

## KRYTYKA CZYSTEJ NIEŚWIADOMOŚCI: KILKA UWAG O WPŁYWIE FILOZOFII KANTA NA *ANTY-EDYPA* DELEUZE’A I GUATTARIEGO

JAKUB TERCZ

**Abstrakt:** Wbrew popularnym interpretacjom filozofii Deleuze’a jako odmiany postmodernizmu, poststrukturalizmu bądź nietzscheanizmu w artykule przedstawione zostaną jej głębokie korzenie pochodzące z idealizmu transcendentnego Immanuela Kanta. Postawiona zostaje teza, iż to właśnie Kant stanowił podstawowe źródło filozoficznych schematów inspirujących Deleuze’a zarówno we wczesnym okresie jego twórczości (wyrażonym przede wszystkim w *Różnicy i powtórzeniu*, 1968), jak i późnym, zapoczątkowanym wraz z Félixem Guattarim przez pierwszy tom *Kapitalizmu i schizofrenii*, czyli *Anty-Edypa* (1972). Kontekstowa analiza tego ostatniego stanowi główną część artykułu. W *Anty-Edypie* Deleuze i Guattari proponują koncepcję pragnienia (nieświadomości) jako siły konstytuującej podmiotowość nomadyczną, otwartą na inność, kreatywną i czerpiącą siłę z różnorodności społecznej. Zauważają jednak, że pragnienie cechuje skłonność do poddawania się wewnętrznym iluzjom i w efekcie blokowania własnych, rewolucyjnych i twórczych możliwości. Właśnie dlatego, twierdzą Deleuze i Guattari, konieczne jest przeprowadzenie krytyki czystej nieświadomości, mającej ujawnić te złudzenia i być może uwolnić nas od nich.

**Słowa kluczowe:** transcendentalizm, psychoanaliza, pragnienie, nieświadomość, maszyny, syntezy.

Raduje fakt, że Gilles Deleuze i Félix Guattari zostali „wyzwoleni z uwikłania w skojarzenie z postmodernizmem” (Bednarek i Kujawa 2017, 328), chociaż warto pamiętać, że przyczyny tego stanu rzeczy są raczej pozafilozoficzne i mogą domagać się ciągłego pielęgnowania. Nie ma żadnej gwarancji, że właśnie tropienie wpływów filozofii Immanuela Kanta na *Anty-Edypa* w czymkolwiek pomoże, ale nie znaczy to, że należy się poddawać.

## Kontekst historyczny – pragnienie i społeczeństwo

Projekt *Kapitalizmu i Schizofrenii* to wprawdzie wspólna praca Deleuze’a i Guattariego, jednak ten ostatni został w poniższym tekście właściwie pominięty, ponieważ Kant jest w jego myśli niemal zupełnie nieobecny i nic nie wskazuje na to, aby odgrywał w niej jakąkolwiek rolę. Nie jest też przypadkiem, że komentatorzy twórczości Guattariego nie czynią niemal żadnych nawiązań do Kanta, o czym świadczy choćby brak takich odniesień w *Guattari Effect* (Alliez i Goffey 2011) czy w specjalnym numerze czasopisma „Deleuze Studies” zatytułowanym *Félix Guattari in the Age of Semiocapitalism* (Genosko 2012). Pozostaje przyznać, że Guattari nie interesował się filozofią Kanta i prawdopodobnie nie potrzebował jej do realizacji swoich celów, tak teoretycznych, jak i praktycznych. Uznaję więc, że w *Anty-Edypie* za wszystkie wątki Kantowskie odpowiedzialny jest wyłącznie Deleuze – stąd niżej, poza drobnymi wyjątkami, wymieniał będę tylko jego nazwisko. Nie oznacza to w żadnym razie, że nie dostrzegam wkładu Guattariego w projekcie *Kapitalizmu i schizofrenii*, trzeba go jednak szukać gdzie indziej, mając także w pamięci, że był to psychoanalityk, aktywista społeczny i tworzący na własną rękę filozof<sup>1</sup>.

Obecność Kanta w *Anty-Edypie* to sprawa złożona, do której proponuję podejść od strony możliwie mało abstrakcyjnej, czyli dziejowej. Jak otwarcie pisał Deleuze, „[...] *Anty-Edyp* został napisany w okresie wrzenia politycznego, wskutek wydarzeń roku 1968 [...]” (Deleuze 2003, 288). Rewolta studencka z maja tamtego roku i dziesięciomilionowy strajk będący jej następstwem domagały się opracowania teoretycznego, które dostarczyłoby określonej ramy konceptualnej pozwalającej ten czas nie tylko przeżyć, lecz także przemyśleć. Ogólny freudowsko-marksowski horyzont teoretyczny był znany i akceptowany przez paryskie środowiska już wcześniej, ale w początkowej wersji nie był wystarczająco wrażliwy na niuanse złożonych wydarzeń społecznych i nie gwarantował oczekiwanych rozwiązań praktycznych. Ani marksizm strukturalny Louisa Althussera, który rewolucję wywodził z koncepcji konfliktu klasowego, ani marksistowski freudyzm Herberta Marcusego, który

---

<sup>1</sup> Poza wyżej wymienionymi pracami zbiorowymi i przy ograniczeniu do opracowań polskich autorów samodzielna myśl Guattariego bądź jej wpływ na filozofię Deleuze’a jest tematem poruszonym m.in. w: Herer 2006, Gusin 2015, Mrówka 2017.

przeciwstawiał wolność człowieka pojednanego z naturą represjonującej i alienującej cywilizacji, nie dawały odpowiedzi na pytanie, co się właściwie wtedy stało, nie potrafiły też wskazać zagrożeń niesionych przez te wydarzenia. „Połączenie stłumienia z represją społeczną, która jest zasadą »freudo-marksizmu«, jawi się niczym reedycja osiemnastowiecznego bajdurzenia: dobra natura, dobry dziki, złe społeczeństwo” (Descombes 1996, 206). Potrzebna była teoria w dobrych proporcjach odpowiadająca na zarazem indywidualistyczne i egalitarystyczne potrzeby francuskiej akademii oraz oparta na wystarczająco aktualnej ontologii, która łączyłaby naturę i pragnienie z polityką i społeczeństwem.

Na to zapotrzebowanie częściowo odpowiedziała psychoanaliza Lacana. W ogólnej recepcji była wystarczająco egzotyczna, by zaspokoić nawet najbardziej wytrawne gusta, zaś w szczególności dostarczała koncepcji politycznej opartej na tezie, iż nieświadomość jest od początku uwikłana w relacje społeczne, niemożliwe jest zatem proste przeciwstawienie się społecznej opresji pragnienia. Jednak Lacan ostatecznie zachował dystans do ruchu. Jego teoria raczej ostrzegała przed powrotem reżimu jeszcze bardziej autorytarnego niż przed majem 1968 roku, zaś możliwego spełnienia pragnień ludu upatrywała jedynie w fantazji. Chociaż więc autor *Imion-Ojca* był na przelomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych nie do pominięcia, a jego teoria psychoanalityczna stanowiła konieczny punkt odniesienia i należało się z nią liczyć, to zarazem nie mogła ona udźwignąć teoretycznego ciężaru oraz praktycznego ryzyka związanego z ruchami kontestacyjnymi. Jeśli ten aspekt genezy *Anty-Edypa* można nazwać obiektywnym, to za subiektywny należy uznać napiętą relację między Lacanem a Guattarim. Ten ostatni był od lat pięćdziesiątych (czyli właściwie „od początku”) uczniem tego pierwszego, postrzegano go nawet jako potencjalnego następcę Lacana, jednak zamiast do sukcesji doszło w ich relacji do zerwania<sup>2</sup>.

Powyższe tło przynajmniej po części wyjaśnia obecną w *Anty-Edypie* polemikę z Lacanem, specyficzne splecenie Freuda (jako teoretyka pragnienia podmiotu) z Marksem (jako teoretyka produkcji społecznej) oraz zatarcie różnicy między tym, co naturalne, a tym, co społeczne. Oczywiście, chociaż już u Freuda pragnienie powstaje na przecięciu tego, co naturalne i tego, co społeczne, to, jak twierdzą autorzy *Anty-Edypa*, psychoanaliza popełnia błąd, redukując kategorie społeczne do rodzinnych. Z tego właśnie błędu ma wyprowadzić Freuda (i poniekąd Lacana) Marks, dostarczając odtąd podstawowej orientacji w rozumieniu pragnienia. „Teza schizoanalizy jest prosta: pragnienie jest maszyną,

<sup>2</sup> Deleuze i Guattari nie atakują Lacana otwarcie, raczej subtelnie sugerują właściwą ich zdaniem drogę możliwego rozwoju psychoanalizy. Wskazują przy tym m.in. na dwuznaczność Lacanowskiej koncepcji pragnienia (Deleuze i Guattari 2017, 32) oraz doceniają przeciwstawienie Symbolicznego i Wyobraźniowego Realnemu, w którym dostrzegają bliskość do własnej koncepcji maszyn pragnących (Deleuze i Guattari 2017, 359–360). Spośród licznych opracowań *Anty-Edypa* pod kątem psychoanalizy, w tym uwzględniających zawarte wprost i nie wprost odniesienia do Lacana, godna wspomnienia jest książka Eugene’a Hollanda (1999).

syntezą maszyn, układem maszynowym – maszynami pragnącymi. Pragnienie należy do porządku produkcji, a każda produkcja jest zarazem **społeczna i pragnąca**” (Deleuze i Guattari 2017, 345 – podkr. JT). Ten obraz uzupełnia trzeci „hermeneuta podejrzeń” – Fryderyk Nietzsche, którego filozofia nadała całemu wywodowi spójność. Nietzscheańska inspiracja wskazuje tyleż na samo dzieło Nietzschego, co na poświęconą mu rozprawę Deleuze’a z 1962 roku, z której wywodzą się kluczowe pomysły fundujące *Anty-Edypa*. Antydialektyczna szczepionka, którą zapewnił Nietzsche Deleuze’owi, miała rewolucyjną teorię tego drugiego rzekomo uchronić przed wchłonięciem przez jej przeciwieństwo. W przeciwnym razie maj 1968 roku byłby po prostu pozbawiony sensu, ponieważ stanowiłby tylko moment różnicy w większym (ostatecznie absolutnym) procesie zmierzającym do tożsamości<sup>3</sup>.

## Deleuze a Kant

W tym właśnie miejscu pojawia się Kant, bowiem stosując pewną odmianę dekonstrukcji, która polega na „czytaniu tekstów filozoficznych przeciwko nim samym”, i zestawiając ład architektoniki systemu Kanta z myślą autora *Zaratustry*, Deleuze mógł wyprodukować „systematycznego Nietzschego” (Patton 1997, 3). W *Nietzsche i filozofia* Deleuze dowodził, że krytyka Nietzscheańska (przede wszystkim rozprawa *Z genealogii moralności*) jest dopełnieniem projektu krytyki Kantowskiej, którą ostatecznie ocenił jako dogmatyczną:

Zabrakło Kantowi metody, która pozwoliłaby osądzić rozum od wewnątrz, bez powierzania mu jednak starań o bycie sędzią samego siebie. I w rzeczywistości Kant nie realizuje swojego projektu krytyki immanentnej. Filozofia transcendentalna odsłania warunki, które pozostają nadal zewnętrzne wobec tego, co warunkowane. Zasady transcendentalne są zasadami warunkowania, nie zaś wewnętrznej genezy. [...] Dzięki woli mocy i metodzie, która z niej wynika, Nietzsche dysponuje zasadą genezy wewnętrznej (Deleuze 2012, 120).

W ocenie Deleuze’a jako czytelnika Nietzschego efektem tej nieudanej krytyki transcendentalnej jest przywrócenie idei, które miały zostać odrzucone. „Wydaje się, że Kant

---

<sup>3</sup> Warto jednak zaznaczyć, że Hegel w pismach Deleuze’a jest mocno „ustawiony”, jego filozofia nie jawi się tam w całym jej bogactwie, jest raczej sprowadzona do najprostszych pryncypiów (jako heglista Deleuze powiedziałby nawet, że do „najprostszych klisz”). Co najmniej raz Deleuze przyznał się do tego redukcjonizmu, mówiąc: „Dlaczego nie Hegel? Cóż, ktoś musi odgrywać rolę zdrajcy” (Deleuze 2002, 200). Być może zatem przepaść między różnicą i sprzecznością nie jest aż tak wielka, jak wynikałoby to z deklaracji Deleuze’a. Poza popularną kliszę wykraczają m.in. Kerslake 2010, Russon 2013, Potkański 2017.

pomylił pozytywność krytyki z pokornym uznaniem praw krytykowanego. Nigdy nie widziano bardziej ugodowej krytyki totalnej ani krytyki bardziej wyrażającej uznanie” (Deleuze 2012, 118). „Gdy już nie podlegamy Bogu, państwu, rodzicom, przybywa rozum, który przekonuje nas, byśmy nadal byli posłuszni, gdyż mówi nam: to ty rozkazujesz” (Deleuze 2012, 122). Deleuze ma tu na myśli dokonane przez Kanta odrzucenie determinującej roli idei rozumu w filozofii spekulatywnej oraz jej przywrócenie w filozofii praktycznej (Deleuze 1997, 103). Dopiero Nietzsche miałby wypracować metodę rzeczywistej krytyki i wewnętrznej genezy oraz wyciągnąć konsekwencje z odrzucenia idei duszy, świata i Boga bez zastępowania ich nowymi idolami (na czele z człowiekiem w miejscu Boga). W późniejszych rozprawach Deleuze będzie wracał do tych tematów, stanowiących zresztą lejtmotywy jego filozofii. Warto przy tym zauważyć, że nawet jeśli Nietzsche miałby być filozofem najbardziej mu pokrewnym, to byłby to Nietzsche przepuszczony przez magiel pytań i pojęć, których źródła leżą w filozofii Kanta. Wygląda to tak, jakby Deleuze przez cały czas chciał naprawić idealizm transcendentálny.

Próba rozstrzygnięcia, na ile mamy tu do czynienia z krytyką, na ile z inspiracją, a na ile z uwięzieniem w kategoriach Kanta, od wielu lat budzi żywe zainteresowanie wśród komentatorów myśli Deleuze’a. W przekrojowej rozprawie *Gilles Deleuze: Struktury – maszyny – kreacje* (2006) Michał Herer twierdzi, że strukturalistyczna filozofia Deleuze’a, której najważniejszym wyrazem jest *Różnica i powtórzenie*, utknęła w impasie wewnętrznej niemożliwości przejścia od wirtualnych struktur do aktualności, czyli do wcielenia Idei i spełnienia procesu genezy poszczególnych i konkretnych obszarów rzeczywistości. „Mowa jest wszak zawsze o genezie czegoś: podmiotowości, sensu, organizmu biologicznego, myśli czy jakiejś formy organizacji społecznej” (Herer 2006, 10). Powodem owego impasu był pewien rodzaj dualizmu wynikający po części z inspiracji Deleuze’a Kantowskimi podziałami – ontologicznym (na sferę noumenów i zjawisk) czy też epistemologicznym (na ogólne pojęcia spontanicznego intelektu stosujące się do konkretnych danych naoczności). Właśnie ta trudność wywołała konieczność podjęcia w nowy sposób zagadnienia genezy. Jak wskazał Herer, pewną próbą uniknięcia powielonych w *Różnicy i powtórzeniu* błędów idealizmu była wprowadzona w o rok późniejszej *Logice sensu* koncepcja genezy dynamicznej jako uzupełnienia wcześniejszej genezy statycznej. To nowe podejście zmniejszało rolę wirtualnych, idealnych struktur na rzecz procesów cielesnych. W tym ujęciu to głębia mieszanin cielesnych (określających zarówno ciała ludzkie, jak i rzeczy martwe) miała uzasadniać proces genezy. Zwieńczenie w postaci ostatecznego rozwiązania problemu luki między procesem genetycznym a jego produktem stanowiła jednak dopiero teoria maszynowa z obu tomów *Kapitalizmu i schizofrenii – Anty-Edypa* i *Tysiąca plateau*. Herer konkluduje, że chociaż maszynizm pozostaje w horyzoncie empiryzmu transcendentálnego, to dzięki

umieszczeniu procesu genezy od razu wewnątrz bytu problem rozstępu między poziomami, czyli urzeczywistnienia wirtualnych, idealnych struktur, został w pewien sposób rozwiązany:

Nieredukowalny „odstęp” między wirtualną ideą i jej aktualizacją, a także kwestia doświadczenia, w którym „daje się odczuć” to, co wirtualne, jawiły się wcześniej jako symptomy impasu; myśl Deleuze’a miała się wikłać w jakiś rodzaj dualizmu, nie dając odpowiedzi na pytania, które sama prowokowała. Teraz owa krytyczna diagnoza może się okazać przedwczesna (Herer 2006, 104).

Herer daje więc wyraz głębokim związkom filozofii Kanta i Deleuze’a, wskazuje przy tym na znaczący rozwój myśli tego drugiego, który miał miejsce wraz z przejściem od strukturalizmu *Różnicy i powtórzenia* do maszynizmu *Anty-Edypa*.

Na jeszcze ściślejsze relacje łączące Deleuze’a i Kanta wskazuje Eugene Holland w książce, co ważne, poświęconej *Tysiącom plateau*.

[...] Deleuze nie tylko napisał książkę o Kancie, ale Kant pozostał kluczowy dla filozoficznej perspektywy zajmowanej przez Deleuze’a **w czasie całej jego kariery**. Deleuze miał filozoficzne powołanie dokończyć krytyczny projekt Kanta poprzez zastąpienie podmiotu transcendentnego wszelkiego możliwego doświadczenia rzeczywistą genezą naszego aktualnego doświadczenia jako twórczej formy życia [...] (Holland 2013, 2–3, podkr. JT).

W dalszej części tekstu Holland precyzuje, że odsłonięcie rzeczywistej genezy miało na celu stworzenie metafizyki rozumianej jako zbiór warunków wszelkiej możliwej wiedzy. „Do pewnego stopnia *Tysiąc plateau* wypełni obietnicę dostarczenia metafizyki odpowiedniej dla dzisiejszej nauki i w nadchodzących wiekach stanie się tak wpływowa, jak miało to miejsce z metafizyką Kanta od czasów Oświecenia do dziś” (Holland 2013, 148). Można dodać, że ta „odpowiednia metafizyka” miała stanowić podstawę oświeceniowego projektu filozoficznego, zgodnie z którym ludzkość kierowałaby się wiedzą, dowodząc tym samym, że możliwe jest stworzenie społeczeństwa opartego nie na religii czy przemocy, ale na prawie rozumu.

Także Brian Massumi, tłumacz *Mille Plateaux* na język angielski, stawia interesującą tezę dotyczącą związków Kanta i Deleuze’a, która pozwala na przerzucenie mostu między filozofią strukturalistyczną i maszynową. Massumi zauważa mianowicie, że „»Syntezy« odgrywają istotną rolę we wczesnych pracach (Deleuze’a), przede wszystkim w *Różnicy i powtórzenia* i *Anty-Edypie*. Jeśli jednak samo słowo znika w *Tysiącu plateau* to nie dlatego,



że pojęcie [syntezy] jest nieobecne, ale dlatego, że staje się wszechobecne. Abstrakcyjna maszyna jest innym słowem na syntetyzator” (Massumi 1996, 47).

## Trzy syntezy świadomości

Komentatorzy zasadniczo zgadzają się, że Deleuzjańska koncepcja syntez ma Kantowskie korzenie, wywodzi się w ogólności z koncepcji konstytutywnych syntez umysłu, w szczególności zaś z Kantowskiego schematu trzech syntez rozpoznania, których uproszczony wykład można przedstawić następująco. W analityce transcendentальной Kant przedstawia rozpoznanie (akt poznawczy) jako syntetyczną operacją intelektu, która polega na doprowadzeniu nieokreślonej różnorodności zmysłowej do pojęciowej jedności. Proces ten opisuje w trzech krokach (z których każdy ma formę syntezy) podejmowanych przez trzy władze poznawcze: zmysłowość, wyobraźnię oraz intelekt. 1. W pierwszym kroku zmysłowość chwyta pewną nieokreśloną wielość, sukcesywnie ujmuje części nieokreślonego jeszcze przedmiotu, ogarnia wzrokiem jego rozmaite strony i aspekty. Pierwsza synteza doprowadza więc do uchwycenia pewnej wielości zjawiskowej (**synteza chwytania wielości**). 2. W drugim kroku tak uchwycona wielość jest sukcesywnie odtwarzana. Jest to **synteza odtwarzania, reprodukcji**. W opisach Kanta syntezę odtwarzania można rozumieć jako proces zapamiętywania, przy czym właściwą jego władzą nie jest pamięć, ale wyobraźnia. 3. Wyobraźnia przygotowuje materiał zmysłowy, którego syntezy dokona już intelektem. Takie syntetyczne połączenie wielości zmysłowej z jednością pojęcia intelektu Kant nazywa **rozpoznanie przedmiotu** (Kant 2001, 150/A 124–125).

Kantowskimi trzema syntezami rozpoznania dla wyrażenia własnych poglądów filozoficznych Deleuze posługiwał się wielokrotnie, po raz pierwszy w tekście *Różnicy i powtórzenia* (Deleuze 1997, 117–19). Stanowią one także jeden z centralnych konceptów *Anty-Edypa* (Buchanan 2008, 51–64). Nie wchodząc w szczegóły, powiedzić możemy, że Deleuze proponuje, by za pomocą biernych syntez jako samonapędzającego się pola transcendentálního – jak sugeruje Ian Buchanan – rozwiązać problem konstytucji w ramach filozofii immanencji, czyli takiej filozofii, w której podmiot domaga się samouzasadnienia bez powoływania na zewnętrzną ideę. Po drodze Deleuze uzna wszystkie transcendentálne syntezy za bierne (pasywne), gdyby bowiem były aktywne, sugerowałyby to istnienie jakiegoś aktywnego podmiotu, przez którego aktywność wyrażają się syntezy. Jak pisze Buchanan:

Rozwiązanie Deleuze'a, które zmierza w przeciwnym kierunku niż u Kanta i Hegła, polega na umiejscowieniu fundamentu na poziomie biernych syntez dokonujących konstytucji bez bycia aktywnym. Te syntezy nie są zdolne do rozumienia samych siebie, tym bardziej swojego celu czy kresu – one po prostu działają, bezmyślnie jak maszyny. Zachodzi tu konieczna cyrkularność: syntezy wytwarzają wszystko, włącznie ze sobą samymi (Buchanan 2008, 52).

Te postkantowskie syntezy, na trop których naprowadził Deleuze'a impas wynikający z niemożliwości osiągnięcia pełnej immanencji w ramach filozofii Kanta, dostarczają w *Anty-Edypie* podstawowego opisu pragnienia. „Pragnienie jest tym zbiorem **syntez pasywnych**, które odpowiadają za umaszynowanie obiektów częściowych, przepływów i ciał, funkcjonujących jako jednostki produkcji. Otrzymana w ten sposób rzeczywistość jest wynikiem syntez pasywnych pragnienia jako samowytwarzania się nieświadomości” (Deleuze i Guattari 2017, 32, 377–379).

## Materialistyczna rewolucja kopernikańska

W ten sposób dotarliśmy do ogólnego sformułowania centralnej tezy *Anty-Edypa*, w której syntezy zostają utożsamione z syntezami pragnienia. Żeby filozofia pragnienia mogła się zrealizować jako filozofia immanencji, spełnione muszą być co najmniej dwa warunki. Przede wszystkim skoro mowa jest o zbiorze kolejnych syntez, to syntezy te muszą na mocy własnych terminów uzasadniać swoje przekształcenia, zachowując przy tym jedność. W *Anty-Edypie* właśnie do tego służy nietzscheańsko-freudowska energetyczna koncepcja nieświadomości, która ujmuje wylanie się kolejnych syntez jako przekształcenie wyjściowej energii, czyli libido. „Energiją właściwą maszynom pragnącym określamy terminem »Libido«. Terminami »Numen« i »Voluptas« oznaczamy przekształcenia tej energii, których nigdy nie należy rozumieć w kategoriach deseksualizacji czy sublimacji” (Deleuze i Guattari 2017, 339, 17). Po drugie, pragnienie musi być zdolne do wytwarzania tego, co rzeczywiste bez zapośredniczenia w transcendencji. „Jeżeli pragnienie coś wytwarza, wytwarza to, co realne. Jeżeli pragnienie jest wytwórcą, to może nim być jedynie w rzeczywistym świecie, wytwarzając rzeczywistość” (Deleuze i Guattari 2017, 32). Takie ujęcie pragnienia pokrywa się z Kantowską definicją wyższej władzy pożądania sformułowaną zgodnie z przesłaniem rewolucji kopernikańskiej w filozofii praktycznej<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> W *Krytyce praktycznego rozumu* Kant definiuje wolę jako władzę „wytwarzania przedmiotów, odpowiadających wyobrażeniom” (Kant 2002, 31), później zaś (w *Krytyce władzy sądszenia*) streszczając wcześniejsze ustalenia swojej filozofii moralnej, pisze nie tyle o woli, co władzy pożądania, którą określa jako „władzę stawania się dzięki swoim wyobrażeniom przyczyną rzeczywistości przedmiotów tych wyobrażeń” (Kant 2004, 21).



Ogólnie rzecz ujmując, rewolucja kopernikańska oznacza założenie, w myśl którego podmiot determinuje przedmiot. W filozofii teoretycznej determinacja polega na tym, że przedmiot poznania dostosowuje się do podmiotu poznającego, a ściśle rzecz biorąc, pod przewodnictwem rozumu władza intelektu za pomocą pojęć determinuje przedmiot. Kant czyni to założenie, by rozwiązać w ten sposób dawne problemy metafizyczne (Kant 2001, 36/B XVI). W *Anty-Edypie* podjęta zostaje rzadziej określana tym terminem Kantowska rewolucja kopernikańska w filozofii praktycznej, która polega na uznaniu prawodawstwa rozumu w stosunku do wolnej woli. Celem przyświecającym Kantowi w tworzeniu tej koncepcji jest uzasadnienie moralności w ogóle. Jeśli bowiem nie istniałaby wolność, to niemożliwe byłyby sądy moralne, ponieważ czyn, który nie jest wolny, nie może podlegać moralnej ocenie. Wolność miałaby realizować się w wyższym, immanentnym użyciu władzy pożądania (*das Begehren*) oznaczającej takie pożądanie, które konstytuowane jest bez udziału jakkolwiek pojętego zewnętrznego dobra w postaci podniety zmysłowej, obietnicy szczęścia czy bogactwa. Dlatego „[p]rawdziwą wyższą władzą pożądania [...] jest o tyle jedynie i wyłącznie rozum, o ile wyznacza on kierunek woli sam przez się (a nie na usługach skłonności)” (Kant 2002, 41). Wyższa władza pożądania zdeterminowana jest jedynie i wyłącznie przez logiczne, czyste i puste prawo rozumu, gdyż wszelka treść tego prawa byłaby już zniewoleniem woli.

Rewolucja kopernikańska w filozofii praktycznej oznacza więc, że władza pożądania jest aktywna (Deleuze nazwie ją później produktywną). Kant definiuje ją jako „władzę stawania się dzięki swoim wyobrażeniom przyczyną rzeczywistości przedmiotów tych wyobrażeń” (Kant 2004, 21). Wskazane już nowatorstwo tej definicji polega na tym, że czyn moralny znajduje tu uzasadnienie w rozumnym podmiocie, a nie w zewnętrznym dobru. „Dla władzy pożądania jako władzy wyższej, kierującej się pojęciem wolności, tylko rozum (jedyny, w którym pojęcie wolności ma swe miejsce) jest *a priori* prawodawczy” (Kant 2004, 23). Deleuze wielokrotnie polemizował z tym ujęciem, dowodząc, że Kantowski formalizm w filozofii praktycznej jest źródłem nieusuwalnego poczucia winy oraz może uzasadniać czyny zle (Deleuze 2016, 54–56). W *Anty-Edypie* ciężar krytyki znajduje się jednak w innym miejscu, to znaczy w niedopełnieniu przez rewolucję kopernikańską w filozofii praktycznej produktywnego charakteru władzy pożądania. Dla Kanta ostatecznie wolność może zrealizować się jedynie w sferze noumenalnej, ale nie w sferze fenomenalnej, ponieważ każde zjawisko jest już zdeterminowane w porządku przyczynowym, zgodnie z intelektualną kategorią przyczyny. Chociaż więc Kant broni wolności i produktywnego charakteru pragnienia, to ostatecznie wolność nie może w świecie niczego wytworzyć.

Nawet Kantowi trzeba oddać, że przeprowadził rewolucję krytyczną w teorii pragnienia, definiując je jako „władzę stawania się dzięki swoim wyobrażeniom przyczyną rzeczywistości przedmiotów tych wyobrażeń”. Ale nieprzypadkowo Kant, chcąc zobrazować powyższą definicję, powołuje się na zabobonne wierzenia, omamy i złudzenia: chociaż dobrze wiemy, że rzeczywisty przedmiot może być wytworzony jedynie dzięki mechanizmom zewnętrznym i prawu przyczynowości, wiedza ta nie powstrzymuje nas przed tym, by sądzić, że wewnętrzna siła wytwarza swój przedmiot – choćby w formie nierzeczywistej, urojonej czy fantazmatycznej – i nie przeszkadza nam wyobrażać sobie, że owa przyczynowość tkwi w pragnieniu. Rzeczywistość przedmiotu jako wytworu pragnienia jest więc wyłącznie **rzeczywistością psychiczną**. Można zatem powiedzieć, że rewolucja krytyczna w istocie nie zmienia niczego: taki sposób postrzegania wytwórczości nie podważa klasycznej koncepcji pragnienia rozumianego jako brak, lecz opiera się na niej, wspiera ją i zadowala się jej rozwijaniem (Deleuze i Guattari 2017, 30–31).

W myśl *Anty-Edypa* Kantowska koncepcja pożądania „nie zmienia niczego”, ponieważ wytwarza jedynie myślowe wyobrażenia. Deleuze twierdzi, że Kantowska wyższa władza pożądania nie może zrealizować się w rzeczywistości<sup>5</sup>. Właśnie dlatego potrzebne jest dokończenie tej rewolucji za sprawą nowej, w pełni produktywnej koncepcji pragnienia. „Fundamentalna teza *Anty-Edypa* jest mocniejszym wariantem twierdzenia Kanta: »Jeśli pragnienie wytwarza, jego produkt jest rzeczywisty«, a nie jest tylko fantazją” (Smith 2004, 641). W tym celu Deleuze korzysta z już wcześniej wypracowanej koncepcji biernych produktywnych syntez, które wytwarzają zarówno siebie, jak i swój obiekt. Łączy przy tym zadanie *Krytyki praktycznego rozumu* z koncepcją syntez z *Krytyki czystego rozumu* (oraz dodatkowo, jak zostanie dalej pokazane, z koncepcją trzech transcendentálnych idei).

Dokończenie projektu Kanta polega więc na przeprowadzeniu **rewolucji materialistycznej**, która – analogicznie do dialektyki transcendentálnej – ujawnić ma złudzenia pragnienia pojawiające się wraz z transcendentnym użyciem syntez pragnienia. „W rzeczywistości nieświadomość jest zjawiskiem fizycznym; nie ma więc w sobie nic z przenośni twierdzenie, że ciało bez organów oraz jego intensywności są w istocie materialne” (Deleuze i Guattari 2017, 330). Przeciwwstawione zostają więc sobie dwie koncepcje pragnienia – idealistyczna i materialistyczna. Idealistyczne ujęcie pragnienia jest charakterystyczne dla psychoanalizy, np. wtedy, gdy jedynego spełnienia fantazji upatruje ona

<sup>5</sup> Takie twierdzenie jest co najmniej dużym uproszczeniem, ale zdaje się być sugerowane przez Deleuze’a i Guattariego w *Anty-Edypie*. Zgola inaczej ujął rzecz Deleuze w *Filozofii krytycznej Kanta*. „**Jeden tylko bezsens, dotyczący całości Rozumu praktycznego, jest niebezpieczny**: przekonanie, że moralność kantowska pozostaje obojętna wobec swej realizacji. Przepaść między światem zmysłowym i światem nadzmysłowym istnieje naprawdę po to tylko, by zostać zasypiana [...]” (Deleuze 1999, 66). Jak wiadomo, dowiedzeniu możliwości ostatecznej realizacji wyższej władzy pożądania służy koncepcja celów z *Krytyki władzy sądzienia*.

w samej fantazji, nie uznając, że jest możliwa jej rzeczywista realizacja. Zdaniem Deleuze'a i Guattariego takie postawienie sprawy jest iluzją i jeżeli psychoanalityczna koncepcja pragnienia nie dopuszcza prawdziwego spełnienia, to należy ją zmienić. Badanie i ujawnianie iluzji, jakie psychoanaliza wpisuje w pragnienie i nieświadomość, jest więc także krytyką psychoanalizy. W końcu właściwa koncepcja nieświadomości, czyli taka, w której pragnienie nie wyczerpuje się w wyobraźni, ale posiada zdolność do kreowania rzeczywistości, będzie koncepcją materialistyczną. Podstawowy błąd psychoanalizy polega przy tym na ujmowaniu nieświadomości na wzór świadomości: zarówno kategorie moralne (wina, nieczyste sumienie, ideał, który należy osiągnąć) czy znaczące osoby w naszym życiu (członkowie rodziny, przyjaciele, kochanki i kochankowie) to raczej pewne fenomeny świadomości, a nie monstrualne siły nieświadomości, których od początku domagała się psychoanaliza, dlatego muszą zostać poddane krytyce i usunięte z nieświadomości. Efektem krytyki ma być właśnie materialistyczne ujęcie nieświadomości oraz koncepcja wytwórczego pragnienia, które będą ukazywane jako iluzje.

Słynnego przykładu ilustrującego psychoanalityczny *misreading* nieświadomości dostarcza historia Człowieka Wilka, czyli Siergieja Pankiejewa, pacjenta Freuda (Freud 2000, 99–195), którą Deleuze i Guattari poddali krytyce w *Tysiącu plateau* (2015, 31–45). W skrócie, argument Deleuze'a i Guattariego opiera się na banalnym spostrzeżeniu, że chociaż Pankiejew opowiadał o zawsze zmiennej liczbie groźnych, dzikich wilków, to Freud nie tylko starał się te wilki policzyć, aby powiązać marzenia sensne z opowiadaniem, ale ostatecznie rekonstruował w pełni ludzki model tradycyjnej rodziny, z jej winami i lękami: „[...] człowiek od wilków opowiada, że śnił o sześciu lub siedmiu wilkach na drzewie i rysuje pięć z nich. Któż zatem ignoruje fakt, że wilki przychodzą sforą?” (Deleuze i Guattari 2015, 33). Krótko mówiąc, Freud nie akceptuje zwierzęcych (i wyzwalających, jak mogliby dopowiedzieć Deleuze i Guattari) marzeń sennych Człowieka Wilka, ale za wszelką cenę stara się je podporządkować, tak jakby były fenomenami świadomości. W tym sensie zatem Freud popelnia błąd psychologizmu i familiaryzmu.

W bardziej ogólnych kategoriach błąd psychologizmu popelniany jest już przy konstruowaniu psychoanalitycznych modeli, co szczególnie widoczne jest na poziomie pojęć charakterystycznych dla myśli Lacana: imię ojca jako podstawa własnej tożsamości, fallus jako symboliczna gratyfikacja i znak przynależności, wielki inny jako posiadająca moc figura, do której się porównujemy itd. Nie chodzi o to, że te kategorie w ogóle nie opisują rzeczywistości, bo być może są pewne jej obszary, które można dzięki nim lepiej zrozumieć, ale o to, że ze względu na samą ich formę są fenomenami świadomości.

## Trzy syntezy nieświadomości/pragnienia

Wcześniej przedstawiony schemat trzech syntez stanowi podstawę opisu funkcjonowania nieświadomości/pragnienia w *Anty-Edypie*. Mając w pamięci, że władza pragnienia (pożądania) jest tematem *Krytyki praktycznego rozumu*, Deleuze dokonuje przemieszania Kantowskich wątków filozofii teoretycznej i praktycznej: w oparciu o trzy syntezy rozpoznania wypracowuje trzy syntezy pragnienia (nieświadomości) stanowiące opis genezy nomadycznego podmiotu, czyli takiego podmiotu, jak można wnioskować z całości dzieła, który nie jest podatny na wpływ dogmatów i nie doświadcza świata przez pryzmat iluzji, choćby były to iluzje przyjemne, osławiające świat i sprzyjające stabilnemu życiu. Zachowuje przy tym ogólny cel Kanta, by spełnieniem trzech syntez było doprowadzenie do rozpoznania, przy czym nie jest to rozpoznanie przedmiotu za pomocą osiągnięcia jedności w pojęciu, ale rozpoznanie podmiotu w strumieniach/seriach pragnienia. Co więcej, w każdej z trzech kolejnych syntez maszyn pragnących można z łatwością dostrzec pokrewieństwo z funkcjami Kantowskich władz poznawczych. Syntezie chwytania wielości zmysłowej odpowiada **synteza łącząca** nieświadomości/pragnienia, w której zbierają się razem nieokreślone jeszcze wielości częściowych obiektów pragnienia (Libido); syntezie odtwarzania odpowiada **synteza rejestracji** tych obiektów na ciele bez organów, czyli substancji nieświadomości (Numen); w końcu, syntezie rozpoznania odpowiada **synteza konsumpcji**, która polega na rozpoznaniu się podmiotu w intensywnościach związanych na ciele bez organów (Voluptas)<sup>6</sup>. Ten krótki opis pozwala potwierdzić strukturalne podobieństwo zachodzące między Kantowską doktryną władz a modelem funkcjonowania maszyn pragnących u Deleuze'a i Guattariego.

Deleuze łączy w całość także wątki zaczerpnięte z Kantowskiej analityki i dialektyki, czyli dwóch części logiki transcendentalnej. Analityka transcendentalna w *Krytyce czystego rozumu* obejmuje relacje zachodzące między naocznością, wyobraźnią i intelektem, to w niej zatem, zgodnie ze ścisłą architektoniką systemu Kanta, wyłożona jest m.in. wyżej opisana koncepcja rozpoznania. Natomiast dialektyka transcendentalna dotyczy funkcjonowania władzy rozumu oraz roli odgrywanej przez idee w procesie poznania. W *Anty-Edypie* obie części logiki zostają na siebie nałożone – każdej kolejnej syntezie pragnienia/nieświadomości odpowiada jedna z trzech Kantowskich idei: dusza, Bóg oraz świat. **Synteza łącząca** opisuje genezę czegoś podobnego do **duszy** (przy czym jest to w pełni materialna dusza składająca się z konkretnych obiektów i strumieni/serii pragnienia); **synteza dysjunkcyjna** opisuje dystrybucję i określanie tych materialnych elementów, analogicznie do określenia rzeczy

---

<sup>6</sup> Trzy syntezy są motywem powtarzającym się w całym tekście *Anty-Edypa* (Deleuze i Guattari 2017). Są im bezpośrednio poświęcone trzy pierwsze części rozdziału pierwszego: paragraf 1. Produkcja pragnąca dotyczy Libido (5–12), paragraf 2. Ciało bez organów dotyczy Numena (12–20), zaś paragraf 3. Podmiot i rozkosz – Voluptas (20–27).

dokonywanego w filozofii Kanta przez **Boga**; **synteza koniunktywna** natomiast stanowi o genezie podmiotu jako perspektywy na **świat**.

*Anty-Edyp* może więc zostać ujęty jako immanentne odwrócenie Kanta (przy czym nie chodzi już o syntezy świadomości, ale nieświadomości). W dwóch pierwszych rozdziałach *Anty-Edypa* Deleuze przedstawia czysto immanentną charakterystykę trzech syntez nieświadomości – **łączyącą** (która formuje **przeciw-Jaźń**, a nie Duszę), **koniunktywną** (która formuje „**chaosmos**”, a nie Świat) oraz **dysjunktywną** (która zmienia zasadę z teologicznej na **diaboliczną**) – i pokazuje, że pragnienie (jako zasada produkcji) konstytuuje Realne poprzez wyznaczanie serii i trajektorii, podążając tymi trzema syntezami zgodnie z danym urządzeniem społecznym (Smith 2004, 642; podkr. JT)<sup>7</sup>.

Rozwijając myśl Smitha, można powiedzieć, że w *Anty-Edypie* (podobnie jak w całej filozofii Deleuze’a) mamy do czynienia z trzema „upadłymi” ideami – sprowadzonymi na ziemię do empirii oraz uwolnionymi od teologicznych pozostałości. Chociaż oczywiście Kant nie uznawał idei za realne byty, to jednak nie tylko zachował ich funkcję regulatywną (ostatecznie Bóg to ideał całości możliwej wiedzy), ale swoją filozofię moralną skonstruował tak, jakby Bóg i dusza były bytami. „To prawda, że Kant nie rozwinął swej inicjatywy: Bóg i Ja podlegają praktycznemu wskrzeszeniu. I nawet w dziedzinie spekulatywnej pęknięcie zostaje szybko zasklepięte nową formą tożsamości [...]” (Deleuze 1997, 140). „Wydaje się, że Kant pomylił pozytywność krytyki z pokornym uznaniem praw krytykowanego. Nigdy nie widziano bardziej ugodowej krytyki totalnej ani krytyki bardziej wyrażającej uznanie” (Deleuze 2012, 118). Dlatego zamiast regulatywnej idei duszy opartej na kategorii substancji Deleuze proponuje wielość w postaci przeciw-jaźni złożonej ze strumieni pragnienia i obiektów częściowych, zamiast jednego świata – chaosmos (czyli wielość serii/strumieni tu i ówdzie przecinających się na moment we wspólnych światach), nad którym nie czuwa już dobry Bóg ani rozum gwarantujący spójność, celowość i harmonię. Tak rozumiane echa Kantowskich idei będą miały od teraz nie tylko moc regulatywną, ale i konstytutywną. W tym miejscu dokonuje zatem Deleuze przekroczenia filozofii Kanta. Po początkowym zastąpieniu złożonego aparatu poznawczego (zmysły-intelekt-wyobraźnia-rozum) maszynami pragnącymi i wpisaniu ich w trzy kolejne syntezy oparte na trzech zdemontowanych ideach, te idee otrzymują rzeczywistą moc sprawczą. Nie są już ślepyimi płamkami metafizyki, określającymi

<sup>7</sup> Ściśle rzecz biorąc, wyrażenie „przeciw-jaźń” pochodzi z *Logiki sensu* i nie pojawia się w *Anty-Edypie*. Termin „diaboliczny” jest z kolei używany przez Smitha, aby wyrazić antyteologiczny wydźwięk koncepcji Deleuze’a.

granice ludzkich możliwości poznawczych, ale mogą realizować się w rzeczywistości poprzez pragnienie. W ten sposób zatem dochodzi także do przypięczętowania jedności teorii i praktyki.

## Psychoanaliza i idealizm transcendentálny

Ponownie źródłem argumentu jest krytyka idealizmu transcendentálnego z *Różnicy i powtórzenia*, którą skierowano bezpośrednio w przedstawioną wyżej koncepcję trzech syntez rozpoznania. Deleuze zarzucił Kantowi, że opisał on jedynie akty psychologiczne, czyli empiryczne, zależne od doświadczenia, zatem wbrew własnym deklaracjom nie przedstawił apriorycznych warunków, które byłyby niezależne od doświadczenia. Błąd, który popełnia Kant, a który Deleuze nazywa błędem kalkowania bądź psychologizmu, polega więc na tym, że syntezy empiryczne (zależne od doświadczenia i uwarunkowane) nie różnią się naturą od syntez transcendentálnych (z założenia niezależnych od doświadczenia i stanowiących jego warunki). Kant wywodzi owe syntezы transcendentálne „bezpośrednio z trzech odpowiednich syntez psychologicznych [...]” (Deleuze 2011, 142)<sup>8</sup>. Zatem zarówno psychoanaliza, jak i filozofia Kanta są winne antropomorfizacji tego, co transcendentálne.

Podobieństwo filozofii Kanta do koncepcji psychoanalitycznych polega więc na tym, że to, co tak naprawdę jest tylko względnym fenomenem świadomości, zostaje uznane za aprioryczną (Kant) bądź nieświadomą (psychoanaliza) podstawę. Analogiczny błąd psychologizmu popełniany jest w psychoanalitycznych koncepcjach pragnienia (nieświadomości), które biorą nieświadomość za „nieświadomą świadomość”. Jednak nieświadome „[m]aszyny pragnące działają zgodnie z systemem syntez, które nie mają odpowiednika w wielkich układach [świadomości]” (Deleuze i Guattari 2017, 336). Deleuze i Guattari wyprowadzają „to właściwe” ujęcie nieświadomości niepodobnej do świadomości ze złożonych polemik pociągających za sobą mniej lub bardziej dotkliwą krytykę psychoanalizy oraz koncepcji psychiatrycznych i antypsychiatrycznych. Nieświadomość ta

---

<sup>8</sup> „Jasne jest, że w ten sposób Kant wzoruje struktury zwane transcendentálnymi na empirycznych aktach świadomości psychologicznej: transcendentálna synteza ujmowania wyprowadzona jest bezpośrednio z ujmowania empirycznego itd. Dla ukrycia tak jaskrawej procedury Kant usuwa ten tekst z wydania drugiego. Choć ukryta, metoda odwzorowania pozostaje jednak wraz z całym swym »psychologizmem«” (Deleuze 1997, 142). Usunięty w wydaniu B fragment *Krytyki czystego rozumu*, do którego odnosi się Deleuze, brzmi następująco: „Zmysł przedstawia zjawiska w sposób empiryczny w spostrzeżeniu, wyobraźnia w skojarzeniu (i odtworzeniu), a percepcja w empirycznej świadomości tożsamości tych odtwórczych przedstawień ze zjawiskami, dzięki którym były one dane, a więc w rozpoznaniu. Lecz u podłoża wszelkich spostrzeżeń tkwi *a priori* czyste oglądanie [...], u podłoża kojarzenia – czysta synteza wyobraźni, a u podłoża empirycznej świadomości – czysta apercpcja, stała tożsamość samego siebie przy wszystkich możliwych stanach” (Kant 2001, 145/A 115–116).



ustanawia samą siebie w serii trzech immanentnych, pasywnych i produktywnych syntez pragnienia<sup>9</sup>.

Jeśli po raz kolejny posługujemy się terminologią Kantowską, czynimy to z całkiem prostego powodu. W tym, co Kant określa mianem rewolucji krytycznej, kryło się zamierzenie odkrycia immanentnych kryteriów intelektu, które umożliwiają odróżnienie uprawnionych i nieuprawnionych użyc syntez świadomości. W imię filozofii **transcendentalnej** (immanencji kryteriów) Kant odrzucał transcendentne użycia syntez, jakie można spotkać w metafizyce. Podobnie musimy uznać, że psychoanaliza ma swoją metafizykę – jest nią Edyp. Rewolucję, tym razem materialistyczną, można przeprowadzić jedynie za sprawą krytyki Edypa, ujawniając nieuprawnione użycia syntez nieświadomości w psychoanalizie edypalnej po to, by na nowo odkryć transcendentalną nieświadomość, zdefiniowaną przez immanencję swych kryteriów, i odpowiadającą jej praktykę, którą jest schizoanaliza (Deleuze i Guattari 2017, 87–88).

## Analityka i dialektyka nieświadomości

Do projektowania nieświadomości za pośrednictwem świadomych przedstawień dochodzi, gdy syntezy nieświadomości/pragnienia używane są w sposób niższy (transcendentny, nieuprawniony, oparty na zewnętrznych pobudkach), a nie w sposób wyższy (immanentny, prawomocny, oparty na własnej mocy)<sup>10</sup>. **Synteza łącząca** może być użyta **całościowo** **I specyficzn**ie bądź **częściowo i niespecyficzn**ie. W pierwszym przypadku synteza przebiega pomiędzy bezosobowymi strumieniami i obiektami częściowymi; w drugim przypadku jeden z elementów syntezy zostaje wyróżniony i uznany za osobowe „ja” o określonej płci (Deleuze i Guattari 2017, 343–344), zaś pragnienie kieruje się na całościowe osoby (82), co prowadzi do paralogizmu **ekstrapolacji**, polegającego na przypisaniu tym osobom braku jako źródła pragnienia (85–86).

**Synteza rozłączna** może być użyta w sposób **włączający i nieograniczający** (immanentnie) bądź w sposób **wyłaczający i ograniczający** (transcendentny) (Deleuze i Guattari 2017, 88–89). Dysjunkcyjność tej syntezy nawiązuje do sylogizmu dysjunkcyjnego,

<sup>9</sup> Odnoszą się one krytycznie m.in. do psychoanalizy Lacana, Freuda, Junga i Klein (sytuując się najbliżej Reicha), koncepcji psychiatrycznych Bleulera, Jaspersa, Binswängera i Minkowskiego oraz antypsychiatrycznych Coopera i Lainga. Jednocześnie za pozytywnych bohaterów służą im najczęściej pisarze, m.in. Beckett, Burroughs, Miller i Artaud.

<sup>10</sup> Deleuze posługiwał się odróżnieniem „wyższych” i „niższych” zastosowań władz do opisanie odpowiednio immanentnych i transcendentnych syntez już w monografii Kanta (Deleuze 1999).

którym Kant posługuje się w opisie dystrybucji cech rzeczy, która dokonuje się zgodnie z ideą Boga jako zasady wszechstronnego podziału oraz źródła wszystkich możliwych określeń rzeczy:

Na każde pytanie „Czy wierzysz w Boga?”, opowiadamy w sposób ściśle kantowski czy schreberiański: oczywiście, ale wyłącznie jako władcę sylogizmu rozłącznego, jako zasadę a priori tego sylogizmu (Bóg określony jako *Omnitudo realitatis*, w którym każda rzeczywistość pochodna wywodzi się z podziału) (Deleuze i Guattari 2017, 17).

Sylogizm rozłączny w *Krytyce czystego rozumu* służy Kantowi do opisu porządku bytu. Sylogizm taki pozwala wykluczyć możliwość, by rzeczom przysługiwały wykluczające się cechy, np. By Sokrates był i nie był człowiekiem. Deleuze domaga się, by w „wyższym” zastosowaniu synteza nie podlegała zasadzie niesprzeczności, przebiegając „**bez wzajemnego ograniczania bądź wykluczania się terminów**, co jest być może jej największym paradoksem. [...] Nawet odległości są pozytywne, a dysjunkcje włączone” (Deleuze i Guattari 2017, 89). Co więcej, włączająca i nieograniczająca synteza odnosiłaby się do stanów intensywnych, czyli wielkości podprzedstawieniowych i prelogicznych, w odróżnieniu od wielkości ekstensywnych. Korzystając z kategorii intensywności, Deleuze może opisać, w jaki sposób nieświadomości nie dotyczą konflikty psychiczne, w których tak rozkochana jest psychoanaliza. Konflikt psychiczny to wszak nic innego jak współlistnienie w świadomości wykluczających się terminów. Konflikt może pojawić się zatem właśnie tylko w świadomości charakteryzowanej przez stany ekstensywne, ale nie jest właściwy intensywnej nieświadomości<sup>11</sup>. W „niższym” użyciu synteza podobna jest do działania Kantowskiego Boga (Deleuze i Guattari 2017, 88–89) – określenia wprowadzane są do syntezy z zewnątrz oraz podlegają wymogom wielkości ekstensywnych, czyli przedstawieniowych i logicznych,

---

<sup>11</sup> Jak zauważył Christian Kerslake, „[n]ależy przyznać, że Deleuze robi użytek z semantycznej naddeterminacji idei intensywności w historii filozofii” (Kerslake 2010, 164). Samo odróżnienie wielkości czy też stanów intensywnych i ekstensywnych jest w filozofii obecne co najmniej od średniowiecza (Jan Duns Szkot), pojawia się także w koncepcjach nowożytnych Kartezjusza i Kanta czy współczesnych Bergsona i Williama Jamesa. Bergson, który miał dla Deleuze’a kluczowe znaczenie, przypisuje intensywność nieuprzestrzennionemu czasowi, czyli dynamicznemu strumieniowi trwania, zaś ekstensywność czasowi uprzestrzennionemu, czyli takiemu, który jest wtórnie konstruowany przez intelekt jako seria nieruchomych odcinków czasu. Dzięki temu Bergson może odróżnić ja powierzchniowe, strukturyzowane tak jakby było przestrzenią, czyli jakby składało się z oddzielnych, dających się oddzielić stanów psychicznych, od ja głębokiego, charakteryzowanego właśnie przez ciągłą, różnicującą się intensywność trwania, która stanowi rzeczywisty warunek tego pierwszego, ponieważ nadaje mu dynamikę i dosłownie je ożywia. W *Anty-Edypie* Deleuze posługuje się kategorią intensywności do scharakteryzowania natury nieświadomości – nieświadomość miałaby być właśnie podobna do Bergsonowskiego strumienia życia. Z tej perspektywy błąd popełniany przez psychoanalizę polegałby więc na uprzestrzennianiu nieświadomości, analogicznie jak ma się to w filozofii Bergsona.

tak jakby – nawiązując do Bergsona – stany przeżywanego pragnienia ujmować w funkcji przestrzeni, a nie czasu i trwania (Deleuze i Guattari 2017, 371; por. Bergson 2016). Niższe użycie syntezy rozłącznej prowadzi do **paralogizmu podwójnego wiązania** (*double bind*) (Deleuze i Guattari 2017, 93–94, 130), polegającego na iluzji konieczności jednoznacznego wyboru. Podwójne wiązanie, ujmując rzecz za Gregorym Batesonem, opisuje sytuację, w której pojawia się sprzeczny komunikat zarazem pozytywny i negatywny, na który nie można adekwatnie odpowiedzieć, ale zarazem mniema się, że odpowiedzieć należy, dlatego sprzyja on załamaniu funkcji *psyche* i zachorowaniu na schizofrenię. Klasycznym przykładem jest rozbieżność między rodzicielskim gestem i słowem, z których jedno wyraża miłość, a drugie nagane, odrazę lub zakaz. Deleuze i Guattari sugerują, że z punktu widzenia pragnienia/nieświadomości jest to problem sztuczny, ponieważ immanentne syntezy operują na wielkościach intensywnych, a nie ekstensywnych – odwrotnie niż synteza transcendentna, która wytwarza iluzję podwójnej blokady i wraz z nią złudzenie, że właśnie to, co w tym sprzecznym komunikacie negatywne, jest przedmiotem pragnienia. Opisywana iluzja polegałaby więc na tym, że w sytuacji konfliktu (a ostatecznie wszelkiej sytuacji, w której obecne są wykluczające się wartości, cele, poglądy itd.) należy opowiedzieć się wyłącznie po jednej ze stron, negując zarazem racje drugiej oraz odrzucając w ogóle możliwość, że istnieje trzecie wyjście. W *Anty-Edypie* autorzy sugerują, że schizofrenia jako pewna figura tyleż chorobowa, co kulturowa, jest właśnie formą wyjścia z tego rodzaju impasu poprzez odmowę uczestniczenia. W tej trzeciej drodze upatrują przy tym gestu rewolucyjnego, umożliwiającego nowe rozdzanie.

W końcu wyższe użycie **syntezy konektywnej** nazywane jest zastosowaniem **nomadycznym i wieloznacznym**, zaś zastosowanie niższe – **segregującym i jednoznacznym** (Deleuze i Guattari 2017, 21–22, 124, 323). W użyciu wyższym konstytuuje się podmiot nomadyczny jako „uczucie, serie emocji i uczuć jako akt konsumowania ilości intensywnych [...]” (Deleuze i Guattari 2017, 99–100). Podmiot nomadyczny ustanawia się w samym użyciu syntezy, dzięki swoim własnym terminom, jako konsumpcja tych intensywności, które powstały w poprzedniej syntezie, a zatem bez odniesienia do wyższych instancji oraz bez koniecznego przywiązania do określonej tożsamości (co nie oznacza wcale, że nie przysługuje mu żadna tożsamość, ale – wręcz przeciwnie – że charakteryzuje go potencjalny nadmiar tożsamości, które gotowy jest przyjąć). Ostatecznie to właśnie synteza konektywna użyta w sposób nomadyczny i wieloznacznym chronić ma podmiotowość przed wszelkimi formami ukrytego faszyzmu, stanowiąc przyczynek do niedogmatycznego życia – życia pozbawionego iluzji przywiązania do wielkich ról społecznych czy historycznie ważnych zadań, w które angażowałby się podmiot przeświadczony np. o swojej mesjanistycznej misji dla narodu. Z drugiej bowiem strony podmiot konstytuowany w segregującym i jednoznacznym użyciu syntezy konektywnej

przywiązuje się do „wielkich narracji” opartych na wykluczeniu, takich jak narracje rasistowskie, nacjonalistyczne, religijne (Deleuze i Guattari 2017, 131), dzięki którym dopiero tworzy sens swojego świata. Powstaje wtedy **paralogizm aplikacji** polegający na ustanowieniu zbioru stosunków „wzajemnie jednoznacznych między określeniami pola społecznego oraz określeniami familiarnymi [...]” (Deleuze i Guattari 2017, 119). Świat takiego podmiotu jest kształtowany np. poprzez analogię idei „wielkiej rodziny”, z wodzem stojącym na czele, armią braci, kobietami, które należy posiadać oraz innymi, których należy zwalczać.

Dwa kolejne paralogizmy wynikają z poprzednich. Czwarty, czyli **paralogizm przemieszczenia**, utożsamia obiekt pragnienia z tym, co zakazane: „[...] mówi się nam: jeśli coś jest zakazane, to dlatego, że jest pożądane (nie istniałaby potrzeba zakazu, gdyby coś nie było obiektem pragnienia). [...] Prawo mówi: nie możesz poślubić matki, nie wolno ci zabić ojca. I wtedy my, posłuszni poddani, mówimy sobie: **a więc tego chciałem!**” (Deleuze i Guattari 2017, 135). Ostatni, **paralogizm następstwa**, oznacza iluzję produktywnego charakteru świadomości, tak jakby to świadomość, wraz z całym gotowym już przedstawieniem społeczeństw i wartości, była źródłem pragnienia (Deleuze i Guattari 2017, 153–154). W ten sposób ostatecznie ukryty zostaje właściwy proces rzeczywistej genezy.

Podsumowując wykład trzech syntez, Deleuze i Guattari piszą: „Brak, prawo, znaczące – oto nazwy trzech błędów, jakie popełniamy, mówiąc o pragnieniu. Wszystkie trzy cechuje ten sam błąd idealizmu. To idealizm wytwarza pobożną koncepcję nieświadomości” (Deleuze i Guattari 2017, 131). **Brak** oznacza, że pragnienie ma wypełnić jakąś pustkę; **prawo**, że pragnie się tego, co prawnie zakazane; zaś **znaczące**, że za pragnieniem można doszukiwać się głębszych znaczeń, które dopiero miałyby mu nadawać sens. Rzeczywiste, wytwórcze pragnienie nie wypełnia żadnej pustki, ale wytwarza własne obiekty; nie pragnie na zasadach dialektycznej transgresji wtórnie wobec zakazu, tym samym blokując szansę własnej realizacji, ale jest od zakazów niezależne i kieruje się wprost ku obiektowi; nie potrzebuje żadnego uzasadniającego znaczenia, ponieważ nie tylko samo się uzasadnia, ale jest właśnie źródłem sensu.

## Próba podsumowania

Na marginesie tych rozważań warto zaznaczyć, że te na wskroś spekulatywne, nasączone technicznym żargonem i chwilami wręcz ezoteryczne rozważania mają bezpośrednie przełożenie na filozofię społeczną. Celem jest tutaj nie tyle polemika z opartą na kategorii tożsamości historią filozofii, ożywienie metafizyki i wprowadzenie myśli w ruch, co miało miejsce choćby w *Różnicy i powtórzeniu*, ale wyciągnięcie z tego rodzaju dynamicznej filozofii życia konsekwencji praktycznych. Stawką zdaje się więc nie tyle polemika z psychoanalizą

jako taką, ale z fałszywymi przeświadczeniami o roli i możliwościach człowieka jako istoty społecznej, które są skumulowane w psychoanalizie. Psychoanaliza więc nie tyle tworzy te iluzje, co wyraża pewną głębszą, wykraczającą poza jej granice prawdę. Dla Deleuze'a i Guattariego krytyka psychoanalizy jest zatem jednocześnie krytyką negatywnych tendencji społecznych, których istotę, jak zasugerował Michel Foucault, stanowią tendencje faszystujące (Foucault 1977): oparte na programowym wykluczeniu innego, na przypisaniu obywatelom silnej i jakże iluzorycznej tożsamości, na wykorzystywaniu przemocy do egzekwowania dogmatycznie ustanowionego prawa. Należy dopowiedzieć, że szczególna wartość *Anty-Edypa* polega na tym, że pozwolił dostrzec nie tyle faszyzm wielkich instytucji państwowych, ale również o wiele trudniejszy do ujawnienia mikrofaszym, bo często zakorzeniony w codziennych ludzkich praktykach i przywdziewający płaszczyk wolności i postępu. W końcu, Deleuze i Guattari starają się także dowiedzieć, że to sam człowiek jest nie tylko temu złu winny, ale go pragnie, a robiąc to, podporządkowuje sobie innych oraz ogranicza własną wolność. Słowem: współczesna forma faszyzmu miałaby polegać na pragnieniu własnego zniewolenia.

Remedium na ten stan rzeczy miało być przeprowadzenie krytyki czystej nieświadomości, które dostarczy wglądu w pragnienie jako siłę ze swej natury prospołeczną, produktywną, inkluzywną, antyfaszystowską i rewolucyjną. Jednak zdaniem Deleuze'a *Anty-Edyp* nie został odpowiednio zrozumiany. Jak mówił po latach w rozmowie z Claire Parner:

Ogólnie rzecz biorąc, nieporozumienia były związane z dwoma kwestiami, które mniej lub bardziej sprowadzały się do tego samego. Niektórzy myśleli, że pragnienie było formą spontaniczności. Były więc wszelkiego rodzaju ruchy „spontaniczności”. Inni zaś myśleli, że pragnienie było okazją do imprezowania. Dla nas pragnienie nie było ani jednym, ani drugim<sup>12</sup>.

Recepcja pierwszego tomu *Kapitalizmu i schizofrenii*, przynajmniej w oczach Deleuze'a, zupełnie ominęła właściwy sens książki. Można ironicznie powiedzieć, że otwarcie perspektywy niedogmatycznego życia (jak wyraził się o Anty-Edypie Foucault (2007)) ujawniło we Francji głęboko zakorzenione tendencje – może nie tyle faszystujące, co indywidualistyczne, egoistyczne i liberalne, omijając szerokim łukiem możliwość stworzenia wspólnoty opartej na wzajemności. Stąd też nie powinna dziwić negatywna ocena losów maja 1968, który zdaniem Deleuze'a nie został przez francuskie społeczeństwo zasymilowany i nie doprowadził do oczekiwanego wytworzenia zbiorowej podmiotowości (Deleuze i Guattari 2003). Niedomagania *Anty-Edypa* Deleuze i Guattari częściowo starali się naprawić już w roku 1975, w monografii Franza Kafki (Deleuze i Guattari 2016), kontynuując

<sup>12</sup> Wypowiedź pochodzi z rozmowy Gillesa Deleuze'a i Claire Parner zarejestrowanej w filmie *L'Abécédaire de Gilles Deleuze* (reżyseria Pierre-André Boutang i Michel Pamart, 1995).

swoje starania w drugim tomie *Kapitalizmu i schizofrenii*, czyli *Tysiącu plateau* wydanym w 1980 roku (Deleuze i Guattari 2015). Obie prace były o wiele ostrożniejsze i mniej optymistyczne, a przedstawione w nich koncepcje zostały skonstruowane w taki sposób, by jeszcze silniej stawiać opór dogmatycznym interpretacjom oraz akcentować antyindywidualistyczny charakter ich stanowiska.



## Wykaz literatury

- Alliez, Éric i Andrew Goffey (red.). 2011. *Guattari Effect*. London–New York: Continuum.
- Bednarek, Joanna i Dawid Kujawa. 2017. „Jak dziś szukać linii ujścia?: Wstęp”. *Praktyka Teoretyczna* 3: 325–330.
- Bergson, Henri. 2016. *O bezpośrednich danych świadomości*. Tłum. Karolina Bobrowska. Warszawa: Aletheia.
- Buchanan, Ian. 2008. *Deleuze and Guattari's „Anti-Oedipus”: A Reader's Guide*. London–New York: Continuum.
- Deleuze, Gilles. 1997. *Różnica i powtórzenie*. Tłum. Bogdan Banasiak i Krzysztof Matuszewski. Warszawa: KR.
- Deleuze, Gilles. 1999. *Filozofia krytyczna Kanta: Doktryna władz*. Tłum. Bogdan Banasiak. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Deleuze, Gilles. 2002. „Gilles Deleuze parle de la philosophie”. W Deleuze, Gilles. *L'île déserte et autres textes: Textes et entretiens 1953–1974*. Paris: Minuit: 298–301.
- Deleuze, Gilles. 2003. „Préface pour l'édition italienne de Mille Plateaux”. W Deleuze, Gilles. *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975–1995*. Paris: Minuit: 288–290.
- Deleuze, Gilles. 2011. *Logika sensu*. Tłum. Grzegorz Wilczyński. Warszawa: PWN.
- Deleuze, Gilles. 2012. *Nietzsche i filozofia*. Tłum. Bogdan Banasiak. Łódź: Oficyna.
- Deleuze, Gilles. 2016. *Krytyka i klinika*. Tłum. Bogdan Banasiak i Paweł Pieniążek. Łódź: Oficyna.
- Deleuze, Gilles i Félix Guattari. 2003. „Mai 68 n'a pas eu lieu”. W Deleuze, Gilles. *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975–1995*. Paris: Minuit: 215–217.
- Deleuze, Gilles i Félix Guattari. 2015. *Tysiąc plateau: Kapitalizm i schizofrenia*, tom 2. Tłum. anonimowe. Warszawa: Fundacja Bęc Zmiana.
- Deleuze, Gilles i Félix Guattari. 2016. *Kafka: Ku literaturze mniejszej*. Tłum. Anna Zofia Jaksender i Kajetan Maria Jaksender. Kraków: Wydawnictwo Eperons-Ostrogi.
- Deleuze, Gilles i Félix Guattari. 2017. *Anty-Edyp: Kapitalizm i schizofrenia*, tom 1. Tłum. Tomasz Kaszubski. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Descombes, Vincent. 1996. *To samo i inne: Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933–1978)*. Tłum. Bogdan Banasiak i Krzysztof Matuszewski. Warszawa: Spacja.
- Foucault, Michel. 1977. „Przedmowa do Anty-Edypa”. *Ekologia i sztuka*.  
[http://www.ekologiasztuka.pl/articles.php?article\\_id=27](http://www.ekologiasztuka.pl/articles.php?article_id=27).
- Genosko, Gary (red.). 2012. *Deleuze Studies* 6.2.
- Freud, Sigmund. 2000. *Dwie nerwice dzięciące*. Tłum. Robert Reszke. Warszawa: KR.
- Gusin, Michał. 2015. „Chaosmos Guattariego”. *Kronos* 4: 5–13.
- Herer, Michał. 2006. *Gilles Deleuze: Struktury – Maszyny – Reakcje*. Kraków: Universitas.
- Holland, Eugene W. 1999. *Deleuze and Guattari „Anti-Oedipus”: Introduction to Schizoanalysis*. London–New York: Routledge.
- Holland, Eugene W. 2013. *Deleuze and Guattari's „A Thousand Plateaus”: A Reader's Guide*. London–New York: Bloomsbury.
- Kant, Immanuel. 2001. *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. Roman Ingarden. Kęty: Antyk.
- Kant, Immanuel. 2002. *Krytyka praktycznego rozumu*. Tłum. Benedykt Bornstein. Kęty: Antyk.
- Kant, Immanuel. 2004. *Krytyka władzy sądzienia*. Tłum. Jerzy Galecki. Warszawa: PWN.
- Kerslake, Christian. 2010. *Immanence and the Vertigo of Philosophy: From Kant to Deleuze*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Massumi, Brian. 1996. *A User's Guide to Capitalism and Schizophrenia: Deviations from Deleuze and Guattari*. Cambridge, MA: The MIT Press.

- Mrówka, Adrian. 2017. „Félix Guattari, krytyka psychoanalizy i przypadek La Borde”. *Praktyka Teoretyczna* 3: 331–341.
- Patton, Paul. 1997. „Introduction”. W *Deleuze: A Critical Reader*, red. Paul Patton. Oxford: Blackwell: 1–17.
- Potkański, Jan. 2017. „Dialektyka Deleuze’a: Prehistoria, perwersja, polityka”. *Machina Myśli*. <http://machinamysli.org/dialektyka-deleuzea-prehistoria-perwersja-polityka/>.
- Russon John. 2013. „Desiring Production and Spirit: On Anti-Hegel and Deleuze”. W *Hegel and Deleuze: Together Again for the First Time*, red. Karen Houle i Jim Veron. Evanston, IL: Northwestern University Press: 152–173.
- Smith, Daniel W. 2004. „The Inverse Side of the Structure Žižek on Deleuze on Lacan”. *Project MUSE* 4.46: 635–650.
- Voss, Daniela. 2011. „Maimon And Deleuze: The Viewpoint of Internal Genesis and The Concept Of Differentials”. *Parrhesia* 11: 62–74.

**Jakub Tercz** – doktor nauk humanistycznych, związany z Zakładem Filozofii Kultury Uniwersytetu Warszawskiego, prezes Fundacji Otwarte Seminarium Filozoficzno-Psychiatryczne, z-ca skarbnika Stowarzyszenia Zespół Regionalny Koalicji na Rzecz Zdrowia Psychicznego, członek redakcji czasopisma „Eidos. A Journal for Philosophy of Culture”. Autor publikacji z zakresu filozofii psychiatrii, psychoanalizy oraz współczesnej humanistyki francuskiej.

**DANE ADRESOWE:**

Instytut Filozofii UW  
ul. Krakowskie Przedmieście 3  
02-797 Warszawa  
**EMAIL:** jakub.tercz@gmail.com

**CYTOWANIE:** Tercz, Jakub. 2018. „Krytyka czystej nieświadomości: Kilka uwag o wpływie filozofii Kanta na Anty-Edypa Deleuze’a i Guattariego” *Praktyka Teoretyczna* 2(28): 235-257.

**DOI:** 10.14746/prt.2018.2.12

**AUTHOR:** Jakub Tercz

**TITLE:** Critique of Pure Unconsciousness: Some remarks on the impact of Kant’s philosophy on Gilles Deleuze’s and Félix Guattari’s *Anti-Oedipus*.

**ABSTRACT:** In spite of popular interpretation of Gilles Deleuze’s philosophy as a kind of postmodernism, poststructuralism or Nietzscheanism, this paper reveals its deep rooting in the transcendental idealism of Immanuel Kant. According to the main thesis, it was Kant who delivered the primary source of philosophical schemes that inspired both the early (expressed mainly in *Difference and Repetition*, 1986), and late period of Deleuze’s work, starting with the first volume of *Capitalism and Schizophrenia* called *Anti-Oedipus*, written in collaboration with Félix Guattari (1972). The main part of the essay contains contextual analysis of the latter. In *Anti-Oedipus* Deleuze and Guattari propose the concept of desire (unconscious) as a power capable of constituting nomadic subjectivity, characterized by the openness to difference, creativity, and drawing strength from social diversity. However, they note that a desire is characterized by a tendency to undergo internal illusions and, as a result, to block its own revolutionary and creative possibilities. That is why, say Deleuze and Guattari, it is necessary to carry on the critique of pure unconsciousness, whose aim is to reveal these illusions and perhaps to free us from them.

**KEYWORDS:** transcendentalism, psychoanalysis, desire, unconsciousness, machines, synthesis.