

JĘZYKOWE PRÓBY PRZECIWWSTAWIENIA SIĘ STRUKTURALIZMOWI. RECENZJA *KRYTYKI I KLINIKI* GILLESA DELEUZE'A

BARTOSZ KAMIŃSKI

Abstrakt: Celem artykułu jest przybliżenie znaczenia pracy *Krytyka i klinika* Gilles'a Deleuze'a w taki sposób, aby nadać jej możliwie spójny wydźwięk. W tekście szczególne istotne jest przeciwstawienie podmiotowości wytwarzanej przez strategie strukturalistyczne podmiotowości niepełnej, nieokreślonej, pozostającej w wiecznym ruchu stawania się, której broni Deleuze. W zarysowanej opozycji kluczową rolę odgrywają pojęcia języka, czasu, obłądu oraz sądu.

Słowa kluczowe: Deleuze, podmiotowość, język, stawanie się, nieokreślona partykularność

Zbiór tekstów Gilles'a Deleuze'a pt. *Krytyka i klinika* został opracowany w podobny sposób do pism wydawanych przez filozofa wspólnie z Félixem Guattarim – każdy rozdział to oddzielne spojrzenie, oddzielna płaszczyzna rozumienia zestawu problemów, które wzajemnie się przecinają, zbliżają do siebie i oddalają. Kwestie podejmowane w *Krytyce i klinice* dzielą stawki polityczne i ontologiczne znane z serii *Kapitałizm i schizofrenia*, jednak poszczególne rozdziały nie były od początku pomyślane jako spójna całość – niektóre z nich ukazywały się wcześniej w innych miejscach, przez co nie zawsze stanowią oczywiste punkty odniesienia względem pozostałych. Mimo to można wskazać szereg zagadnień interesujących Deleuze'a, którym w omawianym tomie poświęca szczególną uwagę.

Jakie to zagadnienia? Biorąc pod uwagę przytaczane przez filozofa przykłady, należałoby powiedzieć, że związane są one z literaturą i językiem – jednak taka odpowiedź byłaby niewystarczająca. Deleuze zaznacza, że praca ta dotyczy „problemu *pisania*: pisarz, jak mówi Proust, wynajduje w języku nowy język, swego rodzaju język obcy. Ujawnia nowe moce gramatyczne bądź syntaktyczne. Wyrzuca język z jego zwyczajowych kolein: przyprawia go o obłęd” (Deleuze 2016, 3). Jednak „problemu pisania nie można oddzielić od problemu *widzenia i słyszenia*” (Deleuze 2016, 3), ponieważ gdy powstaje nowy język, całość wypowiedzi zmierza do granicy „agramatycznej” i „asyntaktycznej”. Owa „granica nie znajduje się na zewnątrz mowy, jest jej zewnątrz: zrobiona jest z nie-językowego widzenia i nie-językowego słyszenia, które ona sama umożliwia” (Deleuze 2016, 3) – w *Krytyce i klinice* egemplifikacją docierania do tej granicy jest przywoływana przez Deleuze'a twórczość m.in. Raymonda Roussela, Louisa Wolfsona czy Jean-Pierre'a Brisseta.

Tworzenie nowego języka, nowej syntaksy, gramatyki czy semantyki opiera się na pomysłach przypominającym odpowiedź na tytułowe pytanie z pracy *Co to jest filozofia?* (Por. Deleuze i Guattari 2000, 12) – dopiero rezygnując z dotychczasowego języka, odrzucając ten „cudowny posąg” (który Deleuze określa „wstrętnym językiem” [Por. Deleuze 2016, 13] oraz „nieznośnymi słowami macierzystymi” [Por. Deleuze 2016, 26]), pisarz ma szansę osiągnąć widzenie i słyszenie zza granicy „zwyczajowych kolein”. Oczywiście opuszczenie „zwyczajowych kolein” o tyle oznacza porzucenie języka, o ile prowadzi do wytworzenia nowego języka, pozostającego w pewnej relacji z poprzednim – zbliżenie się do nowego języka oznacza oddalenie się od języka macierzystego, jednak łączące je związki nie znikają. Kluczowa w tym kontekście jest odległość, odstęp między nimi, któremu Deleuze poświęca szczególną uwagę. Tworzenie nowego języka umożliwia bowiem

Wizje i Słyszenia, które już nie należą do żadnego języka. Wizje te nie są już fantazmatami, lecz rzeczywistymi Ideami, które pisarz widzi i słyszy w szczelinach mowy, w odstępach mowy. Nie przerywają one procesu, lecz są przerwami, będącymi jego częścią, niczym wieczność, która może objawić się tylko w stawaniu się,

krajobraz, który pojawia się tylko w ruchu. Nie są one na zewnątrz języka, są jego zewnętrzem. Pisarz jako widzący i słyszący, cel literatury: Idee tworzy właśnie przejście życia w język (Deleuze 2016, 12–13 [cytat nieznacznie zmieniony – BK])

Deleuze postuluje afirmację niedialektycznej różnicy – interesują go te elementy, które tworzą odległość, czyli różnicę (Por. Deleuze 2012, 12 i in.) w ruchu: zarówno w powstawaniu tekstu, jak i w stawaniu się autora. W przypadku literatury tworzenie nowego języka „przyprawia język o obłęd”, czyli pozwala na jego ruch, wyrwanie z ograniczających go ram. Jednak „gdy obłęd popada w stan kliniczny, słowa nie otwierają się już na nic, niczego się już poprzez nie nie widzi ani nie słyszy, prócz nocy, która straciła swą historię, swe barwy i swe pieśni. Literatura jest zdrowiem” (Deleuze 2016, 4). Obłęd języka jest więc czymś wskazanym, a co więcej, stanowi o zdrowiu autora – jego stawanie się możliwe jest właśnie poprzez próby na języku, sięganie po nowe rozwiązania. Jednak owe próby nie mają za zadanie osiągnąć określonego celu, gdyż stawanie się pisarza zawsze zmierza do „nieokreślonej partykularności”. W tym przypadku „rodzajnik nieokreślony urzeczywistnia swą moc tylko wtedy, gdy termin, który czyni on stającym się, zostaje przezeń pozbawiony cech formalnych, pozwalających wypowiadać *le, la*” (Deleuze 2016, 6). Pisarz potrzebuje odległości, różnicy względem swego tekstu, dlatego powstające w dziele postaci są zawsze jednymi z wielu, bliżej nieokreślonymi, choć całkowicie partykularnymi – unikając w ten sposób niezmiennych cech formalnych, pisarz staje się wieloma, choć nie jednocześnie i nie zawsze. Tak jak Deleuze i Guattari, którzy w pierwszych słowach *Mille Plateaux* stwierdzają: „Napisałiśmy *Anty-Edypa* we dwójkę. A że każdy z nas był wieloma, zrobiło się nas całkiem sporo [...] Czemu zachowaliśmy nasze nazwiska? [...] Aby stać się z kolei nierozpoznawalnymi dla siebie samych. By uczynić niedostrzegalnymi nie tyle nas samych, ile to, co sprawia, że działamy, czujemy, myślimy” (Deleuze i Guattari 2015, 3). Również dlatego literatura jest zdrowiem – stanowi metodę unikania ostatecznego zamknięcia w ciasnym Ja, pozwala na deindywidualizację i stawanie się wieloma.

W *Krytyce i klinice* Deleuze podejmuje ten wątek w kontekście mniejszościowego ludu, który w podobny sposób przeciwstawia się stanowczym przyporządkowaniom:

Zdrowie jako literatura, jako pismo, polega na wymyślaniu ludu, którego brakuje [...]. Nie jest to właśnie lud powołany do panowania nad światem. To lud mniejszościowy, wiecznie mniejszościowy, ujęty w stawanie się-rewolucyjne. Być może istnieje on tylko w atomach jakiegoś pisarza, lud bękarci, gorszy, podporządkowany, zawsze stający się, zawsze niepełny [...]. Literatura jest obłędem, i z tego względu rozgrywa swe przeznaczenie między dwoma biegunami obłędu. Obłęd jest chorobą, chorobą par excellence, za każdym razem, gdy powołuje rasę rzekomo czystą i panującą. Ale jest ona miarą zdrowia, gdy odwołuje się do tej rasy bękarci, uciskanej, która stale burzy się

przeciwko panowaniu, stale opiera się temu wszystkiemu, co uciska i więzi, i stale zarysowuje się w literaturze jako procesie (Deleuze 2016, 10–11).

Można powiedzieć, że pisanie o i dla ludu, którego brakuje, to zawsze pisanie historii przegranych, zwyciężonych i zapomnianych (Por. Benjamin 2012, 311–323) – ujmując rzecz z nieco innej perspektywy, jest to pisanie historii stawania się. Podobnie jak w przypadku opisanego wyżej stawania się wieloma, chodzi zaledwie o **pevien lud, jakiś lud**, a nie konkretny lud oznaczony rodzajnikiem określonym – inaczej obłęd języka i pisarza stalby się chorobą, a lud opisany cechami formalnymi zyskalby status rasy czystej i panującej. Na podobnych rozpoznaniach opiera się analiza upodmiotowienia w *Mille Plateaux*, gdzie Deleuze z Guattarim dostrzegają narodziny faszyzmu – „upodmiotowienie wiedzie pragnienie ku takiemu nadmiarowi i do takiego stopnia oderwania, że musi ono zniknąć w czarnej dziurze bądź zmienić płaszczyznę” (Deleuze i Guattari 2015, 161). W tym przypadku upodmiotowienie funkcjonuje w podobny sposób do nadawania cech formalnych – cechy te przestają cokolwiek znaczyć, jako że „absolutność świadomości jest absolutnością niemocy, intensywność namiętności zaś – żarem pustki” (Deleuze i Guattari 2015, 161). Niepełność zarówno ludu, jak i podmiotu oraz ich ciągle stawania się pozwalają założyć, że nigdy nie zyskają one funkcji dominującej, nie będą podporządkowywać sobie innych, a więc nie będą również skazane na absolutną pustkę i niemoc.

Powyższe rozważania prowadzą do problemów, którymi Deleuze zajmuje się w dalszych rozdziałach – z jednej strony to zagadnienia kruchości i niepełności podmiotu, z drugiej natomiast prawa, sądu i osądzania, oraz kwestii ich ostateczności i nieodwołalności. Problemy te wzajemnie się uzupełniają, tworząc dwie dążności, z których jedna zmierza ku rozproszeniu podmiotowości, uczynieniu podmiotu niewidzialnym, jego **ekstensyfikacji**, natomiast druga – ku **intensyfikacji** podmiotu, sprawieniu, aby był widzialny, określony i jednoznaczny, aby dało się go kontrolować.

Pierwszy z wymienionych problemów Deleuze podejmuje, korzystając między innymi z przykładu *Filmu* Samuela Becketta, traktującego o Berkeleyowskim *esse est percipi*. Francuski filozof szybko zauważa, że „w byciu postrzeganym musi być coś nieznośnego” (Deleuze 2016, 42) i rekonstruuje dzieło Becketta, wyróżnia trzy sytuacje, w których podmiot zostaje unieruchomiony przez postrzeżenie, zyskując w ten sposób swoją podmiotowość: gdy postrzegająca go kamera wkracza w jego pole widzenia, kiedy obydwa spojrzenia koncentrują się na przedmiotach otaczających podmiot i nagle okazuje się, że one również go „obserwują”, oraz podczas nagłego obrotu i charakterystycznego najazdu kamery na podmiot. Klasyczne postrzeżenie, obecność rzeczy, które przypominają podmiotowi, kim jest, narzucają mu jego cechy formalne oraz intensywność afektu – to trzy egzemplifikacje

upodmiotowienia z dzieła Becketta. Za każdym razem podmiot wycofuje się, ogranicza swoją podmiotowość do minimum – nieruchomieje, zasłania albo niszczy przedmioty, a w ostatnim przypadku zasypia lub umiera. Podsumowując trzeci przykład, Deleuze retorycznie pyta: „Czy właśnie nie tego potrzeba, by przestać być, by stać się niedostrzegalnym, zgodnie z warunkami ustanowionymi przez biskupa Berkeleya?” (Deleuze 2016, 44).

Przykład Becketta wskazuje, że upodmiotowienie, bycie widzialnym i określonym powstrzymuje ruch stawania się, właśnie go **unieruchamia**, sprawia, że zastyga w ograniczonej i pustej przestrzeni określonych cech formalnych. To unieruchomienie uniemożliwia dotarcie do wspomnianej wcześniej „granicy, która jest zewnątrzem”, pozostawia podmiot w przestrzeni przewidywalności, bez szansy na „nie-językowe widzenie i słyszenie”. Innymi słowy, obłąd w stanie klinicznym to obłąd unieruchomiony, który „stracił swe barwy i pieśni”. Jest to również obłąd w pełni widzialny, można by wręcz powiedzieć: sklasyfikowany¹.

Nowożytna przewidywalność jest nie do pomyślenia bez przyjęcia autonomicznego rozumienia czasu. Została ona pomyślana jako zakładająca *a priori* pewien przebieg wydarzeń, ujawnienie się z upływem czasu przyjętych cech formalnych, które nie mogą się nie ujawnić. Można więc powiedzieć, że w tym przypadku ruch jest podporządkowany autonomicznemu czasowi – ujawnienie się cech zdiagnozowanej choroby tak czy inaczej nastąpi, doprowadzając ostatecznie do śmierci. Obłąd sklasyfikowany i unieruchomiony jest więc również obłądem intensyfikującym się wraz z postępującym czasem, nastawionym na wystąpienie wcześniej założonego wydarzenia. W związku z tym można powiedzieć, że w tej perspektywie „czas jako forma możliwości określenia nie zależy więc od intensywnego ruchu duszy, lecz przeciwnie, intensywne tworzenie stopnia świadomości w chwili zależy od czasu” (Deleuze 2016, 50–51).

Deleuze przeciwstawia nowożytnej formule czasu i przewidywalności wizję antyczną, w której

zawiasy to oś, wokół której obracają się drzwi. Zawias, *Cardo*, wskazuje na podporządkowanie czasu wyraźnym punktom głównym, przez które przechodzą mierzone nim ruchy okresowe. Tak długo jak czas pozostaje w zawiasach, jest podporządkowany ruchowi ekstensywnemu: jest miarą, interwałem czy liczbą (Deleuze 2016, 47).

¹ Por. „W naturze obłądu leży pożyteczna roztropność; jego racją bytu jest takie zbliżenie do rozumu, taka z nim współlistność, że razem tworzą niepodzielny tekst, pozwalający rozszyfrować celowość przyrody [...]. Wszelkie samolubne nieporządku składają się na wielką mądrość porządku ponadjednostkowego”. (Foucault 1987, 171).

Przywołanie punktów głównych, czyli osi ruchu nie musi oznaczać konserwatywnej afirmacji świąt narodowych czy kościelnych. Nie chodzi o afirmowanie wydarzeń jako budujących tożsamość wspólnoty czy podkreślających znaczenie pamięci mimo upływającego czasu, gdyż takie myślenie oparte jest na nowożytnym rozumieniu czasu autonomicznego. W tej optyce zarówno owym wydarzeniom, jak i ich uczestnikom przypisywane są cechy formalne, które mają prowadzić do czystości i unieruchomienia pierwszych oraz upodmiotowienia drugich.

Aby zachować deleuzjańską niepełność podmiotu, jego ciągle stawanie się, należy raczej potraktować wspomniane zawiasy jako punkty odniesienia, ślady (Por. Ginzburg 1989, 96–125), które pomagają orientować się w ruchu i zmianie. Wówczas, tak jak opisywany wcześniej pisarz poszukujący Idei „w szczelinach mowy, w odstępach mowy”, można poszukiwać różnic w interwałach, które mimo swojej powtarzalności nie są przewidywalne w nowożytnym rozumieniu. Nie chodzi tutaj bowiem o zmierzanie ku ustalonym odgórnie wydarzeniom gdzieś na końcu linii czasu, lecz o sam ruch, który następuje dzięki zawiasom traktowanym jako punkty odniesienia. Dlatego jest to ruch ekstensywny, a nie intensywny – zbudowany na głównych punktach, które następują i uaktywniają się w swoim czasie, napędzając ów ruch, a nie podporządkowując się wyczekiwaniu na jedno wydarzenie; zawiasy pozwalają zastąpić receptywność i pasywność czystej podmiotowości aktywnością podmiotowości niepełnej, wiecznie stającej się. Również dlatego Deleuze i Guattari wiążą pamięć raczej z geografiami niż historią (Por. Deleuze i Guattari 2000, 108–111) – nie chodzi o poszukiwanie kluczowych wydarzeń w przeszłości, które przypisują niezmiennie cechy formalne i zawsze przesłaniają inne, zwyciężone i nigdy nie wspomniane, lecz o operowanie na punktach odniesienia, które mają się względem siebie tak, jak obiekty w przestrzeni: dzieli je **odległość**, czyli różnica. Nie przypadkiem w twórczości tych dwóch myślicieli kluczową rolę odgrywają pojęcia deterytorializacji, płaszczyzny immanencji czy geofilozofii.

Deleuze wiąże zmianę rozumienia czasu z ekstensywnego i kołowego na intensywny i linearny z filozofią kantowską:

Czas *out of joint*, drzwi poza swymi zawiasami, oznaczają pierwszy wielki przewrót kantowski: teraz ruch podporządkowuje się czasowi. Czas nie odnosi się już do mierzącego go ruchu, lecz ruch – do warunkującego go czasu. Toteż ruch nie jest już określeniem przedmiotu, lecz opisem przestrzeni, od której musimy abstrahować, by odkryć czas jako warunek działania. Czas staje się więc jednoliniowy i prostoliniowy, już nie w tym znaczeniu, że mierzyłby ruch pochodny, lecz w samym sobie i przez samego siebie, o ile wszelkiemu możliwemu ruchowi narzuca następowanie jego określeń. Jest to prostowanie czasu [...]. Przestaje być kardynalny, a staje się porządkowy, staje się porządkiem czasu pustego (Deleuze 2016, 48).

Czas staje się pusty, ponieważ jest rozumiany jako niezależny – „jest formą tego wszystkiego, co się porusza, ale jest to forma stała, taka, która się nie zmienia” (Deleuze 2016, 50). Ta niezależność i stałość świadczy o unieruchomieniu – skoro nie można wskazać interwału dla czasu, to znaczy, że nie ulega on zmianie, nie ma w nim żadnego ruchu, stał się ostateczny, pomyślany jako domknięty. Można więc powiedzieć, że stał się przewidywalny w nowożytnym rozumieniu – nie chodzi tu jedynie o przewidywanie przyszłych wydarzeń, lecz o samo dysponowanie czasem jako narzędziem. Deleuze wskazuje, że jednymi z pierwszych, którzy traktowali czas jako narzędzie, byli Żydzi, którzy „wynaleźli coś bardzo ważnego w porządku czasu – *odroczone przeznaczenie*” (Deleuze 2016, 68). O ile jednak lud wybrany jedynie trwał w oczekiwaniu na przyjście Boga, to w chrześcijańskiej Apokalipsie „oczekiwanie staje się [...] celem maniackalnego, bezprecedensowego programowania. Apokalipsa jest niewątpliwie pierwszą książką-programem, wielkim spektaklem” (Deleuze 2016, 68).

Dlatego pusty czas należy wypełnić działaniami ludzi, którzy oczekują na ostateczne wydarzenie na końcu linii czasu². Jednakże „nowoczesność Apokalipsy nie polega na zapowiadanych katastrofach, lecz na zaprogramowanym samouwielbieniu [...], na obłąkanym ustanowieniu władzy ostatecznej, sądowniczej, moralnej” (Deleuze 2016, 76), nie jest więc istotne, co dokładnie się wydarzy, lecz to, że czas zostanie wypełniony działaniami osądzonymi jako moralnie słuszne. Na tym polega kontrola sprawowana za pomocą pustego i niezależnego czasu: ustanowić obietnicę wydarzenia na końcu czasu linearnego oraz wskazać warunki umożliwiające to wydarzenie, a także wyznaczyć kary za ich niespełnienie. Jest to prawo, które

nigdy nas nie opuści, tym bardziej naszych cnót ani naszych wad czy przewin: dlatego w każdej chwili uniewinnienie jest tylko pozorne, a sumienie moralne bynajmniej się nie ucisza, lecz wzmacnia wraz z każdym naszym wyrzeczeniem i jeszcze bardziej gryzie (Deleuze 2016, 55).

Im bardziej czas jest wypełniony i zorganizowany, tym bardziej „widoczni” stają się ludzie w nim uczestniczący i tym wyraźniej postrzegają się oni jako podmioty, co ogranicza ich do receptywności i prowadzi do pasywności, unieruchomienia. Uczestnicząc w tak zorganizowanym czasie, podmioty jedynie wypełniają odcinek zaplanowany przez inne,

² „Należy zająć tych, którzy oczekują. Oczekiwanie musi być od początku do końca zorganizowane: dusze umęczone muszą czekać, aż znajdzie się dostateczna ilość ofiar, by spektakl mógł się rozpocząć” (Deleuze 2016, 68–69).

zewnętrzne elementy – może to być również działanie zaplanowane przez nich samych³. Nadawanie cech formalnych działa więc w ramach czasu linearnego, gdzie traktowane jest ono jako „pozorne uniewinnienie” albo „nieskończone odwlekanie” (Kafka 1974, 150 i in.) – podmioty zwrócone są ku wizji doskonałości, domknięcia i pełnej satysfakcji na końcu linii czasu, więc wszelkie zbliżenia bądź oddalenia względem owego końca traktują jako cenę, jaką muszą zapłacić za osiągnięcie tej wizji. To jest właśnie główny warunek nieodwołalnego sądu – „świadomość długu wobec bóstwa” (Nietzsche 2003, II, §20), którym niekoniecznie musi być chrześcijański Bóg, lecz równie dobrze inna, nieosobowa jednostka, jak choćby państwo, przedsiębiorstwo, Historia czy Tradycja.

Wyjątkowy charakter zyskuje owa świadomość długu w przypadku Masocha – według Deleuze’a „komplementarność kontrakt-nieskończone zawieszenie odgrywa u Masocha rolę analogiczną do roli trybunału i »nieskończonego odwlekania« u Kafki” (Deleuze 2016, 90). Kontrakt dotyczy relacji między kobietą i mężczyzną, którego ta sobie podporządkowuje – zawieszenie następuje, gdy kobieta nie zadaje ciosu, a ciało mężczyzny go oczekuje. Pozostając w takim zawieszeniu, mężczyzna staje się nieokreśloną partycularnością, staje się nierozróżnialny względem zwierzęcia i kobiety (Por. Deleuze 2016, 91); twórczość Masocha, tworząc swoisty język mniejszościowy, „nawiedza lodowcowe strefy Wszechświata i kobiece strefy Historii” (Deleuze 2016, 91). Masoch dostrzega więc „Wizje i Słyszenia, które nie należą już do żadnego języka” (Deleuze 2016, 12), a jego postaci nie ulegają nieskończonemu zawieszeniu właśnie ze względu na swoją nieokreśloność.

Dlatego w optyce Deleuze’a ucieczką przed nieskończonym odwlekaniami jest właśnie zastąpienie intensyfikacji podmiotowości niepełnością podmiotu i ruchem opartym na ekstensywnym uaktywnianiu punktów odniesienia. Niepełność podmiotu została dobrze ujęta w rozdziałach poświęconych *Kopiście Bartleby’emu* Henry’ego Melville’a oraz wszelkim niejednoznacznym aktom mowy, takim jak jąkanie, szept, belkot czy śmiech. Obydwa opierają się na podobnym rozpoznaniu – w świecie dążącym do domknięcia i doskonałości wszelkie fragmentaryczne i niejednoznaczne działania uznane zostają za niezrozumiałe, a w ostateczności za obłąkańcze, dzięki czemu są skuteczne. Skuteczność polega na wymykaniu się wszelkim ogólnym kategoriom i ostatecznym przyporządkowaniom – to znaczone, które nie jest łatwo wskazywane przez Znaczące, burzy nieskończone odsyłanie znaku (Por. Deleuze i Guattari 2015, 133–178), tworzy nowy język w obrębie istniejącego języka, dociera do granicy, która jest zewnątrz.

Bartleby, główny bohater opowiadania Melville’a jest pracownikiem biura adwokata i zajmuje się kopiowaniem dokumentów. Charakterystyczne w jego zachowaniu jest ciągle

3 „Moje istnienie nigdy nie może być określone jako istnienie bytu aktywnego i samoistnego, lecz jako jaźń pasywna, które przedstawia sobie Ja, to znaczy samoistność określania, jako Inne, które je pobudza” (Deleuze 2016, 51).

milczenie i odpowiadanie na wszelkie pytania formułą „Wolałbym nie” (*I would prefer not to*). Jak stwierdza Deleuze,

bez wątplenia pod względem gramatycznym i syntaktycznym jest ona poprawna, ale nagle zakończenie – NOT TO – które pozostawia nieokreślone to, co odrzuca, nadaje jej radykalny charakter, czyni z niej swego rodzaju funkcję graniczną. Jej powtarzalność i natarczywość sprawiają, że tym bardziej jest ona całkowicie niezwykła. Wyszepiana delikatnym, spokojnym i bezbarwnym głosem, sięga tego, co niedopuszczalne, tworząc nieartykułowaną bryłę, pojedynczy oddech. Z tych względów ma ona taką samą moc i odgrywa taką samą rolę, jak formuła *agramatyczna* (Deleuze 2016, 114).

Bartleby stosuje więc opisaną wcześniej metodę: „wyrzuca język z jego zwyczajowych kolein: przyprawia go o obłąd” (Deleuze 2016, 3). Inne interpretacje często podkreślały, że zachowanie Bartleby’ego wskazuje na jego depresję, samotność i trudności w komunikacji z otoczeniem – Deleuze uważa, że to nie tytułowy bohater jest chory, lecz cały świat wokół niego: „Bartleby pomieszał języki innym” (Deleuze 2016, 117). Z każdym kolejnym *I would prefer not to* wszyscy wokół stają się coraz bardziej oderwani od codzienności – przyzwyczajeni do jednoznacznych odpowiedzi i konsekwentnych decyzji nie są w stanie znieść postawy zatrudnionego kopisty. Szczególnie wyraźnie widać to w przypadku jego przelożonego, który „poczułby ulgę, gdyby Bartleby po prostu nie chciał, ten jednak nie odmawia, lecz wyklucza jedynie to, czego woli nie robić” (Deleuze 2016, 117). Dokonując pomieszczenia twierdzenia z przeczeniem oraz rzeczy chcianych z niechcianymi, Bartleby znosi wszelkie zastane odniesienia, jakikolwiek wyraz woli. Czyni to, ponieważ jeśli by „powiedział »nie« [...] lub gdyby powiedział »tak« [...], szybko zostałby pokonany, uznany za bezużytecznego – nie przetrwałby” (Deleuze 2016, 118). Powołując się na pracę Deleuze’a na temat Nietzschego, można powiedzieć, że Bartleby wciąż powtarzając *I would prefer not to*, dokonuje negacji aktywnej, czy też destrukcji aktywnej, będącej

stanem silnych duchów, które niszczą w sobie to, co reaktywne, poddając to próbie wiecznego powrotu i same się poddając tej próbie, chcąc wskutek tego własnego upadku. „Jest to stan potężnych umysłów i potężnej woli: a dla takich nie jest możliwe pozostanie przy negacji »sądu«: z ich natury wychodzi »negacja« czynu” [...]. Oto więc jedyny sposób, w jaki siły reaktywne *stają się aktywne* (Deleuze 2012, 98).

Bartleby jest więc postacią w nietzscheańskim sensie aktywną – jego milczenie i ciągle powtarzanie tej samej frazy nie tylko „miesza języki innym”, lecz również wyraża jego aktywność. Można powiedzieć, że bohater dzieła Melville’a w bardzo charakterystyczny sposób realizuje Austinowskie „mówić znaczy robić” czy też pokazuje „jak działać słowami”⁴ – Deleuze przedstawia, jak Bartleby, pracując słowami, rozbija logikę presumpcji (w myśl której zadając pytanie, oczekujemy odpowiedzi). Jego *I would prefer not to* ma niszczącą moc dla codziennych stosunków, w których odgórnie ustalone są role podmiotowe – nie pozwala im się zawiązać, domknąć, czyniąc tym samym podmioty niepełnymi.

Podobny wątek zostaje poruszony w rozdziale poświęconym jąkanii – w tym kontekście francuski filozof zwraca uwagę na to, jak słowa mogą działać w sposób afektywny. Wówczas

jąkanie nie odnosi się już do uprzednio wypowiedzianych słów, lecz samo wprowadza słowa, które pobudza; te ostatnie nie istnieją niezależnie od selekcyjnego je i łączącego jąkania. To już nie bohater jest jąkałą słowa, lecz to pisarz staje się *jąkałą języka*: każe on jąkać się językowi jako takiemu. Mowa afektywna, intensywna, a nie pobudzenie kogoś, kto mówi (Deleuze 2016, 178).

W tym przypadku intensywność nie oznacza dopełniania podmiotowości i dążenia do całkowitego spełnienia na końcu linii czasu. Pobudzenie współwystępuje z działaniem pisarza, niepełnego podmiotu, a nie stanowi procesu odgórnie narzuconego przez cechy formalne – można więc powiedzieć, że jest to **metoda** pisarza, a nie **zasada**, której należy się podporządkować. Metoda może się aktualizować na różne sposoby⁵ – tak jak w przypadku Bartleby’ego, rozbijając codzienne stosunki komunikacyjne, czy jak u językoznawcy Gulliaume’a, który

każdy termin należący do języka traktuje nie jako pewną stałą pozostającą w relacji z innymi, lecz jako szereg zróżnicowanych pozycji bądź punktów widzenia wobec dającego się oznaczyć dynamizmu: rodzajnik nieokreślony „un” przebiega całą strefę zmiany zawartą w ruchu partykularyzacji, a rodzajnik określony „le” – całą strefę zawartą w ruchu generalizacji. Jest to jąkanie, każda pozycja „un” bądź „le” stanowi strefę drgania (Deleuze 2016, 179–180).

⁴ Oba zwroty nawiązują do dzieła Johna L. Austina *How to do Things with Words*. (Por. Austin 1993)

⁵ „Prostota nie wyklucza jakościowej i wirtualnej wielości, różnorodnych kierunków, w których prostota się aktualizuje” (Por. Deleuze 1999, 6–7).

Strefa drgania zbudowana z ruchu partykularyzacji i generalizacji stanowi o poruszeniach między różnymi punktami odniesienia – w ten sposób można nawiązać do opisywanego wcześniej ekstensywnego uaktywniania tego rodzaju punktów. Przede wszystkim należy podkreślić, że „zbiorowym problemem jest [...] ustanowienie, znalezienie czy odnalezienie maksimum połączeń. Połączenia (i rozłączenia) są bowiem właśnie fizyką relacji, kosmosem” (Deleuze 2016, 86). Wielość relacji między punktami odniesienia oraz ich afektywnych połączeń można tu przeciwstawić jedności i pełni podmiotowości. Podobnie „język Masocha [...] jest pewnym drżeniem”, a on sam „zmusza język do bełkotania i doprowadza mowę do punktu jej zawieszenia, śpiewu, krzyku czy milczenia” (Deleuze 2016, 92–93). O ile podmiotowość zawsze dąży po linii prostej ku spełnieniu i domknięciu, to niepełna podmiotowość, której broni Deleuze, zawsze „krąży” między częściami, które połączone są wieloma relacjami. Ich ekstensywny ruch polega na uaktywnianiu, intensyfikowaniu poszczególnych punktów odniesienia w kolejności, której nie da się przewidzieć, nie da się ująć w skończonej regule. Uaktywnianie zachodzi za sprawą strumieni, które Deleuze wiąże właśnie z niepełną podmiotowością lub duszą⁶.

Fragmentaryczność i wielość dzięki temu nie wykluczają się – każdy z punktów odniesienia, każde z połączeń między nimi odgrywa swoją rolę i uaktywnia się w swoim czasie, tworząc właśnie strefę drgania. Podobny wątek Deleuze podejmuje w rozdziale poświęconym twórczości Walta Whitmana, gdzie zwraca uwagę na samoistność fragmentaryczności w Ameryce – w związku z tym, że jest to kraj imigrantów i stanów federalnych, to „czyż literatura amerykańska nie jest *par excellence* mniejszościowa, jako że utrzymuje, że tworzy związek najróżnorodniejszych mniejszości” (Deleuze 2016, 96)? Odpowiedź na to pytanie nie jest istotna – o wiele ważniejsze jest nawiązanie do opisywanego wcześniej wiecznie mniejszościowego ludu, który podobnie jak niepełny podmiot może funkcjonować, tylko mając wiele połączeń, relacji między punktami odniesienia. Jeśli „relacje są zewnętrzne w stosunku do ich członów” (Deleuze 2016, 99) oraz stanowią o możliwości przepływu strumieni, o częstotliwości drgania, to jako „coraz liczniejsze i mające coraz subtelniejsze jakości są jakby siłą napędową Natury i Historii” (Deleuze 2016, 100).

Jednak ruch stawania się zachodzący poprzez ekstensywne uaktywnianie punktów odniesienia nie jest przypadkowy – następuje z pomocą ich mapy. Deleuze pisze o tym w rozdziale zatytułowanym *Co mówią dzieci*, którego tematyka nawiązuje do Nietzscheańskiego wątku bawiącego się dziecka (Nietzsche 1993, 134). Przede wszystkim należy podkreślić, że

6 „Przestać myśleć o sobie jako o »ja«, ażeby przeżywać siebie jako strumień, całość strumienia, w relacji z innymi strumieniami, poza sobą i w sobie [...]. Dusza jako życie strumieni jest pragnieniem-życia, walką i zmaganiem się. Nie tylko rozłączanie, ale i połączenie strumieni jest walką i zmaganiem się, uściskiem” (Deleuze 2016, 85–86).

mapy nie powinny być rozumiane tylko w aspekcie zakresu, w odniesieniu do przestrzeni tworzonej przez trasy. Zawsze istnieją mapy intensywności, gęstości, dotyczące tego, co wypełnia przestrzeń, co podtrzymuje trasę. Mały Hans definiuje konia tworząc listę afektów, aktywnych i pasywnych: mieć wielkie prącie, ciągnąć wielkie ciężary, mieć klapki, gryźć, upadać, być batożonym, robić halas kopytami. To ta dystrybucja afektów [...] tworzy mapę intensywności. Jest to zawsze konstelacja afektywna (Deleuze 2016, 107–108).

Mapy intensywności i gęstości staną się być może bardziej zrozumiałe, jeśli przyjmiemy, że „wyrażamy się z konieczności za pomocą słów i myślimy najczęściej w przestrzeni” (Bergson 1913, 1). Zerwanie z myśleniem w przestrzeni stanowi pierwszy krok ku zbudowaniu metody rozbijania stałych struktur czasowo-przestrzennych, tak jak tworzenie nowego języka przyprawia o obłęd dotychczasowe struktury językowe i pozwala dotrzeć do „nie-językowego widzenia i słyszenia”. Opisywane mapy niekoniecznie muszą aktualizować się w sposób przestrzenny – podążanie śladami, aktywizowanie punktów odniesienia może przebiegać drogą wspomnień, przeczuć czy racjonalnej refleksji. Wystarczy dodać, że „jednostki duchowe, abstrakcyjne idee nie są tym, co o nich sądzymy: są to emocje, afekty” (Deleuze 2016, 204), a okaże się, że niemalże każde dowolne pobudzenie ma charakter afektywny. Należy jednak w tym kontekście podkreślić, że operowanie na afektywnej mapie wspomnień oznacza coś innego niż to, co najczęściej kojarzy się z używaniem pamięci. Jak stwierdza Deleuze, „to, co Bergson nazywa »czystym wspomnieniem«, nie jest żadnym zjawiskiem psychologicznym. To dlatego jest ono nazywane wirtualnym, nieaktywnym i nieświadomym” (Deleuze 1999, 52), a aktywacji ulega w odpowiednim momencie, gdy trwanie napotyka właściwy ślad. Jeśli dodać do tego, że „wspomnienia nie mogą być zachowywane nigdzie indziej, jak tylko »w« trwaniu” (Deleuze 1999, 50), gdzie istnieją wszystkie jednocześnie, a samo „trwanie [...] jest *wirtualnym współlistnieniem*: współlistnieniem ze sobą na wszystkich poziomach, we wszystkich natężeniach, wszystkich stopniach skurczenia i rozkurczenia” (Deleuze 1999, 58), to widać, że operowanie wspomnieniami przypomina sposób działania opisanej powyżej strefy drgania. Wspomnienia uaktywniają się poprzez „skok w ich żywioł” (Por. Deleuze 1999, 50–59), poprzez aktywizację wirtualnego, które współlistnieje w trwaniu i potrzebuje jedynie odpowiedniego śladu, punktu odniesienia, aby się uaktywnić.

Skoro niemal każde pobudzenie ma charakter afektywny, kluczowa dystynkcja nie dotyczy treści, przedmiotu wykonywanych operacji, lecz sposobu ich przeprowadzenia oraz pochodzenia tego sposobu. Innymi słowy, nie można uniknąć pobudzenia afektywnego – można jednak zastąpić podporządkowanie zastanym strukturom strategią odmiennej aktywizacji afektywnej, czyli wypracować własną metodę, zamiast ulegać odgórnej zasadzie.

Czy jednak nie o to właśnie chodzi Deleuze'owi? Czy nie na tym opiera się idea przewodnia tomu *Co to jest filozofia?*, a po części także i pracy opisywanej tutaj, szczególnie gdy francuski filozof wzywa do tworzenia nowych języków? Jego strategia przeciwstawiania się strukturalnym podporządkowaniom stanowi jednocześnie atak i unik – dążenie do doskonałości na końcu linii czasu zostaje nie tylko unieszkodliwione przez tworzenie nowego języka, nowej filozofii, czy ogólnie: nowej metody, która rozbija dotychczasowy porządek. Z drugiej strony ekstensywny ruch drogą śladów czy też punktów odniesienia uniemożliwia łatwe przyporządkowanie odgórnym kategoriom, pozwala pozostać dla nich niewidocznym.

Obiecująca strategia nie gwarantuje jeszcze udanej aplikacji, szczególnie w planie społecznym – skoro lud, który opisuje Deleuze, zawsze pozostaje w ruchu stawania się, zawsze jest mniejszościowy, nigdy nie może osiągnąć pełnej podmiotowości, to jak ma być skuteczny? Czym jest gloryfikowana przez Deleuze'a aktywność przeciwstawiona reaktywności, jeśli to ta druga jest skuteczna? Czy nie stanowi jedynie inspirowanego Nietzschem moralnego zwycięstwa, skoro to siły reaktywne pozostają w pozycji dominującej? Czy w związku z tym rewolucja deleuzjańska jest możliwa – czy polityka mniejszościowa jest w stanie zaprowadzić realną zmianę?

Krytyka i klinika nie dostarcza odpowiedzi na powyższe pytania, ale również sam Deleuze nie wydaje się ich poszukiwać. Ten zbiór tekstów przedstawia kolejne spojrzenie na problemy, które francuski filozof podejmował przez okres niemal całej swojej twórczości – to próby, które dostarczając wystarczająco wielu punktów widzenia, prezentują kluczowe kwestie pomyślane tak, aby nie miały one ostatecznego rozwiązania. Można je jednak traktować właśnie jako ślady, punkty odniesienia – inspirację do dalszych badań i refleksji.

Wykaz literatury

- Austin, John Langshaw. 1993. „Jak działać słowami”. W John Langshaw Austin. *Mówienie i poznanie*. Tłum. B. Chwedeńczuk. Warszawa: PWN.
- Benjamin, Walter. 2012. „O pojęciu historii”. W Walter Benjamin. *Konstelacje. Wybór tekstów*. Tłum. A. Lipszyc. Kraków: UJ.
- Bergson, Henri. 1913. *O bezpośrednich danych świadomości*. Tłum. K Bobrowska. Warszawa: Księgarnia E. Wende i spółka.
- Deleuze, Gilles, Félix Guattari. 2015. *Kapitalizm i schizofrenia II. Tysiąc plateau*. Tłum. S. Królak, P. Laskowski, M. Janik. Warszawa: Fundacja Bęc Zmiana.
- Deleuze, Gilles. 1999. *Bergsonizm*. Tłum. P. Mrówczyński. Warszawa: KR.
- Deleuze, Gilles. 2012. *Nietzsche i filozofia*. Tłum. B. Banasiak. Łódź: Oficyna.
- Deleuze, Gilles. 2016. *Krytyka i klinika*. Tłum. B. Banasiak, P. Pieniążek. Łódź: Oficyna.
- Foucault, Michel. 1987. *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*. Tłum. H. Kęszycka. Warszawa: PIW.
- Ginzburg, Carlo. 1989. “Clues: Roots of an Evidential Paradigm.” W Carlo Ginzburg. *Clues, Myths, and the Historical Method*. Z włoskiego tłum. J. Tedeschi, A.C. Tedeschi. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- Kafka, Franz. 1974. *Proces*. Tłum. B. Schulz. Warszawa: PIW.
- Nietzsche, Friedrich. 1993. *Pisma pozostałe. 1862–1875*. Tłum. B. Baran. Kraków: Inter-Esse.
- Nietzsche, Friedrich. 2003. *Z genealogii moralności*. Tłum. L. Staff. Kraków: Zielona Sowa.

Bartosz Kamiński - doktorant w Instytucie Stosowanych Nauk Społecznych UW. Interesuje się historią idei, filozofią i ich ogólnie pojętą metodologią. W swojej dotychczasowej pracy naukowej zajmował się m.in. Jean-Jacques’iem Rousseau, Martinem Heideggerem, Ludwigiem Wittgensteinem oraz Gilles’em Deleuzem.

DANE ADRESOWE:

Instytut Stosowanych Nauk Społecznych, Uniwersytet Warszawski

Katedra Historii Idei i Antropologii Kulturowej

ul. Nowy Świat 69

00-927 Warszawa

EMAIL: b.igor.kaminski@gmail.com

CYTOWANIE: Kamiński, Bartosz. 2016. Językowe próby przeciwstawienia się strukturalizmowi. Recenzja *Krytyki i kliniki* Gilles’a Deleuze’a. *Praktyka Teoretyczna* 4 (22): 213-227.

DOI: 10.14746/ppt.2016.4.11

AUTHOR: Bartosz Kamiński

TITLE: Linguistic attempts to oppose structuralism. Review of *Krytyka i klinika* by Gilles Deleuze

ABSTRACT: The aim of this article is to present the significance of Gilles Deleuze’s *Essays Critical and Clinical* in the possibly most coherent way. One of the main themes of the text is the opposition between the subjectivity produced by structuralist authors and the subjectivity that is incomplete, unspecified, emerging from eternal motion of becoming oneself, which is defended by Deleuze. The essential concepts of this opposition are language, time, madness and judgment.

KEYWORDS: Deleuze, subjectivity, language, becoming of, unspecified particularity