

# Krzysztof Kościuszko

---

## Pojęcie – idea – problem w "Różnicy i powtórzeniu" G. Deleuze'a = Concept – Idea – Problem in G. Deleuze's "Difference and Repetition"

---

Humanistyka i Przyrodoznawstwo 10, 69-79

---

2004

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

*Krzysztof Kościuszko*

Institut Filozofii  
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski  
w Olsztynie

Institute of Philosophy  
University of Warmia and Mazury  
in Olsztyn

## **POJĘCIE – IDEA – PROBLEM W „RÓŻNICY I POWTÓRZENIU” G. DELEUZE’A**

### **Concept – Idea – Problem in G. Deleuze’s „Difference and Repetition”**

**Słowa kluczowe:** Deleuze, dialektyka heglowsko-marksowska, tożsamość – różnica, porządek – chaos.

**Key words:** Deleuze, Hegelian-Marxist dialectic, identity – difference, order - chaos.

#### **Streszczenie**

Artykuł jest próbą wyjaśnienia trzech kategorii filozofii różnicy Deleuze’a, a mianowicie kategorii pojęcia, idei i problemu, a także ich zilustrowanie na przykładach z biologii, teorii nauki i fizyki. Prezentuję dialektykę Deleuze’a na tle dialektyki heglowsko-marksowskiej. Charakteryzują deleuzjańską: koncepcję rozwoju nauki, krytykę myślenia tożsamościowego, koncepcję w stosunku porządku do chaosu. Będę się także zastanawiał nad następującą kwestią: czy myślenie ideowo-procesualne da się jednoznacznie zaklasyfikować jako racjonalne albo irracjonalne?

#### **Abstract**

In the article I present Deleuze’s dialectic against a background of Hegelian-Marxist dialectic. I characterize: Deleuze’s conception of the development of the science, Deleuze’s critical attitude towards identifying way of thinking, Deleuze’s conception of the chaos in relation to order.

Nie można mówić o pojęciu albo idei w uniezależnieniu od wyobrażenia pojęciowego, wyobrażenia ideowego (myślenia pojęciowego, myślenia ideowego). Deleuze mówi co prawda, że pojęcie „przedstawia”, ale znaczy to, że pojęcie wyobraża jakoś, „myśli” w pewien sposób rzeczywistość, do której się odnosi. Pojęciowe wyobrażenie rzeczywistości jest ujęciem tejże w jej aspektach tożsamościowo-statycznie-niezmiennych, wyobrażenie ideowe (od „idea”) będzie wyakcentowaniem aspektów procesualnych i różniczkowo-różniczkujących. Sama idea nie jest bytem idealnym w znaczeniu Platona, nie jest też sprowadzalna do stanów psychicznych poznających ją podmiotów. Idea jest istnością idealno-realną: idealną, ale nie abstrakcyjną; realną, ale nie zaktualizowaną jeszcze. Można o niej powiedzieć, że jest strukturą dynamiczną w znaczeniu Derridy czy też Lyotarda; że jest całością wirtualną i przed-indywidualną. Ideowe wyobrażenie rzeczywistości jest zarazem wyobrażeniem problemowym, czyli „dialektycznym” w swoistym tego słowa znaczeniu. W duchu rozważań Deleuze’a winniśmy mówić raczej o sproblematyzowanych ideach, a nie o problemach i ideach oddzielnie. „Dialektyczność” Deleuze’a niewiele ma wspólnego z dialektyką heglowsko-marksowską.

Rozpatrzmy dla przykładu dialektykę bytu społecznego. Ideowo-problemowym wyobrażeniem rzeczywistości społecznej będzie ujęcie jej jako idei, tzn. jako całości wirtualnej i przedindywidualnej, jako dynamicznej struktury aktualizującej się wzdłuż linii zróżnicowania. Owe linie stanowią rozwiązania problemów-wyzwań, przed którymi stoi każde rozwijające się społeczeństwo. Wybrane rozwiązanie, czyli nowa ścieżka ewolucyjna danej struktury społecznej, jest efektem współgrania konieczności z przypadkowością. Wyjście poza dialektykę heglowską polegałoby na odrzuceniu trój etapowego schematu rozwoju społecznych zjawisk, bo oto ewolucja tych zjawisk nie da się wg Deleuze’a wcisnąć w zbyt sztywny gorset dialektyki negatywności, tj. przechodzenia od tezy poprzez antytezę do syntezy. Motorem dziejów nie jest walka przeciwieństw, lecz różnicujące powtórzenie. Oznacza to, że dzieje postępują o tyle, o ile po tezie (po określonej fazie rozwoju) następuje nie antyteza, lecz znowu teza (kolejna faza rozwoju), ale po pierwsze – nie taka, która byłaby dokładnym powtórzeniem (kopia) wcześniejszej, lecz taka, która różniłaby się od poprzedniej o jakąś różniczkę (niewielką zmianę) i po drugie – nie będąca totalną negacją fazy poprzedniej, lecz jej niewielką modyfikacją.

U podstaw negatywności znajdują się anarchiczne moce różnicy. W marksizmie zbyt często mówiło się o „koniecznościach dziejowych” – tymczasem ewolucja społecznych struktur przebiega w sposób o wiele bardziej przypadkowy; zbyt często akcentowało się też motyw negatywności, podczas gdy rzeczywistym

motorem dziejów mogą być tylko siły pozytywno-afirmujące. Każde rozwiązanie społeczno-ekonomicznych problemów jest eksperymentem, nieprzewidywalnym hazardem, błędzeniem po omacku. Nie jest przejściem od tezy do antytezy. Nie jest też koniecznościowym i bezwzględny zmierzaniem do realizacji jakiegoś apriorycznie założonego celu gospodarczego czy kulturowo-cywilizacyjnego. Anarchicznej struktury bytu społecznego nie da się wymazać poprzez odwołanie się do jakiejś przasady, jakiegoś przyczynika czy to materialnego czy idealnego. Przez tę strukturę bez ustanku przebiega aleatoryczny punkt niszczący wszelkie solidne podstawy. Przebieg historii jest bardziej wyznaczony przez powtarzanie się pytań-problemów i hazardowych odpowiedzi niż przez ruch wznoszenia się do ostatecznej syntezy. Nie jest też powrotem Tego Samego, czyli powrotem do przeszłych form politycznych i gospodarczych.

Ruch różnicowania się wszelkich struktur społeczno-przyrodniczych jest pierwotny w stosunku do negatywności. Nawet sama rewolucyjna walka „nie przechodzi przez negatywność, lecz przez różnicę i jej moc afirmowania”<sup>1</sup>, tzn. negatywność jest produktem ubocznym afirmującej różnicy. Bez nowych twórczych sił społecznych nie byłoby ruchu negowania tego, co stare. Kolejne etapy aktualizowania się kreatywnych potencji są pozytywnymi (a nie negatywnymi) momentami problemowo rozwijających się struktur (idei): „Historia nie przechodzi przez negację i negacje negacji, lecz przez rozstrzygnięcie problemów i afirmowanie różnic”<sup>2</sup>. W dialektyce Deleuze’a moment heglowskiej negacji jest czymś wtórnym w stosunku do sił afirmacji – jest to więc dialektyka różnicującej pozytywności.

W pojęciowym przedstawieniu rzeczywistości ujmujemy różnicę w kategoriach tożsamości, podobieństwa, przeciwieństwa i analogii. W przedstawieniu ideowym różnica jest myślna jako byt pierwotny, tj. jako proces różnicowania, którego momentami są różnice zdecentrowane, rozproszone i rozbieżne (pozbawione odniesienia do tożsamości). W ideowym oglądzie różnica wyraża się jako ciągły nawrót zmodyfikowanych tez-pozytywności, jako „wieczny powrót różnicy”. Świat w swej ewolucji nie zostaje przedstawiony jako oddalający się albo zbliżający do jakiegoś pierwowzoru sprawczo-celowego, lecz jako chaosmos. Pojęciowe przedstawienie rzeczywistości zostaje zdekonstruowane. Za podstawę dekonstrukcji przyjmuje Deleuze myślenie ideowe z jego wiecznym powrotem chaotycznej różnicy. Zdekonstruowane zostają kategorie pojęciowego oglądu, takie jak: tożsamość, podobieństwo, analogia i negatywność, tzn. ujęte one zostają jako momenty różnicowania się różnicy. Tożsamość zyskuje sens

---

<sup>1</sup> G. DELEUZE, *Różnica i powtórzenie*, tł. B. Banasiak, Warszawa 1997, s. 293.

<sup>2</sup> *Ibidem*, s. 368.

tożsamości różnicy, podobieństwo – podobieństwa tego, co nie-podobne, analogia ustępuje miejsca jednoznaczności bytu, a negatywność staje się cieniem afirmacji.

Co odróżnia heglowską Ideę od idei Deleuze'a? Według Hegla tożsamościowe kategorie (pojęcia) rozsądku nie nadają się do ujęcia idei (podobnie jest u Deleuze'a), która jest procesem. Jest nie tylko procesem, lecz także dialektyczną negatywnością – tutaj kończy się podobieństwo z autorem *Logique du sens*. Deleuzjańska idea jest problemowym różnicowaniem się. Żywa istota – jako jej przykład – nie jest heglowskim sylogizmem, bo zasadą organizującą procesy życiowe jest to, co szczegółowe, a nie ogólność. W ogóle idea heglowska egzystuje w elemencie ogólności<sup>3</sup>; życie organizmu będącego przejawem tejże idei polega na rozroście, samozachowaniu przez odżywianie i rozmnażanie. Nie znajdziemy tu twórczego różnicowania, jesteśmy w królestwie powtórzenia Tego Samego (a więc w królestwie wyobrażeń pojęciowych – jak powiedziałby Deleuze): w życiu roślin nie ma zróżnicowania organów, natomiast w świecie zwierzęcym dialektyczność rozwoju ogranicza się do odtworzenia organizmu zwierzęcego tego samego gatunku; o jakiejś twórczej emergencji tego, co nowe (a więc o zdobycie się na ogląd „ideowy” w znaczeniu Deleuze'a) nie ma tutaj mowy. Natomiast w przypadku autora *Różnicy i powtórzenia* indywiduum „nie jest złudzeniem w stosunku do geniuszu gatunku, to gatunek jest złudzeniem [...] w stosunku do gier indywiduum i indywiduacji”<sup>4</sup>.

Z jednej strony myślenie pojęciowe jest produktem dogmatycznego obrazu myśli, w którym wydaje się nam, że myślenie nakierowane jest na odsłonięcie jakiejś niezmiennej (tożsamościowej) „prawdy absolutnej”; że myśliciele wykazują dobrą wolę i nigdy się nie mylą. Nie zauważamy całego arsenału irracjonalnych środków, jakimi posługuje się uczyony i przez jakie musi przejść, aby dojść do tzw. prawdy. A przecież nowe idee kształtują się zwykle w bardzo nieuporządkowany sposób, bez elementów irracjonalno-chaotycznych nie doszłoby nawet do ich zaistnienia. Uczeni każdej epoki muszą pokonywać wymogi „rozumności” epoki poprzedniej. Na czym zasadzają się kolejne formy „rozumności”? Na sprowadzeniu tego, co nieznanego do tego, co znane, tj. na zredukowaniu tego, co różne do tego, co tożsame. Redukuje się wszelkie możliwe zjawiska do paru podstawowych zasad<sup>5</sup>, a więc mamy tu platoński mechanizm zaszeregowana zjawiskowej różnorodności pod jedno pojęcie. To ostatnie musi oczywiście odnosić się do Tego Samego, musi odtwarzać mechanizmy powtarzalne. Usztywnia

<sup>3</sup> W.G. HEGEL, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tł. F. Nowicki, PWN, Warszawa 1990, s. 242–245.

<sup>4</sup> G. DELEUZE, op. cit., s. 347.

<sup>5</sup> Ibidem, s. 313.

się więc rzeczywistość, unieruchamia. Przedmiotowej tożsamości odpowiada podmiotowa jedność myśląco-badawczego umysłu.

Jakie jest podstawowe zadanie dogmatycznie pojętej myśli, czyli myśli zinterpretowanej w perspektywie przedstawienia pojęciowego? Otóż zadaniem tym jest rozpoznanie rzeczywistości, tj. odkrycie jej jako niezmiennej, tej samej, powtarzalnej powtarzalnością Tego Samego. Mamy tu zazębianie się konieczności: dogmatyczny obraz myśli z konieczności produkuje tożsamościowe pojęcia, które z kolei nieuchronnie wytwarzają sam ów ortodoksyjny obraz myślenia. Samo rozpoznanie rzeczywistości w jej aspektach tożsamościowych nie jest jeszcze czymś złym. Wszak bez ustalenia prowizorycznej chociażby tożsamości pewnych przedmiotów i zjawisk sam proces badawczego myślenia byłby niesłychanie utrudniony, ale czy twórcze myślenie da się zredukować jedynie do pojęciowego utożsamiania? Do redukcji różnicy do Tego Samego?

Rozpoznajemy nie tylko świat przedmiotów, lecz także ustanowione wartości. Rozpoznanie aksjologiczne polega na konserwatywnym akceptowaniu zastanych wartości moralno-państwowo-religijnych, na rezygnacji z ambicji wartościowytwórczych. Deleuze promuje oczywiście wolę twórczości: trzeba wyzwolić zarówno nasze myślenie, jak i naszą wolę z krążenia wokół Tego Samego, tj. wokół zrutynizowanych kanonów myślowo-moralnych. Odważmy się spojrzeć na myślenie troszkę inaczej: nie jak na służkę utartych paradygmatów naukowo-etycznych, a więc nie jak na proces służący utrwalaniu schematów, lecz jak na bezustanne eksperymentowanie. Bez dogmatów i pojęciowych (w znaczeniu: sztywnych, tożsamościowych) kwalifikacji. Kiedy zdobędziemy się na ideowo-problematyczny ogląd świata, zmieni się nam także obraz samego procesu myślenia. Ujrzymy mianowicie, że jest on anarchicznym strumieniem pojęciowych wyobrażeń, strumieniem nie dążącym do żadnego określonego celu i nie wpływającym z żadnej przasady.

Pojęcia utożsamiającego myślenia nie są nakierowane na zdarzeniowość świata (procesualność), lecz na jego aspekty statyczno-ponadczasowe, samo to myślenie interpretuje całą zróżnicowaną złożoność rzeczywistości w perspektywie szukania podobieństw. To, co odmienne i absolutnie różne, wykracza poza dotychczasowe schematy i paradygmaty i jako takie staje się niepojmowalne dla myślenia tożsamościowego. Aby pokonać barierę niezrozumiałości, trzeba doszukać się podobieństw między tym, co różne a tym, co znane. Albo też odmienność traktuje się jak to, co przeciwstawia się światu oswojonych („zasiedziały” – mówiąc językiem Deleuze’a) pojęć i schematów: jako przeciwstawiona traci ona jednak swój charakter bytu pierwotnego i staje się czymś wtórnym w stosunku do tożsamościowego punktu wyjścia, który zaczyna odgrywać rolę

heglowskiej tezy. Sama odmienność (różność) zostaje zdegradowana do funkcji negowania tezy. Opatrzona etykietą „antytezy” funkcjonuje jako nieistotny moment przejściowy dialektycznej ewolucji od tożsamościowej tezy do równie tożsamościowej syntezy.

Również poznanie analogiczne zapoznaje swoisty (niepowtarzalno-różniący) charakter jednej z relacji łączącej dwa dane człony przez porównanie jej z relacją łączącą dwa inne człony analogii. W analogii proporcjonalności usłala się bowiem albo tożsamościowy, albo tylko podobny stosunek między analogatami. Różnica zostaje zagubiona. Można by się zapytać Deleuze’a, na czym miałyby polegać poznanie zróżnicowanej rzeczywistości, jeśli odrzucimy analogie w sądzie, wyobrażone przeciwieństwa i postrzeganie podobieństw? Czy wtedy w ogóle jeszcze jakiegokolwiek poznanie będzie możliwe?

Ale spróbujmy zadać inne pytania, a mianowicie: czy Deleuze całkowicie neguje poznawczą rolę analogii, podobieństwa, przeciwieństwa i tożsamości? Otóż takiego totalnego odrzucenia nie znajdujemy w jego wypowiedziach. Owszem, są u niego sugestie proponujące pozbycie się całego bagażu schematów myślenia utożsamiająco-analogizująco-przeciwstawiająco-upodobniającego, ale są też inne, w których daje nam do zrozumienia, że powyższe schematy stanowią jedynie etap wstępny procesu intelektualnego docierania do świata wyzwolonych różnic.

Deleuze wyznaje problemowo-ideową koncepcję rozwoju nauki, tzn. jeśli spojrzeć na naukę jako dynamiczną strukturę (ideę), to przy ocenianiu wartości rozmaitych teorii rzeczą najważniejszą staje się przebadanie, na ile stanowią one właściwe rozwiązanie danych problemów (które są motorem naukowego postępu), a nie zastanawianie się nad ich prawdziwością. Nie znaczy to oczywiście, że prawda nie ma żadnego znaczenia. Chodzi tu jedynie o to, że prawdziwość teorii trzeba ująć w perspektywie historycznej jako chwilową odpowiedź na aktualne w danym momencie rozwoju wiedzy problemy, a nie jako wytwór ponadczasowego oglądu tożsamościowo-istotnościowego, jak to mamy u Husserla. „Rozwiązanie posiada zawsze prawdę, na jaką zasługuje zależnie od problemu, na jaki odpowiada”<sup>6</sup>.

Dlaczego Deleuze sceptycznie odnosi się do prób związania racjonalności i postępowości nauki z dochodzeniem do tzw. obiektywnej prawdy (obiektywnej względnie absolutnej)? Albowiem nie wiadomo, co to znaczy być bliżej prawdy. Skąd mamy wiedzieć, że teoria X jest bardziej prawdziwa od teorii Y? Co to znaczy „zgodność z rzeczywistością”? Nie wiemy, która teoria jest prawdziwsza,

---

<sup>6</sup> Ibidem, s. 231.

bo nie znamy ostatecznego modelu rzeczywistości, z którym moglibyśmy porównać te teorie. Żaden prawzór się nam nie odsłonił; nie wiemy, co to jest „ostateczny byt”, do którego dałoby się przymierzyć kolejne teorie. To tylko w oglądzie pojęciowo-statycznym może powstać złudzenie, że pijemy ze źródła poznania, że sam absolutny i tożsamy ze sobą byt odsłania się nam w swych związkach istotnościowych (*Wessenszusammenhang*).

W oglądzie ideowym od razu uświadamiamy sobie pozorność takiego statycznego ujęcia stosunku nieruchomego bytu do niezmiennie-ponadczasowej teorii, która miałaby go odzwierciedlać. W ujęciu ideowo-dynamicznym czymś pewnym staje się stwierdzenie, że „prawda pod każdym względem jest kwestią wytwarzania, nie zaś odpowiedniości”<sup>7</sup>. Co to znaczy, że prawda „jest wytwarzana”? Czyżby była dowolnym majakiem uczonych? Albo czymś porównywalnym z artystyczną fikcją? Otóż nie! – według Deleuze’a prawda jest wytwarzana przez obiektywną sytuację problemową. Mijmy to na uwadze, że prawdziwość danej teorii jest prawdziwością określoną przez historycznie zmienne pole problemowe, w które permanentnie wikła się ludzka wiedza. Pewnie, że każda teoria musi do pewnego stopnia fotografować jakieś fakty, że musi im jakoś odpowiadać, ale sam wybór faktów jest z góry określony przez perspektywę szukania odpowiedzi na pewne pytania, z którymi dana nauka nie może sobie poradzić. Zarówno więc selekcjonowane fakty, jak i selekcjonująca je teoria są krojone (wytwarzane) na miarę epoki czy też fazy rozwoju nauki i rodzaju problemów-wyzwań, przed którymi ona stoi. Mamy taką prawdę, na jaką zezwala nam określony stan rozwoju technik badawczych oraz aktualne nakierowanie dyskusji teoretycznej. Nie można zapominać o czynnej roli ludzkiej podmiotowości i chociaż ta rola nie jest tak duża, jak w przypadku ekspresji artystycznej, to jednak zupełne jej zapoznanie wiedzie do niemożliwości wytłumaczenia zarówno ciągłego ewoluowania ludzkiej wiedzy jak i określonego kierunku jej ewolucji. Uczeni nie są biernymi fotografami przyrody. Bez ustanku spekulują, stawiają śmiało hipotezy i w tym sensie są artystami. Ich spekulacje nie są oczywiście zupełnie dowolne; również one są współwytwarzane przez rodzaj problemów zmuszających do szukania określonych hipotez. Gdybyśmy mieli inne problemy, wytwarzane by były inne teorie i inna by też była prawdziwość z nimi związana. Poruszam te kwestie, aby lepiej wytłumaczyć stosunek Deleuze’a do klasycznej definicji prawdy.

Autor *Różnicy i powtórzenia*, moim zdaniem, nie był pełnym jej przeciwnikiem. Być może dlatego znalazł odpowiedź na pytanie, którego nie rozstrzy-

---

<sup>7</sup> Ibidem, s. 224.



gnął L. Laudan w swej pracy *Progress and its problems*: czy da się zbudować pojęcie postępowości szeregu teorii bez odwołania się do klasycznego rozumienia prawdy?<sup>8</sup> Według twórcy sieciowego modelu racjonalności naukowej dana teoria jest bardziej racjonalna i postępowa od jakiejś innej, bo rozwiązuje więcej problemów empirycznych i teoretycznych. Ale można by zastanowić się dlaczego dana teoria rozwiązuje więcej problemów. Zgodnie ze stanowiskiem klasycznym byłoby to konsekwencją jej prawdziwości. Natomiast u Laudana mamy hierarchię pojęć, ale nie jest ona oparta na ich prawdziwościowym charakterze, lecz na ich zdolności do rozwiązywania problemów. Amerykański filozof chciał uniknąć używania pojęcia prawdy w klasycznym rozumieniu tego słowa, ale to mu się nie udało<sup>9</sup>. Dlaczego bowiem jakaś konkretna teoria ma większą moc rozwiązywania problemów aniżeli jakaś inna? Być może dlatego, że jest bardziej prawdziwa w klasycznym tego słowa znaczeniu.

Przykładem myślenia tożsamowo-pojęciowego w fizyce może być demon Laplace'a. Pojęcie to implikuje determinizm skombinowany ze statyczną wizją wszechświata. Z kolei obiektywna interpretacja zasady nieoznaczoności Heisenberga może być uznana za przejaw myślenia ideowo-różnicująco-procesualnego, zawiera w sobie bowiem element przypadkowo-chaotycznego zachowania się cząstek świata mikro. Przyszłość w ramach myślenia ideowego nie ma charakteru absolutnej konieczności, przestaje być nie poznana jeszcze częścią obecnej rzeczywistości, z której miałyby być dedukowalna; nie koegzystuje z terażniejszością, lecz następuje po niej. Rzeczywistość czasu odzyskuje swoje prawa; następujące po sobie fakty kosmicznej ewolucji nie są tutaj pojęte jako niesamodzielne momenty ponadczasowego „teraz”, lecz jako różne momenty różnicującego się czasu. Teraźniejszość nie powtarza przeszłości, a przyszłość nie daje się sprowadzić do terażniejszości. Deleuzjański pluralizm staje się możliwy, bo indeterminizm myślenia ideowo-procesualnego dopuszcza możliwość pojawienia się nowych światów, emergencję nowości. Rzeczywistość zostaje pojęta jako aktualizowanie się potencji, ale formy zaktualizowane nie są podobne (nie są tożsame) do zarodkowych możliwości. Deleuzjańska emergencja nowości, ufundowana w realności czasu jako powtórzeniu różnicy, nie da się pogodzić z takim rozumieniem przyszłości, w którym miałyby ona w jakiś sposób preegzystować w terażniejszości albo przeszłości. W ideowym wyobrażeniu czas jawi się jako struktura otwarta. Przyszłość funkcjonuje w modusie potencjalności, a ta ostatnia implikuje obiektywną nieokreśloność zdarzeń jeszcze nie zaktualizowanych.

---

<sup>8</sup> L. LAUDAN, *Progress and its problems*, Routledge, London 1976.

<sup>9</sup> *Ibidem*, s. 126.

Nie ma dynamiczno-ideowego wyobrażenia świata bez afirmacji sfery wirtualności i nikt tego lepiej nie wyraził w drugiej połowie XX wieku jak właśnie Deleuze.

Przyjęcie pojęcia obiektywnej wirtualności wymaga zerwania z filozoficzną tradycją myślenia tożsamościowego, związanego ze ścisłym determinizmem Laplace'a i ujmującego wszelki rodzaj przypadkowej nieokreśloności jako coś irracjonalnego. Czy więc filozofia Deleuze'a jest irracjonalizmem, czy też nową formułą racjonalizmu? Całkiem możliwe, że jest to nowy typ racjonalizmu, który można by nazwać racjonalizmem powrotu chaotycznej różnicy, a broniąc go, Deleuze mógłby powołać się na fakty współczesnej mu nauki i do zachodzącego w jej obrębie zerwania z racjonalizmem wiecznego powrotu tożsamości (czyli właśnie z myśleniem statyczno-pojęciowym) w imię racjonalizmu ideowo-dynamicznego.

Sfera przypadkowych potencji zdaje się być kategorią irracjonalną jedynie w statycznym wszechświecie z góry wykluczającym wszelkie niedookreślenie przyszłości, wszelkie zdarzenia wyłamujące się ze schematów myślenia mechanistycznego i teleologicznego – przestaje nią być w dynamicznym świecie ideowo-problemowego strukturalizmu Deleuze'a. Gdyby autora *Różnicy i powtórzenia* nie ponosiło metafizyczne natchnienie i gdyby w swych programowych wypowiedziach mówił nie tylko o różnicy i chaosie, można by go uznać za reprezentanta nowego typu racjonalizmu, którym on do pewnego stopnia jest; ale jest też zbyt jednostronnym piewcą irracjonalnych stron istnienia przyrody, chciałby nawet miejscami zdekonstruować wszelką tożsamość i wszelki porządek, i wtedy trudno mówić o jakimkolwiek racjonalizmie. Z drugiej strony należałoby zadać pytanie, czy racjonalizm pojęciowo-tożsamościowy z jego wiecznym powtórzeniem Tego Samego i negacją rzeczywistości różnicującego się czasu nie jest równie absurdalny jak irracjonalizm czystego powrotu chaosu (w wypowiedziach Deleuze'a przebrzmiewają niekiedy takie właśnie anarchistyczne motywy).

Autorowi *Logique du sens* zawsze można zarzucić, że jego afirmacja ustawicznej emergencji nowości (a z czymś takim mamy właśnie do czynienia w ideowym oglądzie rzeczywistości) może prowadzić do destrukcji, a nie dekonstrukcji wizji świata spójnie uporządkowanego; że będąc piewcą absolutnego indeterminizmu, likwiduje możliwość uprawiania wszelkiej nauki – i na pewno zarzut taki będzie uzasadniony, ale tylko częściowo, gdyż z drugiej strony Deleuze powołuje się na osiągnięcia jemu współczesnej nauki i wtedy odnajduje porządek w chaosie. Na przykład gdy odwołuje się do dzieł J. Monoda, w których jest mowa raczej o konieczności w przypadkowości niż o samej tylko przypadkowo-

ści. Francuski biolog zwraca co prawda uwagę na znaczący fakt, iż każda pierwszorzędna struktura białka jest wynikiem czysto przypadkowego wyboru, ale z drugiej strony podkreśla, że zrealizowana sekwencja proteinowa była syntetyzowana w sposób konieczny, albowiem to samo uporządkowanie aminokwasów odtworzone jest, poprzez bezbłędny mechanizm, we wszystkich cząsteczkach białka. Autor *Le hasard et la nécessité* wprost używa kategorii „przypadku przechwyconego” czy też „przypadku ujarzmionego”, bo jest to przypadek (chodzi o przypadkowość sekwencji aminokwasów w polipeptydzie) „zachowany i odtworzony przez maszynierię niezmienności, i w ten sposób przekształcony w uporządkowanie, regułę, konieczność”<sup>10</sup>. Jeśli Deleuze akceptuje takie sformułowanie Monoda, to jego rozumienie chaosu i przypadkowości jest w najwyższym stopniu złożone i bogate. Chaos to nie tylko absolutny indeterminizm, ale także indeterminizm zdeterminowany. W tym drugim określeniu chaos spleciony jest z kosmosem. Dawałoby to podstawę do szukania podobieństw z deterministycznym chaosem Prigogine’a. Przypadek Deleuze’a jest zbyt skomplikowany, aby można go było jednoznacznie zaklasyfikować do racjonalistów albo irracjonalistów. Faktem jest, że myślenie ideowe, będąc myśleniem nakierowanym na szukanie problemów, jest jednocześnie uczulone na twórczą anarchię obecną we wszelkich możliwych układach-strukturach, ale nie zawiera w sobie zupełnej rezygnacji z naukowych metodologii.

Czyżby naukę dało się pogodzić z faktem istnienia przypadkowego różnicowania i równie przypadkowej emergencji nowości? Przecież zaistnienie nowości przeczy zasadzie, na której opiera się nauka, a mianowicie zasadzie głoszącej, że skutek powinien być współmierny z przyczyną i nie może zawierać niczego więcej ponad to, co w niej jest zawarte, a tym samym świadczy o zasadniczej nieprzewidywalności przyszłych zdarzeń, ich niewywodliwości ze zdarzeń przeszłych. A jednak istnieje nauka, która akceptuje nieprzewidywalność, nieodwracalność i chaos – jest nią teoria chaosu deterministycznego. Można by nawet rzec, że właśnie ta teoria w pełni reprezentuje Deleuzjański model myślenia ideowo-procesualnego. Sprawdźmy to: w Prigoginowskich układach nieliniowych ewolucja dynamiczna jest nieprzewidywalna, Po przekroczeniu tzw. punktu bifurkacji dana struktura wybiera sobie w sposób przypadkowy nową ścieżkę ewolucyjną, ale gdy już raz na nią wkroczy, wykazuje stabilność i duży stopień uporządkowania<sup>11</sup>. Mielibyśmy tutaj zjawisko przechodzenia chaosu w porządek, przy czym samo to przechodzenie byłoby efektem splątania się przypadko-

---

<sup>10</sup> J. MONOD, *Le Hasard et la Nécessité*, Seuil, Paris 1970, s. 65.

<sup>11</sup> I. PRIGOGINE, I. STANGERS, *Z chaosu ku porządkowi*, PIW, Warszawa 1990, s. 175–185.

wości z koniecznością. Nieliniowość obecna w układach dysypatywnych prowadzi do skutków niewspółmiernych z przyczynami, a nazwa „chaos deterministyczny” pochodzi stąd, iż równania różniczkowe opisujące zachowanie nieliniowych struktur są co prawda deterministyczne, ale wskutek ich uwrażliwienia na warunki początkowe, dają one rozwiązania nieprzewidywalno-chaotyczne.

Deleuze’a z Prigoginem łączy to, że dla obu filozofów chaos nie jest przypadkową mieszaniną, ale dzieli ustosunkowanie się do problemu oswojenia chaosu. Otóż u Prigogine’a chaos, mimo swej anarchicznej natury, pozostaje zdeterminowany i ujęty w funkcje (równania różniczkowe), w których jego nieograniczoność zostaje ograniczona. Natomiast zdaniem Deleuze’a tym, co charakteryzuje chaos, jest „w mniejszym stopniu nieobecność określeń niż nieskończona prędkość, z jaką się one zarysowują i znikają [...]. Chaos chaotyzuje i w nieskończoność niszczy wszelką spójność”<sup>12</sup>. Autor dzieła pt.: *Co to jest filozofia?* przypisuje chaosowi nieskończoną prędkość, z jaką rozpuszcza się każda zarysowująca się w nim forma, natomiast nauka przy próbie jego opisu musi zrezygnować z nieskończonych ruchów i prędkości, spowolnić go i wpisać w system funkcjonalnych zależności. Dlatego z pewną dozą sceptycyzmu trzeba odnieść się do próby traktowania teorii Prigogine’a jako ilustracji myślenia ideowo-problematyzująco-procesualno-anarchicznego; myślenia będącego, według Deleuze’a, synonimem filozofowania. Deleuzjańskie określenie chaosu jest o wiele bardziej irracjonalne aniżeli określenie Prigoginowskie. Obecność elementu nieujarzmionej anarchii w wyobrażeniu ideowym nie oznacza, że nie da się ono absolutnie pogodzić z naukowymi teoriami odnoszącymi się jakoś do problematyki chaosu. Jakie byłoby zadanie filozofii w stosunku do tego, co ma nam do powiedzenia nauka? Być może polegałoby ono m.in. na wytyczeniu nowego programu badawczego, w którym nauka miałaby zaadaptować myślenie ideowo-procesualne w jeszcze większym stopniu, aniżeli to dotychczas uczyniła. Nauka powinna starać się mówić o chaosie w ten sposób (stworzyć takie funkcje), aby jego nieskończona natura nie uległa ograniczeniu i spowolnieniu. Teoria chaosu deterministycznego pokazała na przekór Bergsonowi, że można naukowo (bez odwołania się do intuicji) wyrazić nieodwracalne różnicowanie się czasu w rzeczywistości przyrodniczej, być może przyszłe teorie zdołają w takim stopniu zmodyfikować swe paradygmaty racjonalności, by dozwoliły one na jeszcze adekwatniejsze odzwierciedlenie istoty chaosu i jego związków z porządkiem, aniżeli to się udało w dotychczasowych próbach.

---

<sup>12</sup> G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Co to jest filozofia*, tł. P. Pieniążek, Słowo – Obraz – Terytoria, Gdańsk 2000, s. 51.