyficzne dla Robinsona doświadczenie powierzchni, jednak dopóki nie wchodzimy w szczegółowe zagadnienia związane z psychoanalizą, jest to zupełnie bez znaczenia; Robinson Tourniera pozostaje na swój sposób wariatem.

²⁶ G. Deleuze, *Michel Tournier...*, dz. cyt., s. 403.

Etyka i mowa

Filozofię Deleuze'a wiąże się zwykle jednostronnie ze swoistym kultem wielości, prędkości i spontaniczności. Każda tego rodzaju kategoria musi być jednak rozpatrywana na dwóch płaszczyznach: z jednej strony, z punktu widzenia tego, co wyżej nazwaliśmy aktualnością, terażniejszością oraz tym, co rozwinięte, co już wyrażone. Z drugiej strony, z punktu widzenia wirtualności, przeszłości oraz tego, co zwinięte lub dopiero rozwijające się. Otóż – o ile widzieć w tych pojęciach choćby minimalną operacyjność – Deleuze jest filozofem wielości, prędkości i spontaniczności, ale tylko na poziomie tej drugiej płaszczyzny. Świat możliwy zwinięty w bliżnim jest cenniejszy właśnie wtedy, gdy nie jest jeszcze wyrażony. Na tym, jak sądzę, polega etyka deleuzjańska, a przynajmniej jej zarys. Już w *Prouście i znakach* Deleuze pisał, że eksplikacja uśmierca zwinięte w monadzie esencje. W *Różnicy i powtórzeniu* natomiast znaleźć możemy fragment kluczowy:

Przywołana przez nas poprzednio reguła: nie eksplikować się nadto, oznaczała przede wszystkim nie eksplikować się nadto w innym, nie eksplikować nadto innego, zachować jego ukryte wartości, pomnożyć nasz świat, zaludniając go tym wszystkim, co wyrażone, a co nie istnieje poza ekspresjami²⁷.

Deleuze okazuje się tu wrogiem eksplikacji, tak jakby eksplikacja (rozwijanie i urzeczywistnianie światów możliwych) pociągała za sobą nie tyle zagadanie domniemanej indywidualności innego, co nudną obiektywizację w aktualności, w tym, co obecne i wprost dane. Pomijaliśmy dotąd niezmiernie ważny element deleuzjańskiej konstrukcji, mianowicie rolę mowy. Rozwijanie światów możliwych, o ile będziemy je rozumieć jako urzeczywistnianie, odbywa się za pomocą mowy. „Chiny są światem możliwym, lecz uzyskują rzeczywistość, gdy mówi się po chińsku lub gdy mówi się o Chinach w polu danego doświadczenia”²⁸. Deleuze sam nie mówi tu niczego wyjątkowego, ma jednak tę zaletę, że robi to w sposób humorystyczny. W *Prouście i znakach* – gdzie to, co wyrażają światy możliwe, Deleuze nazywał znakami – czytamy:

istota poślednia, lub nawet głupia, bogatsza jest w znaki niż najgłębszy umysł. Im bardziej kobieta jest ograniczona, tym więcej znaków ma do zaoferowania, co często ją zdradza

²⁷ G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, dz. cyt., s. 360. Nie znalazłem jego odpowiednika w innych dziełach.

²⁸ G. Deleuze, F. Guattari, *Co to jest filozofia?*, dz. cyt., s. 24; zob. także G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, dz. cyt., s. 360: „Wypowiadane przez innego słowa nadają status rzeczywistości możliwemu jako takiemu (...)”. Por też G. Deleuze, *Michel Tournier...*, dz. cyt., s. 404–405.

i ujawnia kłamstwo, niezdolność do sformułowania zrozumiałych zdań lub spójnego myślenia. (...) kobieta ta nic nam nie komunikuje, a jednak nie przestaje wytwarzać znaków, które należy rozszyfrować²⁹.

Podobnie jak gadulstwu, które niczego nie komunikuje, Deleuze sprzeciwia się drugiemu biegunowi mowy, czyli właśnie komunikacji. W wywiadzie z 1988 r., udzielonym francuskiemu czasopismu „Magazine Littéraire”, mówił tak: „Nie cierpimy wcale z powodu braku komunikacji, przeciwnie – cierpimy z powodu wszystkich tych sił, które zmuszają nas do zabrania głosu, kiedy nie mamy nic specjalnego do powiedzenia”³⁰. Ostatecznie więc widać, że Deleuze postulował umiar i drogę środka, z jednoczesnym uznaniem wartości rozwijającej się jeszcze ekspresji i niezrealizowanych światów możliwych. Byłby to może dobry początek, by podjąć problem deleuzjańskiej etyki.

Chciałem tutaj pokazać, że można u Deleuze'a znaleźć przynajmniej ludzką maskę – o ile nie twarz. Drugi człowiek pokazany został jako ten, kto skrywa i wyraża swój własny świat możliwy, dzięki czemu reorganizuje się cała rzeczywistość, świat staje się właśnie ludzki. Dopiero wtedy aktualny świat staje się w pełni rzeczywisty, ze swoimi odnogami, problemami i nigdy niezrealizowanymi marzeniami. Zawsze dwie strony jednego Bytu... Im tych bocznych dróg jest w nim więcej, tym jest też, być może, lepszy.

Streszczenie

Filozofię Gilles'a Deleuze'a wiąże się zwykle z antyhumanizmem. W artykule pokazuję inną, na wskroś humanistyczną stronę myśli autora *Różnicy i powtórzenia*, której najważniejszym elementem jest teoria bliźniego. W tym ujęciu bliźni jest przede wszystkim wyrazicielem świata możliwego. Świat ten wyrażany jest poprzez ekspresję, przede wszystkim poprzez ekspresyjną twarz. Świat możliwy zwijany przez bliźniego jest światem rzeczywistym, chociaż wirtualnym, a nie aktualnym. Wirtualna natura świata możliwego jest źródłem kategorii możliwości w ogóle. Bez tej kategorii nie byłoby czasu, przestrzeni

²⁹ G. Deleuze, *Proust i znaki*, dz. cyt., s. 25.

³⁰ G. Deleuze, *Negocjacje. 1972–1990*, przeł. M. Herer, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP we Wrocławiu, Wrocław 2007, s. 145.

ani pragnienia w ich ludzkim sensie. Deleuze sugeruje także pewne wskazówki etyczne. Wirtualne światy możliwe są tym cenniejsze, im mniej wyeksplikowane, to znaczy im bardziej pozostają zwinięte w innym, a nierozwinięte w aktualności. Rozwijanie światów możliwych zachodzi głównie poprzez mowę. Zło polegałoby na nadmiarze komunikacji, czyli rozwijaniu światów, zaś dobro na pozostawianiu ich w stanie wirtualnym.