

Bogdan Banasiak

Bez różnicy

Różnica staje się przedmiotem afirmacji.
Gilles Deleuze

U progu XXI wieku na tyle zinterioryzowaliśmy myśl Heideggera, Foucaulta czy Derridy, że bez specjalnych wątpliwości skłonni jesteśmy zgodzić się z przekonaniem sformułowanym przez tego ostatniego, że „zachodnia metafizyka to system funkcjonujący jako zatarcie różnicy”. Może tylko niedostatecznie pojmujemy moc i walor tego zatarcia. A to dlatego, że nie myślimy różnicy i myśleć jej nie potrafimy. Zresztą nie bez powodu.

Co za różnica?

Mówimy, co prawda, o różnicy, mówimy: „co za różnica”, „bez różnicy”, wówczas jednak, gdy coś jest nam obojętne, czyli „nie robi nam różnicy”, gdy czegoś od czegoś nie odróżniamy, gdy utożsamiamy i przeciwstawiamy – bo właśnie utożsamiamy i przeciwstawiamy, bo wciąż jeszcze myślimy w kategoriach podobieństwa i tożsamości oraz przeciwieństwa, negatywności i sprzeczności.

Nasze uwrażliwienie na podobieństwo („jak dwie krople wody”, „kubek w kubek”), którego mamy zwyczaj zawsze i wszędzie się dopatrywać – i nawet wówczas, gdy znajdziemy się w obcym otoczeniu, szukamy podobieństw do tego, co nam znane – znacznie przekracza poczucie różnicy, odrębności, inności. Gdy zaś inność, odmienność, pojmujemy, to staje się ona raczej przeciwieństwem, o ile nie wręcz sprzecznością. Jeśli bowiem inne nie daje się upodobnić do znanego, włączyć w to samo, zostaje odrzucone w sferę obcości. Kto nie z nami, ten przeciw nam.

Nie znaczy to jednak, że różnica jest obojętna, przeciwnie, różnica obojętna nie jest, bo budzi grozę i wywołuje agresję. I właśnie o tyle, o ile budzi grozę, staje się dla nas uchwytna. Wówczas, gdy nie potrafimy się doszukać podobieństwa, gdy intensywność odmienności uniemożliwia utożsamienie, różnica staje się dla nas groźbą.

Nasz sposób pojęciowania – binarne, dialektyczne opozycje – jest niejako korelatem, jeśli nie wręcz następstwem jednego z bodaj najbardziej fundamentalnych

dla metafizyki przeciwieństw: wewnątrz/zewnątrz. A tę parę bez trudu uzupełnić można innymi, choćby kosmos/chaos, miasto/pustynia.

Kosmos zaś jest względnie bezpieczną wysepką w otchłani otaczającego go chaosu. Za murami miasta rozciąga się groźna pustynia. To stamtąd przybywają obcy nam – nam, swoim, samym swoim – barbarzyńcy, wrogowie. W mrocznym zewnątrz zawsze czai się złe, diabeł, demon. Sukcesy zawsze zawdzięczamy sobie, niepowodzenia przypisujemy zbiegowi zewnętrznych okoliczności. My, swoi, i Oni, obcy, często podludzie. Inny – gorszy, obcy i groźny. Potwór.

Inny zawsze towarzyszył Temu Samemu. Rozum zawsze przeglądał się w Nierozumie. I niemal każda osada miała swego wiejskiego głupka.

Już Platon zamknął bramy swego doskonale urządzonego państwa przed niebezpiecznymi poetami. W Rzymie chrześcijanie służyli jako pożywienie dla lwów, a później sami ogniem i mieczem nawracali niewiernych. A to przecież nie jedyne oblicza Innego: trędowaty, szaleniec, czarownica, kobieta, dziecko, innowierca, Indianin, Murzyn, czy po prostu kolorowy, Żyd, imperialista lub, na odwrót, „czerwony”, kułak, homoseksualista, nosiciel wirusa HIV... Dzieci i ryby głosu nie mają.

Wspólnota (modelową, osobniczą postacią byłby w niej niejako wyłącznie dorosły, biały, heteroseksualny, monogamiczny samiec, wyznania chrześcijańskiego, postępujący racjonalnie) zawsze powoływała swych Innych. I to na nich – nieodmiennie pozbawionych możliwości mówienia we własnym imieniu, skazanych na milczenie – uskuteczniała swe racjonalne praktyki: zamykała, badała, leczyła, nawracała, a więc próbowała ich upodobnić do siebie, gdy zaś to nie skutkowało, bez wahania posuwała się jeszcze dalej. Dobry Indianin to martwy Indianin.

Ta historycznie stała obecność Innego dowodzi jednak jakiejś jego fundamentalnej nieodzowności. Bo właśnie w konfrontacji z nierozumnością Innego, niekiedy wręcz wystawianego na pokaz – na pośmiewisko, ale i ku zbudowaniu moralnemu (panoptikum, muzeum osobliwości: baba z brodą, karzeł, szaleniec) – Rozum sycił się i szczycił własną rozumnością i utwierdzał w przekonaniu o jej posiadaniu. Przeglądał się w krzywym zwierciadle. Nie na zasadzie obojętnego odróżniania się od tamtego, lecz na zasadzie zaprzeczenia mu, zanegowania go,

odrzuć. Być może z powodu groźby różnicy dzieje człowieka (rozumu) są dziejami podziałów, w których Inny zawsze podlega wykluczeniu.

To Samo zaś właśnie na gruncie podziału zyskuje samopotwierdzenie, utwierdza i potwierdza swą tożsamość, buduje ją, konstytuuje, konserwuje i umacnia, identyfikuje się – tylko w reakcji, jest więc reaktywne i negatywne: jak heglowski Pan, który swą samoświadomość zapośrednicza w inności niewolnika. Ileż nieformalnych grup i formalnych ugrupowań utraciłoby wszelką koherencję i tożsamość, gdyby na gruncie myślenia negatywno-reaktywnego nie konstytuowały się w opozycji, poprzez negację „swego” innego, gdyby z założenia nie były „anty”. Tylko własnemu wrogowi zawdzięczają swe istnienie. Zwłaszcza wobec zagrożenia – obojętne, czy realnego, czy urojonego – zwieramy szeregi.

To prawda, że jeszcze dla Heraklita „wszystko rodzi się z walki”, „wojna jest ojcem powszechnym i królem” (niechby nawet była to Hobbesa wojna wszystkich ze wszystkimi), walka, a więc odrębność, która, zanim stanie się ścieraniem się przeciwieństw, będzie po prostu różnicą. To prawda, że filozofia narodziła się z greckiej dialektyki – rozmowy, dysputy, sporu, różnicy zdań. *Nous* Anaksagorasa, a potem sokratejsko-platońsko-arystotelejska toż-samość, ogólność pojęcia jako medium myśli, *logos*, natrafiły już jednak na podatny grunt. Bo wielość (różnych i o różnych dyspozycjach oraz zakresach władztwa) bogów powoli odchodziła w zapomnienie, powołano zaś jednego boga i go upaństwowiono. I nie na niczym innym, jak na utożsamieniu gruntowało się poczucie więzi grupowej: rodzinnej, plemiennej, narodowej, kulturowej – gwarancja zakorzenienia we wspólnocie i podstawa poczucia bezpieczeństwa, a zatem warunek realizacji pragnienia obecności.

Uznanie, że przemoc jest inherentna pojęciu, nie jest bynajmniej nawoływaniem przewrażliwionych i przesadnie moralizujących intelektualistów. Od definicji tylko bowiem krok do równania w szeregu, od poczucia więzi grupowej – do narodowego socjalizmu, od przemocy dyskursu – do przemocy politycznej i społecznej, od systemu wiedzy – do totalitaryzmu. Wiedza to tyle co władza. Obezwładnienie słowem (wiedzą) skorelowane jest z użyciem kaftana bezpieczeństwa i zatrzęsnięciem więziennej bramy. Myślenie w perspektywie podobieństwa i tożsamości nie jest niczym innym jak stawianiem znaku równości, niwelacją terenu,

równaniem w szeregu, zadekretowanym braterstwem, przymusową egalitaryzacją. Ogólność jest przemocą, bo obejmując pojęciem to wszystko, co jednostkowe, a więc odrębne, heterogeniczne, owo inne – w tym zaś sensie wyjątkowe i ściśle niepowtarzalne – unifikuje w horyzoncie Tego Samego. Różnica nie daje się pomyśleć.

Podobnie jak z różnicą rzecz ma się także z powtórzeniem. Z punktu widzenia metafizyki powtórzenie jest czymś nieuzasadnionym, przypadkowym, irracjonalnym, wręcz bezsensownym. Doskonałość czy też pełnia tożsamego pojęcia w aprioryczny sposób obejmuje wszystkie przypadki zjawisk: przeszłych, teraźniejszych, przyszłych. Należałoby więc uznać, że po stronie empirii – podrzędnej i niesamoistnej – występuje jakiś niedobór, brak, które powtórzenie miałyby usuwać. Powtarzanie jest więc zadaniem nie kończącym się, z góry skazanym na niepowodzenie uzupełnianiem, w ścisłym znaczeniu „syzyfową pracą”. Stanowi bezustanne dodawanie kolejnych, wciąż takich samych egzemplarzy, które i tak każdorazowo podpadają pod to samo pojęcie. Powtórzenie niczego zatem nie zmienia w widzianym przez metafizykę obrazie bytu: po stronie pojęcia – nienaruszalna i doskonała pełnia, na którą powtarzanie, nawet w nieskończoność, nie ma najmniejszego wpływu; po stronie empirii – bezustanne i bezsilne mnożenie tego samego, które z definicji nigdy nie usunie fundamentalnego niedostatku. To, co twórcze, żywe, dynamiczne, sytuuje się po stronie pojęcia, to, co zmysłowe, jest zaś niewystarczające, statyczne i martwe, bo przyroda jest tylko alienacją pojęcia. I to ono stanowi warunek i uzasadnienie przyrody.

To, co powtarzane – mimo wszelkich w jego obszarze oraz w okolicznościach, w jakich się powtarza, przesunięć, przemieszczeń – musi zostać rozpoznane jako właśnie to samo. Wszelka zaś zachodząca w tym, co podlega powtórzeniu, modyfikacja, zmiana, przekształcenie, uchodzi za coś ściśle przypadkowego i niepożądanego. Stanowi odstępstwo, wadę, jest pomyłką i błędem. Powtarza się tylko to samo.

Ale i samo powtórzenie – jako na przykład powtarzanie się w mówieniu, mówienie ponownie tego samego – jest błędem czy niedomogiem, rodzi bowiem rozwlekłość, monotonię i nudę, a niczego nowego nie wnosi i w tym sensie jest ściśle pozbawione uzasadnienia.

Trudno bodaj o lepszą charakterystykę naszego rozumienia powtórzenia niż produkcja masowa (technika) i możliwość reprodukcji potencjalnie nieskończonej ilości egzemplarzy, opartej na zasadzie powielania tego samego.

Jeśli zaś powtórzenie miałyby gdzieś postać względnie „pozytywną”, to wyłącznie w uczeniu się, ćwiczeniu pamięci (jako składowa metody edukacji) – jako stałe ponawianie mające na celu zapamiętanie, utrwalenie wiedzy, wbicie w pamięć (zwłaszcza w uczeniu się na pamięć), choć także tutaj – i to w sposób zasadniczy i niezbywalny – jest ono powtórzeniem tego samego.

Czy zatem w ogóle w sensowny sposób można mówić o powtórzeniu, gdy jest ono zawsze powtórzeniem tego samego? Czy cokolwiek się powtarza, gdy wciąż mamy do czynienia z tym samym? Czy zatem powtórzenie jest czymś znaczącym dla myśli (metafizyki)? A może – jako powtórzenie tego samego – jest raczej czymś absurdalnym i sprzecznym?

Na powtórzenie wyczułone są, jak się wydaje, jedynie dzieci, które nieskończoną ilość razy chętnie wysłuchują tej samej opowieści. Dlaczego dla nich to samo jest wciąż atrakcyjne? Dla rozstrzygnięcia tej kwestii nie wystarczy, jak się wydaje, odwołanie do zapomnienia. Dzieci doskonale bowiem słyszą, że za każdym razem jest to inna opowieść.

W filozofii zachodniej wszelki sens zyskuje uprawomocnienie ontologiczne i epistemologiczne poprzez odniesienie do źródłowej obecności: podstawy, która bez względu na jej historyczne odmiany – *arche*, *telos*, *eidōs*, *logos*, Bóg, człowiek, podmiot itd. – zawsze przybiera kształt pierwotnej, tożsamej, nieodróżnianej, nieuwarunkowanej, prostej „obecności”. Sensem bytu staje się więc obecność, co z myśli zachodniej czyni metafizykę obecności.

Ujmowanie bytu pod postacią obecności stanowi zarazem proces postępującej, sukcesywnie się uprawomocniającej i niejako samo-się-spełniającej subiektywizacji bytu. Proces ten zapoczątkowany został – a tym samym nakreślone zostały jego zasadnicze ramy – w platońskiej teorii idei, w której prawda jako nieskrytość (*aletheia*) zaczęła się stawać prawdą jako zgodnością, wyznaczając tym samym zasadniczy warunek możliwości subiektywizmu. Człowiek jako *subiectum* zyskał

bowiem rangę podstawy i powszechnego punktu odniesienia, odniesienia ujmowanego jako przedstawienie, a rozstrzygającego o tym, że coś może stać się bytem.

Proces ten uległ wzmocnieniu czy też zyskał nowoczesną postać w kartezjanizmie. Uprawomocniona przez źródłowe *cogito* – środowisko rozstrzygnięcia o bycie – podmiotowość wprost zyskała walor instancji, do której byt jest odnoszony i której zostaje podporządkowany, co oznacza, że podlega koniecznej subiektywizacji, może być ujmowany jako byt wyłącznie w tej mierze, w jakiej zostaje zsubiektywizowany. U Kanta subiektywizm staje się wręcz równoznaczny z metafizyką, gdyż miarą bycia jest podmiot, bycie natomiast staje się czystą przedmiotowością, bo rzecz to tylko jeden z członów koniecznej relacji „podmiot-przedmiot”, jej bycie określane jest wyłącznie w odniesieniu do podmiotu, a więc byt nie istnieje poza podmiotem, traci wszelką samoistność. U Hegla natomiast subiektywizm osiąga moment kulminacyjny, gdyż prawda jako pewność przybiera postać absolutną, jest samowiedzą, czyli subiektywnością absolutną.

Współczesność natomiast otrzymała po dziejach metafizyki spadek stanowiący kwintesencję jej sposobu myślenia – technikę, której źródłem jest nowożytna nauka rozumiana jako dziedzina o określonej, obliczalnej i manipulowanej strukturze. Warunkiem zaś możliwości nauki jest właśnie dokonane przez metafizykę uprzedmiotowienie bytu, czyli subiektywizacja bytu w jego całości. Ponieważ jednak na technikę, jak chce Heidegger, składa się wszystko, co pozostaje do dyspozycji podmiotu, co podlega zorganizowaniu i obrachowaniu (a więc także kultura i przyroda jako przedmiot), to stanowi ona wręcz metafizykę w jej ostatecznej postaci. Koniec filozofii to zatem skupienie jej dziejów w najbardziej skrajnej możliwości, jaką stanowi charakterystyczna dla metafizyki już w Grecji tendencja – rozwój nauk w perspektywie wyznaczonej przez filozofię, który doprowadza do ich autonomizacji jako dziedzin szczegółowych z odrębnym przedmiotem badań, a ten pozorny rozkład filozofii jest w istocie jej dokończeniem. Koniec filozofii wieści zatem tryumf „naukowo-technicznego, sterowalnego urządzenia świata” (Heidegger) i skorelowanego z tak urządzonym światem porządkiem społecznym. Metafizyka to więc nie tylko sposób myślenia, ale także sposób bycia – cywilizacja naukowo-techniczno-przemysłowa. Byt w pełni pozostaje do dyspozycji podmiotu.

Zdumiewająca zarozumiałość. Dowodzi tego choćby zanieczyszczenie środowiska i dziura ozonowa.

W tym procesie subiektywizacji byt w swej inności podlega nieuchronnej relatywizacji do świadomości, poddany zostaje jej obiektywizującej sile i wskutek tego pozbawiony swej heterogeniczności. Jako ujmowany w relacji do podmiotu staje się przedmiotem – czymś, co daje się uobecnić, przedstawić, uobecnić w przedstawieniu. Subiektywizacja bytu, czyli jego uprzedmiotowienie jest zarazem przedstawieniowością.

Neutralizacja inności dokonuje się w żywiole wiedzy, czyli w sferze pojęć. W pojęciu to, co jednostkowe i w tym sensie różne, niepowtarzalne, podlega subsumpcji pod to, co ogólne, i tylko pod tym warunkiem daje się uchwycić, staje się inteligibilne, poznawalne – posiada sens dający się w wiedzy uobecnić.

Czy zatem inne, różne, ma jakąkolwiek szansę pozostać sobą, a więc właśnie tym, co niezbywalnie inne, gdy wyartykułować się może wyłącznie w unifikującym, neutralizującym i uśredniającym horyzoncie ogólności – w języku pojęć? Zainicjowany przez Sokratesa, a ugruntowany przez Platona i Arystotelesa gest wyznaczenia pojęć za środowisko wiedzy eliminuje różnicę.

Kiedy Platon pyta o różnicę, nie czyni tego ze względu na nią samą, lecz ze względu na to, co w niezróżnicowanej mieszance, w chaosie, podstawowe i autentyczne, Platon pyta o To Samo, o Ideę, chce bowiem dokonać selekcji i uwiarygodnienia, chce „odróżnić rzecz od jej pozorów”. Dlatego w dialektykę włącza mit: bóg wyznacza mu podstawę – bo tylko Idea jest tym, czym jest, Tym Samym – stanowi próbę, która pozwala oszacować stopień pretensji i uszeregować pretendentów. W platońskiej dialektyce chodzi zatem o to, by stwarzać różnicę, co możliwe jest właśnie dzięki podstawie będącej miarą różnicy. Platon, chcąc dokonać rozróżniania rzeczy samej i jej kopii, nie myśli więc różnicy samej w sobie, lecz ujmuje ją w relacji do podstawy. To podstawa stwarza różnicę, czyli to samo „posługuje się różnicą po to, by powołać do istnienia tożsame”, 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.

Rozróżnienie to nie ma jednak u Platona funkcji samoistnej, nie jest podyktowane troską wyłącznie teoretyczną, lecz moralną. Ten bardziej podstawowy wymiar 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). Platońskie kopie wyselekcjonowane w relacji do tożsamego modelu i dzięki swemu doń podobieństwu stają się zatem tym, co podobne. Pozory zaś należy odegnać. Jak bowiem chce mit, fałszywi pretendenci muszą umrzeć.

W ten zaś sposób platonizm ustanawia „dziedzinę, którą filozofia uzna za swoją: dziedzinę przedstawienia wypełnioną przez kopie-podobizny”. Tyle tylko, że na razie dziedzina ta określona jest przez wewnętrzny stosunek do modelu czy też podstawy (podobieństwo wzorcowe), Platon nie zajmuje się bowiem 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 „organicznego” i skończonego poprzez rozciągnięcie go na całą dziedzinę, począwszy od największych rodzajów, skończywszy zaś na najmniejszych gatunkach, czyli poprzez podział rodzaju na odrębne gatunki czy też specyfikację gatunków w obrębie rodzaju, a więc zapośredniczenie różnicy w pojęciu w ogóle, w rodzaju i w gatunkach, będzie dziełem Arystotelesa. Za jego sprawą różnica otrzymuje postać, którą można wpisać w określone pojęcia, staje się logiczną opozycją między gatunkami, a więc podporządkowana zostaje nadrzędnej tożsamości rodzaju. Jako taka zaś nie tylko nie narusza tożsamości, lecz wręcz potwierdza i umożliwia harmonijną klasyfikację bytu. Podlega funkcjonalizacji i w ten sposób zostaje oswojona.

Kolejny moment przynosi chrześcijaństwo, ów „platonizm dla ludu” (Nietzsche), który poszerza ramy przedstawienia – jeśli bowiem człowiek jest istotą stworzoną *ad imaginem et similitudinem* Boga, to przedstawienie rozciągnięte zostaje na sytuujący się ponad największym rodzajem Byt, a zarazem na to, co pozostaje poniżej najmniejszego gatunku, na to, co jednostkowe. Leibniz z kolei odkrywa różnicę nieskończenie małą, ale staje się ona dlań tylko składową serii, które same są harmonijnie uporządkowane i podlegają zasadzie konwergencji. Hegel natomiast myśli różnicę nieskończenie dużą, co sprawia, że z pozoru różnica zyskuje istotny walor, staje się bowiem czynnikiem dynamicznym, zasadą ruchu. Dla niego bowiem różnica jest negatywnością czy też negacją, różnica zaś nieskończona (największa) – po prostu sprzecznością, przy czym jedyną miarą jej wielkości jest odległość od tożsamości. W dialektyce zatem ani negatywność, ani sprzeczność nie są kategoriami autonomicznymi – są podporządkowane tożsamości i zyskują sens tylko jako zrelacjonowane do niej. Różnica więc zawsze podlega zniesieniu w ruchu dialektycznego koła – ulega unicestwieniu w powoływanej wciąż wyższej syntezie. Hegel całkiem już usuwa niebezpieczeństwo różnicy. Sam zresztą dialektyczny ruch jest jedynie pozorny, bo paruzja, ostateczna samoidentyfikacja ulegającego eksterioryzacji pojęcia jest wpisana w tożsamość. Przedstawienie za sprawą Leibniza i Hegla staje się „orgiastyczne”. Nie znaczy to jednak, iż kwestionuje własne wymogi ani że otwiera się na dionizyjską wielość. Przeciwnie, włączając w ramy przedstawienia to, co im dotychczas umykało – nieskończoność – Hegel nadaje przedstawieniu wymiar wszechogarniającego systemu.

Jeśli zatem, za sprawą Platona, różnica przybiera postać niesamoistną i pozwala się odtąd ujmować wyłącznie w oparciu o tożsamość modelu stanowiącego podstawę czy początek, to z kolei za sprawą Hegla, dla którego podlega zniesieniu w dialektycznym ruchu, zostaje unicestwiona. Nawet Heidegger, choć swą różnicą ontyczno-ontologiczną zadał poważny cios metafizyce, to jednak pomyślał tylko różnicę „między” (byciem a bytem), a jeszcze nie różnicę czysto pozytywną i samoistną. I może dlatego w późniejszym okresie (po zwrocie) mówi o „wyróżni” (*Austrag*) jako myśli „uprzedniej” wobec „różnicy” (*Differenz*), jako różnicującej. Ale także ona znika w źródłowej tożsamości – w „zarannym słowie”

bycia przemawiającego przez mowę sztuki będącej „domostwem bycia”, na straży którego stoją myśliciele i poeci.

Świat przedstawienia, jako ugruntowany na zasadzie tożsamości, i jego „poczwórne jarzmo”, To Samo, Podobne, Analogiczne i Negatywne, staje się utrwalonymi kulturowo ramami dla myśli. Różnica, nie dająca się pomyśleć jako różnica sama w sobie, „rozprasza się w niebycie” i pozwala się ująć wyłącznie jako podporządkowana czterem wymiarom klasycznej myśli przedstawieniowej czy też zasadom rozumu, jakimi są „tożsamości w pojęciu, przeciwieństwo w orzeczniku, analogia w sądzie, podobieństwo w spostrzeżeniu. Jeśli, jak to znakomicie pokazał Foucault, istnieje klasyczny świat przedstawienia, określa się on przez owe cztery wymiary, które go strukturują i koordynują. Są to cztery korzenie zasady rozumu: tożsamość pojęcia, która znajduje odbicie w *ratio cognoscendi*; przeciwieństwo orzecznika rozwinięte w *ratio fiendi*; analogia sądu rozdzielona w *ratio essendi*; podobieństwo spostrzeżenia, które określa *ratio agendi*. Każda inna różnica, każda różnica, która nie zakorzenia się w ten sposób, będzie nadmierna, nieskoordynowana, nieorganiczna: zbyt duża albo zbyt mała, nie tylko aby być myślaną, ale aby w ogóle być. Nie będąc myślaną, różnica rozprasza się w niebycie. Wniosek z tego, że różnica sama w sobie jest przeklęta i powinna odpokutować lub zostać odkupiona pod panowaniem rozumu, który czyni ją zdolną do życia i do bycia myślaną, który przekształca ją w przedmiot przedstawienia organicznego”.

Różnica i powtórzenie – lekceważone, marginalizowane, poddawane egzorcyzmom, „oswajane” – ujmowane były wyłącznie w perspektywie Tego Samego, podporządkowane tożsamości i przez tożsamość mediatyzowane, sytuowane „za” Podobnym, Analogicznym, Negatywnym. Rozumiane więc były czysto negatywnie. Nie otrzymały nawet własnego, pozytywnego pojęcia – bo i po co, skoro i nie dają się spojęciować, i jako ściśle wtórne i pochodne nie są warte spojęciowania. Pojęcie różnicy nagminnie mylono z różnicą pojęciową, czyli różnicą rozumianą jako wewnętrzny moment tożsamego ze sobą pojęcia. Powtórzenie natomiast traktowano jako coś, co wobec pojęcia zewnętrzne, bo to, co się powtarza, niezależnie od swej powtarzalności i tak mieści się w tym samym pojęciu. Różnica zostaje więc zamknięta

i zneutralizowana wewnątrz pojęcia, powtórzenie natomiast wyrzucone na zewnątrz niego. Tracą zatem rację bytu.

W tej sytuacji mogłaby się wydawać, że różnicy i powtórzenia – jako samoistnych, niezależnych i niejako „pierwotnych” – nie można pomyśleć. Samo bowiem myślenie jest dla metafizyki przedstawieniem, czyli utożsamiającym („tożsamościującym”) ujęciem czegoś jako przedmiotu, zmysłową lub intelektualną naocznością, uobecnieniem. Ponieważ różnica i powtórzenie nie dają się uprzedmiotowić, niemożność pomyślenia ich przez metafizykę nie jest jakimś niedociągnięciem, przeoczeniem, lecz niemożnością fundamentalną, niezbywalną własnością metafizyki, czyli „systemu funkcjonującego jako zatarcie różnicy” (Derrida). Wiele czasu upłynie, zanim Sade i Nietzsche różnicę uczynią zasadą własnej myśli, zanim Bataille sformułuje heterologię, system nie-wiedzy, projekt wiedzy o tym, co różne, jednostkowe.

Wiedza, ukonstytuowana jako środowisko odsłonięcia sensu bycia dzięki odzyskaniu obecności (*aletheia* lub *adequatio*), za sprawą Hegla zyskuje status dziejów, a ów sens jako realizujący się w historii staje się historycznością. „Historia zawsze była pojmowana jako mechanizm powracania obecności”. „Historia i wiedza, *istoria* i *episteme*, zawsze były określane jako wybiegi mające na względzie odzyskanie obecności” (Derrida). Heglowsko-Marksowska historia jest więc tylko rozsunięciem – rozciągnięciem na czas historii – owego rozstępu. Jako taka zaś ma charakter teleologiczny, stanowi odległość między *arche* i *telos*, a ściślej ów moment opóźnienia obecności wobec samej siebie, jej rozbieżności i rozmijania się ze sobą, nieprzystawalności do samej siebie, jest układem, w którym paruzja, końcowa samoidentyfikacja pierwotnej tożsamości jest nieuchronnie przesądzona... i równie nieuchronnie na stałe zawieszona. Ruch historii to tylko wewnętrzny moment pojęcia. Ta postać historii – Historia jako taka – niejako więc „od początku” tkwiła niejawnie w Platońskim projekcie oglądania bytów, w projekcie metafizyki obecności, wpisana była w jej logocentryczną strukturę, w jej język (znak jako wtórne i doraźne, zastępcze uobecnienie tymczasowo nieobecnej obecności ma charakter teleologiczny). A zatem czas pomiędzy zagubieniem obecności a jej odzyskaniem – historia – to po prostu metafizyka.

Źródłowa tożsamość (*arche*) – podstawa metafizyki – stanowi wyraz przeświadczenia o pierwotnym zakorzenieniu (schronieniu, macierzy, ojczyźnie, zadowoleniu), zarazem zaś jest zapewnieniem o tej uniwersalizacji, a ponieważ „pożądamy królestwa, jego przeszłej lub przyszłej obecności” (Derrida), to metafizyka jako projekt stanowi obietnicę odzyskania źródłowości (ponowionej w *telos*). Zagubione królestwo (niczym Arkadia), które przyobiecano nam odzyskać, dzięki metafizyce zyskuje perspektywę odbudowy, gdy tylko na drodze poznawczo-technicznych zabiegów zawładniemy bytem i w pełni go opanujemy, a zatem ziścimy prawdę. W tym sensie wiedza (uobecnienie w przedstawieniu) jest narzędziem panowania nad bytem – uchwytnym, inteligibilnym, manipulowalnym, przeliczalnym przedmiotem, a więc będącym w posiadaniu, we władaniu, w gestii, do dyspozycji podmiotu. Jako że troska o prawdę realizuje się w założeniu o konieczności istnienia absolutnego początku – Obecności – i jego stałym poszukiwaniu, to metafizyka jako wizja dialektyczno-optimistyczna (obietnica odzyskania) jest myślą *par excellence* utopijną, nieodmiennie poszukuje Graala, odsyła do ziemi obiecanej lub w zaświaty.

A ponieważ umiłowanie mądrości, woła prawdy ma swój początek w woli moralnej, w „ideale ascetycznym”, w resentymentie wobec życia (Nietzsche), to metafizyka jako projekt unifikacji heterogeniczności w horyzoncie ogólności jest myślą represywną. Powołany do istnienia przez Platona „nadmysłowy” świat prawdziwy staje się ontologiczno-epistemologicznym wyznacznikiem i etyczno-estetycznym imperatywem dla świata zmysłowego. Zyskująca autonomię władza Rozumu ustala więc – jako konieczną – aprioryczną zasadę organizującą moralny ład życia i teoretyczny kształt myśli, odtąd na stałe już – choć milcząco i niejawnie – sobie towarzyszące (rozum praktyczny to sobowtór rozumu czystego) jako myślenie w horyzoncie Obecności: poręczenia ładu, a zarazem uprawomocnienia myśli. Estetyczne zjawisko świata staje się zjawiskiem moralnym i religijnym, świat tragiczny rozpada się pod naporem optimistyczno-dialektycznej wizji poznawczego zawłaszczenia i eschatologicznego odzyskania, życie zaś, pozbawione usytuowanej „poza dobrem i złem” „niewinności stawania się” (Nietzsche), poddane zostaje zabiegom umoralniającym i normalizującym. Dla dionizyjskiej wielości, różnicy, Innego, nie ma już miejsca.

Metafizyka jako założenie istnienia źródłowej tożsamości i projekt jej odzyskania – gwarancji solidnego fundamentu, niekwestionowanej podstawy, nienaruszalnej opoki, na której wznieść można trwałą gmach wiedzy i ugruntować uporządkowaną wizję świata, rządzoną wywiedzionymi z tożsamości niewzruszonymi normami i wypełnioną jasnymi sensami – stanowi zarazem gwarancję przetrwania człowieka w sensie filo- i ontogenetycznym, czyli zapewnia warunki realizacji konstytutywnego i niezbywalnego dla człowieczeństwa pragnienia – pragnienia Obecności. Żywiący się różnicą Inny musi więc być Potworem.

Co za Różnica?

Deleuze śledzi jednak uwrażliwienie na różnicę i powtórzenie – w sferze zjawisk fizycznych i psychicznych, w filozofii (obok, co oczywiste, Nietzschego i Kierkegaarda podkreśla znaczenie m. in. Leibniza), w literaturze (przede wszystkim Roussel i Péguy), w matematyce (rachunek różniczkowy interpretowany przez Salomona Mađmona w duchu leibnizjańskim, przez Hoëné Wrońskiego w duchu kantowskim, przez Bordas-Demoulina w duchu platońskim) czy w biologii (m. in. Darwin, Dalcq, Cuénot, Geoffroy Saint Hilaire, Canguilhem).

W znacznej jednak mierze Deleuze myśli w perspektywie Kanta, gdyż ten ostatni „obstaje przy krytycznym przeznaczeniu filozofii”, a „filozofia jako krytyka wyraża to, co w niej najbardziej pozytywne: przedsięwzięcie demistyfikacji”. Idea filozofii jako krytyki, zagubiona od czasów presokratyków, odnowiona została właśnie przez Kanta, który antyczną ideę mądrości, czyli podporządkowania i zgodności z przyrodą, zastępuje ideą prawodawstwa: „mądrości przeciwstawia obraz krytyczny: my, prawodawcy Przyrody”. Właśnie na tym odwróceniu polega istotny wkład kantyzmu: „pierwszą rzeczą, jakiej uczy nas rewolucja kopernikańska, jest to, że my sami rozkazujemy”. Kiedy więc Nietzsche *parere* zastępuje przez *iubere*, „dogmatycznemu lub teologicznemu podporządkowaniu” przeciwstawia filozofię prawodawczą, jest dłużnikiem i spadkobiercą Kanta. Deleuze także.

Jeśli nawet krytyka królewieckiego filozofa spelzła na niczym, to właśnie „Kant jest pierwszym filozofem, który zamyślił krytykę jako krytykę totalną i pozytywną: totalną, gdyż «nic nie powinno jej umknąć»; pozytywną, afirmatywną, gdyż nie

ogranicza ona mocy poznania, nie uwalniając innych, dotąd zaniedbanych mocy”. Czym zaś jest krytyka totalna w języku Deleuze’a? Krytyką immanentną. „Geniusz Kanta w *Krytyce czystego rozumu* – mówi wprost Deleuze – polegał na wynalezieniu krytyki immanentnej. Krytyka nie może być krytyką rozumu na podstawie uczucia, doświadczenia, jakichkolwiek instancji zewnętrznych”, lecz „krytyką rozumu dokonaną przez sam rozum” – „rozum jako sędzia rozumu, oto główna zasada metody zwanej transcendentalną”.

Kant nie zrealizował prawdziwej krytyki, bo jej zrealizować w wyznaczonych przez siebie warunkach transcendentalizmu nie mógł, gdyż „odwiódł krytykę od jej prawdziwych zadań”. A stało się tak dlatego, że „filozofia transcendentalna odsłania warunki, które pozostają nadal zewnętrzne wobec tego, co warunkowane”. Zdaniem Deleuze’a – przy czym nietzscheański (to Nietzsche bowiem zrealizował ideę krytyki) charakter jego spojrzenia jest oczywisty – należy ujawnić siły, jakie działają w rozumie, czy też wole, jaka się w nim skrywa (jak Nietzsche, należy zapytać: „kto?”, zamiast zasady transcendentalnej należy wskazać zasadę genetyczną i plastyczną). Innymi słowy, Kant nie posunął się dostatecznie daleko, jego „*Estetyka transcendentalna* nie opisuje różnicy między doświadczeniem *rzeczywistym* a doświadczeniem po prostu *możliwym*”, czyli „trzyma się doświadczenia możliwego, a nie rzeczywistego eksperymentowania”. Teoria doświadczenia jest więc niekompletna, gdyż traktuje o jego warunkach *a priori* (system kategorii), pomija zaś to, co empiryczne, *a posteriori* (co Deleuze znajdzie np. u Bergsona).

Perspektywą rozwiązującą problem jest tutaj empiryzm transcendentalny, badający warunki doświadczenia rzeczywistego. A doświadczenie rzeczywiste jest pochodną „zjawisk”, które ze swej strony nie są ani empiryczne, ani inteligibilne (w rozumieniu metafizyki) – „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. Różnica nie jest fenomenem, lecz najbliższym fenomenowi noumenem” – ale we właściwym sensie tego słowa transcendentalne: różnicy i powtórzenia. „Za każdą rzeczą stoi różnica, za różnicą nie ma zaś niczego”. Choć różnicy nie można ująć wprost, to jednak można opisać sposób (i właśnie to robi Deleuze, w różnych zresztą dziedzinach), w jaki – choć nie jest ona składową doświadczenia – stanowi jednak

jego warunek możliwości. „Różnorodność, czyli różnica lub intensywność (różnica intensywności), jest racją dostateczną zjawiska, warunkiem tego, co się zjawia”.

A ponieważ wskazanie warunków doświadczenia jest dla Deleuze'a zarazem opisem jego genezy, to ów empiryzm transcendentálny jest tym samym co genealogia. Filozofia odkrywa własny żywioł, którego nie stanowi ani *doxa*, ani jakkolwiek rozumiany zmysł wspólny (*sensus communis*), lecz paradoks i problemowość, a różnica i powtórzenie okazują się koniecznymi warunkami myślenia, bo „podmiot” – już nie tożsame ze sobą *cogito*, lecz „Ja pęknięte” – myśli tylko wówczas, gdy zmuszony zostaje do tego, przez to, co zewnętrzne, inne, różne, przez różnicę zintensyfikowaną różnicującym powtórzeniem. Myślenie jest bowiem grą różnicy i powtórzenia. Z tego też względu tradycyjne rozumienie podmiotu jako identycznego z *cogito* również musi ulec przekształceniu, podmiot konstytuowany jest bowiem nie tyle przez poznanie, ile przez pożądanie lub przepływ intensywnych wielości. „Różnica sama w sobie ma za przedmiot powtórzenie”. Natomiast tożsamość czy podobieństwo to tylko złudzenia. „Nie ma logosu, są hieroglify”.

Filozofia jest dla Deleuze'a przede wszystkim logiką wielości, a owa wielość w poszczególnych jego pracach przybiera różne postacie: w *Nietzsche i filozofia* jest ujawniającą się w wymiarze filozofii woli różnicą sił, w *Différence et répétition* jest różnicą i powtórzeniem, w *Logique du sens* przybiera postać rozgrywającego się na powierzchni (genealogia sensu) zdarzenia, w *L'Anti-Édipe* staje się urządzeniem mechanicznym i strumieniem pożądania, w *Mille plateaux* zaś kłęczem i plateau jako zestawem linii lub ciągłym regionem intensywności, a także ciałem bez organów.

Po wtóre, filozofia jest dla Deleuze'a problemem myślenia, najważniejszą zaś kwestią filozofii jest pytanie, co to znaczy myśleć. Postawienie zaś tego pytania jest poszukiwaniem obrazu myśli. A że myśleć to tworzyć, myśleć zaś w filozofii to tworzyć pojęcia, tedy filozofia staje się aktywnością twórczą, aktywnością polegającą na „tworzeniu, wynajdywaniu pojęć, eksperymentowaniu, puszczaniu w ruch” (Mengué). W dziele Deleuze'a wskazać więc można dwa wymiary: teorię, logikę czy po prostu filozofię wielości (wielości przybierającej postać zdarzeń, jednostkowości, plateau, kłęczy, urządzeń mechanicznych itd.) oraz teorię obrazu myśli, którą określa on jako noologię, „studium obrazów myśli i ich historyczności”.

Ujawnia ona przeszkody, które zniekształcają myślenie jako tworzenie pojęć, i otwiera możliwości myślenia inaczej (przy czym myślenie oznacza tutaj – w duchu ściśle nietzscheańskim – „wynajdywanie nowych możliwości życia”, czyli nowych sposobów myślenia i odczuwania), a także rekonstruuje klasyczny, systemowy obraz myśli tkwiącej w tradycyjnej perspektywie przedstawienia.

Dogmatycznemu obrazowi myśli opartej na dystrybucji osiadłej, zapożyczającej model od instytucji państwa (która różnicy i powtórzeniu wyznacza ściśle określone miejsce w systemie, funkcjonalizuje je i podporządkowuje, tym samym więc pozbawia samoistności, anihiluje), Deleuze przeciwstawia nomadyczną myśl zewnątrz, opartą na dynamicznym, płynnym modelu kłącza (rizomatyka) i maszyny wojennej, będącą ukoronowaną anarchią, dionizyjską wielością, chaosmosem. W świetle tej myśli, w której różnica i (różnicujące) powtórzenie zyskują walor warunków transcendentnych, sama „źródłowość”, pierwotna obecność są złudzeniami. „(...) nie ma w filozofii prawdziwego początku albo raczej, prawdziwy filozoficzny początek, czyli Różnica, jest już sam w sobie Powtórzeniem”.

Stanowiący o istocie myśli Deleuze'a „pluralizm (zwany inaczej empiryzmem) to tyle, co sama filozofia”. Zastosowany do istoty siły, manifestację bytu czyni wielością – „bytem siły jest wielość” – wolę zaś zjawiskiem złożonym, integrującym wielość elementów, których jedność stanowi wola mocy: „wola mocy jest jednym, ale jednym, które afirmuje się w wielości”. Pluralizm ten jest więc wymierzony w platonizm (prymat Tego Samego) i dialektykę (podporządkowanie różnicy negatywności), będącą ostatnim wcieleniem metafizyki (platonizmu), a więc świata przedstawienia i nihilizmu. W tym świetle można więc mówić o istotnie nietzscheańskim charakterze koncepcji Deleuze'a, która niejako „ucieleśnia” stawanie się. Jej zasadniczą własnością jest „heraklityzm strumieni, czyli mobilizm jednostkowości, intensywności. Wszystko, pojęcie czy rzecz, jest rezultatem gry intensywnych, przed-indywidualnych, przed-osobowych zmienności. Formy i struktury są tylko chwilowym i pozornym depozytem. Ten mobilizm intensywności zakłada pluralizm różnic jako różnice form życia i myśli. [...] Cechy te zbiegają się w trzeciej, która nadaje im ich prawdziwy sens” (Mengue), w immanencji.

Rozumienie filozofii jako aktywności twórczej skorelowane jest z teorią immanencji, nieodłącznej od pluralizmu. Dlatego Deleuze'a interesuje płaszczyzna immanencji, czyli właśnie pewien obraz myśli (myślenia), w którym myśl staje się sobie immanentna (tj. wolna od zewnętrznych wobec siebie instancji) i we własnym eksperymencie uwalnia się od przeszkód, jakie sama w sobie skrywa. I dlatego Deleuze stale poszukuje integralnej immanencji, tego „sekretnego węzła”, który stanowi istotę filozofii, „płomienny kamień węgielny wszelkiej filozofii”, tak bowiem, jak transcendencja stanowi o religii, tak też immanencja stanowi o filozofii, jest jej jedynym wyznacznikiem.

Byt immanentny jest niejako „punktem wyjścia”, „zasadą” samego siebie, własnej aktywności i stawiania się. To jego „scentrowanie” czy też sfałdowanie na sobie nie upoważnia go jednak do odgrywania roli ogniskowej czy też trwałego źródła. Toteż w pracy *Nietzsche i filozofia* nad filozofię bytu przedkłada Deleuze filozofię woli i „zasadą” bądź, lepiej, perspektywą własnej myśli czyni różnicę czy też różnicę sił. Plan immanencji nie podlega żadnej relatywizacji, nie może zostać odniesiony do podmiotu, nie stanowi niczyjej własności ani atrybutu, lecz jest „spotkaniem wielorakich wymiarów i linii sił” (Mengue). Myśl czystej czy też integralnej immanencji to więc myśl odrzucająca wszelką źródłowość i podstawę, to myśl, która pokazuje, jak „różnica i powtórzenie zajęły miejsce tego, co tożsame, i tego, co negatywne, tożsamości i sprzeczności”. Jest ona stałym usuwaniem podstaw bądź stwarzaniem pozorów (wobec nieobecności modelu, Tego Samego). Jest więc odsłanianiem „źródłowej” nieobecności.

Realizacja tego „myślenia inaczej” oznacza, że tradycyjny dla filozofii problem początku, fundamentu, źródła (a więc także badanej przez Deleuze'a filozoficznej intencji bezzałożeniowości), jest problemem fałszywym. Deleuze jest jednak bardzo wstrzeźliwy w posługiwaniu się modnymi dziś formułami „końca filozofii” i wyznaje: „kwestie «przekroczenia filozofii», «śmierci filozofii» nigdy mnie nie dotyczyły”. W jego myśli nie chodzi bowiem ani o początek, ani o koniec, lecz o *milieu* (trudny do oddania w języku polskim termin oznaczający „środek”, „środowisko”, „otoczenie”). Dlatego Deleuze może stwierdzić: „najlepszym słowem na określenie wielości jest dla mnie «kłacze»”. Kłacze bowiem – miano, jakie wielość

otrzymuje w *Mille plateaux* – „nie rozpoczyna się ani nie kończy, jest zawsze w otoczeniu, pomiędzy rzeczami, [to] między-byt, *intermezzo*”. Świat nie ma zatem żadnej podstawy, jest raczej stałym usuwaniem podstaw i odsłanianiem się bezdennej otchłani, światem pozorów. „Życie jest dzieckiem rzucającym kości” (Heraklit).

Nie oznacza to jednak, iż Deleuze rezygnuje z wszelkiej systematyczności, wszelkiej charakterystycznej dla filozofii formy. Choć, jak sam mówi, „filozofia jest stawaniem się, a nie historią; jest współistnieniem planów, a nie następstwem systemów”, to jednak jego własna myśl zachowuje pewną wartość systematyczności. Deleuze sam zresztą jednoznacznie deklaruje: „wierzę w filozofię jako system”, i dodaje: „czuję się filozofem bardzo klasycznym”. W jego przypadku system przybiera inną postać – jest „heterogenezą”, „całością otwartą” czy też „systemem otwartym”, kłaczem, w którym rozwidlają się i przenikają różnorodne i heterogeniczne wielości. Toteż w odniesieniu do filozofii Deleuze`a najtrafniejsze są formuły „nomadologia” bądź „rizomatyka”.