

PAULINA KŁOS-CZERWIŃSKA*

OD EMOCJI DO KOMUNIKACJI. GILLESA DELEUZE’A ANALIZA PROBLEMÓW REPREZENTACJI, PRAGNIENIA I POZNAWANIA

Słowa kluczowe: pragnienie, tworzenie, transgresja

Keywords: desire, creation, transgression

Poszukiwanie jest więc wytwarzaniem poszukiwanej prawdy.

Gilles Deleuze, *Proust i znaki*

Wprowadzenie

Obraz myśli Gillesa Deleuze’a, jaki wyłania się z jego prac o Humie¹, Proście², Kancie³ czy Nietzsche⁴, potwierdza, że przypisuje on wielką rolę

* Paulina Kłos-Czerwińska – dr językoznawstwa, mgr filozofii i filologii; jej praca doktorska dotyczyła ewolucji pojęcia dyskursu w pracach Teuna van Dijka, Michela Foucaulta i Pierre’a Bourdieu; zajmuje się problematyką indywiduacji w pracach przedstawicieli filozofii kontynentalnej i jej motywami w badaniach filozofów współczesnych. E-mail: paulina-klos@wp.pl.

Address for correspondence, Paulina Kłos-Czerwińska, Institute of Neophilology, Wojska Polskiego 71a, 65-762 Zielona Góra, Poland. E-mail: paulina-klos@wp.pl.

¹ G. Deleuze, *Empiryzm i subiektywność. Esej o naturze ludzkiej według Hume’a*, tłum. K. Jarosz, Warszawa: Wydawnictwo KR 2000.

² G. Deleuze, *Proust i znaki*, tłum. M.P. Markowski, Gdańsk: słowo/obraz terytoria 2000.

³ G. Deleuze, *Filozofia krytyczna Kanta. Doktryna władz*, tłum. B. Banasiak, Gdańsk: słowo/obraz terytoria 1999.

⁴ G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, tłum. B. Banasiak, Warszawa: Spacja–Pavo 1993.

pierwiastkowi subiektywności. Jednakże o filozofii Deleuze'a nie mówimy jeszcze nic nowego, gdy traktujemy ją jako konsekwencję przyjęcia założenia nieprzekraczalnej różnicy między podmiotami i ich sposobami poznawania, sytuujemy jedynie tę myśl w miejscu, w którym umieszczają ją klasycy historii filozofii, czyli w kręgu współczesnej filozofii francuskiej. Wydaje się jednak, że w potraktowaniu problemu różnicy przez Deleuze'a jest coś nowego. Zauważył to już Michel Foucault⁵, stwierdzając, że mamy przed sobą epokę Deleuzjańską. I rzeczywiście, nasilające się obecnie problemy społeczne i kulturowe związane z funkcjonowaniem gospodarki kapitalistycznej oraz demokracji wydają się znajdować sformułowanie w pracach Gillesa Deleuze'a, a odpowiedzią na nie może okazać się jego projekt kształcenia nowych możliwości życia, projekt *sensu largo* estetyczny. Kształcenie tego rodzaju umożliwiłoby lepszą orientację i zrozumienie współczesnych zjawisk społecznych i ekonomicznych, nie zatracając przy tym bogactwa indywidualnych wrażliwości. Projekt ten przekształciłby się więc ostatecznie w projekt o charakterze etycznym stworzenia pewnej *paidei* wychowania raczej niż wyznaczania ścisłej metody. W pracy tej chciałabym zbadać, na jakich podstawach mógłby ten projekt funkcjonować i które z elementów występujących w myśli Deleuze'a byłyby szczególnie przydatne do tworzenia tego rodzaju myślowej kontrkultury w odpowiedzi na zataczającą coraz szersze kręgi nędzę symboliczną i afektywną.

Dzieło Deleuze'a jest zaprojektowane jako maszyna, którą należy uruchomić, by uzyskać zmianę, zmianę wrażliwości podmiotu. Jednakże teza niniejszej pracy brzmi: dzieło Deleuze'a jest w swoim wpływie bardziej rewolucyjne niż inne krytyczne ujęcia, ponieważ Deleuze próbuje nakreślić trajektorię przemiany, której początkiem jest nie myślenie, lecz afekt, emocja, wrażliwość. Deleuze twierdzi, że aby wpłynąć na ludzką komunikację, należy zacząć kształcić nie tylko myślenie, ale również wrażliwość. To zmiana wrażliwości jest kluczem do zmiany modelu subiektywności i – co za tym idzie – modelu komunikacji. Coraz żywsza obecnie recepcja prac Deleuze'a zdaje się sugerować, że tak rozumiana maszyna właśnie zaczyna działać.

⁵ M. Foucault, *Theatrum Philosophicum*, tłum. R. Hurley [i in.], [w:] *Aesthetics, Method, and Epistemology, Essential Works of Foucault 1954–1984*, J. Faubion (red.), London: Penguin Books 2000, s. 343.

Wielu badaczy pojęcia różnicy, m.in. Michel Foucault⁶, badało ukryte mechanizmy rządzące ludzkim myśleniem i reglamentujące ludzkie doświadczenie. Foucault⁷ wyszczególnił wiele z takich systemów opresji; systemów, które nie dopuszczały pełnego wypowiedzenia pragnienia, które nie pozwalały w pełni realizować się ludzkiej podmiotowości. Nie tylko doświadczenie było tu okrojone, również ścieżki myślenia musiały przebiegać ściśle podług tego, co wyznaczały aktualne trendy systemów władzy. Władza ta objawiała się w różnych sferach: zarówno w sferach nauki, polityki, ekonomii, jak również w najbardziej osobistych obszarach ludzkiego doświadczenia, jak np. seksualność. Mikrowładza miała wręcz u Foucaulta większe znaczenie niż biowładza, ponieważ zarządzała tymi ludzkimi sferami, którym do tej pory jakoś udawało się jeszcze wymykać zarządzaniu, które pozostawały jedynym obszarem, gdzie człowiek mógł wciąż jeszcze czuć się jak w domu, jak u siebie, prywatnie i swobodnie. Istotne jest to, że takie rozszerzenie działania władzy na obszary dotąd jej niepodległe powoduje, że jedyna zachowana dotąd sfera wolności człowieka, gdzie mógł uczyć się tej wolności, gdzie mógł przekraczać granice, mierzyć się z nimi na polu własnego doświadczenia, by następnie w przyszłości móc zmierzyć się z granicami i trudnościami znacznie wykraczającymi poza to, co prywatne – ta jedyna dozwolona jeszcze sfera prywatności i wolności została tym samym zablokowana. U Deleuze'a wart zauważenia jest fakt, że stara się on ten właśnie obszar wewnętrznej wolności zaanektowanej przez władze odzyskiwać. Kładzie nacisk właśnie na to, co umożliwia odrodzenie się tego wewnętrznego obszaru spotkania z Innym, na to, co stwarza szanse jego ponownemu wymknięciu się spod reglamentujących sił władzy. Tym wewnętrznym obszarem jest pragnienie. To w nim podstawowe relacje podmiotu z Zewnętrzem są odgrywane w mikroskali, by następnie odpowiednie mechanizmy umożliwiły ich przełożenie na poziom interakcji społecznej. Badania Deleuze'a nie są więc wyrazem mody, przeciwnie, Deleuze w sytuacji próby całkowitego zawłaszczenia prywatnej sfery wyśiłków na rzecz kształtowania władz podmiotu okazuje się badaczem, który

⁶ M. Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. T. Komendant, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia 2009; tenże, *Historia seksualności*, tłum. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, Gdańsk: słowo/obraz terytoria 2010; tenże, *Madness and Civilization. A History of Insanity in the Age of Reason*, tłum. R. Howard, New York: Vintage Books 1988.

⁷ Tamże.

może wyjątkowo dużo nas nauczyć. W okresie, gdy szkodliwość pewnych praktyk społecznych nie jest jeszcze tak wyraźnie widoczna, próbuje wypracować metody i pojęcia umożliwiające odzyskanie sfery prywatności. Należy jednak przy tym stale podkreślać, że nie dzieje się to jedynie w imię indywidualizmu, lecz po to, by móc bardziej efektywnie realizować wolność ludzką w sferze twórczości. Deleuze chce wzmacniać człowieka po to, by wychodził poza siebie, by pozostawał w permanentnej relacji z innym. Podmiot jest nieustannym graczem, który nie próbuje dzięki grze zyskać siebie, lecz który siebie poświęca w imię gry, lekkości, tworzenia. Twórczość jako *raison d'être* istnienia, które nie ma sprowadzać się do procesów konsumpcji i wymiany, lecz ma podlegać nietzscheańskiej formule nieustannej odnowy i afirmacji. Deleuze chce więc, wbrew pozorom, odzyskać dla człowieka to, co społeczne, i chce odzyskać człowieka dla tego, co społeczne. Jego celem jest uzyskanie umiejętności komunikacji, porozumienia i wypracowywania dialogu, co jest możliwe jedynie wtedy, gdy odzyska się dlań sferę tego, co prywatne, by mógł on w tym obszarze zmagać się z sobą i ćwiczyć swoje zdolności w konfrontacji z sobą jako swoim Innym. W związku z tym podstawowym polem zmagania sił, które tkwią w człowieku, czyni Deleuze⁸ wewnątrz, jednakże rozumiane specyficznie, jako pole sił powstałe w wyniku zagięcia linii konfrontacji z Zewnątrz. Deleuze wierzy więc nie w człowieka zamkniętego w sobie i skupionego na sobie, kierującego wszystkie swoje wysiłki na wzmocnienie swojego ego. Nie chodzi o poszukiwanie i potwierdzanie jakiejś wewnętrznej, głęboko ukrytej prawdy o danej jednostce, lecz o podręczny zestaw wskazówek i porad, który pozwoli stale być na wysokości zadania kreacji. Chodzi o pewną etykę cielesności, etykę zdrowia psychicznego, etykę stoickiej równi, która nie doprowadza nas w głąbinę, lecz która raczej wprowadza Zewnątrz w nas, tak abyśmy nauczyli się z nim żyć i konfrontować. Umieć spojrzeć na siebie jak na kogoś z zewnątrz – to dług zaciągnięty przez Deleuze'a u Michela Foucaulta⁹. Deleuze jednak to podejście aktywnie przekształcił i wykorzystał do własnych celów.

Poprzez wzmocnienie zdolności człowieka do samostanowienia Deleuze chce odzyskać obszar „pomiędzy”, obszar społeczny, wymiar mowy,

⁸ G. Deleuze, *Negocjacje 1972–1990*, tłum. M. Herer, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP 2007, s. 119–120.

⁹ M. Foucault, *The Thought of the Outside*, tłum. R. Hurley [i in.], [w:] *Aesthetics, Method, and Epistemology, Essential Works of Foucault 1954–1984*, dz. cyt., s. 147–169.

relacji, współistnienia, chce skierować spojrzenie na miejsca puste, do których nie dotarła jeszcze reglamentująca siła władzy i które dzięki temu są potencjalnym załącznikiem twórczej myśli. Uwolnione siły tworzenia nie zakładają punktu dojścia jako granicy i celu filozofii. Moment dojścia do granicy jest momentem konstytutywnym jej przekroczenia i zniesienia. Twórczość jest napędzana transcendencją, a stałe przekraczanie oparte jest nie na przekraczaniu tego, co narzucone z zewnątrz, lecz na przekraczaniu tego, co wprowadzamy jako inne do naszego wnętrza. Granica jest tu traktowana jako zetknięcie z Zewnętrzem, wprowadzonym w spójną, osiadłą tożsamość. Za matrycę tego typu myślenia posłużyć może Zewnętrzze w rozumieniu Foucaulta¹⁰. Deleuze z kolei pisze o doświadczeniu granicy jako doświadczeniu „tego, co pozostaje do osiągnięcia, gdy wszystko jest osiągnięte”¹¹. Z tym założeniem podmiot nie jest w stanie spocząć i cierpliwie trwać w spoczynku. To, co osiągnął, co zrozumiał, zamiast go uspokajać, pobudza go do dalszego myślenia, wypowiada wojnę temu, co już jest, wyzwala więc transcendencję.

Różnica między filozofiami tradycyjnymi, proponującymi zmianę podmiotu, a filozofią Deleuze’a polega więc na tym, że Deleuze wprowadza pojęcie maszyny jako urządzenia pozwalającego „widzieć i mówić zawsze w określony sposób”¹². Gillesa Deleuze’a interesuje w tym sensie przede wszystkim, „jak coś działa, jak funkcjonuje, jakiego rodzaju jest maszyną”¹³. W pracy *Proust i znaki* Deleuze przypomina słowa Prousta, który chce, „byśmy nie czytali jego dzieła, lecz byśmy się nim posłużyli, czytając w nas samych”¹⁴. To właśnie w tym sensie Deleuze jest pozytywistą: proponuje nam środki, maszyny, które, użyte, zmieniają nas: uczą przetwarzać i w końcu tworzyć, czyli raczej stawiać właściwe pytania, niż odpowiadać na pytania niewłaściwe, mające jedynie tę zaletę, że już istnieją.

¹⁰ Tamże.

¹¹ M. Blanchot, *L’Entretien infini*, Paris: Gallimard 1969, s. 304–305; cyt. za: V. Descombes, *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933–1978)*, Warszawa: Spacja 1996, s. 137.

¹² M. Herer, *Gilles Deleuze. Struktury – maszyny – kreacje*, Kraków: Universitas 2006, s. 106.

¹³ G. Deleuze, *Pourparlers 1972–1990*, Paris: Minuit 1990, s. 35; cyt. za: M. Herer, *Gilles Deleuze. Struktury – maszyny – kreacje*, dz. cyt., s. 119.

¹⁴ G. Deleuze, *Proust i znaki*, dz. cyt., s. 137–138.

Ponadto wspomniana różnica między klasyką filozofii rewolucyjnej a filozofią Deleuze'a konstryuuje się na podstawie jego analizy filozofii kantowskiej. Dla Deleuze'a, podobnie jak dla Kanta, proste poznanie, jak obserwacja, zakładają elementy, które pochodzą z wytwarzania, a nie z odtwarzania. Jednakże Deleuze wybiega daleko poza rewolucję kopernikańską Kanta. Poświadcza on, że kreacja jest podstawowym odniesieniem do świata zewnętrznego i występuje nawet w przypadkach poznania empirycznego, w których jej występowania byśmy nie podejrzewali. Gdy obserwujemy przedmiot, widzimy tylko jego wierzchnią warstwę, jego przód, domyślając się całości. Nie odtwarzamy jej, lecz ją tworzymy. O przedmiocie nie świadczy tylko to, co jest nam dane zmysłowo, lecz idea tego przedmiotu, którą podmiot tworzy w umyśle, a która jest wynikiem zsumowania również innych doświadczeń tego typu. W danych zmysłowych odtwarzających rzecz niebagatelną rolę odgrywa wiedza i to, czego podmiot wcześniej doświadczył. Jest ona elementem tego, co rzekomo jest dane podmiotowi empirycznie. Biologiczne postrzeganie nie jest więc postrzeganiem w pełnym sensie tego słowa, postrzeganiem, którego uruchomienie rozstrzygnie wszystkie spory dzięki występowaniu w formie naocznej obecności. To nie dane zmysłowe tworzą wiedzę, lecz wiedza tworzy dane zmysłowe. To, jak i co jest odbierane zmysłami, jest wynikiem konfrontacji danych z poznawczym doświadczeniem; historia poznawczych konfrontacji i ich rezultaty wpływają i stale przekształcają to, co można zobaczyć, i to, czego można doświadczyć. Doświadczenie nie jest więc w żadnym sensie pierwotne i naiwne, lecz kierowane i stale aktualizowane przez to, co zostało doświadczone wcześniej i zsyntetyzowane w wiedzę, oraz przez to, co bierze udział w nieprzerwanym dopasowywaniu danych do możliwości poznawczych podmiotu. Przykłady z obserwacji obiektów są wymowne, ponieważ to im z reguły przypisuje się rozstrzygający charakter. Obserwacja jako to, co jest jasne i wyraźne, ma charakter ostatecznego potwierdzenia, weryfikuje nieprawdę. Nie jest jednak już tak popularne tłumaczenie, na czym polega zobaczenie tego, czego przecież faktycznie nie widzimy z obrazu przedmiotu trójwymiarowego, danego nam tylko z konkretnej dostępnej perspektywy. Przykład obserwacji obiektu pokazuje, że w postrzeganiu uczestniczą siły, które z postrzegania nie pochodzą. Kreacja dokonywana przez umysł stanowi nieodłączny element zmysłowej reprezentacji. Problem urasta w miarę rozważania coraz to bardziej skomplikowanych doświadczeń, w których uczestniczy wiele różnych sił i mechanizmów. Przypominanie sobie, czucie

i emocje, odtwarzanie widoku czy wrażenia oraz sam proces myślenia to zjawiska, w których kreacji bierze twórczo udział wiele różnych władz umysłu, nie tylko władz poznania, sądzenia czy pożądania¹⁵. Problematyka poznania jako kreacji jest stale widoczna w pracach Deleuze'a. Opiera się w dużej mierze na krytyce Kantowskiej doktryny władz i wynikającego z niej podejścia do problemu przedstawienia.

Problem przedstawienia

Działalność władz umysłu jest ściśle związana z funkcją przedstawiania. Deleuze¹⁶ za Kantem podaje, że rodzaj władz umysłu zależy od tego, w jakiej relacji przedstawienie pozostaje względem przedmiotu lub podmiotu; może ono pozostawać w relacji zgodności, przyczynowości lub wzmacniać bądź osłabiać jego siłę życiową dzięki uczuciom przykrości i przyjemności. Inny podział władz umysłu, który podaje Deleuze, to podział oparty już nie na rodzaju relacji przedstawienia do podmiotu lub przedmiotu, lecz bardziej bezpośrednio, na rodzaju przedstawień. Deleuze¹⁷ pisze więc: „Wyróżniamy zatem tyle władz, ile jest rodzajów przedstawień”, a są to: naoczność, pojęcie i idea. Przedstawienie jest tu rozumiane jako to, które „implikuje aktywne powtórzenie tego, co się przedstawia (*se présente*), a zatem aktywność i jedność odróżniające się od bierności i różnorodności właściwych zmysłowości jako takiej”¹⁸. Deleuze¹⁹ konstatuje, że „z tego względu nie potrzeba już określać poznania jako syntezy przedstawień. Samo przedstawienie (*représentation*) określa się jako poznanie, czyli jako syntezę tego, co się przedstawia (*se présente*)”. Naoczność jest tu postrzegana jako władza recepcji, natomiast prawdziwe źródła przedstawień są aktywne.

Należy jednak zauważyć, że podane tu rodzaje przedstawień były podane krytyce. Pierwsze z przedstawień, mianowicie naoczność, zostało skrytykowane w wyniku odkryć w fenomenologii. Rozumowanie prowadzące do wymienionych wniosków wychodzi od założenia ściśle fenomenologicznego

¹⁵ I. Kant, *Krytyka władzy sądzenia*, tłum. J. Gałęcki, Warszawa: PWN 1986, s. 21.

¹⁶ G. Deleuze, *Filozofia krytyczna Kanta. Doktryna władz*, dz. cyt., s. 11.

¹⁷ Tamże, s. 17.

¹⁸ Tamże, s. 18.

¹⁹ Tamże.

epoche, czyli zaniechania badania relacji przedstawienia ze światem. Przedmioty, które postrzegamy, są tworem naszych władz poznania w tym sensie, że to, czego się o nich dowiemy, będzie zawsze najpierw reprezentowane, przedstawiane. W przedstawieniu przedmiotu nie jest dany rodzaj odniesienia przedmiotu postrzeganego do przedmiotu samego w sobie jako źródła tego przedstawienia. Przedstawienie przedmiotu nic o tym odniesieniu nie mówi. To, co wiemy o przedmiocie na podstawie jego wcześniejszych przedstawień, wpływa na kolejne jego ujęcia, przesądza o wyborze tego, co wejdzie w skład zdobywanej wiedzy o przedmiocie. Bernard Stiegler²⁰ powołuje się na Husserla, który problem wyjaśnia, odwołując się do pojęć retencji pierwotnej i wtórnej, a następnie wyjaśnia:

Ja jest świadomością składającą się z czasowego przepływu tego, co Husserl nazywa retencjami pierwotnymi, tzn. tego, co świadomość zatrzymuje [*retient*] w „teraz” przepływu, z którego się składa. [...] W ten sposób nuta, która rozbrzmiewa w nucie, przedstawia się mojej świadomości jako punkt przejścia melodii: nuta wcześniejsza pozostaje w niej obecna, zachowana przez i w teraz, ustanawia nutę, która następuje po niej [...].

I dalej autor konkluduje:

Retencje są bowiem wyborami, nie zatrzymują wszystkiego, co może być zatrzymane. W przepływie tego, co się zjawia, świadomość operuje na wyborach. [...] Wyborów tych dokonują poprzez filtry, które składają się z retencji wtórnych, tzn. przypomnień uprzednich retencji pierwotnych, które zachowuje pamięć i które konstytuują doświadczenie²¹.

Konsekwencją takich założeń jest to, że postrzeganie nie jest bezpośrednio i źródłowe. Naoczność nie jest ostatecznym warunkiem poznania, przesądzającym o tym, o czym będziemy mówić, czyli prowadzącym do wiedzy o rzeczach samych. Deleuze dowodzi, że:

[...] nie można twierdzić, że sama naoczność *a priori* jest przedstawieniem, ani, że zmysłowość jest źródłem przedstawień. W przedstawieniu

²⁰ B. Stiegler, *Jak przemysł kulturowy niszczy jednostkę*, tłum. M. Kropiwnicki, „Le Monde diplomatique. Edycja polska” 6 (2008), www.monde-diplomatique.pl [dostęp: czerwiec 2008].

²¹ Tamże.

liczy się przedrostek: *re-presentation*, przedstawienie implikuje aktywne powtórzenie tego, co się przedstawia²².

Naoczność, to, co widzimy, jest już zawsze uwarunkowana tym, co wiemy, przedmioty, a raczej nasze obrazy przedmiotów, są wynikiem implikacji płynących z naszej wiedzy o przedmiotach. To, jak przedmiot będzie odbierany, zależy od naszych wcześniejszych doświadczeń tego przedmiotu i tego, jakiego rodzaju wiedzę na temat tego przedmiotu dopuściliśmy do głosu przy wyborze wtórnych retencji i selekcji informacji.

Również pojęcie, jako kandydat na rodzaj przedstawienia, zostało zdyskredytowane. Pojęcie u Kanta związane jest z władzą intelektu, której zadaniem jest osądzać treści jej przedstawione. Już Hume twierdził, że:

wychodząc z okoliczności i stosunków znanych i domniemanych, rozum prowadzi nas do wykrycia tego, co ukryte i nieznanne. Kiedy wszystkie okoliczności i stosunki są nam dane, smak sprawia, że całość wzbudza w nas uczucie nowe: naganę lub aprobatę²³.

Tym nowym uczuciem, które wzbudza aprobatę lub naganę, jest sądenie. Intelekt, sądząc, ustanawia prawa we władzy poznania: „intelekt osądza, rozum zaś rozumuje” oraz „intelekt ustanawia prawa i osądza; ale pod panowaniem intelektu wyobraźnia syntetyzuje i schematyzuje, zaś rozum rozumuje i symbolizuje”²⁴. Sądenie jest dla Deleuze’a operacją złożoną, zakłada „wiele władz i wyraża ich zgodność”²⁵, a efektem sądenia jest pojęcie. Pojęcie jednak zostało zdyskredytowane wobec tego, że jeden z rodzajów wymienionych przez Kanta sądów może doprowadzić do powstania przedstawię wykraczających poza pojęcia, niemieszczących się w określonych pojęciach. Deleuze²⁶ opiera tę krytykę na kantowskim podziale na sądy determinujące i refleksyjne:

²² G. Deleuze, *Filozofia krytyczna Kanta. Doktryna władz*, dz. cyt., s. 18.

²³ D. Hume, *Badania dotyczące zasad moralności*, tłum. A. Hochweld, Warszawa: PWN 1975, s. 151; cyt. za: G. Deleuze, *Empiryzm i subiektywność. Esej o naturze ludzkiej według Hume’a*, dz. cyt., s. 198.

²⁴ G. Deleuze, *Filozofia krytyczna Kanta. Doktryna władz*, dz. cyt., s. 38.

²⁵ Tamże, s. 96.

²⁶ Tamże, s. 97.

Sądzenie zwane jest determinującym, gdyż wyraża zgodność władz wobec samej władzy determinującej, czyli ponieważ determinuje przedmiot odpowiednio do władzy ustanowionej przede wszystkim jako prawodawcza. [...] W sądzie determinującym umiejętność jest niejako „ukryta”: pojęcie jest dane, bądź pojęcie intelektu, bądź prawo rozumu. [...] W sądzie refleksyjnym nic nie jest jednak dane z punktu widzenia władz aktywnych: przejawia się jedynie surowa materia, nie będąc we właściwym tego słowa znaczeniu „przedstawiana”. Wszelkie władze aktywne działają zatem dowolnie w stosunku do niej [...]. W „refleksji” możemy niewątpliwie odkryć pojęcie, które już istnieje; sąd refleksyjny będzie jednak o tyle bardziej czysty, o ile nie będzie pojęcia dla rzeczy, jaką w wolny sposób ujmuje, lub też pojęcie będzie (w pewien sposób) poszerzone, nieograniczone, nieokreślone.

Dalej jeszcze Deleuze podaje, że „sąd refleksyjny ujawnia i wyzwala głębię, która ukryta była w drugim [sądzie determinującym – P.K.C.]”²⁷. To miejsce, które zostaje otwarte poprzez wykroczenie poza to, co określone przez pojęcia, co zredukowane do pojęć, to miejsce daje początek czemuś, co wykracza poza zdolności intelektu i władzy sądenia, a co według Deleuze’a jest najistotniejszym elementem wykształcającej się twórczej postawy oraz formy subiektywności jednostki. To miejsce zakłada wykroczenie poza zdolności intelektu, ponieważ wyobraźnia „posiada pewne maksimum jednoczesnego pojmowania. Wobec ogromu wyobraźnia doświadcza niewystarczalności tego maksimum”²⁸. Na tym etapie poznawania „nieokreślona jedność i wolna zgodność władz nie tylko są największą głębią duszy, lecz także przygotowują nadejście czegoś wyższego, czyli wyższość władzy pożądaną, i umożliwiają przejście od władzy poznania do tej władzy pożądaną”²⁹. Odczucie nieokreśloności na skutek przekroczenia władzy pojęcia powoduje, że podmiot zaczyna pragnąć. To pragnienie nie jest ukierunkowane na cel końcowy, czyli rację jego istnienia. Pragnienie to jest nakierowane na cel ostateczny, który sam dla siebie jest racją istnienia. Pragnienie pragnie swego pragnienia. To, że pragnienie nie może nigdy zostać zaspokojone, bierze się stąd, że pragnienie jest skierowane na nieskończoność, lecz nie na nieskończoność nieokreśloną, ale na konkretną ludzką nieskończoność. Na nieskończoność, którą otwiera każde spotkanie

²⁷ Tamże.

²⁸ Tamże, s. 84.

²⁹ Tamże, s. 91.

z drugim człowiekiem, spotkanie z Absolutnym Innym. W ten sposób przechodzimy od Deleuze'a przedstawienia i władzy poznania do pragnienia i władzy pożądania.

Władza pożądania – pragnienie

Wymowne jest, że wielu z prekursorów filozofii kontynentalnej nie bało się formułować sądów o konieczności przekształcenia życia w dzieło. Propozowali oni potraktowanie życia jako projektu, jako dzieła sztuki, i takie też podchodzenie do niego: jako do czegoś, o co należy dbać tak, jak o dzieło sztuki, i z takim też zapalem i pilnością je kształtować. Otóż to podejście, tak srogo komentowane za pomocą tezy, że życie to coś więcej niż stylistyka lub stylizacja, nie pochodzi od filozofów, którzy za nic mieli moralność, etykę czy też społeczeństwo. Podejście to wywodzi się z filozofii Kanta i od jego zainteresowania kategorią piękna i wzniosłości. Kant twierdził bowiem, że „piękno samo jest symbolem dobra”³⁰. Podejście to bierze się również stąd, że przyznanie, iż jest się osobiście zainteresowanym wynikiem poznania, nie jest czymś niemoralnym, przeciwnie, jest czymś, co powoduje, że jesteśmy zainteresowani również konsekwencjami etycznymi naszego działania. To zainteresowanie konsekwencją naszego postępowania zakłada kantowską celowość i przejście od celowości zewnętrznej do celowości wewnętrznej.

Pojęcie celowości u Kanta występuje w trzech formach: celowość oparta na pojęciu celu naturalnego, końcowego i ostatecznego. „Cel naturalny jest podstawą możliwości; cel końcowy jest racją istnienia; cel ostateczny jest bytem, który posiada w sobie rację istnienia”³¹. „Aby [jednak – P.K.C.] można było rozpatrywać jakąś przyczynę jako środek, trzeba jeszcze, by interesował nas wywołany przez nią skutek, to znaczy, aby idea skutku została wprzód postawiona jako cel naszego działania”³². Możemy więc powiedzieć, że „cel ostateczny daje się więc określić i jest określany praktycznie”³³. Jednak, „aby podmiot uruchamiający przyczynę miał skłonność do zjednoczenia

³⁰ Tamże.

³¹ Tamże, s. 114.

³² G. Deleuze, *Empiryzm i subiektywność. Esej o naturze ludzkiej według Hume'a*, dz. cyt., s. 188.

³³ G. Deleuze, *Filozofia krytyczna Kanta. Doktryna władz*, dz. cyt., s. 116.

się z nim [ze skutkiem tej przyczyny – P.K.C.]³⁴, musi zadziałać władza pożądania. Władza pożądania natomiast to władza „[...] stawania się dzięki swoim wyobrażeniom przyczyną rzeczywistości przedmiotów tych wyobrażeń [...]”³⁵. Aby więc podmiot mógł chcieć, musi najpierw wyobrazić sobie to, czego mógłby chcieć. Musi mieć wykształconą wrażliwość, rozwiniętą wyobraźnię, której nie służą siły reglamentujące wolność odczuwania, której nie służą ograniczenia płynące z ubóstwa wzorców odczuwania i modeli subiektywności.

Interesowność władz poznania polega na tym, że by czemuś się poświęcić, trzeba być zainteresowanym skutkiem tego. Władza pożądania powoduje, że wyobrażenie zjednoczenia się z pożądanym dobrem jest przyczyną skutku tego zjednoczenia się³⁶. Deleuze pyta: „Ale czymże są te subiektywne dyspozycje do zjednoczenia się z dobrem, do popierania dobra? To skutki zasad afektywności, to impresje refleksji, uczucia”³⁷. Być czymś zainteresowanym oznacza, że nie godzimy się na wszelkie dane, które do nas docierają. Wybieramy tylko niektóre ze względu na nasze upodobanie. Dokonujemy więc selekcji, której zasadą są nasze uczucia. Aby podmiot pragnął, musi najpierw zostać wyzwolone uczucie, które jest niezależne od chcenia, uczucie to powoduje dopiero, że pragniemy zjednoczyć się z dobrem, które nam się prezentuje. Afekty, uczucia są przyczynami naszych subiektywnych dyspozycji do działania. Moralność nie sprowadza się więc do rozumu³⁸: „[...] chłodny i beznamiętny rozum nie jest motywem działania; kieruje jedynie impulsem, przekazanym przez pragnienie lub skłonność, ukazując mu środki, dzięki którym osiąga się szczęście lub unika nieszczęścia. Smak, ponieważ daje przyjemność lub przykrość, konstytuując tym samym szczęście i nieszczęście, staje się motywem działania i jest podstawową pobudką i podstawowym impulsem pragnień i aktów woli”³⁹. Jednocześnie „ażeby wybór między pożyteczną a szkodliwą tendencją dokonał się na rzecz tej

³⁴ G. Deleuze, *Empiryzm i subiektywność. Esej o naturze ludzkiej według Hume'a*, dz. cyt., s. 188.

³⁵ I. Kant, *Krytyka władzy sądenia*, dz. cyt., s. 21; cyt. za: G. Deleuze, *Filozofia krytyczna Kanta. Doktryna władz*, dz. cyt., s. 11.

³⁶ G. Deleuze, *Empiryzm i subiektywność. Esej o naturze ludzkiej według Hume'a*, dz. cyt., s. 188.

³⁷ Tamże.

³⁸ Tamże, s. 190.

³⁹ D. Hume, *Badania dotyczące zasad moralności*, dz. cyt., s. 151.

pierwszej – pojawić musi się uczucie⁴⁰. Możemy więc powiedzieć, że uczucie jest tu warunkiem moralności, warunkiem poprawnego wyboru między dobrem a złem. Możemy też dodać, że jest to uczucie, które jest pierwotnie kształtowane w sytuacji konfrontacji z pięknem, w sytuacji, w której należy wykroczyć poza władzę sądenia w stronę, gdzie nie istnieją punkty wytyczne, wskazówki w postaci istniejących wcześniej pojęć. Jesteśmy tu na ziemi niczyjej, której struktury, pojęcia, obiekty dopiero tworzymy. Uczucie jest przepustką do obszaru, gdzie pragnienie zarysowuje elementy trwałe, stabilne punkty odniesienia w zgodzie z pozostałymi władzami umysłu: władzą rozumowania i władzą sądenia. Intelkt osądza, co jest dobre, a co złe na podstawie wcześniejszych kontaktów z pięknem, które nauczyły intelekt pożądać dobra. Wtedy do gry wkracza trzecia władza, władza pożądania, która zaczyna tego dobra pragnąć. Aby stać się pełnoprawnym podmiotem, należy dokonać tego przekroczenia od znanego do nieznanego i dopiero to przekroczenie można nazwać uczeniem się i kształtowaniem się świadomego podmiotu.

„Co czyni umysł, gdy staje się podmiotem?” – pyta Deleuze. „[d]ostrzeżga pewne idee bardziej niż inne. «Przekraczanie nie oznacza niczego innego»⁴¹. Oznacza to, że podmiot nie jest niczym innym niż warunkiem i zasadą gromadzenia danych. Nie jest tak, że wybieram to, co mnie stworzy, lecz wybieram pod warunkiem, że emocjonalnie już kimś jestem. Podmiot jest warunkowaniem, jest zasadą wyboru tego, co wejdzie w konglomerat przecinający się w obszarze, z którego może mówić: „ja”.

Pojawiają się tu dwa problemy: problem selekcji oraz problem przekraczania, transgresji. Regułą selekcji wyznacza wspomniana już procedura zachowywania retencji wtórnych na podstawie zgromadzonych retencji pierwotnych, o której to regule pisał Husserl. W literaturze filozoficznej istnieje jednak również inna forma selekcji, mianowicie na podstawie idei wiecznego powrotu u Nietzschego.

U Nietzschego „stawanie się aktywne może być rozumiane jedynie jako wytwór selekcji. Podwójna jednoczesna selekcja: selekcja aktywności siły i afirmacji w woli. Co jednak może dokonać selekcji? Co służy jako zasada

⁴⁰ Tamże, s. 142.

⁴¹ G. Deleuze, *Empiryzm i subiektywność. Esej o naturze ludzkiej według Hume'a*, dz. cyt., s. 191.

selekcji? Nietzsche odpowiada: wieczny powrót²⁴². Wieczny powrót u Nietzschego pełni podobną funkcję jak uczucie przyjemności i przykrości dla władzy sądenia: „staje się motywem działania i jest podstawową pobudką i podstawowym impulsem pragnień i aktów woli²⁴³. Wieczny powrót „jako myśl daje woli regułę praktyczną²⁴⁴. Nietzsche pisze, że „jeśli we wszystkim, co chcesz uczynić, zaczynasz od postawienia sobie pytania: czy na pewno chcesz to czynić nieskończoną ilość razy [...]”²⁴⁵, to będziesz wiedział, czy rzeczywiście chcesz wykonywać to, co wykonujesz. Jest to więc reguła, która ma wyeliminować wszelkie półchcenie. W ten sposób „wieczny powrót [...] wytwarza stawanie się aktywne²⁴⁶. Według Deleuze’a „myśl o wiecznym powrocie czyni z chcenia coś pełnego. Eliminuje ona z chcenia wszystko, co wypada poza wieczny powrót, czyni ona z chcenia twórczość, spełnia równanie «chcieć = tworzyć»²⁴⁷. Niepowtarzalność powiązana z pragnieniem nieskończonego może prowadzić do wytworzenia specyficznego modelu subiektywności, opartego na twórczym podejściu do rzeczywistości. Ten model byłby jednocześnie regułą pragnienia, uwzględniającą działanie wszystkich władz umysłu: od władzy rozumowania, poprzez władzę sądenia, aż do władzy pożądania. Bogactwo uczuć przekładałoby się na nieustanną kreację, zamiast blokować się w formach wyrazu dostępnych i danych, lecz niekoniecznie odpowiadających temu, co naprawdę odczute, i w ten sposób nie kończyłoby się frustracją i cierpieniem. Nietzsche powiada: „Jedynie wola mocy jako zasada genetyczna i genealogiczna, jako zasada prawodawcza, zdolna jest realizować krytykę wewnętrzną. Jedynie ona umożliwiła przemianę²⁴⁸. Jedynie filozofia prawodawcza jest ideą, która dopełnia ideę krytyki wewnętrznej. Pragnienie nieskończoności może więc w ten sposób przerodzić się w twórczość, która mnoży wartości, zamiast rezygnując oddać się temu, co już zostało ujęte w pojęcia, lecz może niekoniecznie jest adekwatne.

⁴² G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, dz. cyt., s. 73.

⁴³ D. Hume, *Badania dotyczące zasad moralności*, dz. cyt., s. 151.

⁴⁴ F. Nietzsche, *La Volonté de puissance. Essai d'une transmutation de toutes les valeurs*, tłum. G. Blanquis, Paris: Firmin-Didot 1947, s. 229–231; cyt. za: G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, dz. cyt., s. 73.

⁴⁵ Tamże, s. 74.

⁴⁶ G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, dz. cyt., s. 76.

⁴⁷ Tamże, s. 74.

⁴⁸ Tamże, s. 97.

Uczucie i transgresja

Gdy podmiot zaczyna czynić się zasadą swojego wyboru, pojawia się również problem transgresji. Dla Deleuze'a „przekraczać oznacza tyle, co zawsze kierować się od znanego do nieznanego”⁴⁹. Postępowanie takie początkowo opiera się na schematyzmie umysłu. „Istotą tego schematyzmu jest bycie ekstensywnym. Wszelkie poznanie jest w gruncie rzeczy systemem relacji między częściami [...]”⁵⁰. Schematyzm występuje tu jako zasada determinacji części⁵¹. Konieczne jest, by połączenia w umyśle, działania, ścieżki asocjacji zostały utrwalone, czy to przez wielokrotne powtarzanie, czy też przez zorganizowanie ich w system. Tylko dzięki takiemu utrwaleniu można przyspieszyć działanie niektórych procesów umysłu, z czasem bowiem odbywają się one do pewnego momentu po ścieżkach już umysłowi znanych, nabierają w ten sposób charakter rutyny, po to, by następnie być odniesionymi do siebie i utworzyć w ten sposób nowe ścieżki myślenia. Poprzez trening podmiot uzyskuje schematyzm myślenia i gdy operuje już swobodnie na tym poziomie, może próbować wykroczyć poza to, co dane, w kierunku tego, co nowe i inne. Tylko wspierając się na uświadomionej wiedzy, można wykroczyć poza to, co dane. Początkowo umysł jest bowiem kolekcją idei. Aby stał się świadomym siebie podmiotem, musi zorganizować się w system poprzez stanie się zasadą tej organizacji. Według Deleuze'a:

Hume bezustannie potwierdza tożsamość umysłu, wyobraźni i idei. Umysł nie jest naturą, nie ma żadnej natury. Jest tożsamy z ideą w umyśle. Idea to dane – takie, jakimi są one dane – jest ona doświadczeniem. Umysł jest dany. To skupisko, kolekcja idei, nawet nie system. [...] Kolekcja idei nazywa się wyobraźnią w tej mierze, w jakiej oznacza ona nie właściwość, lecz pewną całość, w najbardziej mglistym znaczeniu tego słowa ogół rzeczy, które są tym, czym – jak się wydaje – są: kolekcją bez albumu, sztuką bez teatru, potokiem percepcji⁵².

⁴⁹ D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, t. 1, tłum. C. Znamierowski, Warszawa: PWN 1963, s. 144; tenże, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. J. Łukasiewicz i K. Twardowski, Warszawa: PWN 1977, s. 64–68; cyt. za: G. Deleuze, *Empiryzm i subiektywność. Esej o naturze ludzkiej według Hume'a*, dz. cyt., s. 192.

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ Por. tamże, s. 80.

⁵² Tamże, s. 7.

Pojawia się więc pytanie: „Jak zbiór staje się systemem?”⁵³. Dzieje się to, ponieważ ten zbiór, ta kolekcja idei czuje. Inaczej mówiąc, ma pewne zainteresowania i swoje wybory motywuje własnym interesem. Interesowność oparta na uczuciu powoduje więc, że nieokreślony zbiór idei zaczyna być systemem, staje się ona zasadą wytworzenia się podmiotu: „Zasady uczucia utrwalają umysł, nadając mu cele i uaktywniają go, ponieważ perspektywy tych celów są jednocześnie motywami, dyspozycjami do działania, skłonnościami, indywidualnymi interesami”⁵⁴. W tym sensie „podmiot to wytwór zasad w umyśle, to jednak również umysł wychodzący poza siebie”⁵⁵. Zasadą tego wykraczania poza to, co dane, jest uczucie. Tym samym to uczucie jest motorem zmiany, początkiem wszelkiej relacji.

Wyobraźnia jako kolekcja idei nie jest stała i jednolita. Stałe i jednolite są jedynie sposoby, w jakie idee są kojarzone w wyobraźni. Wyobraźnia jest miejscem, w którym działają zasady decydujące o kojarzeniu idei. Dzięki tym zasadom „kojarzenie wychodzi poza wyobraźnię, jest czymś od niej odmiennym. Wywiera na nią wpływ”⁵⁶. W ten sposób kojarzenie idei doprowadza do powstania struktur i całości, które swoją treścią wybiegają poza to, co dane w wyobraźni. Przekraczają one wyobraźnię, choć działają w wyniku mocy jej zasad. To transgresja, na której zbudowane jest wychodzenie poza to, co dane. Kieruje się ono pożytkiem dla podmiotu, czyli interesownością. Uczucie stale pobudza aktywność zasad, z kolei zasady produkują treści bogatsze od tych, na podstawie których umysł działał, zanim został pobudzony przez uczucie. Tym samym następuje tu rozszerzenie zakresu podstawy, na której operuje umysł, stając się podmiotem. Podmiot dosłownie „przekracza to, co daje nam umysł: wierzy w to, czego nigdy nie widział[em] ani nie dotknął[em]”⁵⁷. „Podmiotowość [...] jest impresją refleksji”⁵⁸.

Podobnie jak skojarzenie, uczucie dostarcza trwałości danym: „[...] podobnie jak (s)kojarzenie utrwała w umyśle konieczną wiedzę natury ogólnej, uczucie dostarcza mu treści stałości, umożliwia aktywność praktyczną

⁵³ Tamże.

⁵⁴ Tamże, s. 195.

⁵⁵ Tamże, s. 200.

⁵⁶ Tamże, s. 9.

⁵⁷ Tamże, s. 10.

⁵⁸ Tamże, s. 15.

i moralną, nadaje znaczenie historii”⁵⁹. Jest niezastąpione również w tym względzie, że stawia nowe problemy, i w ten sposób przyczynia się do przekroczenia wiedzy zgromadzonej w rozumie i utrwalonej w pojęciach: „Rozum [*raison*] stanowi problem nie dlatego, że rozwiązuje problemy. Przeciwnie, aby zaistniał problem rozumu [*raison*] odpowiadający właściwej mu dziedzinie, jakaś dziedzina musi wymykać się rozumowi, podając go przede wszystkim w wątpliwość”⁶⁰. W tym sensie uczucie otwiera przestrzeń pytań, dla których pojęcia zgromadzone w umyśle mogą nie wystarczyć. Dzieje się tak dlatego, że „uczucie jest jakimś istnieniem pierwotnym czy też, jeśli chcecie, jest modyfikacją jakiegoś istnienia pierwotnego, i nie zawiera w sobie żadnej cechy reprezentatywnej, która by je czyniła kopią jakiegoś innego bytu czy jakiejś innej modyfikacji”⁶¹. Uczucie jest przejawem, lecz nieokreślonym, stąd jego bogactwo treści pobudzające do myślenia, do stawiania pytań. Istnieją nazwy dla prototypowych uczuć, jednakże w rzeczywistości uczucia nigdy nie są czystą realizacją danego pojęcia uczucia – dumy czy smutku. Każde z nich jest już indywidualną modyfikacją słownikowego prototypu z domieszką innych emocji właściwych danej jednostce. Relacje tak rozumianego uczucia z indywidualnym stylem rozumowania tworzą całości, dla których opisane w literaturze wzorce zachowań i doświadczeń to wciąż za mało, by je wyjaśnić. Dlatego emocja to impuls, który każe nam szukać dalej: szukać języka do wypowiedzenia tego, co jest odczuwane czy doświadczane, szukać teorii, poglądu, które byłyby w stanie pomieścić treści płynące z odczuwania, rozjaśnić je poprzez odnoszenie ich do pewnych stałych już dookreślonych i ujętych w pojęcia. Początkowa nieokreśloność doznań nie wyklucza mówienia o nich, prób ich uporządkowania i zrozumienia, ponieważ „odczucie przewyższa swą niestałość, aby stać się sądem estetycznym”⁶². Do uporządkowania sfery uczuć przyczynia się praca wyobraźni, a „jeśli idee kojarzą się ze sobą, to dzieje się tak w odniesieniu do celu lub intencji, celowości, jaką działalność człowieka nadać może jedynie uczucie. Człowiek kojarzy idee dlatego,

⁵⁹ Tamże, s. 25.

⁶⁰ Tamże, s. 27.

⁶¹ D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, t. 2, dz. cyt., s. 188–189; cyt. za: G. Deleuze, *Empiryzm i subiektywność. Esej o naturze ludzkiej według Hume’a*, dz. cyt., s. 28.

⁶² Tamże, s. 68.

że jest zdolny do uczuć⁶³. Można też sprawę ułatwić i powiedzieć, że to uczucie nadaje ludzkiemu działaniu celowość. W *Logice sensu* Deleuze⁶⁴ przedstawia argument Alicji: gdyby każdy mówił tylko wtedy, gdy jest pytany, nikt nigdy by się nie odezwał. Ludzie mówią nie dlatego, że reagują na bodziec, lecz dlatego, że pragną. Pragnienie, poruszając władze pożądania, wyzwala mowę, działanie, sens. Aby fakty, znaczenia zostały skojarzone, ktoś musi zapragnąć sensu, musi zostać pociągnięty do działania poprzez ten cel. Podmiot jest tu wypadkową pragnienia, tym, co w wyniku pragnienia zostało wzięte pod uwagę, wybrane, i czego wrażenie pozostało w pamięci podmiotu jako wyznacznik tego, co będzie wybierane dalej. Podmiot jest wypadkową pragnienia, ale by pragnienie stało się świadome dla podmiotu, musi wejść w zgodę z innymi jego władzami, musi zostać właściwie zrozumiane, osądzone i pożądane.

Podmiot nie jest więc jedynie kolekcją idei. Jest on „kwalifikacją kolekcji idei”⁶⁵. Jest coś przed doświadczeniem, zanim doświadczę, jest coś, co pozwala mi spojrzeć na doświadczenie z pewnej już perspektywy, z *mojej* perspektywy.

[...] jakkolwiek ogół kwalifikowany jest jako podmiot stronniczy, aktualny. Idea subiektywności jest odtąd refleksją wzruszenia w wyobraźni, to sama reguła ogólna. Idea nie jest już przedmiotem myśli, schematem, regułą konstrukcji. Przekraczając stronniczość podmiotu, której jest ideą, idea subiektywności zawiera w każdej rozpatrywanej kolekcji zasadę i regułę możliwego porozumienia między podmiotami⁶⁶.

Stąd reguła porozumienia pochodzi i ma swoje wzorce w poszczególnych kolekcjach, o ile stały się one wyrazem konkretnej podmiotowości. Pożyteczne jest więc ćwiczenie się w kwalifikowaniu idei po to, by wytworzyć zasady porozumiewania się, pożyteczne jest również próbowanie tego, aby stać się dla siebie podmiotem, pamiętając, że podmiot „definiuje się poprzez ruch i jako ruch – ruch prowadzący do własnego rozwoju. To, co się rozwija, jest podmiotem. To jedyna treść, jaką można nadać idei subiektywności:

⁶³ Tamże, s. 80.

⁶⁴ G. Deleuze, *Logika sensu*, tłum. G. Wilczyński, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2011, s. 37.

⁶⁵ G. Deleuze, *Empiryzm i subiektywność. Esej o naturze ludzkiej według Hume'a*, dz. cyt., s. 81.

⁶⁶ Tamże.

mediacja, transcendencja⁶⁷. Podstawową zasadą jest tu fakt, że „z danych wywodzę istnienie innej rzeczy niż to, co dane: wierzę⁶⁸. „Podmiot, który jest wynalazczy i który wierzy, konstytuuje się w danych w taki sposób, że z samych danych tworzy syntezę, system⁶⁹, „konstrukcja danych tworzy miejsce dla ukonstytuowania się podmiotu⁷⁰. Przesłanką nieskończoności, która napędza pragnienie i jest jedyną możliwością kreowania dla niego wzorców, jest więc wiara. Wiara natomiast jest konsekwencją doświadczenia transgresji, tego samego, które umożliwia spojrzenie na siebie jak na innego, z zewnątrz. Z perspektywy wiary to, co przekraczane, jest tylko etapem na drodze pragnienia relacji z nieskończonością: z Innym.

Podsumowanie

Wszystko, co jest dla nas danymi, co się zjawia w naszym umyśle, to pozór, gdyż „wszystko, co zjawia się w umyśle, zjawia się w istocie rzeczy jako percepcja; a zatem niemożliwą jest rzeczą, by cokolwiek ukazało się inaczej naszemu bezpośredniemu odczuwaniu⁷¹, „[...] ogół tego, co się pojawia, byt równający się pozorowi, to ruch, zmiana bez tożsamości i bez prawa⁷². Z jednej strony dążymy do utrwalenia i ustabilizowania znaczących, z drugiej – tym, co do podmiotu dociera, są ruchome, nieustabilizowane wrażenia, których nawet nie jest on świadom. By uczynić coś przedmiotem świadomości, trzeba to jej przedstawić. Nie da się w ten sposób uświadomić sobie całości wrażeń, stąd tym, co podmiot czyni, jest wprowadzenie selekcji danych pod kątem użyteczności dla danej jednostki. Najlepszym, najstabilniejszym utrwaleniem i ustabilizowaniem ruchu, którego jesteśmy podmiotem, jest język. Dlatego podmiot odnajduje się w języku, sytuuje się w przestrzeni dyskursu. Możliwe, że dopiero to usytuowanie otwiera mu drogę do mówienia swoim głosem, do własnego stylu i języka, ponieważ język jako taki (*langue*) jest już zawsze dany, zawsze uprzedni wobec

⁶⁷ Tamże, s. 121.

⁶⁸ Tamże, s. 122.

⁶⁹ Tamże, s. 123.

⁷⁰ Tamże, s. 124.

⁷¹ D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, t. 1, dz. cyt., s. 249; cyt. za: G. Deleuze, *Empiryzm i subiektywność. Esej o naturze ludzkiej według Hume'a*, dz. cyt., s. 124.

⁷² Tamże, s. 124–125.

podmiotu. Podmiot tworzy swój własny język (*parole*), wypowiadając swoje własne doświadczenie języka i automatycznie sytuując się w języku, który jest dany, w tradycji, w kulturze. Język podmiotu nie jest jego nowym, prywatnym językiem, lecz osobistą rekapitulacją języka już istniejącego, przekształconego z punktu widzenia jego interesowności. Podmiot pragnie i dlatego tworzy się w języku. Pojawia się tu jednak pewna dwuznaczność: z jednej strony podmiot wypowiada swoje doświadczenie w języku, z drugiej, znajdując dla siebie język, tworzy to, czego doświadcza, ponieważ nigdy wcześniej to nie zaistniało, nie wypłynęło na powierzchnię dyskursu, zanim nie zostało wypowiedziane. Odkąd jakaś nowa jakość się ustabilizuje, staje się ona wspólna społeczności mówiącej i działa jako kolejny punkt odniesienia w morzu znaczeń. Nie możemy też jednak do końca stwierdzić, że ta nowa jakość została całkowicie wymyślona, wynaleziona, ponieważ doświadczenie staje się dla podmiotu widoczne tylko pod warunkiem znalezienia się w sytuacji języka. Doświadczenie nie jest pre-dane, lecz stabilizuje się w swoim ruchu poprzez powtórzenie, jakim jest język. Język pozwala uświadomić sobie coś, co możliwe, że było traumą, przeszkodą czy choćby tylko atrakcją, lecz jako nieświadomione nie istniało. Istnienie jest tu istnieniem tylko pod warunkiem istnienia dla podmiotu. Jeśli zaś podmiot jest dopiero procesem swego wytwarzania, oznacza to, że współgrają w nim stale elementy świadome i nieświadome. Znaczenie jest nieskończone i proces tworzenia jest nieskończony, jeśli jednak jest stały i powtarzalny, to osiągnie efekt przeniesienia z nieświadomości do świadomości i włączenia w obszar dyskursu, z którego podmiot może mówić o sobie „ja”.

W tym sensie podmiot u Deleuze’a jest wynikiem radykalnego empiryzmu, który „wychodzi od doświadczenia skupiska (kolekcji) ruchu pojawiających się kolejno odrębnych percepcji”⁷³. Przy założeniu, że „wszystko, co da się oddzielić, jest odróżnialne, a wszystko, co odróżnialne, jest różne”⁷⁴, otrzymujemy nieskończony ruch sił, z których niektóre przecinają się w obszarze rozpoznającym się jako podmiot.

Krytycy mówią o filozofach różnicy, że mnożą one ponad miarę byty, za którymi tak naprawdę nic się nie kryje. Myśl Deleuze’a pokazuje, że to kwestia jednostkowej wrażliwości, wyczucia, które może informować

⁷³ Tamże, s. 125.

⁷⁴ D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, t. 1, dz. cyt., s. 34; cyt. za: G. Deleuze, *Empiryzm i subiektywność. Esej o naturze ludzkiej według Hume’a*, dz. cyt., s. 125.

o istnieniu jakiegoś natężenia czy braku oraz pragnienia wyzwolonego przez to uczucie. Nie przeczy ona wcale istnieniu innej wrażliwości, przeciwnie, podkreśla, by ją szanować i umożliwiać jej realizację. Przewiduje jednak, że konsumpcyjny styl życia ma wpływ na kształtowanie się wrażliwości i może ją zubażać. Dlatego próbuje wyzwolić wrażliwość z jej ograniczeń i otworzyć ścieżki jej rozwoju. Deleuze stwierdza, że zarzuty względem filozofów różnicy biorą się stąd, iż opisują oni percepcje oparte na celowości wewnętrznej. Celowość ta „w bytach zorganizowanych dotyczy jedynie ich możliwości, z pominięciem tego, czy samo ich istnienie jest celem. Celowość wewnętrzna stawia wyłącznie pytanie: dlaczego pewne rzeczy istniejące mają taką lub taką formę?”⁷⁵. Doświadczenie poucza nas o znaczeniach, jest ono jednak niewypowiedziane i w tym sensie nie istnieje. Podmiot powołuje je do istnienia, gdy je wypowiada: „[...] kwestia podlegającego determinacji stosunku z Naturą ma swoje warunki: nie pojawia się sama przez się, nie jest dana, może być postawiona jedynie przez podmiot – podmiot, który stawia sobie pytanie o wartość systemu swoich sądów, to znaczy o zasadność transformacji, jakiej poddaje dane, lub organizacji, jaką im przypisuje”⁷⁶. Podmiot jako zasada organizacji danych, wymazany, jakkolwiek istniejący.

Deleuze postuluje mnożenie możliwości życia. Píše on:

W miejsce poznania, które przeciwstawia się życiu – myśl, która afirmowałaby życie. Życie byłoby siłą aktywną myśli, myśl zaś afirmatywną mocą życia. I jedno, i drugie zmierzałoby w tym samym kierunku, splatając się ze sobą i rozbijając granice, krok jedno, krok drugie, w wysiłku niesłychanego tworzenia. Myśleć oznaczałoby: odkrywać, wynajdywać nowe możliwości życia⁷⁷.

Aby poradzić sobie z techniczno-kapitalistyczną rzeczywistością, trzeba tworzyć nowe formy subiektywności, czyli nowe możliwości myślenia, wrażliwości, życia. Dzieło Deleuze’a jest taką machiną produkującą nowe mechanizmy, w twórczości widzi on odpowiedź na brak wrażliwości i jednocześnie proponuje sposoby jej wytwarzania. Emocje zaś są wyzwaczem zaangażowania w poznanie, by umożliwić komunikację pragnienia.

⁷⁵ G. Deleuze, *Filozofia krytyczna Kanta. Doktryna władz*, dz. cyt., s. 114.

⁷⁶ G. Deleuze, *Empiryzm i subiektywność. Esej o naturze ludzkiej według Hume’a*, dz. cyt., s. 127–128.

⁷⁷ G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, dz. cyt., s. 107.

Mnożenie modeli subiektywności ma służyć ustanawianiu punktów stycznych dla umożliwienia lepszej orientacji w świecie trudnych emocji w czasie, gdy czarno-biały model miłości lub nienawiści jest szczytem wyrafinowania. W odpowiedzi na ten brak Deleuze proponuje skupić się na emocjach, ponieważ te nikomu nie są nieznane. Dlatego, w kontrze do Kantowskiego programu wrażliwości opartej na zasadach transcendentálnych, Deleuze proponuje raczej genealogię Nietzschego, jego wiedzę radosną i twórczość radosną jako odpowiedź na współczesne zubożenie wrażliwości klasycznego konsumenta. Natomiast nas wciąż jeszcze przekonuje się, że należy postępować według metody,

przekonuje się nas zarazem, że problemy są dane jako gotowe i że znikają w odpowiedziach czy też rozwiązaniach. [...] Każe się nam wierzyć, że aktywność myślenia, a także prawda i fałsz w odniesieniu do tej aktywności, zaczynają się dopiero wraz z poszukiwaniami rozwiązań, dotyczą tylko rozwiązań. [...] To infantylny przesąd, zgodnie z którym nauczyciel podaje problem, nasze zadanie polega na rozwiązaniu go, a rezultat tego zadania podlega określeniu z punktu widzenia prawdy lub fałszu przez poważny autorytet. I jest to przesąd społeczny – leżący w oczywistym interesie tych, którzy chcą, byśmy pozostali dziećmi – skłaniający nas zawsze do rozwiązywania problemów, które pochodzą skądinąd, a także uspokajający nas lub rozpraszaający, bo mówi nam, że jeśli potrafiliśmy odpowiedzieć, to wygraliśmy [...] ⁷⁸.

Natomiast:

bywają takie postacie życia, w których przeciwności sięgają cudu; tak dzieje się w przypadku myślicieli. I trzeba nadstawiać ucha na to, co mówią nam na ich temat, gdyż można w tym odkryć możliwości życia, o których sama opowieść daje nam radość i siłę i oświetla życie ich następców. Jest tam tyle inwencji, refleksji, zuchwałości, rozpacz i nadziei, ile w wyprawach wielkich żeglarzy; a prawdę mówiąc, to także są wyprawy badawcze w najodleglejsze i najniebezpieczniejsze regiony życia ⁷⁹.

Sformułowanie: „tyle inwencji, refleksji, zuchwałości, rozpacz i nadziei” dobrze obrazuje to, co Deleuze chce nam powiedzieć, mówi on

⁷⁸ G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa: Wydawnictwo KR 1997, s. 230.

⁷⁹ G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, dz. cyt., s. 107.

bowiem o emocjach. To emocje są tym, co zaprasza do poszukiwań, co wyzwała pragnienie, to w uczuciu wiemy, że nie chodzi o wygraną, lecz o grę, nie o cel życia, lecz o życie, niekoniecznie o pewną siebie wiedzę, lecz o umiejętność uczenia się. Tylko takie „estetyczne” założenia pozwalają otworzyć się na Drugiego i na jego inność oraz cieszyć się jej istnieniem. W tym sensie, podążając ścieżką wyznaczoną przez Deleuze’a, przemierzamy drogę od emocji do komunikacji. Od emocji, które nie są przeszkodą, lecz zachętą, oraz dają przecucie bogactwa możliwości realizacji relacji społecznych. W tym sensie Deleuze’a model subiektywności może inicjować płaszczyznę porozumienia.

Literatura

- Blanchot M., *L'Entretien infini*, Paris: Gallimard 1969.
- Deleuze G., *Pourparlers 1972–1990*, Paris: Minuit 1990.
- Deleuze G., *Nietzsche i filozofia*, tłum. B. Banasiak, Warszawa: Spacja–Pavo 1993.
- Deleuze G., *Różnica i powtórzenie*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa: Wydawnictwo KR 1997.
- Deleuze G., *Filozofia krytyczna Kanta. Doktryna władz*, tłum. B. Banasiak, Gdańsk: słowo/obraz terytoria 1999.
- Deleuze G., *Empiryzm i subiektywność. Esej o naturze ludzkiej według Hume’a*, tłum. K. Jarosz, Warszawa: Wydawnictwo KR 2000.
- Deleuze G., *Proust i znaki*, tłum. M.P. Markowski, Gdańsk: słowo/obraz terytoria 2000.
- Deleuze G., *Negocjacje 1972–1990*, tłum. M. Herer, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP 2007.
- Deleuze G., *Logika sensu*, tłum. G. Wilczyński, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2011.
- Descombes V., *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933–1978)*, Warszawa: Spacja 1996.
- Foucault M., *Historia seksualności*, tłum. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, Gdańsk: słowo/obraz terytoria 2010.
- Foucault M., *Madness and Civilization. A History of Insanity in the Age of Reason*, tłum. R. Howard, New York: Vintage Books 1988.

- Foucault M., *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. T. Komendant, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia 2009.
- Foucault M., *Theatrum Philosophicum*, tłum. R. Hurley [i in.], [w:] *Aesthetics, Method, and Epistemology, Essential Works of Foucault 1954–1984*, J. Faubion (red.), London: Penguin Books 2000, s. 343–368.
- Foucault M., *The Thought of the Outside*, tłum. R. Hurley [i in.], [w:] *Aesthetics, Method, and Epistemology, Essential Works of Foucault 1954–1984*, J. Faubion (red.), London: Penguin Books 2000, s. 147–169.
- Herer M., *Gilles Deleuze. Struktury – maszyny – kreacje*, Kraków: Universitas 2006.
- Hume D., *Traktat o naturze ludzkiej*, t. 1, tłum. C. Znamierowski, Warszawa: PWN 1963.
- Hume D., *Traktat o naturze ludzkiej*, t. 2, tłum. C. Znamierowski, Warszawa: PWN 1963.
- Hume D., *Badania dotyczące zasad moralności*, tłum. A. Hochweld, Warszawa: PWN 1975.
- Hume D., *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. J. Łukasiewicz, K. Twardowski, Warszawa: PWN 1977.
- Kant I., *Krytyka władzy sądzenia*, tłum. J. Gałęcki, Warszawa: PWN 1986.
- Nietzsche F., *La Volonté de puissance. Essai d'une transmutation de toutes les valeurs*, tłum. G. Blaquais, Paris: Firmin-Didot 1947.
- Stiegler B., *Jak przemysł kulturowy niszczy jednostkę*, tłum. M. Kropiwnicki, „Le Monde diplomatique. Edycja polska” 6, www.monde-diplomatique.pl (2008).

FROM EMOTION TO COMMUNICATION.

GILLES DELEUZE'S ANALYSIS OF THE PROBLEMS OF REPRESENTATION, DESIRE AND COGNITION

Summary

The article presents the analysis of the problems of representation, desire and acquiring knowledge as the foundations of Gilles Deleuze's thought. However, the analysis of these problems can significantly contribute also to the understanding of the issue of symbolic and affective poverty, as it was formulated by Bernard Stiegler, noticed and described much earlier by Deleuze, though taking visible shapes nowadays in

connections with the workings of capitalist, consumptionist, economically driven societies. The analysis of each of the presented topics reveals hidden dependencies between the understanding of the problem of knowledge and the perception of sensibility of the Other. To be able to communicate the vast diversity of emotions in the confrontation with a difference, it is good to stay open for what Deleuze indicates: the multiplication of the possibilities of living, and in result, to learn to affirm them as a part of social enterprise, whenever they stay in agreement with presumed powers of critical mind.

