

Szymon WRÓBEL

POZA METAFIZYKĄ JEDNOZNACZNOŚCI I WIELOZNACZNOŚCI Wokół ontologii Gilles’a Deleuze’a

Jak wypracować nowy sposób myślenia, który nie ulega pokusie nieodróżnicowania, ale też nie pogrąża się w celebracji różnic dla nich samych? Wydaje się, że Deleuze stawia temu nowemu myśleniu dwa warunki. Po pierwsze, należy porzucić postrzeganie różnicy jako różnicy tylko pojęciowej (gatunkowej). Po drugie, należy zrezygnować z rozumienia powtarzania jako produkcji różnic wyłącznie zjawiskowych, czyli pozornych.

METAFIZYKA POSTFUNDAMENTALNA

Główne pytania, jakie stawiam w tym artykule, dotyczą nie tyle możliwości metafizyki w dwudziestym pierwszym wieku, ile sposobu jej realizacji. Jaka metafizyka i jaka ontologia jest możliwa w kulturze postmetafizycznej i postfundamentalnej? Jaka metafizyka i jaka ontologia będzie w stanie sprostać wymaganiom dwudziestego pierwszego wieku? Wreszcie – jaka metafizyka i jaka ontologia została zdezaktualizowana? Ostatecznie mnogość tych pytań sprowadzam do zagadnienia bardziej podstawowego, czyli pytania o to, kiedy metafizyka staje się przeszkodą w myśleniu, a kiedy stanowi stymulujący i inspirujący aparat intelektualny. W jakich warunkach i na jakich warunkach metafizyka staje się zbiorem instrumentów koniecznych dla myślenia? Moje podejrzenie jest następujące: metafizyka staje się zbyt techniczna i przeobraża się w przeszkodę dla myślenia, gdy blokuje myśl, to znaczy, gdy ponawia i odtworza ten sam obraz myśli, zachęcając jedynie do rytuału powtarzania tego samego zestawu pojęć. Metafizyka staje się przeszkodą w myśleniu, gdy niczego nie „wytwarza”, a jedynie mechanicznie coś „powtarza”.

Mówiąc nieco ściślej, w niniejszym tekście podejmuję się przemyślenia możliwości postfundamentalnej ontologii politycznej. Problem ten podjął Oliver Marchart w książce na temat filozofii Jeana-Luca Nancy’ego, Claude’a Leforta, Alaina Badiou i Ernesta Laclaua, zastępując terminem „postfundamentalizm” nieprecyzyjny i ogólny termin „poststrukturalizm”¹. Rozwijając swoją myśl między biegunami tego, co ontyczne, i tego, co ontologiczne, między la politique a le politique, Marchart postrzega „polityczność” jako kluczowy termin

¹ Zob. O. Marchart, *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2007.

operacyjny nadający znaczenie całemu słownikowi ontologii politycznej. Uważa, że ontologia ufundowana jest na polityce. Wycofanie ostatecznego ontologicznego fundamentu ludzkiej praxis nie jest równoznaczne z negacją jej podstawy. Według Marcharta należy unikać mylenia postfundamentalizmu z antyfundamentalizmem lub postmodernistyczną zasadą „wszystko jest dozwolone”, albowiem ontologie postfundamentalne nie mają na celu całkowitego wymazania figur metafizycznych, ale raczej osłabienie lub sprobmatyzowanie ich statusu. Nowa ontologia wyłania się jako polityczna. Heideggerowska różnica ontologiczna zostaje w niej wpisana w samo serce zainteresowań filozoficznych, w nowej jednak szacie. Poszukiwanie nowej podstawy, nowego fundamentu konieczne jest właśnie z powodu kryzysu klasycznych rozwiązań.

Perspektywa Marcharta, choć intrygująca, nie jest w pełni zadowalająca nie tylko dlatego, że odwołuje się do idei „słabej” ontologii, ale także dlatego, że niejako sprowadza poglądy bardzo heterogenicznej grupy filozofów do wspólnego mianownika. Podobny problem dotyczy także monografii pod redakcją Carstena Strathausena na temat współczesnej neontologii². Omawia on w niej poglądy myślicieli, którzy wprowadzie podzielają ideę przewyższenia dialektyki marksistowskiej, lecz poza tym nie mają ze sobą wiele wspólnego. W niniejszym artykule chciałbym ocalić postfundamentalistyczny impuls Marcharta i Strathausena i odnieść go do Gilles’a Deleuze’a ontologii jednoznaczności oraz do Heideggerowskiej wieloznaczności.

Założeniem przedwstępnym tekstu jest przeświadczenie, że ontologia polityczna nie odnosi się do dwóch osobnych obszarów: bytu i polityki, ale raczej do relacji, która – poprzez różnicę – łączy byt i politykę. Z pewnością każde działanie polityczne implikuje koncepcję przestrzeni, czasu i podmiotów je zamieszkujących. Z drugiej strony żadna decyzja ontologiczna dotycząca rejestru istniejących bytów nie jest obojętna politycznie. Znaczenie dzieł Platona, Arystotelesa, Thomasa Hobbesa, Benedykta Spinozy, Jeana-Jacques’a Rousseau i Georga W.F. Hegla płynie stąd, że nie prezentują one „tylko” ontologii, lecz stanowią właśnie próby zbudowania ontologii politycznych. Dotyczy to również dzieł znaczących myślicieli dwudziestego wieku – od Heideggera po Carla Schmitta, od Hannah Arendt po Michela Foucaulta – którzy tworzą ontologie polityczne w pełnym tego słowa znaczeniu. Każda filozoficzna definicja bytu pociąga za sobą skutki o charakterze politycznym. Odnosi się to nawet do tych teorii, które zaprzeczają swojemu politycznemu charakterowi, gdyż właśnie owo zaprzeczenie opiera się na wcześniej założonym przeciwstawieniu wymiarów politycznego i ontologicznego.

² Zob. *A Leftist Ontology: Beyond Relativism and Identity Politics*, red. C. Strathausen, University of Minnesota Press, Minneapolis–London 2009.

STYLE EKSPRESJI METAFIZYCZNEJ

Zadanie, które sobie stawiam, może się zatem wydawać się paradoksalne. Pytam bowiem, mówiąc w największym uproszczeniu, jak możliwe jest pojawienie się intelektualnej nowości – nowej idei, nowego pojęcia, nowego paradygmatu – w filozofii. W istocie najstarszym stylem wypowiedzi filozoficznej jest dialog, który patronował powstaniu dialektyki³. Dialektyka stymulowała niewyczerpywalne krążenie i badanie możliwej treści pojęcia. Język niedialogowy nie sprzyja – na pierwszy rzut oka – wynalazczości i innowacji. Składnia języka znacznie ogranicza nasze oczekiwanie nowości i do pewnego stopnia służy powtarzaniu. Mimo tego składniowego ograniczenia istnieje jednak twórczy aspekt użycia języka, uzdalniający nas do osiągania nieskończonych celów intelektualnych za pomocą skończonych środków językowych⁴. Czy nie dlatego właśnie – czy nie na skutek tego poczucia zamknięcia w języku – filozofowie poszukują nowych narzędzi metafizycznej ekspresji? Czy nie dlatego towarzyszy im nieustanny głód języka i poszukiwanie instrumentów intelektualnego wyrazu?

Zaczynam zatem swoje rozważania od przemyślenia możliwych stylów mówienia metafizycznego, przeczuwając, że nie są one bez wpływu na treść formułowanych sądów ontologicznych. Zaczynam od pytania: W jakim stylu mówienia spełnia się dzisiaj filozofia? Jaka mowa filozofii jest możliwa i jaka mowa filozofii jest wiarygodna? Twierdzę, w największym skrócie, że nagłą potrzebą filozofii stało się udzielenie odpowiedzi na banalne pytania, jak mówić i jak pisać. Nie pytam zatem, czy mówić, albo do kogo mówić, lecz pytam o sam sposób mówienia.

Filozofia miała zawsze do wyboru kilka form wypowiedzi. Być może najbardziej wyrazisty styl mówienia filozofii stanowił po prostu traktat. Tym szlakiem, wyeksponowanym już przez Spinozę, podążają stale współcześni zwolennicy nowego realizmu spekulatywnego. *Traktat o przedmiotach*⁵ Grahama Harmana, *Manifesto del nuovo realismo*⁶ Maurizia Ferrarisa czy *Po skończoności*⁷ Quentina Meillassoux – to najbardziej spektakularne i spekulatywne przykłady udanych traktatów powstałych w ostatnich dekadach.

³ Zob. H.G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013.

⁴ Zob. N. Chomsky, *Aspects of the Theory of Syntax*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1965.

⁵ Zob. G. Harman, *Traktat o przedmiotach*, tłum. M. Rychter, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013.

⁶ Zob. M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, Laterza, Roma–Bari 2012.

⁷ Zob. Q. Meillassoux, *Po skończoności. Esej o koniecznej przygodności*, tłum. P. Herbich, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2015.

Funkcją traktatu jest publiczne ogłoszenie zbioru przekonań. Traktat to rodzaj obwieszczenia zbioru sądów o świecie, języku i zasadach poznania. Słynny *Tractatus logico-philosophicus*⁸ Ludwiga Wittgensteina jest tego doskonałym przykładem. *Tractatus...* właśnie ogłasza nowe otwarcie, oznajmia zmianę jakościową dotychczasowego sposobu rozumienia świata, czyli szuka nowego początku, który jednak nierzadko szybko się wyczerpuje po gorączce pierwszych deklaracji.

Drugim charakterystycznym sposobem mówienia filozoficznego jest manifest, będący wyrazem pragnienia i woli, nie zaś ogłoszeniem przekonań. *Manifest komunistyczny*⁹ Karla Marxa i Friedricha Engelsa, *Manifest libertariański*¹⁰ Murray'a N. Rothbarda, a dzisiaj *Manifesty dla filozofii*¹¹ Alaina Badiou to polityczne lub epistemologiczne demonstracje woli, nierzadko także metodologii lub strategii jej ucieleśniania. Manifest zawsze deklaruje wolę lub pragnienie ustanowienia nowej dyktatury myśli, dąży do określenia i zdefiniowania egzystencji tu i teraz – co oznacza, że jego celem jest wyeksplikowanie, jak należy rozumieć pojawienie się jakiejś realności. Manifest zmierza zatem do powiązania pragnienia z określonym przedmiotem, a w rezultacie – z realnością. Jest wreszcie sposobem wymuszenia nowego realnego, stąd pokusa odwołania się do forsinu¹², czyli metody dowodzenia niesprzeczności zdań teorii mnogości. Ekscentryczność pozycji Alaina Badiou na współczesnej scenie filozoficznej wynika być może z jego „uporu” w sprawie spójności. Filozofia generyczna francuskiego antypostmodernisty, jego polityka logiki opowiada się jednoznacznie za spójnością nie tylko sądów, ale i bytu. Dla Badiou wydarzenie jest możliwe, stanowi jednak wtargnięcie w spójność bytu, rozbijające jego ciągłość, coś, co nie jest częścią dotychczasowej historii¹³.

⁸ Zob. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997.

⁹ Zob. K. Marks, F. Engels, *Manifest komunistyczny*, [b.n.t.], w: ciż, *Dzieła*, t. 4, Książka i Wiedza, Warszawa 1962.

¹⁰ Zob. M.N. Rothbard, *Manifest libertariański*, tłum. W. Falkowski, Wydawnictwo Liber – Wydawnictwo Naukowe Sub Lupa, Warszawa 2014.

¹¹ Zob. A. Badiou, *Manifesty dla filozofii*, tłum. A. Wasilewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2015.

¹² Zob. tenże, *Byt i zdarzenie*, tłum. P. Pieniążek, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010 (por. zwł. s. 393-435).

¹³ Przypomnijmy jedynie, że zdaniem Badiou sama struktura bytu nie dostarcza żadnych prawd. W rezultacie z analizy procesu stawania się nie można wyprowadzić sądów normatywnych. Prawda w ontologii mnogości jest konstytuowana wyłącznie przez zerwanie z porządkiem, który ją podtrzymuje, nigdy natomiast nie jest traktowana jako efekt tego porządku. W bycie rodzi się pęknięcie, które dopiero otwiera dostęp do prawdy, Badiou nazwa to pęknięcie „zdarzeniem”, czyli elementem nieobliczalnym w istnieniu. W największym skrócie, ontologia proponowana przez Badiou złożona jest z dwóch aksjomatów: po pierwsze, tylko za pomocą języka matematyki (teorii mnogości) można opisać byt; po drugie, to, co nowe, w świecie pojawia się zawsze jako zdarzenie.

Po trzecie, niezwykle kuszącą filozofów formę wypowiedzi stanowi komentarz. Komentarz zdaje się wykorzystywać niedomknięcie, niedokończenie filozoficznej mowy, jest zawsze próbą wypowiedzenia ukrytych sensów. W istocie, w pewnym uproszczeniu, to, co można by nazwać metodą Giorgia Agambena, zawiera się w jego wyobrażeniu na temat zastanego materiału filologicznego. Agamben zmierza do zniesienia filologicznego wysiłku, ale poprzez opanowanie sztuki cytatu, czyli skonstruowanie pewnej polityki przywoływania. Komentowanie filozoficzne oznacza zatem uznanie nadwyżki znaczonego nad znaczącym, uznanie sensu nigdy w pełni niewypowiedzianego. Komentowanie zakłada również, że owo niewypowiedziane drzemie w mowie i że można je „zmusić” do ujawnienia treści, która nigdy nie została wyraźnie wyartykułowana. Zadaniem komentarza jest szukanie umykającego znaczonego, a zatem szukanie ostatecznego sensu tekstu. Komentarz opiera się ponadto na postulowanym twierdzeniu, że mowa to akt tłumaczenia, a komentujący ma przywilej demonstrowania efektu translacji. To dlatego komentarz czerpie swoje wzorce z teologii i jest z natury religijny¹⁴.

Podsumowując ten wątek, powiedziałbym, że pytam w tym tekście, czy możliwa jest wypowiedź filozoficzna nieoparta na idei komentarza, traktatu czy manifestu. Pytanie to nie ma charakteru retorycznego, uznaję bowiem, że choć instrumenty wypowiedzi filozoficznej nie są wyczerpane, skończone i raz na zawsze przesądzone, ich przyszłe istnienie oraz przyszłe możliwości ekspresji wychodzące poza autorytet tradycji nie są oczywiste i bezpośrednio dostępne. Tradycja ogranicza zbiór możliwych form wypowiedzi filozoficznej i nie zachęca do eksperymentowania. Gdy jednak traktuje się fakty dyskusyjne nie jako autonomiczne jądra wielorakich znaczeń, lecz jako zdarzenia, możliwe jest poszukiwanie innych środków wyrazu.

Badając dalsze możliwości filozofii, Gilles Deleuze zaproponował wariant filozofii, która nie jest paradygmaticzna, lecz syntagmaticzna; nie jest demonstracyjna, lecz interakcyjna; nie jest hierarchiczna, lecz filiacyjna; nie jest referencyjna, lecz zespalająca. Filozofia paradygmaticzna Agambena posługuje się językiem parabolicznym¹⁵, filozofia generyczna Badiou zwraca się w stronę matematyki, nadużywając być może logiki matemy¹⁶. Dla Badiou

Oznacza to, że ontologia mnogości Badiou jest ontologią bycia i zdarzenia, a nie ontologią bycia zdarzenia lub wydarzenia bycia.

¹⁴ Zob. E. G e u l e n, *Giorgio Agamben. Wprowadzenie*, tłum. M. Ratajczak, Sic!, Warszawa 2012.

¹⁵ Zob. G. A g a m b e n, *Czas, który zostaje. Komentarz do Listu do Rzymian*, tłum. S. Królak, Sic!, Warszawa 2009.

¹⁶ Por. B a d i o u, *Byt i zdarzenie*, s. 131-136. W filozofii Badiou figura matemy jest przeciwstawiona figurze poematu. Badiou pisze explicite, że filozofią Zachodu rządzą dwie orientacje. Jedna, oparta na naturze w znaczeniu pierwotnie greckim, przyjmuje, że to w poezji (jako wyróżnionym sposobie wypowiadania się) przejawia się pełna obecność bytu. Druga natomiast, oparta na matemie,

matematyka jest jedynym dyskursem, który wie absolutnie, o czym mówi. Filozofia generyczna Badiou to filozofia re-prezentacji. Mnogość jest systemem prezentacji. Byt jest tym, co prezentuje siebie, nie będąc z tego względu ani jednym, ani mnogością. Ontologia zaczyna się od reprezentacji tego, co tylko demonstrowane. Agambena filozofia komentarza to, przeciwnie, filozofia poszukująca praktyk dzielenia zastanych podziałów, co w rezultacie zmusza ją do przemyślenia kategorii „reszty”.

Alternatywą dla komentarza i matemy jest dygresja. Deleuze sądzi, że filozofia znajduje się w stanie wiecznej dygresji lub dygresyjności¹⁷. Oznacza to, że pojęcia filozoficzne są nieustannie przesuwane, przewartościowane – że znajdują się w stanie przesilenia. Nie mają one ostatecznych desygnatów ani przesądnego zakresu i treści. Należy zwrócić się – twierdzi Deleuze – przeciw pojęciom rozumianym jako uniwersalia, które niczego nie wyjaśniają, lecz same powinny zostać wyjaśnione. Filozofia musi sformułować nowe rozumienie „pojęcia”. Pomaga w tym dygresja – czyli wtrącenie, ale także rozsuniecie (łac. digressio – odejście, rozejście się), odejście od głównego wątku lub tematu. Dygresja polega zatem na stałym dzieleniu wątków i poszukiwaniu nowych motywów.

Należy dodać, że „pojęcie filozoficzne”, chociaż nie odnosi się do idei platońskiej, nie jest także terminem wyjętym z języka potocznego, nie jest narzędziem o jednoznacznym przeznaczeniu, jak młotek czy wiertarka. Pojęcie powstaje i używane jest w określonych kontekstach. Historia pojęć poucza nas jednak, że filozofia pozostaje w ciągłym ruchu, poszukując nowych kontekstów i nowych sposobów użycia pojęć¹⁸. Dygresja pozwala zatem zrozumieć pojęcie w jego historycznym ruchu – umożliwia właśnie odczytanie historii zmian sposobu użycia pojęcia.

Filozofia dygresyjna raczej mnoży problemy, niż je rozwiązuje, raczej myli tropy, niż je archiwizuje lub wypowiada. Szuka nowych możliwości i stara się nie rozpamiętywać straconych szans, aktualizuje wirtualności, które zostały zapomniane. Krótko mówiąc, projekt Deleuze’a ma na celu uwolnienie filozofii od słownictwa traktatu, manifestu i komentarza i poddanie mowy filozofa pod osąd niewtajemniczonej publiczności – osąd taki spotkał Sokratesa, który usłyszał,

uprzywilejowuje język matematyki jako język wypowiadający byt. W rezultacie matema jest symbolem matematyzacji niejawnej istoty bytu. Matematyzacja lub geometryzacja świata była oczywiście pokusą nawet dla Greków, przynajmniej od czasów *Timajosa*, dopiero jednak dla Galileusza świat staje się matematyzowalny „od wewnątrz”, a nie „od zewnątrz”. Świat stał się matematyzowalny niezależnie od wartości zmysłowych. Wraz z Galileuszem zakwestionowana zostaje także grecka idea prymatu skończoności, a w rezultacie następuje infinityzacja świata. Nie w tym jednak sensie, że świat jawi się jako nieskończony, ale w tym, że mnogie nieskończoności wypełniają mnogi byt.

¹⁷ Zob. G. Deleuze, F. Guattari, *Co to jest filozofia?*, tłum. P. Pieniążek, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2000.

¹⁸ Zob. H.G. Gadamer, *Historia pojęć jako historia filozoficzna*, tłum. K. Michalski, w: *Drogi współczesnej filozofii*, red. M. Siemek, Czytelnik, Warszawa 1978, s. 223-242.

że „psuje” młodzież. Sokrates to przykład człowieka, którego życie poddano ocenie w procesie sądowym i wydano na niego wyrok, a który mimo to pozostał z niego dumny: gdyby go poproszono, by żył inaczej, odmówiłby¹⁹. Jego twierdzenia na temat sprawiedliwości, prawdy czy troski o siebie nie tylko odmieniły rozumienie tych pojęć, ale także wyzwoliły ruch dygresji wokół nich. Filozofia dygresyjna to w jakimś sensie filozofia lekkomyślna i filozofia rozwiązała. Twierdzą jednak, że filozofia z definicji albo jest lekkomyślna, i wtedy naprawdę coś znaczy, albo stanowi skostniały rytuał odtwarzania zastanych konwencji.

PRZESŁANKI ZWROTU ONTOLOGICZNEGO PROBLEM ŚWIATA

Możliwość spotkania się terminów „metafizyka” i „dygresja” jest niepewna. Metafizyka zawężona do ontologii to kwestia rozstrzygnięcia o istnieniu bądź nieistnieniu. Dygresja jedynie nadaje tej decyzji ontologicznej wartość dodatkową, która ma charakter przypisu. Pytanie brzmi zatem: Jak dygresja może przysłużyć się metafizyce?

Zacznijmy od tego, że anonsovana wielokrotnie śmierć metafizyki lub przekroczenie ontologii nigdy nie były dla filozofii dygresyjnej rzeczywistym problemem. Filozofia ta traktuje metafizykę jako zaproszenie do rozważania mnogich modalności istnienia, a zatem w myśleniu o niej zachowuje motywy Heideggerowskie. Po pierwsze, zakłada, że „bycie” nie może być jedynie pojęciem²⁰. Martin Heidegger pisze explicite, że „bycie” nie może być pojęciem ogólnym i pustym. Po drugie, „bycie” nie jest pojęciem oczywistym. To raczej praktyka istnienia w świecie niż spekulacja na jego temat. Ponadto bycie jest konkretne, jest zawsze byciem jakiegoś bytu. W podobnym duchu filozofia dygresyjna twierdzi, że ontologia winna zmierzać do upodmiotowienia bytu, zakwestionowania oczywistości bycia i uświatowienia istnienia. Różnica ontologiczna – według Heideggera – zachodzi nie między byciem a bytem, ale dotyczy sposobu, w jaki Dasein wezwane jest do aktywnego związku z własnym bytem. Rzeczywistość Dasein nie jest niczym więcej niż praktyką, działaniem, ale rozumianym nie jako „produkowanie”, ale jako „prowadzenie siebie”, które nie różni się od aktu myślenia. Tym, co charakteryzuje „aktywny” charakter działania, nie jest agitacja, ale sens lub prawda.

¹⁹ Por. P l a t o n, *Obrona Sokratesa*, w: t e n z e, *Dialogi*, t. 1, tłum. W. Witwicki, Kęty 2005, s. 29-34.

²⁰ Por. M. H e i d e g g e r, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 5.

W rezultacie przyjmuję, że „światowość” stanowi kluczowe pojęcie ontologiczne i oznacza strukturę konstytutywnego momentu bycia-w-świecie. Należy wszakże dodać, że jesteśmy pierwszym pokoleniem „bez świata”. Świat przez stulecia był wyznacznikiem tego, co realne – był tym, w czym wszystko, od gwiazd po pory roku, zawsze wracało na swoje miejsce i zapraszało do eksploracji. Świat był sferą miarowych cykli i praw. Ten świat został zastąpiony światem „poza prawem”, który poddaje nieustannej rewizji wszelkie zasady. Powiedzmy wprost: kapitalizm to pierwsza cywilizacja bez świata. Oznacza to, że kapitalizm jest pierwszą cywilizacją z prawdziwie anarchistyczną, pozbawioną podstaw ontologią. „Wszystkie stężale, zaśnie-działy stosunki – pisze Karol Marks w *Manifeście komunistycznym* – wraz z nieodłącznymi od nich, z dawien dawna uświęconymi pojęciami i poglądami ulegają rozkładowi, wszystkie nowo powstałe stają się przestarzałe, zanim zdążą skostnieć. Wszystko, co stanowi i zakrzepłe, znika, wszystko, co święte, ulega sprofanowaniu”²¹.

Gdy twierdzę, że jesteśmy pierwszym pokoleniem bez świata i za Marksem powtarzam, że wszystko, co stałe w świecie uległo sprofanowaniu, nie oddalam się znacząco od intuicji Heideggera: „Świat jest tym, na podstawie czego coś poręcznego jest poręczne”²². Samo pojęcie poręczności jednak, a nawet najbardziej dociekliwa analiza narzędzia²³, nie wystarczają do zrozumienia świata i jego wycofania. W *Byciu i czasie* istotne jest powiązanie mnogich danych „poręczności” współtworzących świat. W naszej epoce powiązanie to dokonuje się za pomocą techniki odsłaniającej możliwości świata. W rezultacie świat staje się zbiorem funkcji. „Pojęcia funkcyjne tego typu – pisze Heidegger – są ontologicznie w ogóle możliwe tylko w stosunku do bytu, którego bycie ma charakter czystej substancjalności. Pojęcia funkcyjne są możliwe tylko jako sformalizowane pojęcia substancji”²⁴. W tym właśnie rzecz, że pojęcie substancji staje się dziś problematyczne, a profanacja świata nie jest niczym innym, jak jego desubstancjalizacją²⁵.

Świat – który pozostawał w centrum rozważań w *Byciu i czasie* – nigdy nie był zwykłym zbiorem wszystkich rzeczy; nie był także prostą wartością dodaną do ich sumy. Świat, który nigdy nie był przedmiotem (był raczej czymś,

²¹ Marks, Engels, dz. cyt., s. 517n.

²² Heidegger, dz. cyt., s. 118.

²³ Zob. Harman, dz. cyt.

²⁴ Heidegger, dz. cyt., s. 126.

²⁵ Pierwszym filozofem, który poddaje rzetelnej analizie ontologię Heideggera poprzez pojęcie anarchii bycia jest Reiner Schürmann (zob. R. Schürmann, *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*, Seuil, Paris 1982). Znaczące powiązania myśli Heideggera z myślą marksistowską odkrywa zaś Lucien Goldmann (zob. L. Goldmann, *Lukacs et Heidegger*, Denoël-Gonthier, Paris 1973).

czego nie można zobiektywizować), staje się obecnie „czasem swiatioobrazu” i czasem techniki. Niegdyś niemożliwość myślenia o świecie w kategoriach rzeczy pozwalała myśleć o nim w kategoriach otwarcia. Nowoczesna technika oraz fizyka przedstawiają świat tak, jak gdyby był on obliczalnym układem sił. Eksperyment to w tym kontekście swego rodzaju przywoływanie i wywoływanie przyrody, która – zdaniem Heideggera – w eksperymencie niejako staje do raportu. Pyta on *explicite*: Czy świat został już dzisiaj wywołany w całości i zmieniony w swój obraz? Nowy świat pozbawiony jest tajemnicy i otwartości²⁶. Proces utowarowienia świata opisany przez Marksa podąża równolegle do przedstawianego przez Heideggera procesu instrumentalizacji świata.

Na pytanie, jaka ontologia jest dzisiaj jeszcze możliwa, należy odpowiedzieć stanowczo: taka, która zwiastuje kres kosmicznej bez troski człowieka, oraz taka, która zwraca nam świat. Stanowiska człowieka w kosmosie nie można już wyobrażać sobie na podobieństwo roli odgrywanej przez aktora przed widownią na scenie, gdzie człowiek działa „przed przyrodą”. Nie można również opisać miejsca człowieka w przyrodzie jako pozycji bytu działającego poza światem. Przyroda nie stanowi nieruchomego tła ludzkich działań, nie jest też jednak otwartością zapraszającą do szukania własnych ścieżek upodmiotowienia.

ONTOLOGIA JEDNOZNACZNOŚCI ALBO PRAWDA RELACJI

Stawiam hipotezę, że ontologią, która wydaje się spełniać wymóg wyprowadzenia człowieka z antropologicznego teatru, jest ontologia jednoznaczności zaproponowana przez Gilles’a Deleuze’a. Ontologia ta nadaje wszystkim bytom status unitarny, to znaczy postuluje, że w każdym przypadku istnienie orzeka się zawsze w tym samym sensie niezależnie od tego, czym jest to, co istnieje. Ontologia jednoznaczności stanowi zatem próbę zrównania statusu ontologicznego bytów, rodzaj ontologicznej demokracji²⁷. W jej ramach formułuje się postulat, zgodnie z którym wszystkie obiekty istnieją tak samo, ale nie istnieją jednakowo, to znaczy nie istnieją w tym samym sensie i w taki sam sposób.

Deleuze, formułując ontologię jednoznaczności, nie był pozbawiony poprzedników: jego propozycję należy umieścić w historycznym rozwoju filozofii przebiegającym od Dunska Szkota, przez Spinozę, aż po Friedricha

²⁶ Zob. M. Heidegger, *Pytanie o technikę*, tłum. K. Wolicki, w: tenże, *Budować, mieszkać, myśleć: eseje wybrane*, tłum. K. Michalski i in., Czytelnik, Warszawa 1997, s. 128-167; tenże, *Czas swiatioobrazu*, tłum. K. Wolicki, w: tenże, *Budować, mieszkać, myśleć*, s. 224-255.

²⁷ Zob. G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997.

Nietzschego. Jej kwintesencją jest jednak twierdzenie, że każdy byt ma to samo znaczenie, lecz nie ten sam sposób przejawiania się. Ontologia jednoznaczności zaprasza zatem do rezygnacji z hierarchicznej drabiny istnienia oraz z uprzywilejowania egzystencji człowieka. Deleuze oznajmia: „Istniało zawsze tylko jedno twierdzenie ontologiczne: Byt jest jednoznaczny. Istniała zawsze tylko jedna ontologia, ontologia Dunsza Szkota, ponieważ zdołał on wynieść jednoznaczny byt na najbardziej subtelny poziom, nawet jeśli za cenę abstrakcji. Wszelako od Parmenidesa do Heideggera głos ten pobrzmiwał ciągle echem, które samo w sobie jest rozwijaniem się jednoznaczności. Wołanie bytu jest jednogłośnie”²⁸.

Nie może ująć naszej uwadze fakt, że ontologia jednoznaczności wydaje się grozić odróżnicowaniem bytów, czyli unicestwieniem ich cech różnicujących, cech rodzajowych, ale też gatunkowych. Czy zagrożenie to da się oddalić? Deleuze pisze: „Istotą jednoznaczności jest nie to, że Byt orzeka się w jednym i tym samym sensie, lecz to, że w jednym i tym samym sensie orzeka się go o wszystkich jego indywiduujących różnicach lub o wewnętrznych modalnościach. Byt jest tym samym dla wszystkich modalności, modalności te nie są jednak takie same. Jest on «równy» dla wszystkich, one same nie są jednak równe. Jest orzekany w jednym sensie o wszystkich, one same nie mają jednak takiego samego sensu. Do istoty jednoznacznego bytu należy to, że odnosi się on do indywiduujących różnic, różnice te nie mają jednak takiej samej istoty i nie zmieniają istoty bytu – podobnie jak biel odsyła do różnych intensywności, lecz pozostaje zasadniczo tą samą bielą”²⁹. Odnosi się wrażenie, że Deleuze jak gdyby zmierzał do dokonania rozszczepienia widma światła, rozdzielenia fali świetlnej na składowe o różnej długości, nigdy jednak nie kwestionując ich statusu światła.

Jakie konkretnie tezy składają się na omawianą doktrynę ontologiczną? Wydaje się, że filozofię jednoznaczności można streścić przez podanie trzech kluczowych twierdzeń. Po pierwsze, istnieje wiele form bycia, które jednak wyłaniają się z jednego i tego samego istnienia. W ujęciu Deleuze’a wielość – inaczej niż w przypadku filozofii Arystotelesa – nie pociąga za sobą konieczności podziału świata, rozumianego jako mnogość ontologicznych sensów, według jakości i kategorii.

Po drugie, to, jakie właściwości przypisujemy danemu istnieniu, zależy od indywiduujących różnic, które z konieczności nadają każdemu istnieniu wiele znaczeń. Ontologia jednoznaczności to ontologia procesów, nie zaś stanów rzeczy; głosi ona prymat „stawania się” nad prostym faktem istnienia. Według ontologii tej świat nie tyle jest, ile się staje, a atrybuty istnienia nie

²⁸ Tamże, s. 72.

²⁹ Tamże, s. 73.

dają się zredukować do rodzajów i kategorii. Modalności bytu nie można też zredukować do różnic gatunkowych, ponieważ przypisane są one poprzez atrybuty na podstawie różnic stopniujących pewną zdolność działania, moc wyzwalania efektów, skalę wrażliwości podzielenia afektów, a nie tylko formę gatunkową³⁰.

Wreszcie, po trzecie, ontologia jednoznaczności to ontologia relacyjna, a nie substancjalna. Jak wielokrotnie powtarzał Deleuze, relatywizm oznacza nie relatywność prawdy, ale prawdę relacji. W pracy francuskiego filozofa na temat baroku czytamy, że w świecie nieskończoności, czyli w świecie pozbawionym jakiegokolwiek środka lub centrum, pojawia się konieczność zastąpienia „środka” punktem widzenia; perspektywizm staje się prawdą względności, nie zaś względnością tego, co prawdziwe³¹. Myśl ta zostanie powtórzona w książce *Co to jest filozofia?*, napisanej przez Deleuze’a z Félixem Guattarim: perspektywizm lub relatywizm nie dotyczy podmiotu i nie prowadzi do względności prawdy, lecz – przeciwnie – pozwala ujrzeć prawdę tego, co względne³². Powiedziałbym, że omawiana doktryna ontologiczna zmierza do wydobywania innej modalności wiedzy, przez co nie zadowala się sądami deskryptywnymi lub sprawozdawczymi. Poznanie jest relacyjne, a myśląc o bogach, świecie i aktorach tego świata, ontologia jednoznaczności usiłuje się skupić nie na ich osobnym, autonomicznym bycie, lecz na relacjach między nimi³³.

RYTM BYCIA ALBO INZYSTENCJA

W ontologii jednoznaczności modi, czyli sposoby istnienia wyrażają rytmiczną, a nie schematyczną naturę bytu. Byt jest strumieniem, a substancja – jeśli wciąż chcielibyśmy posługiwać się tym terminem – moduluje się i wybija

³⁰ Por. tamże, s. 31-51.

³¹ Por. G. D e l e u z e, *Falda. Leibniz a barok*, tłum. M. Janik, S. Królak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014, s. 49.

³² Por. D e l e u z e, G u a t t a r i, dz. cyt., s. 144.

³³ Mogłoby się wydawać, że ta charakterystyka ontologii relacyjnej nie może dotyczyć wielkiego filozofa substancji Spinozy. Tak jednak nie jest. W tekście niniejszym podążam w za ekspresjonistyczną wykładnią spinozjanizmu, która została już dobrze ugruntowana w literaturze. W świetle tej wykładni substancja i jej modi nie stanowią dwóch niezależnych zbiorów. Substancja to „jedynie” wirtualność, w której realizuje się życie modi. Z drugiej strony, substancja poza modalnościami nie istnieje, co oznacza, że dzięki swym modalnościom atrybuty substancji uzyskują minimum organizacji. Celem Spinozy jest zatem zademonstrowanie ekspresyjnego charakteru poszczególnych jednostkowości oraz wykazanie immanentnego charakteru bycia (zob. G. D e l e u z e, *Spinoza et le problème de l'expression*, Minuit, Paris 1968; zob. też: *The New Spinoza*, red. W. Montag, T. Stolze, University of Minnesota Press, Minneapolis–London 1997).

rytm. Substancja nie zatrzymuje się i nie schematyzuje w sposobach artykulacji. To nie kategoryzacja istnienia, ale wybijanie rytmu procesu definiuje prezentowaną tutaj ontologię. Stąd czasowość modi, czyli sposobu, jest kluczową kategorią, nad którą należy się zastanowić. Przysłówek „modo” w języku łacińskim znaczy „niedawno, właśnie teraz, ostatnio”. Wskazuje on zatem na czasowość lub – lepiej – niewielką lukę czasową, która nie jest chronologiczną przeszłością, lecz stanowi jedynie zbieg okoliczności, zbieżność z okolicznościami, zatrzymanie się w celu ponownego podjęcia ruchu. Można zatem powiedzieć, że forma czasowa modi nie jest ani przeszłością, ani teraźniejszością, ani tym bardziej przyszłością; jest aktualnością lub raczej nieskończoną aktualizacją. Istnienie ujawnia się jako strumień (franc. flux), a pierwsza zasada bytu nie jest zasadą woli lub wyboru rozumu, ale po prostu „wpadnięciem” w świat.

W celu uchwycenia znaczenia pojęcia modi, należy – za Agambenem³⁴ – uznać je za sferę nieodróżnicowania lub wahania między ontologią a etyką. Tak jak w etyce charakter (ethos) wyraża samo istnienie, a zatem „jednostkę”, tak również w ontologii to, co już istnieje, kwestionowane jest nieustannie przez kolejne korekty bytu, niekończące się jego modyfikacje. Istnienie wymaga korekt i modyfikacje te stają się ethosem bycia, czyli powiązaniem szczególnych sposobów artykulacji istnienia. Sposób, w który coś się wyraża, jest kategorią należącą do ontologii i etyki równocześnie. W tym sensie twierdzenia ontologii modalnej powinny być zintegrowane z twierdzeniami normatywnymi. Właściwie rozumiana ontologia modalna to już nie tylko ontologia, lecz także etyka. Etyka trybów istnienia jest nie tylko etyką normatywną (preskrypcją), ale także ontologią (deskrypcją).

Jak zdefiniować ludzkie istnienie w obrębie tej ontologii? Wydaje się, że imperatyw „stań się tym, kim jesteś”, wyrażający główną intencję ontologii Arystotelesa, w której zakończenie tego zadania powierzono czasowi, powinien zostać przeformułowany na: „stań się tym, czym nigdy nie byłeś”. Znakomicie rozpoznał to Nietzsche, który w *Ecce Homo* – w końcowym stadium długiej historii metafizyki – uznał, że jest w stanie zademonstrować „jak człowiek się stał się tym, czym jest” (niem. wie man wird, was man ist)³⁵. Ten

³⁴ Zob. G. Agamben, *L'uso dei corpi: Homo Sacer IV*, 2, Neri Pozza Editore, Vicenza 2014.

³⁵ F. Nietzsche, *Ecce homo. Jak się stajemy tym, czym jesteśmy*, tłum. G. Sowiński, Kraków: Wydawnictwo A, 2002. Podobnie Heidegger uważa otwartość za gwarancję pełnego bycia-w-świecie. W świetle *Bycia i czasu* jestestwo nie jest czymś obecnym, czego dodatkową własnością byłoby, że coś może, lecz jest pierwotnie „byciem-możliwym” (Heidegger, *Bycie i czas*, s. 207). Jestestwo jest tym, czym może być, jest swoją możliwością. Ontologia Heideggera to nie rejestr tego, co jest, ale panorama tego, co może być. Przy czym „bycie-możliwym” różni się od pustej, logicznej możliwości, jak od „przygodności czegoś obecnego” (tamże, s. 204), czemu może się coś „zdarzyć” (tamże). Jestestwo jest byciem-możliwym jako „możliwością na wskroś rzuconą” (tamże). Jestestwo jest możliwością bycia wolnym ku najbardziej własnej możliwości bycia. Jako projektowanie jestestwo

sposób artykulacji bycia – stawania się, skutkuje nowym rozumieniem istnienia, identyfikowanego nie tyle z egzystencją ekstatyczną, ile z monotonnym in-zystowaniem, ponawianiem korekt i uzupełnień. Termin „inzystowanie” pochodzi od słowa „insister” – „nalegać”, „kontynuować”, „nie ustępować”. Inzystować to znaleźć rytm charakterystyczny dla danego istnienia.

W nowej ontologii jednoznaczności nie znajdujemy już dualistycznego przeciwstawienia istoty i pozoru (niem. Schein). Ważnym problemem ontologii klasycznej było rozróżnienie dwóch powiązanych strukturalnie znaczeń terminu „fenomen” (niem. Phänomen): jako ukazującego się zjawiska i jako pozoru. Heidegger jeszcze odróżniał fenomen w pozytywnym znaczeniu słowa od pozoru jako modyfikacji fenomenu. W nowym ujęciu każdy przejaw „zjawiska” nie wyraża tylko możliwości jego prezentacji – fałszywej lub prawdziwej – ale samo istnienie.

W rezultacie monistyczna konceptualizacja bytu pociąga za sobą rewizję pojęcia reprezentacji. Termin ten nie może już oznaczać ani zjawiska (wyglądu), ani opisu językowego (przedstawienia), jak to miało miejsce tradycyjnie, ale raczej wskazuje na sposób istnienia, w którym nie jesteśmy już w stanie oddzielić autentycznych i nieautentycznych sposobów jawienia się w świecie. W rezultacie wyłania się nie tyle dialektyka właściwości (niem. Eigentlichkeit) i niewłaściwości (niem. Uneigentlichkeit), ile złożenie (konstelacja) własności (wyglądów) – złożenie tak silne, że nie sposób odróżnić tego, co autentyczne, od tego, co zniekształcone. Warto też dodać, że w postkantowskiej filozofii transcendentalnej dominowało przekonanie, iż byt stanowi materię w swej „otępiałej pełni” prezentującej się przed aktywnym myślącym podmiotem. Świadomość, przeciwnie, to siedlisko inteligencji, która opanowuje materię przez jej postrzeganie i przedstawienie. W tym postkantowskim paradygmacie myśl jest pozbawiona materialności, co oznacza, że pojmowana jest jako czysta świadomość przeciwstawiona „bezmyślnej materialności” świata przedstawianego.

Jakościowa różnica dzieląca istotę ludzką, definiowaną zasadniczo przez świadomość, od wszystkich innych rodzajów istnienia polega na tym, że dla świadomości każdy byt istnieje w niej tylko – o tyle, o ile sama świadomość jest niczym, miejscem dla pojawiania się przedmiotów-zjawisk. Innymi słowy, podczas gdy o każdym dowolnym bycie możemy powiedzieć, że jest czymś, o świadomości możemy powiedzieć jedynie, że jest niczym. Hegel nazywa świa-

jest swymi „możliwościami jako możliwościami” (tamże, s. 207). Z drugiej strony, nie jest ono jednak nigdy czymś więcej, niż jest faktycznie, gdyż jego faktyczność charakteryzuje z istoty możność bycia. Tylko dlatego, że bycie „tu oto” uzyskuje swą konstytucję dzięki swojemu projektowaniu, jest ono „tym, czym się staje lub nie staje” (tamże). W rezultacie jestestwo może powiedzieć samemu sobie: „stań się tym, czym jesteś!” (tamże).

domość w ogóle nicością i jako taką wiąże ją ze śmiercią³⁶. Świadomość może wyłonić się tylko jako świadomość śmierci. W czystej świadomości negatywność nie jest zwykłym zniszczeniem, ale „twórczą destrukcyjnością”³⁷, albowiem to nicość świadomości uobecnia rzecz jako ideę. Świadomość istnieje tylko w tym sensie, że panuje nad śmiercią i zmienia status rzeczy z bycia czymś w prezentację i reprezentację, to znaczy coś, co przydarza się jako fakt świadomości.

POLITYKA I ONTOLOGIA

Paradygmat ontologiczno-polityczny sformułowany przez Deleuze’a jest na pierwszy rzut oka antypodą paradygmatu Heideggerowskiego. Sam Deleuze, uznając filozoficzną doniosłość Heideggera, postrzega własną twórczość jako swego rodzaju refutację ontologii wieloznaczności. Choć Heideggera i Deleuze’a łączy wiele podejmowanych tematów, dzieli ich płaszczyzna, którą sam Deleuze określa jako immanentną. Płaszczyzna immanencji znosi różnicę ontologiczną. Ponieważ byt jest jednoznaczny, czyli konstytuuje się w jako forma „produkcji różnic”, różnica zbiega się z stawaniem się bytu. Niesie to ze sobą nieoczekiwaną konsekwencję: im bardziej polityka w ujęciu Deleuze’a nakłada się na byt, stając się konstytutywnym szyfrem jego stawania się, tym mniej myśli się o jej specyfice. Polityka, rozszerzona na cały zakres ontologii, stając się jego bezpośrednim wyrazem, traci własne kontury – miesza je z konturami bytu, w którym tkwi i o którym mówi. O ile w przypadku koncepcji Heideggera bezpośrednią relację między bytem a polityką utrudniała negatywna zasada separacji, o tyle w ujęciu Deleuze’a polityczność wydaje się równocześnie wyciszana i potęgowana przez nadmiar afirmacji i ekspresji, który zaciera jej kontury, czyniąc ją nieodróżnialną od ontologicznego horyzontu, w który wpisany jest byt³⁸.

Tym, co różni ontologię jednoznaczności Deleuze’a od ontologii wieloznaczności Heideggera jest rozumienie roli, jaką odgrywa negatywność w konstruowaniu relacji między ontologią a polityką. W koncepcji Heideggera negatywność obecna jest z taką intensywnością, że między tymi dwiema sfera-

³⁶ Por. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, tłum. A. Landman, PWN, Warszawa 1963, s. 202.

³⁷ Tamże, s. 313. Hegel, opisując stan ducha prawdziwego w obrębie życia etycznego, mówi o treści jaźni jako „chaosie mocy duchowych rozpętanych niczym żywioły” (tamże), które „w dziwnym rozpasaniu zachowują się wobec siebie nawzajem w sposób szalony i destrukcyjny” (tamże). Hegel pisze także o tej formie samowiedzy jako „samowiedzy monstrialnej” (tamże), która nie jest w stanie „ujarzmiać swych rzeczywistych mocy” (tamże) i przez to skazuje się na „monstrialne rozpasanie” (tamże).

³⁸ Zob. B. Noyes, *Malign Velocities: Accelerationism and Capitalism*, Zero Books, London 2014.

mi powstaje luka, podczas gdy w paradygmacie Deleuze'a – odwrotnie – różnica między polityką a ontologią zostaje wymazana i zastąpiona nałożeniem na siebie tych dwóch sfer. Według Heideggera to, co zostało pomyślane jako negatywna przesłanka wszystkich instytucji politycznych, z czasem zaczyna dominować nad polityką jako taką: zostaje ona całkowicie pochłonięta przez technologię i nie powinno się już jej ustanawiać, lecz raczej należy ją wyciszać. Kiedy wszystkie możliwości polityczne zostają unieważnione, nawet to, co niepolityczne, pozbawione swojej pierwotnej, fundamentalnej siły, staje się bezpodstawne.

W ujęciu Deleuze'a natomiast akt konstytutywny „rozpuszcza” byt w procesie wiecznego stawania się. W konsekwencji byt pozbawiony zostaje tego, co go stwarza, a więc ostatecznie także sam traci realność. Nie inaczej dzieje się z pragnieniem, które „porusza” całą Deleuzjańską ontologię polityczną, będącą jednocześnie wyrazem pragnienia życia (z uniwersalnego punktu widzenia) i pragnienia śmierci (z indywidualnego punktu widzenia), pragnienia ucieczki i abolicji oraz pragnienia emancypacji i autoekspresji. Zdaniem Deleuze'a kapitalizmowi nie można zaprzeczyć³⁹. Z jednej strony, kapitalizmowi nie można się oprzeć, ponieważ negacja jako taka nie istnieje, a istnieje tylko afirmatywna różnica. Z drugiej strony, ponieważ żadna inna formacja społeczna nie jest zdolna uwolnić strumienia pożądania i ruchu pragnienia w takim stopniu, w jakim potrafi to uczynić kapitalizm, można ruch ów tylko przyspieszyć. W tym sensie przyspieszenie (akceleracja, intensyfikacja) wydaje się kluczową kategorią polityczną w myśli Deleuze'a. Akceleracja nie jest zorientowana na zmianę obecnego stanu rzeczy, ale raczej na popychanie go w kierunku implozji⁴⁰. Doprowadzenie afirmacji do szczytu oznacza również afirmację tego, co jej się przeciwstawia. W ujęciu Deleuze'a absolutna afirmacja zbiega się z absolutną negacją. W ontologii jednoznaczności nie ma nic prócz nieustannego tworzenia, wirtualności, re-konstytucji – odwiecznego zróżnicowania tego, co tylko błędnie jawi się jako tożsame z samym sobą. Rzeczywistość jest jedynie chwilowym przejściem z jednego stanu wirtualnego do drugiego.

PRÓBA WYJŚCIA

POZA METAFIZYKĘ JEDNOZNACZNOŚCI I WIELOZNACZNOŚCI

Roberto Esposito w swej ostatniej książce zatytułowanej *Pensiero istituyente* podejmuje próbę wyprowadzenia czytelnika poza aporię ontologii jednoznacz-

³⁹ Zob. G. Deleuze, F. Guattari, *Anty-Edyp. Kapitalizm i schizofrenia*, tłum. T. Kaszubski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2017.

⁴⁰ Zob. S. Žižek, *Organs without Bodies: On Deleuze and Consequences*, Routledge, London – New York 2004.

ności i wieloznaczności, czyli poza myśl Heideggera i Deleuze’a⁴¹. Zdaniem Esposito nie jest tak, że bycie poprzedza różnicę (jak chce Heidegger), ani też że różnica poprzedza bycie (co postuluje Deleuze). Według włoskiego filozofa różnica jest czymś, co wymaga instytucjonalizacji. Jeśli według Heideggera byt jest wieloznaczny w tym sensie, że wypowiada się go na tyle sposobów, ile jest bytów, w ujęciu Deleuze’a byt jest jednoznaczny, ponieważ jedyną siłą, która go paradoksalnie konsoliduje, jest wspólna produkcja różnic. W rezultacie hiperpolityczna ontologia Deleuze’a przeciwstawia się odpolitycznionej ontologii Heideggera. Obsesja początków i źródła obecna w refleksji Heideggera w myśli Deleuze’a przemienia się w obsesję zanikania i poszukiwania ujścia. Na wertykalną historyczność Heideggera Deleuze odpowiada radykalną horyzontalnością. To, co według pierwszego z filozofów ma czasową głębię, zdaniem drugiego porusza się po zawilej linii ucieczki.

Heidegger ujmuje byt jako nieustanną oscylację między ujawnieniem się a ukrywaniem. Deleuze zmienia tę oscylację w immanencję nieskończonego stawania się. Refleksja nad tym, co polityczne, nabiera w ten sposób dla obu myślicieli rangi ontologicznej. Obaj nie tylko opracowują ontologię polityczną, ale też umieszczają ją we wspólnym postfundamentalnym reżimie – charakteryzującym się nie tylko tożsamością, ale przede wszystkim różnicą. Zarówno według Heideggera, jak i według Deleuze’a polityczność odnosi się do bycia poprzez różnicę. Jeśli jednak precyzyjnie określić związek tych dwóch myślicieli, okazuje się, że to, co ich najbardziej łączy – splot tego, co polityczne, bytu i różnicy – jest również tym, co najbardziej ich dzieli.

Esposito domaga się odmiennego powiązania polityki, bytu i różnicy. Trzecim paradygmatem ontologicznym, poza ontologią jednoznaczności i wieloznaczności, jest paradygmat instytucjonalizacji, któremu patronuje myśl Claude’a Leforta. W tym ostatnim paradygmacie byt nie jest ani jednoznaczny, ani wieloznaczny, lecz konfliktowy. Życia społecznego, czyli możliwych relacji międzyludzkich nie charakteryzuje ani absolutność Jednego, ani nieskończone rozmnażanie się Wielości, ale napięcie między Dwoma. Nawet wtedy, gdy społeczeństwo jest pewne swojej spójności, rozpada się na dwa zantagonizowane bieguny. Społeczeństwo zawsze charakteryzuje się fundamentalnym antagonizmem.

Paradygmat instytucjonalny nie zawiera ani Heideggerowskiej idei wydarzenia, ani Deleuzjańskiej logice powtórzenia, lecz przekracza zarówno wzniosły majestat bytu, jak i nieartykułowany przepływ stawania się. Lefort i Esposito zawierają instytucjom. Dla Heideggera polityka stanowiła sferę,

⁴¹ Zob. R. Esposito, *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*, Giulio Einaudi Editore, Torino 2020; zob. też: t e n z e, *Instituting Thought: Three Paradigms of Political Ontology*, tłum. M.W. Epstein, Polity Press, Cambridge 2021.

która odtwarza w sobie różnicę ontologiczną; Deleuze'owi natomiast, przeciwnie, jawiła się jako zróżnicowana charakterystyka samego bytu rozciągnięta na całą płaszczyznę immanencji. W trzeciej interpretacji, zaproponowanej przez Leforta, byt społeczny ustanawiany jest przez różnicę symboliczną, bez której polityka byłaby niemożliwa. Powstaje w tym kontekście pytanie: Czy rozwiązanie w formule instytucjonalizacji myśli oferuje nadzieję na wyjście w nowym kierunku – poza naszkicowaną w niniejszym tekście i sugerowaną w jego podtytule metafizykę jednoznaczności i wieloznaczności? A może rozwiązanie to jest po prostu reakcyjne?

Na pytania te odpowiem jedynie w największym skrócie. W paradygmacie trzecim problematyczny pozostaje status instytucjonalizacji: Czym ustanawianie instytucji różni się od ich konstytuowania? Esposito twierdzi, że ustanawianie oznacza przyjęcie ekspresywnego, nie zaś represyjnego charakteru instytucji. O ile w paradygmacie konstytucji podmiot zawsze wyprzedza ukonstytuowany przedmiot, o tyle w procesie ustanawiania podmiot nie istnieje przed własną praktyką, lecz powstaje wraz z nią, modyfikując ją i jednocześnie modyfikując sam siebie. Otóż twierdę, że taką koncepcję instytucji przedstawił właśnie Deleuze⁴². Jego zdaniem człowiek przekłada swoje potrzeby na instytucje: „Nagłać potrzeba głodu staje się politycznym żądaniem chleba”⁴³. Ponadto Esposito, nakazując nam powtórna lekturę tekstów teoretyków prawa, takich jak Santi Romano, zwraca nas od ontologii i polityki w stronę filozofii prawa. Niespodziewanie dowiadujemy się, że porządek prawny zniewala państwo, ponieważ „pojęcie prawa można doskonale określić bez pojęcia państwa, nie jest natomiast możliwe określenie pojęcia państwa bez odwoływania się do pojęcia prawa”⁴⁴. Czy mając za sobą lekturę dzieł Heideggera i Deleuze'a, moglibyśmy się spodziewać jeszcze silniejszego reakcjonizmu w ontologii politycznej?

WIELOŚĆ ALBO POZA JEDNYM I MNOGIM

Ontologii jednoznaczności jest ontologią wielości (franc. *le multiple*). Wielość to kategoria kluczowa, równie istotna jak *modi*, czyli tryby istnienia. Można jednak zapytać, czy teoria wielości nie czyni bezużytecznym rozróżnienia na „jedno” i „mnogie”. Wydaje się, że kategoria wielości problematyzuje oba

⁴² Por. G. D e l e u z e, *Instincts and Institutions*, w: tenże, *Desert Islands and Other Texts: 1953–1974*, tłum. M. Taormina, Semiotext(e), Los Angeles 2004, s. 19.

⁴³ Tamże, s. 22. Tłum. fragm. – S.W.

⁴⁴ S. R o m a n o, *L'ordinamento giuridico*, red. M. Croce, Qudolibet, Macerata 2018, s. 101; cyt. za: E s p o s i t o, *Pensiero istituyente*, s. 233. Tłum. fragm. – S.W.

pojęcia. Zamiast przeciwieństwa i dialektyki „jednego” i „mnogiego” w ontologii jednoznaczności spotykamy bowiem odmiany wielości, czyli różnicy.

Kiedy i pod jakimi warunkami mamy zatem prawo mówić o wielości? Po pierwsze, elementy wielości nie mogą mieć zmysłowej formy ani pojęciowego znaczenia, ani też dającej się jednoznacznie przypisać funkcji. Jak mówi Deleuze, są one „czystymi wirtualnościami”⁴⁵. Po drugie, elementy te muszą być określone, lecz określone przez wzajemne stosunki, które nie pozwalają przetrwać żadnej niezależności. W wielości panuje współzależność, która jest zasadniczo „przyczynowością zastępczą”⁴⁶. Po trzecie, mnogie związki powinny się aktualizować w odmiennych i osobnych relacjach czasoprzestrzennych, co oznacza, że mnogie elementy mają zdolność wcielania się w zróżnicowane człony i sytuacje. Te elementy-części mogą być zarówno elementami ciała fizycznego, jak i społecznego. Wydaje się, że sama idea „Ciała bez Organów”, proponowana przez Deleuze’a, podąża właśnie w tym kierunku. Organizm bowiem jako całość trzeba ująć z perspektywy powiązania elementów na różnych poziomach. Po pierwsze, na poziomie molekularnym i morfogenetycznym: elementy charakteryzujące się przygodnymi relacjami, zostają ujęte w zjawiska, które wytwarzają porządek w postaci włókien białkowych wraz z ich sekwencją albo segmentacją; z drugiej strony całości te zostają uchwycone w stabilne struktury, które wytwarzają związki stereoskopowe, kształtują organy, funkcje i regulacje, organizują mechanizmy wyższego rzędu i ustanawiają centra, współtworzą mechanizmy niezbędne do używania narzędzi i naprawiania błędów oraz integrowania zawsze niepewnej całości⁴⁷. Deleuze pisze wprost, co jest przedmiotem jego poszukiwań: „Ciało bez Organów zamiast organizmu i organizacji”⁴⁸.

Co jednak oznacza pozostanie bez ostatecznej organizacji? Oznacza to, że geneza nie następuje w czasie, przebiegając od jednego członu aktualnego do innego aktualnego ani od potencjalności do rzeczywistości, lecz od tego, co wirtualne, do jego aktualizacji, czyli od problemu do jego chwilowego rozwiązania. Z tego punktu widzenia genetycy poszukują ścieżek aktualizacji, nie zaś ustalonego scenariusza zdarzeń ontogenetycznych lub epigenetycznych. Rozwój to nie tylko artykulacja, ale także zdolność reagowania na zmienne oczekiwania środowiska. Ewolucja jest tworzeniem, a nie tylko ujawnianiem dotychczas niewyrażonych projektów przyrody.

Przykłady tak działającej wielości można zaczerpnąć zarówno z zakresu fizyki, jak i biologii. Atomizm Epikura związany był przecież ściśle z pojęciem

⁴⁵ Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, s. 294.

⁴⁶ Tamże, s. 298.

⁴⁷ Por. G. Deleuze, F. Guattari, *Kapitalizm i schizofrenia II. Tysiąc plateau*, tłum. zbiorowe, red. J. Bednarek, Fundacja Bęc Zmiana, Warszawa 2015. s. 54.

⁴⁸ Tamże, s. 593.

clinamen, oznaczającym nie tyle zmianę kierunku lub odchylenie czy nawet nieokreśloność, ile źródłowe określenie syntezy ruchu i kierunku, odnoszącej atom do innego atomu. Fizyka Epikura nie mówiła o tym, co nieokreślone, ale o tym, co nie da się oznaczyć, zlokalizować⁴⁹. W tym duchu Erwin Schrödinger twierdził, że małe grupy atomów – zbyt małe, aby ściśle podlegały prawom statystycznym – odgrywają dominującą rolę w uporządkowanych procesach i zdarzeniach przebiegających w żywym organizmie⁵⁰. Te małe cząsteczki traktować można jako „zarodki” ciał stałych. Z perspektywy fizyki kwantowej w chromosomie lokalizujemy jedynie miejsce dla różnicy. Locus lub gen to materialne podłoże warunkujące różnicę. Podstawowym pojęciem ontologicznym jest zatem różnica cech, nie zaś cecha jako taka czy nawet cecha rozumiana jako źródło różnicy.

Z kolei anatomia porównawcza uprawiana w duchu Étienne’a Saint-Hilaire’a traktuje organizm jako zbiór elementów czysto anatomicznych. Geneza narządów i organów to aktualizacja przebiegająca w różnych prędkościach i ze względu na różne racje środowiskowe. Z tego punktu widzenia informacja biologiczna stanowi rezultat spontanicznego procesu selektywnej samoorganizacji⁵¹, w toku którego materia nieożywiona samoczynnie zorganizowała się w systemy żywe, niejako ucząc się od środowiska, i rozwija się w kierunku coraz to wyższych stopni organizacji. W tym sensie François Jacob twierdzi, że cząsteczki białka rozpoznają się dzięki pewnym motywom układającym się w figury. Żaden odlew nie jest potrzebny do nadania formy ciału, żadna siła lub źródło energii nie są potrzebne do wyjaśnienia działania organizmu, wystarcza sama idea współdziałania. Między światem ożywionym a nieożywionym nie ma już różnicy natury, jest tylko różnica złożoności. Tajemnica życia związana jest z koordynacją składników, a nie z samymi składnikami⁵².

Podsumowując ten wątek, powiemy za Deleuze’em, że „Bóg tworzy świat, licząc, ale jego obliczenia nigdy nie są trafne i właśnie ta nietrafność wyniku, ta nieredukowalna nierówność, stanowi warunek świata”⁵³. Świat „tworzy się” wówczas, gdy Bóg liczy – ale nie byłoby świata, gdyby obliczenia te były trafne. Rzeczywistość znajduje się więc w opozycji do prawa rzeczywistości, stan aktualny w opozycji do swego stawania się. Rzeczywistość nie jest rezultatem przedustawnych praw ale „prawa” stawania się światem.

⁴⁹ D e l e u z e, *Różnica i powtórzenie*, s. 263.

⁵⁰ Por. E. S c h r ö d i n g e r, *Czym jest życie? Fizyczne aspekty żywej komórki*, tłum. S. Amsterdamski, Prószyński i S-ka, Warszawa 1998, s. 75n.

⁵¹ Zob. B. O. K ü p p e r s, *Geneza informacji biologicznej. Filozoficzne problemy powstania życia*, tłum. W. Ługowski, PWN, Warszawa 1991.

⁵² Zob. F. J a c o b, *Historia i dziedziczność*, tłum. K. Pomian, PIW, Warszawa 1973.

⁵³ D e l e u z e, *Różnica i powtórzenie*, s. 311.

Ważną uwagę na temat ontologii jednoznaczności czyni Alain Badiou. Twierdzi on, że do pomyślenia „wydarzenia”, które wykracza poza prawo, potrzeba dwoistej teorii mnogości: teorii wyrastającej z matematyki i teorii mającej źródło w filozofii twórczości Bergsona. Mnogości ekstensywne (ilościowe) muszą być odróżnione od mnogości intensywnych lub jakościowych. Wydarzenie jest efektem luki pomiędzy dwoma mnogościami heterogenicznymi. W rezultacie potrzebna jest „ontologia przejściowa”⁵⁴, która rozpościera się między nauką o bycie jako bycie (teorią czystej mnogości) a nauką o przejawie (logiką spójności i jedności rzeczywiście prezentowanych możliwości).

Wydaje się, że zdaniem Badiou mnogość jest czytelna tylko jako rezultat uporządkowania wstecznego, to znaczy jako rezultat liczenia lub przeliczania bytu. Czysta mnogość jest inercją, która da się wykryć jedynie wstecznie – na podstawie faktu, że dokonując operacji liczenia, potraktowano coś jako „jedno”. W rezultacie istnieje mnogie niespójne, to znaczy mnogie inercji będące mnogim samej prezentacji oraz uspołnione mnogie kompozycji⁵⁵, czyli mnogie liczby i efektu struktury. Gdyby taki był sens interpretacji proponowanej przez Badiou, to w moim przekonaniu byłaby ona wsteczna i reaktywna: powracałyby w niej demony każdego rodzaju dualizmu, w szczególności dualizmu ontologiczno-epistemologicznego, czyli dualizmu prezentacji i reprezentacji, a nawet zjawiska i pozoru.

WIDMO NIEZRÓŻNICOWANIA ALBO PERPLEKSJA

Główna dolegliwość ontologii wieloznaczności, w którą celuje Deleuze, polega na tym, że w jej ramach niemożliwa do pomyślenia jest różnorodność w jedności, która pozwoliłaby każdemu rodzajowi istnienia przypisać inny sens. Czy jednak ontologia Deleuze’a sama nie jest zagrożona inną poważną dolegliwością? Czy w ramach tej ontologii byt nie jest zagrożony utratą właściwości, które, jak się zdaje, mu przysługują i przypisaniem właściwości, które *prima facie* mu nie przysługują, czyli utratą tego-co-właściwe w jego bycie, ale także „przywłaszczeniem” cudzej charakterystyki? Czy w ramach ontologii jednoznaczności byt nie jest pozbawiony właściwości? Czy nie jest aktywną neutralizacją atrybutów dokonującą się przez wirtualizację możliwości? Ponadto, czy w ramach tej ontologii byt i znak nie są tym samym? Nie da się przecież odróżnić wydarzenia od jego zapowiedzi, czyli znaku; Deleuze musi zatem przyjąć, że każda rzecz jest w niejasnym sensie znakiem samej siebie.

⁵⁴ Zob. A. B a d i o u, *Krótki traktat z ontologii przejściowej*, tłum. M. Karaś, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2018.

⁵⁵ Por. B a d i o u, *Byt i zdarzenie*, s. 35-40.

Cóż, celem ontologii jednoznaczności jest wykroczenie poza filozofię nieodróżnicowania, w której wszystkie indywidua niejako roztapiają się w jedno, ale także poza filozofię tożsamości – filozofię, która o wielości myśli w kategoriach masy lub zestrojonych indywidualności. Już Hegel zarzucał Schellingowi, że otacza się „nieodróżnicowaną nocą”, w której wszystkie krowy są czarne⁵⁶. Przekonanie, że ontologia jednoznaczności gubi różnicę, a nawet unicestwia jednostkę lub zasadę indywiduacji jest dla filozofii tożsamości kłuczowe. W ontologii jednoznaczności wielość nie jest jednak ani masą, w której milkną wszystkie różnice, ani społeczeństwem liberalnym, opartym na „sumowaniu się” poszczególnych jednostek.

Jak zatem wypracować nowy sposób myślenia, który nie ulega pokusie nieodróżnicowania, ale też nie pogrąża się w celebracji różnic dla nich samych? Wydaje się, że Deleuze stawia temu nowemu myśleniu dwa warunki. Po pierwsze, należy porzucić postrzeganie różnicy jako różnicy tylko pojęciowej (gatunkowej). Po drugie, należy zrezygnować z rozumienia powtarzania jako produkcji różnic wyłącznie zjawiskowych, czyli pozornych. Oto dwojakie zadanie dla myślenia: wypracować pojęcie różnicy, która nie jest tylko różnicą pojęciową, oraz pojęcie powtórzenia, które nie sprowadza się do różnicy „bez pojęcia”. Milczącą przesłanką filozofii było – od Arystotelesa po Gottfrieda Wilhelma Leibniza – uznanie różnicy gatunkowej za zasadniczą. Czy istnieje różnica wynikająca z powtórzenia, która nie sprowadza się do gatunkowej odrębności przedmiotów przedstawianych?

Shukając odpowiedzi na to pytanie, natrafiamy na koncepcje filozoficzne Sørensa Kierkegaarda i Friedricha Nietzschego – obaj uważają, że z powtórzenia trzeba uczynić przedmiot chcenia, eksperymentu i próby, zażądać powtórzenia, które nie byłoby oparte na cyklach i porach roku, lecz pozostawało niejako poza prawami przyrody; bytu bowiem należy szukać we wszystkich zmianach, nie redukując istnienia do martwych praw przyrody i normatywnych praw moralnych. Należy również – jak sugerują wspomniani filozofowie – przeciwstawić powtórzenie nie tylko ogólności przyzwyczajenia, lecz także prawom pamięci. Powtórzenie powinno stać się myślą przyszłości, by przeciwstawić się antycznej kategorii przypomnienia, Platńskiej epistrophe i nowoczesnej kategorii nawyku – habitusu. Naszym zadaniem jest wyjść poza teatr przedstawienia, ale także mechanicznego powtórzenia. Ontologia jednoznaczności nie jest filozofią reprezentacji, lecz artykulacji bytu.

Zdaniem Deleuze’a filozofowie przez stulecia hołdowali przesłance, zgodnie którą za powszechnie zrozumiałe uważano nie tylko sens myślenia i bycia

⁵⁶ Zob. G.W.F. Hegel, *Najstarszy program systemu niemieckiego idealizmu*, tłum. G. Sowiński, w: tenże, *Pisma wczesne z filozofii religii*, Znak, Kraków 1999 s. 27-278.

świadomym, ale całość modelu przedstawienia i rozpoznawania zdarzeń⁵⁷. Model ten ma swoje źródło w idei dobrej woli myśliciela i logicznych prawach myśli. Jako że wszyscy myślą w sposób naturalny, milcząco zakłada się, że wszyscy muszą wiedzieć, co znaczy myśleć. Najogólniejsza forma przedstawienia tkwi więc w żywiole zmysłu wspólnego, który rozumiany jest jako pewnego rodzaju natura ludzka i dobra wola. Faktycznym zadaniem myślenia – twierdzi Deleuze – jest zburzenie tego zastanego obrazu spontanicznego i dobroczynnego myślenia.

W ujęciu Deleuze’a pojęcia oznaczają jednak zasadniczo puste możliwości, brakuje im impulsu, który byłby bodźcem wyrywającym myśli z otępienia, czy też z ich czystej potencjalności. Według autora *Logiki sensu* istnieje tylko myśl mimowolna, wywołana przez przymus – o tyle bardziej konieczny i przykry, że rodzi się z gwałtownego pojawienia się tego, co przypadkowe. „Tym więc, co pierwsze w myśli, jest wtargnięcie, gwałt, wróg, i nic nie zakłada filozofii, wszystko wychodzi od mizozofii. [...] Warunki prawdziwej krytyki i prawdziwej twórczości są takie same: zniszczenie obrazu myśli, która samą siebie zakłada tak, że geneza aktu myślenia dokonuje się w myśli samej. Istnieje w świecie coś, co zmusza do myślenia. To coś jest przedmiotem fundamentalnego *spotkania*, nie zaś rozpoznania”⁵⁸. Z tej perspektywy idee nie są nigdy jasne i wyraźne, a myślenie nie jest spontaniczne i uniwersalne. Do myślenia musi nas coś zmusić.

W nowej ontologii jednoznaczności byt staje się problematyczny, ontologia ta sytuuje się w opozycji do doktryny bytu dogmatycznego. Prymat bytu problematycznego, który staje się enigmatyczny, doprowadza do wyzwolenia nowych zasobów sensu zdeponowanych w non-sensie. Czy w tej filozofii rozum staje się nową władzą – władzą ustanawiania problemów? Filozof immanencji nie jest filozofem-prawodawcą rozkazującym przyrodzie, ale nie jest też antycznym mędrcem podporządkowującym się jej. Immanuel Kant przypominał, że idee zawsze są problemowe⁵⁹. Transcendentalne zastosowanie intelektu przez Kanta nakazuje mu, aby nie lekcewał granic, podczas gdy transcendentalne zastosowanie zdolności wytwarzania problemów przez Deleuze’a nakazuje mu nieustannie przekraczać granice. Być może zatem nie ma nic skandalicznego w stwierdzeniu, że problemy są ideami, przy czym „problemowy” nie znaczy „subiektywny”, lecz „obiektywny”, a obiektywność ta obejmowana jest przez akty, działania. Problemowa okazuje się sama rzeczywistość, a schematyzm intelektu w ujęciu Kanta zastępowany jest przez

⁵⁷ Por. D e l e u z e, *Różnica i powtórzenie*, s. 195.

⁵⁸ Tamże, s. 206.

⁵⁹ Por. I. K a n t, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1986, t. 1, s. 220.

perpleksje, które są wskaźnikami obiektywnych, a nie tylko subiektywnych problemów. Najkrócej mówiąc, perpleksja to kłopot, niepewność i stąd wynikający niepokój. Perpleksja to nie problemy pozorne, ale rzeczywiste aporie.

W przedśmiertnym tekście zatytułowanym *Immanencja: życie...* Deleuze pisze: „Transcendentalne nie jest transcendentne”⁶⁰, twierdzi jednak także, że „transcendencja jest zawsze wytworem immanencji”⁶¹, oraz że „pole transcendentalne określa się poprzez plan immanencji, a plan immanencji poprzez życie”⁶². Transcendentaliście trudno będzie pojąć to ostatnie stwierdzenie, albowiem jego zdaniem „pole transcendentalne” konstituuje i określa nie tylko immanencję, lecz także sam podział na immanencję i transcendencję. W rezultacie myślenie posttranscendentalne i postfundamentalne wydaje się uwikłane w alternatywę: albo projekt ontologiczny znosi opozycję między empirią a warunkami jej możliwości, zmieniając ją w hierarchię warstw, albo rozrywa abstrakcyjny układ tej opozycji, starając się doprowadzić do końca program transcendentalny, czyli zastąpić odziedziczony po Kancie kult tożsamości logicznej immanentną ciągłością wzajemnie powołujących się do istnienia bytów. Ontologia jednoznaczności nie przestaje się wahać między tymi dwiema możliwościami.

IMPLIKACJE ALBO MOŻLIWOŚĆ DALSZEGO MYŚLENIA

Przyznaję, że postmodernizm nie oznaczał dla mnie niczego innego, jak tylko zaproszenie do refleksji nad warunkami stawianymi nowoczesnemu rozumowi. Słowo „postmodernizm” to zaproszenie to medytacji nad losami rozumu, który przebył długą drogę od logosu (rozumianego jako artykulacja bytu), przez ratio (rozumiane jako warunek bytu), po kalkulację (rozumiane jako obliczanie zjawisk). Postmodernizm to epoka nie tyle rozumu jako warunku, ile rozumu uwarunkowanego. Postmodernizm nie jest zatem „unieważnieniem” metafizyki, ale jej wyostrzeniem. W jakim sensie?

Przeszliśmy oto od filozofii żyjącej w ukryciu i zawstydzonej nauką do filozofii, która mierzy się ze sztuczną inteligencją, kognitywistyką, neuronauką i reżymem komputacyjnym. Ta nauka o obliczeniach pozostaje na usługach kapitału, który stał się uniwersalnym „rozpuszczalnikiem” wszelkiego bytu – w tym także świata. Aby jednak pomyśleć byt poza kapitałem i ogólnym rachunkiem zysku, trzeba rozpocząć od tego, co zostało ujawnione: byt jest

⁶⁰ Zob. G. Deleuze, *Immanencja: życie...*, tłum. K.M. Jaksender, Wydawnictwo Eperons-Ostrogi, Kraków 2017, s. 10n.

⁶¹ Tamże, s. 24.

⁶² Tamże, s. 16.

wielością. Badiou słusznie twierdzi, że filozofia przez pewien czas nie wiedziała, w jaki sposób myśleć na poziomie kapitału⁶³. Dziś z tej niewiedzy i dezorientacji powoli się budzi.

Wydaje się, że kluczowym zadaniem filozofii jest dzisiaj przestudiowanie możliwości i warunków dalszego myślenia. Deleuze, Badiou i Agamben warunki te diagnozują, każdy z nich czyni to jednak inaczej. Zdaniem Deleuze'a filozofia ustanawiana jest przez przed-filozoficzną i niefilozoficzną władzę. „Przed-filozoficzne” nie oznaczają jednak niczego, co pre-egzystuje, lecz coś, co nie istnieje poza filozofią, chociaż ją zakłada: są to warunki wewnętrzne filozofii. „To, co niefilozoficzne – pisze Deleuze – jest być może bliżej serca filozofii niż sama filozofia i oznacza, że filozofia nie może się zadowalać samą sobą”⁶⁴. Deleuze bezustannie pyta: Jaka przemoc musi dotknąć myślenia, abyśmy stali się do niego zdolni? Diagnoza ta dotyczy także filozofii. Nawet w swej rozprawie na temat kina filozof pyta o warunki myślenia w kinie, czyli o „kinematograficzne myślenie”⁶⁵. Wydaje się, że zdaniem Deleuze'a dygresja filozoficzna ma jeszcze sens tylko dlatego, że wychodzi nie od wiedzy, ale od świadomości niewiedzy, czyli od zawieszenia wszelkiej dominacji technologii i wiedzy oficjalnej. Filozofia nie jest osobną dyscypliną, ale niesie ze sobą intensywność, która może nagle ożywić każdą dziedzinę życia, zmuszając do zmierzenia się z ograniczeniami.

Martin Heidegger twierdził, że człowiek potrafi myśleć o tyle, o ile ma możliwość myślenia. Owa możliwość nie stanowi jeszcze gwarancji, że jesteśmy do niego zdolni⁶⁶. Nowy cyfrowy automat duchowy, który zrodził się na naszych oczach, jest nie tylko logiczną możliwością formalnego dedukowania myśli z innych myśli, lecz raczej obiegiem, w którym myśli wchodzą w relacje z ruchem – jest czymś, co zmusza do myślenia pod wpływem wstrząsu lub suspensu. Dziś jednak brakuje nawet wstrząsu. Kino dokonało jego subsumpcji i neutralizacji.

Należy zgodzić się z Deleuze'em, że myślenie dokonuje się nie poprzez metodę, lecz poprzez bieganie po omacku, w planie dygresji. Według filozofa istnieją trzy ważne elementy pracy dygresji: płaszczyzna przedfilozoficzna, którą filozofia powinna zakreślić (immanencja), postać lub postacie, które powinna wymyślać i ożywić, oraz – pojęcia filozoficzne, które powinna stworzyć. Zakreślać, wymyślać, tworzyć – to trójca filozoficzna, filozoficzny tercet. Cała ta trójca jest obecnie dotknięta kryzysem, w zakresie immanencji, pojęć i tworzenia występuje głęboki deficyt.

⁶³ Zob. B a d i o u, *Manifesty dla filozofii*.

⁶⁴ D e l e u z e, G u a t t a r i, dz. cyt., s. 15.

⁶⁵ G. D e l e u z e, *Kino. 1. Obraz-ruch. 2. Obraz-czas*, tłum. J. Margański, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2008, s. 389n.

⁶⁶ Por. M. H e i d e g g e r, *Co zwie się myśleniem?*, tłum. J. Mizera, Aletheia, Warszawa 2017, s. 65.

Filozofia jest uwarunkowana zarówno dla Deleuze'a, Badiou, jak i Agambena. Jednak jest uwarunkowana każdorazowo inaczej. W przypadku Deleuze'a filozofia jest uwarunkowana samym życiem, koniecznością powtarzania aktu życia; według Badiou uwarunkowanie wiąże się z procedurami generycznymi; według Agambena natomiast – z historią i archeologią paradygmatów. Badiou uważa, że uwarunkowania filozofii są transversalne. Procedury, które warunkują filozofię, są procedurami prawdy i dają się zidentyfikować jako takie we własnej powtarzalności. Istnieją tylko cztery procedury generyczne: miłość, sztuka, nauka i polityka. Myślenie generyczne zakłada przecięcie się kategorii bytu (mnogości, pustki, nieskończoności) i zdarzenia (jednego, nierozstrzygalnego, interwencji, wierności). Przecięcie to jest jednak cudem. Filozofia potrafi jedynie układać procedury w konstelacje – czynił to już Platon, próbując przemyśleć kategorię tego, co współmożliwe. Główne pytanie rozważane w *Fedonie* brzmiało przecież: W jaki sposób matematyka i polityka, miłość i poezja są współmożliwe?⁶⁷ Badiou twierdzi, że istnieją tylko prawdy naukowe, artystyczne, polityczne i miłosne. Oznacza to, że jeżeli filozofia uwarunkowana jest przez procedury prawdy, to sama żadnych prawd nie wytwarza, dąży natomiast do zgromadzenia wszystkich nazw prawdy, czyli proponuje zunifikowaną przestrzeń konceptualną, w której odbywa się nazywanie wydarzeń. Filozofia podejmuje się przemyślenia swojego czasu przez określenie stanu procedur, które ją warunkują. W rezultacie filozofia nie wypowiada prawdy, lecz ducha czasu – dającą się pomyśleć koniunkcję prawd. Filozofia konfiguruje powstawanie systemu swoich uwarunkowań poprzez konstruowanie warunków wyłonienia się myśli.

Przypomnijmy na koniec myśl Giorgia Agambena, który upatruje warunki dalszego myślenia w konieczności przemyślenia raczej archeologii ontologii, niż samej ontologii. Agamben deklaruje otwarcie: dostęp do filozofii pierwszej, czyli do ontologii, jest dziś zamknięty. Od czasów Kanta nie można sobie wyobrazić dociekań ontologicznych w innej formie niż ich archeologia. Antropogeneza, stawanie się człowiekiem, nie jest wydarzeniem, które zakończyło się raz na zawsze w przeszłości, lecz raczej wydarzeniem, które nigdy nie przestaje się dziać, procesem, który wciąż się toczy: człowiek jest w akcie stawania się czymś innym i pozostaje „niełudzki”⁶⁸.

W tym sensie w przedmowie do książki *Słowa i rzeczy* Foucault posługuje się terminem „historyczne a priori”⁶⁹ na określenie tego, co w danej epoce warunkuje możliwości dalszego rozwoju. Jest prawdopodobne, że Foucault

⁶⁷ Por. P l a t o n, *Fedon*, w: tenże, *Dialogi*, t. 1, tłum. W. Witwicki, Antyk, Kęty 2005, s. 662n.

⁶⁸ Por. G. A g a m b e n, *Segnatura rerum. Sul metodo*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, s. 81-111.

⁶⁹ Por. M. F o u c a u l t, *Przedmowa do angielskiego wydania „Słów i rzeczy”*, tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński, w: tenże, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, PIW, Warszawa 2000, s. 43-49.

zaczepnął termin „historyczne a priori” („l’apriori historique”⁷⁰) z *L’origine de la géométrie*, dokonanego przez Jacquesa Derridę w roku 1962 przekładu fragmentu *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendental-Phänomenologie*⁷¹ Edmunda Husserla. Z pewnością jednak znaczenie tego terminu w pracy Foucaulta różni od swego niemieckiego pierwowzoru, albowiem u Husserla „historisches Apriori”⁷² oznaczało rodzaj uniwersalnego a priori historii jako całości.

Archeologiczne powołanie filozofii sprowadza się zatem do wydobywania na światło dzienne wielorakich historycznych a priori. Ontologia stanowiła od wieków historyczne a priori myśli zachodniej. Prawdziwy przewrót kopernikański dokonany przez Kanta w jego słynnych *Krytykach* dotyczył nie tyle nowej, wyróżnionej pozycji podmiotu, ile diagnozy niemożliwości filozofii pierwszej, którą Kant nazywał jeszcze metafizyką. Ontologia zostaje w myśli Kanta przekształcona w gnozeologię, a filozofia pierwsza w filozofię poznania. Artykulację samego bytu zastąpiono podmiotem transcendentalem, język zaś stał się nowym historycznym a priori istnienia czegokolwiek.

Wydaje się jednak, że to antropocentryczne i lingwistyczne ogniskowanie ontologii dobiega dziś końca. Linguistic turn nie wyczerpuje już i nie określa naszej aktualności. Język nie funkcjonuje już jako historyczne a priori, milcząco warunkujące możliwości artykulacji wszelkiego bytu. Żyjemy w czasie, który nie jest – lub przynajmniej udaje, że nie jest – zdeterminowany żadnym historycznym a priori: to czas pohistoryczny lub raczej czas zdeterminowany nieobecnością lub niemożliwością wskazania takiego a priori⁷³.

Wracamy tutaj do moich początkowych uwag na temat powiązania polityki i ontologii. Siła ujęcia Agambena leży bowiem nie tyle w archeologii, ile w polityce – w ukazaniu sposobu, w jaki władza konstytuująca przestaje być pojęciem ściśle politycznym i zaczyna się prezentować jako kategoria bardziej ontologiczna. Problem władzy konstytutywnej nie jest już niekończącą się dialektyką sił konstytuujących i konstytuowanych, lecz staje się problemem konstytuowania potencjalności⁷⁴. Oznacza to konieczność przemyślenia samej kategorii modalności, a zatem odwołania się do ontologii jednoznaczno-

⁷⁰ E. Husserl, *L’origine de la géométrie*, tłum. J. Derrida, Presses Universitaires de France, Paris 1962, s. 214.

⁷¹ Por. tenże, *Gesammelte Werke*, t. 6, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendental-Phänomenologie*, red. W. Biemel, Martinus Nijhoff, Haag 1954, s. 365-386. Fragment ten nie został uwzględniony w przekładzie polskim, który został oparty na innym tekście źródłowym (zob. tenże, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna*, tłum. S. Walczewska, Wydawnictwo Rolewski, Toruń 1999).

⁷² Tenże, *Gesammelte Werke*, s. 386.

⁷³ Por. Agamben, *L’uso dei corpi*, s. 151-153.

⁷⁴ Por. tenże, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, tłum. M. Salwa, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008, s. 63-72.

ści. Problem polityczny, problem legitymizacji władzy, zostaje przeniesiony w obręb ontologii. Agamben wyznaje otwarcie: dopóki nowa, spójna ontologia wirtualności (próby jej sformułowania podejmowali Spinoza, Schelling, Nietzsche i Heidegger) nie zastąpi ontologii opartej na prymacie aktualności, dopóty polityka wyzwolona z aporii „logiki suwerenności” pozostanie trudna do pomyślenia⁷⁵.

Formułując wniosek z tej części rozważań, powiedziałbym, że rozumowaniu Alaina Badiou towarzyszy rodzaj fetyszyzmu procedur generycznych (prawdy). Jego zdaniem filozofia jest próbą przemyślenia możliwych sposobów upodmiotowienia w świecie, który wydaje się czystą matematyczną mnogością i na takie upodmiotowienie nie zezwala. W filozofii Badiou prawda jest zawsze wyłączona z matematycznego obliczania zjawisk, czyli matematyzacji świata, ale też powszechnych wymian handlowych. Kluczową postacią tej antyfilozofii jest z pewnością św. Paweł. Jego nawrócenie to odwrócenie się od siebie i nawrócenie na Prawdę. Do przewrotu tego nic jednak wcześniej nie prowadzi, jest on po-wstaniem podmiotu, nie zaś „ustanowieniem uniwersalizmu”⁷⁶. W rezultacie „materializm łaski”⁷⁷ w ujęciu Badiou jest o wiele bliższy idei „materializmu spotkania”⁷⁸, o którym pisze Louis Althusser, niż mogłoby się wydawać.

Fetyszyzm generyczny obecny w myśli Badiou koresponduje z fetyszyzmem pojęcia w koncepcji Deleuze’a, który filozofa uważa za producenta pojęć, a także zarazem ich przyjaciela i niewolnika. Filozofia nie jest kontemplacją, gdyż akty kontemplacji są aktami widzenia „rzeczy” w pełnym otwarciu, już po „dniu stworzenia”, ani refleksją, nikt bowiem nie potrzebuje filozofii, by cokolwiek rozważać, ani też komunikacją, albowiem komunikacja

⁷⁵ Agamben formułuje paradoks suwerenności. Polega on na tym, że suweren jednocześnie sytuuje się poza obrębem porządku prawnego, jak i w jego granicach. Suweren, mając prawo zawieszania prawa, sytuuje się poza nim. Zawieszając jednak prawo, odwołuje się do instrumentów prawa. Zdaniem Agambena problem suwerenności nie sprowadza się dziś do identyfikacji podmiotu, któremu została nada pewna władza, czyli nie wystarczy powiedzieć, wzorem Carla Schmitta, że ten, kto decyduje o stanie wyjątkowym, jest suwerenny (por. C. S c h m i t t, *Teologia polityczna*, tłum. M. Cichocki, Aletheia, Warszawa 2012, s. 45). Jeśli wyjątkiem jest sama struktura suwerenności, która lokuje się poza porządkiem prawnym, choć jest jego częścią, to wówczas suwerenność nie jest ani koncepcją ściśle polityczną, ani kategorią wyłącznie prawną, względnie podmiotowością zewnętrzną wobec prawa czy najwyższą regułą porządku prawnego, ale stanowi strukturę pierwotną, w której samo prawo odnosi się do nagiego życia. W rezultacie władza konstytuująca przestaje być pojęciem politycznym i staje się kategorią ontologiczną (por. A g a m b e n, *Homo sacer*, s. 72).

⁷⁶ Zob. A. B a d i o u, *Święty Paweł. Ustanowienie uniwersalizmu*, tłum. J. Kutyla, P. Mościcki, Korporacja Ha!art, Kraków 2007.

⁷⁷ Tamże, s. 89.

⁷⁸ Zob. L. A l t h u s s e r, *Podziemny nurt materializmu spotkania*, tłum. J. Brzeziński, „Praktyka Teoretyczna” 2016, nr 1(19), s. 37-62.

przetwarza jedynie mniemania, aby stworzyć konsens. Filozofia to produkcja, odlewnictwo i przetwarzanie pojęć.

Myśl Agambena dotknięta jest natomiast fetyszyzmem sygnatury, podpisu⁷⁹. Język, według Agambena działający jako archiwum niematerialnych podobieństw, jest również relikwiarzem podpisów, będących naturalnymi hieroglifami, poprzez które Bóg objawia moce ukryte w rzeczach. Sygnatura to operator wszelkiej wiedzy, która sprawia, że świat jest zrozumiały.

W tym kontekście przypomina się ponownie Foucault, który w *Słowach i rzeczach* zauważył, że od szesnastego wieku semiologia i hermeneutyka pozostają skłócone: pojawia się między nimi rozdarcie, luka, i w niej właśnie powstaje nowoczesna wiedza⁸⁰; nie ma też już Boga, który scala podpisy i rzeczy oraz gwarantuje ich nieprzypadkowy związek.

Wydaje się, że wierność Agambena wobec sygnatur wynika z jego przeświadczenia o ontologicznym znaczeniu teorii podpisów. Istnienie istnieje tylko w uczynkach, czyli podpisach. Podpisy są znakami czystego istnienia. Kantowska zasada, zgodnie z którą istnienie nie jest predykatem, ujawnia tutaj swoje prawdziwe znaczenie. Byt nie jest – zdaniem Agambena – pojęciem czegoś, co można by dodać do pojęcia rzeczy, ponieważ byt nie jest pojęciem, lecz sygnaturą. Stąd ontologia nie jest teorią czystego istnienia, lecz archeologią, która bada sygnatury odnoszące się do istot na podstawie samego faktu istnienia⁸¹.

Być może pewnego dnia zażądamy czegoś więcej niż fetyszyzmu generycznego (prawdy), fetyszyzmu pojęcia (twórczości) i fetyszyzmu sygnatury (podpisu bytu). Być może trzy najbardziej wpływowe obecnie paradygmaty ontologiczne i polityczne, zrodzone z myśli Deleuze'a, Badiou i Agambena, trzeba będzie przezwyciężyć nową siłą. Duch Badiou to duch matematyki, duch Agambena to duch archeologii sygnatur, duch Deleuze'a to duch polityki tworzenia. Problem w tym, że byt społeczny nie jest ani jednoznaczny, ani wieloznaczny, lecz bezpodstawny.

BIBLIOGRAFIA

Agamben, Giorgio. *Czas, który zostaje: Komentarz do Listu do Rzymian*. Translated by Sławomir Królak. Warszawa: Sic!, 2009.

———. *Homo sacer: Suwerenna władza i nagie życie*. Translated by Mateusz Salwa. Warszawa: Prószyński i S-ka, 2008.

⁷⁹ Zob. G. A g a m b e n, *Segnatura rerum. Sul metodo*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.

⁸⁰ Por. M. F o u c a u l t, *Słowa i rzeczy*, tłum. T. Komendant, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2005, s. 50-53.

⁸¹ Por. A g a m b e n, *Segnatura rerum*, s. 67.

- . *Segnatura rerum: Sul metodo*. Torino: Bollati Boringhieri, 2008.
- . *L'uso dei corpi: Homo Sacer IV*, 2. Vicenza: Neri Pozza Editore, 2014.
- Althusser, Louis. "Podziemny nurt materializmu spotkania." Translated by Jędrzej Brzeziński. *Praktyka Teoretyczna*, no. 1(19) (2016): 37–62.
- Badiou, Alain. *Byt i zdarzenie*. Translated by Paweł Pieniążek. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2010.
- . *Krótki traktat z ontologii przejściowej*. Translated by Marek Karaś. Warszawa: Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, 2018.
- . *Manifesty dla filozofii*. Translated by Andrzej Wasilewski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2015.
- . *Święty Paweł: Ustanowienie uniwersalizmu*. Translated by Julian Kutyla and Paweł Mościcki. Kraków: Korporacja Ha!art, 2007.
- Chomsky, Noam. *Aspects of the Theory of Syntax*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1965.
- Deleuze, Gilles. *Immanencja: życie*. Translated by Kajetan M. Jaksender. Kraków: Wydawnictwo Eperons-Ostrogi, 2017.
- . "Instincts and Institutions." In Deleuze, *Desert Islands and Other Texts, 1953–1974*. Translated by Mike Taormina. Los Angeles CA: Semiotext(e), 2004.
- . *Kino: 1. Obraz-ruch. 2. Obraz-czas*. Translated by Janusz Margański. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2008.
- . *Różnica i powtórzenie*. Translated by Bogdan Banasiak and Krzysztof Matuszewski. Warszawa: Wydawnictwo KR, 1997.
- . *Falda: Leibniz a barok*. Translated by Mateusz Janik and Sławomir Królak. Warszawa: Wydawnictwo PWN, 2014.
- . *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Minuit, 1968.
- Deleuze, Gilles, and Felix Guattari. *Anty-Edyp: Kapitalizm i schizofrenia*. Translated by Tomasz Kaszubski. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2017.
- . *Co to jest filozofia?* Translated by Paweł Pieniążek. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2000.
- . *Kapitalizm i schizofrenia II: Tysiąc plateau*. Edited by Joanna Bednarek. Warszawa: Fundacja Bęc Zmiana, 2015.
- Esposito, Roberto. *Pensiero istituyente: Tre paradigmi di ontologia politica*. Torino: Giulio Einaudi Editore, 2020.
- Ferraris, Maurizio. *Manifesto del nuovo realismo*. Roma and Bari: Laterza, 2012.
- Foucault, Michel. "Przedmowa do angielskiego wydania *Słów i rzeczy*." In Foucault, *Filozofia, historia, polityka*. Translated by Damian Leszczyński and Lotar Rasiński. Warszawa: PIW, 2000.
- . *Słowa i rzeczy*. Translated by Tadeusz Komendant. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2005.
- Gadamer, Hans-Georg. "Historia pojęć jako historia filozoficzna." Translated by Krzysztof Michalski. In *Drogi współczesnej filozofii*. Edited by Marek Siemek. Warszawa: Czytelnik, 1978.

- . *Prawda i metoda: Zarys hermeneutyki filozoficznej*. Translated by Bogdan Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2013.
- Geulen, Eva. *Giorgio Agamben: Wprowadzenie*. Translated by Mikołaj Ratajczak. Warszawa: Sic!, 2012.
- Goldmann, Lucien. *Lukacs et Heidegger*. Paris: Denoël–Gonthier, 1973.
- Harman, Graham. *Traktat o przedmiotach*. Translated by Marcin Rychter. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2013.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia ducha*. Translated by Adam Landman. Warszawa: PWN, 1963.
- . “Najstarszy program systemu niemieckiego idealizmu.” Translated by Grzegorz Sowiński. In Hegel, *Pisma wczesne z filozofii religii*. Kraków: Znak, 1999.
- Heidegger, Martin. *Bycie i czas*. Translated by Bogdan Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1994.
- . *Co zwie się myśleniem?* Translated by Janusz Mizera. Warszawa: Aletheia, 2017.
- . “Czas swiatioobrazu.” Translated by Krzysztof Wolicki. In Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć: Eseje wybrane*. Translated by Krzysztof Michalski et al. Warszawa: Czytelnik, 1997.
- . “Pytanie o technikę.” Translated by Krzysztof Wolicki. In Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć: Eseje wybrane*. Translated by Krzysztof Michalski et al. Warszawa: Czytelnik, 1997.
- Husserl, Edmund. *Gessammelte Werke*. Vol. 6. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Edited by Walter Biemel. Haag: Martinus Nijhoff, 1954.
- . *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentálna*. Translated by Sławomira Walczewska. Toruń: Wydawnictwo Rolewski, 1999.
- . *L'origine de la géométrie*. Translated by Jacques Derrida. Paris: Presses Universitaires de France, 1962.
- Jacob, François. *Historia i dziedziczność*. Translated by Krzysztof Pomian. Warszawa: PIW, 1973.
- Kant, Immanuel. *Krytyka czystego rozumu*. Translated by Roman Ingarden. Vol. 1. Warszawa: PWN 1986.
- Küppers Bernard-Olaf. *Geneza informacji biologicznej: Filozoficzne problemy powstania życia*. Translated by Włodzimierz Ługowski. Warszawa: PWN, 1991.
- Marchart, Oliver. *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.
- Marks, Karol, and Fryderyk Engels. *Dziela*. Vol. 4. *Manifest komunistyczny*. Warszawa: Książka i Wiedza, 1962.
- Meillasoux, Quentin. *Po skończoności: Esej o koniecznej przygodności*. Translated by Piotr Herbich. Warszawa: Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, 2015.
- Montag, Warren, and Ted Stolze, eds. *The New Spinoza*. Minnesota: University of Minnesota Press, 1997.

- Nietzsche Fryderyk. *Ecce homo: Jak się stajemy tym, czym jesteśmy*. Translated by Grzegorz Sowiński. Kraków: Wydawnictwo A, 2002.
- Noys, Benjamin. *Malign Velocities: Accelerationism and Capitalism*. London: Zero Books, 2014.
- Platon. "Fedon." Translated by Władysław Witwicki. In Platon, *Dialogi*. Vol. 1. Kęty: Antyk 2005.
- . "Obrona Sokratesa." Translated by Władysław Witwicki. In Platon, *Dialogi*. Vol. 1. Kęty: Antyk, 2005.
- Romano, Santi. *L'ordinamento giuridico*. Edited by Mariano Croce. Macerata: Quodlibet, 2018.
- Rothbard, Murray N. *Manifest libertariański*. Translated by Witold Falkowski. Warszawa: Wydawnictwo Liber and Wydawnictwo Naukowe Sub Lupa, 2014.
- Schmitt, Carl. *Teologia polityczna*. Translated by Marek Cichocki. Warszawa: Aletheia 2012.
- Schrödinger, Erwin. *Czym jest życie? Fizyczne aspekty żywej komórki*. Translated by Stefan Amsterdamski. Warszawa: Prószyński i S-ka, 1998.
- Schürmann, Reiner. *Le principe d'anarchie: Heidegger et la question de l'agir*. Paris: Seuil, 1982.
- Strathausen, Carsten. *A Leftist Ontology: Beyond Relativism and Identity Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press 2009.
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Translated by Bogusław Wolniewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1997.
- Žižek, Slavoj. *Organs without Bodies: On Deleuze and Consequences*. London and New York: Routledge, 2004.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Szymon WRÓBEL – Poza metafizyką jednoznaczności i wieloznaczności. Wokół ontologii Gilles'a Deleuze'a

DOI 10.12887/35-2022-2-138-08

Główne pytanie, jakie stawia autor artykułu, dotyczy nie tyle możliwości metafizyki dwudziestym pierwszym wieku, ile sposobu jej realizacji. Jaka metafizyka możliwa jest w kulturze postmetafizycznej i postfundamentalnej? Autor odpowiada na to pytanie, porównując ontologię wieloznaczności Martina Heideggera z ontologią jednoznaczności Gilles'a Deleuze'a. Paradygmat sformułowany przez Deleuze'a wydaje się przeciwieństwem paradygmatu Heideggerowskiego. Deleuze, uznając filozoficzną wagę myśli Heideggera, postrzega własną twórczość jako swego rodzaju refutację ontologii wieloznaczności. W ontologii Heideggera bycie poprzedza różnicę, w ontologii Deleuze'a – różnica poprzedza bycie. Chociaż wiele łączy Heideggera i Deleuze'a, dzieli ich program radykalnej filozofii immanencji. Według Heideggera byt jest wieloznaczny w tym sensie,

że wypowiada się go na tyle sposobów, ile jest bytów, według Deleuze’a zaś byt jest jednoznaczny, zjednoczony w produkcji różnic. W rezultacie hiperpolityczna ontologia Deleuze’a przeciwstawia się odpolitycznionej ontologii Heideggera. Autor artykułu stara się zbadać możliwości wyjścia poza te dwie propozycje, testując między innymi filozofię Giorgio Agambena i Alaina Badiou oraz Claude’a Leforta. Wszystkie one okazują się reakcyjne wobec paradygmatu ontologii jednoznaczności i ontologicznie ograniczone. Prezentowany artykuł jest ostatecznie, mimo wielu krytycznych argumentów, obroną ontologii jednoznaczności jako najbardziej obiecującego programu ontologicznego.

Słowa kluczowe: metafizyczna ekspresja, ontologia jednoznaczności, prawda relacji, rytm bycia, wielość

Kontakt: Laboratorium Techno-Humanistyki, Wydział „Artes Liberales”, Uniwersytet Warszawski, ul. Nowy Świat 69, 00-046 Warszawa
E-mail: wrobelsz@gmail.com
<http://th.al.uw.edu.pl/index.php/laboratorium/szymon-wrobel/>

Szymon WRÓBEL, *Beyond the Metaphysics of Univocity and Ambiguity: On Gilles Deleuze’s Ontology*

DOI 10.12887/35-2022-2-138-08

The main question posed by the author of the article concerns not so much the possibility of metaphysics in the 21st century but how such a metaphysics could be construed: What metaphysics is possible in a postmetaphysical and postfundamental culture? The author answers the question by comparing Martin Heidegger’s ontology of ambiguity and Gilles Deleuze’s ontology of univocity. The paradigm formulated by Deleuze appears to be the polar opposite to the Heideggerian paradigm. Recognizing the philosophical importance of Heidegger’s thought, Deleuze sees his own work as a refutation of the ontology of ambiguity. In Heidegger’s ontology, being precedes difference, while in Deleuze’s ontology, difference precedes being. Sharing numerous themes, Heidegger and Deleuze differ in their programs of radical philosophy of immanence. According to Heidegger, being is ambiguous in the sense that it is expressed in as many ways as there are entities; Deleuze, however, believes that being is unequivocal, united in the production of differences. In consequence, Deleuze’s hyperpolitical ontology opposes Heidegger’s depoliticized ontology. The author attempts to examine the possibilities of going beyond these two propositions by testing, *inter alia*, the philosophies of Giorgio Agamben, Alain Badiou, and Claude Lefort. All the three theories are considered as reactionary to the paradigm of the ontology of univocity and ontologically limited. As a result, the article defends, despite formulating many critical arguments, the ontology of univocity as the most promising ontological program.

Keywords: metaphysical expression, ontology of univocity, truth of relations, rhythm of being, multiplicity

Contact: Techno-Humanities Lab, Faculty of “Artes Liberales,” University of Warsaw, ul. Nowy Świat 69, 00-046 Warsaw, Poland

E-mail: wrobelsz@gmail.com

<http://th.al.uw.edu.pl/index.php/laboratorium/szymon-wrobel/>