

# Stanisław Cichowicz

---

## Życie i sens: lekcja Deleuze'a

---

Teksty : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 3 (27), 185-192

---

1976

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.

# Świadectwa

*Stanisław Cichowicz*

## **Życie i sens: lekcja Deleuze'a**

*W Polsce ostatni filozof przyszedł na świat przed 1901 rokiem; coraz mniej jest tutaj tych, którzy filozofię uprawiają, coraz więcej za to tych, którzy się nią zajmują; wszelka filozoficzna nowina wyradza się tedy w nowinkę, a więc w tekst, ten zaś, kto ją ogłasza, przeradza się w piszącego, a zatem w układającego teksty<sup>1</sup>. Oto ktoś obwieszcza: «nie ma w filozofowaniu początku, prawdziwego początku, albo raczej prawdziwy filozoficzny początek, czyli Różnica, jest sam w sobie Powtórzeniem»<sup>2</sup>. W zależności od rozeznania w rzeczach może ten tekst komuś nic nie mówić, albo mówić wiele. Nic — tam, gdzie mało kto filozofuje, a kultura staje się składnicą tekstów, wiele — tam, gdzie filozofia użyźnia całość życia duchowego. Otóż trzeba wiedzieć, że dochodząca przez ten tekst do głosu nowina: filozofia, a nawet wszelka refleksja, wręcz myśl jako taka zaczyna zawsze od różnicy przez powtórzenie, nowina ta, która wysuwa się zwolna przed inne wiadomości filozoficzne naszego czasu i którą uporczywie powtarzają Jacques Derrida<sup>3</sup> i Gilles Deleuze, wskazuje po prostu na jeden z krytycznych punktów życia duchowego, którego przekroczenie odpowiada zmianie stanu, a raczej odpowiadałoby w środowisku materialnym, np.*

---

<sup>1</sup> Zjawisko rozszerza się: zamiast „Wiadomości Literackich” mamy w Polsce dzisiaj „Teksty”.

<sup>2</sup> G. Deleuze: *Différence et répétition*. Paryż 1968 PUF, s. 169—170.

<sup>3</sup> Zob. „Teksty” 1975 nr 3.

w przypadku wody — zmianie stanu ciekłego na stały lub odwrotnie, czy też stanu ciekłego na lotny lub odwrotnie... Czy jest to dobra nowina? Czy bałamutna...? To pokaże dopiero czas. Teraz wiadomo tylko tyle: złudzeniem jest brać rzeczy doznawane, wyobrażane, przypominane, wypowiedane i myślane «ad imaginem et similitudinem» czegoś drugiego, ponieważ różnicujące powtórzenie ustanawia je na obraz nie wiadomo czego, a więc jako obraz czegoś zgoła niepodobnego do nich. Brzmi to złowrogo, jakby na przekór zdrowemu rozsądkowi. Ba! Z transcendentalnego punktu widzenia, a więc od lat powiedzmy dwustu, pozór zdrowia okazuje się dla rozsądku najniebezpieczniejszą chorobą.

\* \* \*

W 1790 r. Salomon Maimon wydaje «*Versuch über Transzendentalphilosophie*», gdzie dokonuje w duchu Leibniza reinterpretacji różniczkowego rachunku. W 1814 r. Hoene-Wroński ogłasza swoją «*Philosophie de l'infini*», która prowadzi do interpretacji rachunku w duchu Kanta. W 1843 r. wychodzi w Paryżu «*Le cartésianisme ou la véritable rénovation des sciences*», którego autor, Jean Bordas-Demoulin, na marginesie rozważań o Kartezjuszu nadaje rachunkowi interpretację platońską. Platon, Kartezjusz i Leibniz, Kant i Maimon, Hoene-Wroński i Bordas-Demoulin — oto septagon wytyczający obszar, w którym krąży myśl Deleuze'a, obszar wszelako otwarty, powiększający się wraz z odkryciami matematycznymi Abla i Galois, tezami psychiatrycznymi Freuda i Lacana, krytykami filozoficznymi Nietzschego i Heideggera, doktryną Bergsona... Jakoż nikt nie myśli sam, aczkolwiek myśli w pojedynkę; podobnie nikt nie jest człowiekiem sam jeden, chociaż zdany jest na byt odrębny; myślimy podług siebie przeciw innym, ale też wraz z innymi przeciwko sobie. Historia myślenia powinna być częstką historii wojskowości. Bo przecież myślenie — a tym bardziej filozofowanie, które ma uchodzić za myślenie przykładowe — jest to «rozpoznanie w walce»: rozpoznaje się problemy tylko borykając się z ich rozwiązaniem. Problemy są królestwem myśli, ta zaś bije się o jego niepodzielność, tymczasem rozwiązania narzucają ustrój dzielnicowy, zapadają bowiem w różnych działach kultury.

<sup>4</sup> G. W. Leibniz: *Wyznanie wiary filozofa*. Warszawa 1969 PWN, s. 69—70.

Filozofowanie ma za przedmiot całość życia duchowego, nie uznaje barier i kordonów, na odwrót niż podrzędniejsze odmiany refleksji, związane nadaniem z odrębną domeną. Deleuze jest filozofem, a filozofem jest człowiek, który zabiera głos w każdej sprawie, świadomy wszelako trudności, z jakimi przychodzi człowiekowi mówić. Mówić, czy też myśleć. Mową staje się myślenie w miarę, jak się ustala samo w języku. Odnajduje się więc w słowach jako pojedyncze, te czy inne myśli; ku temu czy owemu zwrócone, wyczerpuje się w jego przedstawianiu, samo sobie przedstawiając się głównie w tej roli. W ten sposób przejaw zostaje podniesiony do godności istoty. To złudzenie co do natury myślenia tak dalece wydaje się nieodparte, że Platon zastanawiał się nad nim przez całe życie, a przez to narzucił je światu zachodniemu. Dopiero siła „kopernikańskiego” wstrząsu, jakim był dla filozofów głos Kanta (podzielającego zresztą to złudzenie), odsłoniła transcendentalne złoza, których badania, po dziś dzień trwające, pozwalają na lepszy wgląd w tajniki ludzkiego istnienia. Leibniz uważał, że «nauki matematyczne zawierają probierz samych siebie», dzięki czemu matematycy «jeśli (...) nie powiedzieli wszystkiego, co powinni, to nie powiedzieli również tego, czego mówić nie powinni»<sup>4</sup>. Jako filozof starał się uczynić metodą uniwersalną opracowany przez siebie rachunek problemów matematycznych. Tym samym wskazywał swym następcom wyjście z manowców myślenia, ale też czające się na horyzoncie otchłanie, które tak barwnie opisał Deleuze w «Logique du sens». Maimon wyciągnął wszelako wnioski z Leibnizjańskiego rachunku różniczkowego i zrównał ideę transcendentalną z różniczką. Tym gestem zapowiedział doktrynę empiryzmu transcendentalnego, którą odgłosił Deleuze w «Différence et répétition». Reszty dopełniła inspiracja strukturalistyczna. Bez tej innowacji, jaką stał się strukturalizm, przybierając zresztą najrozmaitsze oblicza zależnie od danej dyscypliny lub nauki, nie zdobyłby Deleuze pewności, że platońsko-arystotelesowski styl myślenia stał się przytykiem.

\* \* \*

Filozoficzny krytycyzm wydaje się od czasu Kanta wstrząsem myślicielowi pogrążonemu w dogmatycznej „drzemce”. Nic dziwnego, że krytycyzm Deleuze’a szkokuje, skoro

demaskuje dogmatyczny obraz myślenia zaślepiający niemal od zarania filozofii większość uczonych. Źródeł fałszywego światła — wylaniającego obraz czegoś, co jest zawsze bez obrazu — upatruje Deleuze w ośmiu postulatach, których nikt nigdy nie potrzebował wysławić i które przyjmowano milcząco jako oczywiste w doborze przykładów, a zarazem w założeniach też istotnych. I tak, po pierwsze, wierzono w dobrą wolę czynnika myślącego i w zdrową naturę samego myślenia. Po drugie, w istnienie zmysłu wspólnego, uzgadniającego działanie odrębnych władz zmysłowych i w istnienie rozsądku, równie rozdzielonego u wszystkich, poręczającego za tę zgodność. Po trzecie, w zbawczą rolę rozpoznania, utożsamiającego domniemany przedmiot poszczególnych władz zmysłowych, które mogą błądzić, łącząc własny przedmiot z całkiem innym, przynależnym właśnie drugiej władzy. Po czwarte, w zwierzchność przedstawienia zacierającego oryginalność różnicy uwikłaniem jej w uzupełniających wymiarach Tego Samego i Podobnego, Analogicznego i Przeciwnego. Po piąte, w przygodność błędów, które są złem przytrafiającym się myśli, lecz które wywołane są przyczynami zewnętrznymi wobec myśli. Po szóste, w oznaczanie, a nie w sens funkcji zdaniowych, jako siedlisko prawdy. Po siódme, we wtórny charakter problemów, które byłyby wybrakowaną kopią twierdzeń i dawały się formalnie określić przez ich rozstrzygalność. I wreszcie, po ósme, w podrzędność uczenia się wobec wiedzy oraz kultury wobec metody.

Deleuze przez wzgląd na «pars destruens» swej pracy określił ją jako obalenie platonizmu — i jest to określenie rzeczowe. Foucault, mając na względzie «pars construens» tej pracy, zapowiedział nadchodzący w filozofii okres jako wiek deleuzyjski — i trzeba nam czekać z oceną trafności tej przepowiedni.

\* \* \*

A więc wszystko się zaczyna od różnicy. „Wszelkie zjawisko odsyła do warunkującej je nierówności. Wszelka różnorodność, wszelka zmiana odsyła do różnicy, która jest ich dostateczną racją”<sup>5</sup>. Otóż to, różnica nie jest ostateczną, lecz do-

---

<sup>5</sup> *Différence et répétition*, s. 286.

stateczną racją zjawiska — mówiąc po kantowsku, najbliższym fenomenowi noumenem; czyli wystarczy zatrzymać się przy różnicy i nie wychodzić poza zjawisko dalej. Wystarczy..., komu? Refleksji? Myśleniu, które się odnajduje w mowie, a które dla odtworzenia swej czystej i przedślowej postaci musi przybrać przedeterminowaną i przegadaną postać. Refleksji, która musi się przedzierżnąć w filozofowanie, aby wystawić się sobie w czystości myślowej. Podwójnie uwikłana, refleksja ogłasza jako nowinę, że różnica, która wystarcza jej za początek, jest równocześnie początkiem z jednej strony filozofowania, z drugiej zaś myślenia. Czy jest to wiadomość sprawdzona? Czy krytyczny punkt, przez który życie duchowe przechodzi, nie zmusza refleksji do zadowolenia się różnicą jako otwarciem, różnicą i niczym więcej? Czy nie przetaczamy się z dogmatycznego złudzenia w złudzenie transcendentalne, z przedstawienia w różnicę, z jednego żywiołu w drugi, przyjęty także prawem kaduka? Wątpliwości te może tylko uśmierzyć krytyczna lektura obu książek Deleuze'a, a zwłaszcza «Logique du sens», gdzie opisane zostały granice władzy mówienia i myślenia zaklętego w słowie.

\* \* \*

Deleuze czerpie natchnienie zewsząd i nic w tym nie ma zdroźnego. Nie zna granic prawda, nie zna ich natura problemów, które jako takie właśnie są transcendentne do rozwiązań i do grupujących je domen, które tedy przebłytkują przez działania matematyczne i gesty poetyckie, przez rozważania filozoficzne i modły religijne. Nie przypadkiem, dla przykładu głosy «Biblii» dochodzące z odmiennego od helleńskiego kręgu kultury mówią, że człowiek uczyniony «ad imaginem et similitudinem» swego Stwórcy grzechem pierworodnym zaprzepaścił i wciąż zaprzepaszcza to podobieństwo, przychodząc na świat bliższy raczej diabłu. Natomiast ta powtarzająca się z każdymi narodzinami różnica, to różnicujące powtórzenie stanowi początek myślenia człowieka o sobie i doszukiwania się sensu własnych zachowań w zestawieniu, nigdy dosyć udanym, dwóch ciągów dziejowych, zwanych «historia sacra» i «historia profana». O sensie i o jego organizacji opowiadają nam mimochodem głosy poetyckie; głosy modlitewne lub opiewające, gromiące lub pouczające... Tłumacz, komentator, pisarz czy poeta wie to, gdy mówi o innym poecie:

«ów gniew nagły księcia Adama, słowa i gniew tych podwójnych aktorów, co wystąpili kiedyś na teatrze dziejów, a potem w teatrze Wyspiańskiego (...) owe spięcia, konflikty, katastrofy jednej chwili, jednego dnia czy jednej nocy historycznej, umieszczonej w określonym dniu, miesiącu i roku odsłaniają jak gdyby jakąś inną, wiecznotrwałą swoją istotę (...) w listopadowych dramatach Wyspiańskiego nie tyle znaczenie ma akcja, mniej czy bardziej zgodna z prawdą dziejową (...) co właśnie owa przewijająca się tam wszędzie, niby wstęga, głęboka świadomość, że to, co się dzieje, choć dzieje się tam i wtedy, czy raczej tu i teraz, jest w istocie tylko częścią owej Boskiej Komedii, która wciąż rozgrywa się w piekle, czyśćcu i niebie naszego bytowania (...) kiedy czyta się te słowa dzieje się z nami to właśnie, co jest ostatecznie jedynym i najważniejszym zadaniem poezji. Oczyszczają się nasze myśli i uczucia z pyłu codzienności, a codzienność odsłania swój sens i blask prawdziwy»<sup>6</sup>.

*Otóż to — zdarzenia rzeczowe i zdarzenia słowne, ich ciągi mimo wszystkich różnic jakoś z sobą złączone, zawsze co najmniej dwiistość i nierówność, głęboka, bo transcendentna świadomość jak wstęga opasująca życie — to wszystko składa się na organizację, w łonie której wydziela się sens a wraz z nim nasze słowa uprzytamniające nam nasze myśli o tym lub o owym. Sens jest dany przez różnice do mówienia, jako «loquendum» daje również do myślenia, jako «conditio sine qua non» pozwala nam mówić i myśleć o wszystkim. Tego uczyłaby poezja, tego ma uczyć współczesna literatura, Artaud i Carrol, Leibniz i stoicy. «Logique du sens» podejmuje tę lekcję.*

\* \* \*

*Chryzyp, stoik, twierdził: «Jeżeli coś mówisz, to, co mówisz przechodzi przez twoje usta. Mówisz: wóz. Zatem wóz przechodzi przez twoje usta»<sup>7</sup>. Paradoks jest dobrym sposobem, by wymówić to, co jest u spodu, u podstawy wszelkiej wymowności: granicę biegnącą między porządkiem życia a porządkiem sensu. Dla stoików granica ta leżała na ludzkich ustach. Wraz z ludzkim głosem, obdarzonym sensem, wynurzał się z cielesnej czeluści życia całkiem inny świat, zwany dziś przez nas «kulturą» i przeciwstawiany przyrodzie. Stoicy przekształcili powszednią obserwację — być może nie tak banalną, jak to się zrazu zdaje — w teoretyczne «principium». Wedle nich żywe organizmy, żywiny (powiedziałyby*

<sup>6</sup> P. Hertz: Pod koniec listopada. „Tygodnik Powszechny” 1974 nr 49.

<sup>7</sup> Diogenes Laertios: *Żywoty*. Warszawa 1969 PWN, VII 187.

Adam Krokiewicz) istnieć mogą tylko przy sobie, obok siebie, albo jedne w drugich już tylko w postaci pokarmu, szczątków, zwłok. Powtarzające się w poszczególnych organizmach życie wyklucza ich bezpośredni wpływ na siebie; skutki wzajemnego oddziaływania bytów ożywionych wydają się nie do pogodzenia z nienaruszalną całościowością życia. Przyroda może być sferą działań i doznań, lecz ich efekty muszą dziać się poza nią, w innej sferze. Ten poza-byt byłby kulturą, wypełniony zdarzeniami, których przyczyny kryją się w głębi przyrody. Zdarzenia rozkładają się na powłoce życia, na pozafizycznej wstędze świadomości spowijającej byt żywym jako coś niematerialnego, zaznaczonego jedynie słowami, wraz ze słowami przechodzącego przez usta jako coś wymawialnego, istniejącego jedynie poprzez akt słowny lub myślny, niedotykalnego i niewidzialnego, jako «loquendum», jako sens.

\* \* \*

Siła prób Deleuze'a polega nie tylko na odstawianiu transcendentálnych podstaw przyrodoznawstwa lub literatury, lecz na nawiązaniu do stoicyzmu, który był po prostu odrzuceniem platonizmu, odrzuceniem historycznie pierwszym i dość rzadko ponawianym w dziejach platonizującego Zachodu. Stoicyzm daje szereg wskazówek, w każdym razie może dać, czy powinien dać tym wszystkim, którym platońsko-arystotelowski styl myślenia, zakwestionowany skutecznie dopiero przez Lutra, przestaje dogadzać, a dogadzać przestaje dzisiaj wielu osobom, wielu dyscyplinom, wielu naukom. Dzięki Deleuze'owi cały awangardowy prąd myśli europejskiej zostaje przywrócony europejskiej tradycji.

\* \* \*

Tak czy owak chodzi o dostęp do rzeczywistości. Zdobywanie wiedzy, wedle Leibniza, zależy od umiejętności zadawania pytań, «ars experimentandi» zaś jest umiejętnością zadawania pytań przyrodzie. W gruncie rzeczy jest to umiejętność wytrącania przyrody z równowagi, do której nie zawsze udaje się jej po eksperymencie powrócić; dlatego też z ludźmi eksperymentować nam nie wolno. Z tego to powodu tak trudno jest zrównać z sobą tak zwane przyrodoznawstwo oraz tak zwane nauki huma-



nistyczne. W każdym razie tropienie sytuacji granicznych, w których ulega zachwianiu równowaga rzeczywistości ludzkiej, stanowi tutaj jedyną namiastkę «ars experimentandi»; w chorobie albo poprzez sztukę wychodzą te sytuacje na jaw. Aby zestawić z sobą i porównać rozgraniczone przez stoików światy, przyrodę i kulturę, życie i sens, można dla przykładu pomyśleć o schizofreniku i małej dziewczynce, o schizofreniku, który tkwił w Antoninie Artaud, i małej dziewczynce, która żyła w krainie wyczarowanej przez Lewisa Carrola. Do tego namysłu zachęca nas Gilles Deleuze.