

Jędrzej K. Brzeziński

## Gilles’a Deleuze’a dwie teorie bezludnej wyspy

**Słowa kluczowe:** *G. Deleuze, M. Tournier, Robinson, Piętaszek, bliźni, bezludna wyspa, światy możliwe, wirtualność*

### Robinson Daniela Defoe i Michela Tourniera

Archetypiczną już dziś historię samotnego rozbitka na bezludnej wyspie kojarzymy oczywiście z powieścią *The Life and Strange Surprising Adventures of Robinson Crusoe* Daniela Defoe, wydaną w roku 1719<sup>1</sup>. Jej bohater – poszukiwacz przygód, początkujący biznesmen kolonialny i handlarz niewolnikami – w wyniku katastrofy morskiej, jako jedyny ocalały, odzyskuje przytomność na niewielkiej karaibskiej wyspie. Rozbitek – mimo początkowej rozpacz i samotności – zaraz sporządza sobie potrzebne narzędzia (część z nich wylawia z wraku statku) i szybko uczy się wyspę uprawiać i zarządzać nią: *cywilizuje* ją. Samotność jego jednak nie trwa wiecznie – gdy na wyspę przyplyną autochtoni, by zabić i pożreć czarnoskórego chłopca, Robinson uratuje go i uczyni swoim kompanem, uczniem i podwładnym przy pracach. Po wielu latach na odludną wyspę dotrze w końcu angielski okręt i zabierze jej mieszkańców do Anglii. Dodatkowym wynagrodzeniem trudów rozbitka okaże się jego cudowne wzbogacenie – kolonialna plantacja, którą posiadał w Brazyli, zdążyła w międzyczasie przynieść spore zyski, które bohater odbiera po swym powrocie do Europy.

W apendyksie do *Logiki sensu* Gilles Deleuze odwołuje się jednak do innego tekstu, stanowiącego reinterpretację tamtej, mającej już status mitu, historii. Chodzi tu o powieść francuskiego pisarza Michela Tourniera *Piętaszek*

---

<sup>1</sup> Zob. D. Defoe, *Przypadki Robinsona Crusoe*, różne wydania.

*albo otchłanie Pacyfiku* z roku 1967. Tournier, znany z genialnych odwróceń mitycznych historii, redefiniuje znaczenia obecne także w tej opowieści. Wprowadza najpierw kilka mniejszych (i większych) zmian w fabule: jego Robinson ma już rodzinę, którą zostawia w Anglii, wraz z nim z wraku ratuje się pies Tenn, rozbitek inaczej spędza czas na wyspie. Samotność, na którą zostaje skazany, wywołuje w nim dotkliwą frustrację – zamiast rzucić się w wir prac, najpierw długie dni spędza w apatii i rozpacz. Inne jest też zakończenie powieści: kiedy nadchodzi ratunek, Robinson – całkiem zżyty już z wyspą – postanawia na niej zostać. Zasadnicza różnica, co podpowiada już sam tytuł, dotyczy tu jednak roli Piętaszka. W przeciwieństwie do swego pierwowzoru, Piętaszek u Tourniera stopniowo i sprytnie wyzwała się z podporządkowania, by na koniec całkiem wywrócić porządek zarządzania wyspą. Stosuje uniki i wykręty – nie przestaje żartować, zgrywać się, wymyśla coraz to nowe gry i zabawy, a swoją pomysłowością przerasta Robinsona. Ostatecznie to nieumyślnie wywołana przez niego eksplozja składu prochu rozpoczyna „nową epokę” życia na wyspie:

Przedsmaku tej nowej ery należało zapewne szukać w samej naturze Piętaszka. Robinson tak dalece był wciąż więźniem swego dawnego sposobu myślenia, że nie potrafił niczego przewidzieć. Sprzeczność ich natur przekraczała bowiem, a jednocześnie zawierała w sobie wielokrotnie opisany antagonizm między melancholijnym Anglikiem a impulsywnym, rozrutnym, roześmianym tubylcem. Piętaszek z natury czuł wstręt do ziemskiego ładu, który Robinson jako osadnik i gospodarz zaprowadził na wyspie, zawdzięczając temu swoje przetrwanie. Wydawało się, że Araukanin należy do jakiegoś innego świata, stanowiącego przeciwieństwo ziemskiego królestwa jego pana, w którym dokonywał nieodwracalnych spustoszeń, kiedy tylko usiłowano go w nim uwięzić<sup>2</sup>.

### **Bliźni jako świat możliwy – jego efekty i efekty jego zniknięcia**

Deleuze wskazuje na głębsze różnice między dwiema powieściami. Tournierowski Robinson – po pierwsze – obdarzony jest popędem seksualnym, którego trudno doszukać się u bohatera z książki Defoe. Po drugie – odnosi się on przede wszystkim do celów, a nie do źródeł. Po trzecie – jego pragnienie ulega szczególnemu przetworzeniu: nie mogąc pragnąć ludzkich innych, nakierowuje się na fantazmatycznie spersonifikowaną wyspę, a później na samą elementarną grę żywiołów; „ekonomiczna reprodukcja naszego świata w warunkach

---

<sup>2</sup> M. Tournier, *Piętaszek czyli otchłanie Pacyfiku*, przeł. M. i C. Gawrysiowie, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1977, s. 140.

ustawicznej pracy” zastąpiona tu zostaje „fantastyczną dewiacją”<sup>3</sup>. Ta nieobecność innych okazuje się w interpretacji Deleuze'a kluczowa: jego zdaniem, sednem książki Tourniera jest próba opisu świata bez bliźniego: świata, z którego nie tylko znikają inni ludzie, ale dezintegrują się same struktury odpowiedzialne za intersubiektywną percepcję i refleksję. Następnym krokiem Deleuze'a jest rekonstrukcja owych zdezintegrowanych „efektów bliźniego”. Odtworzona w ten sposób transcendentalna struktura bliźniego okazuje się spełniać kilka zasadniczych funkcji, o których za chwilę.

Trudno jednak nie zareagować zaskoczeniem na fakt, że tak dużą wagę przyznaje Deleuze kategorii bliźniego. Jego filozofię kojarzymy przecież raczej z bezosobowymi procesami stawania się zachodzącymi na planie immanencji. Jest to plan:

istności, wydarzeń, bezcielesnych przekształceń, istot koczowniczych, czy też błędzących, a jednak ścisłych, ciągłości intensywności, czy też ciągłych wariacji, przekształcających stale i zmienne, stawania się, bez kresu i podmiotu, stref bliskości i nierozstrzygalności<sup>4</sup>.

Zasadnie zauważa Jakub Tercz, iż wydaje się, że w środowisku takim „brak miejsca dla człowieka”<sup>5</sup>, a tym bardziej chyba dla *bliźniego*, kategorii obciążonej głęboko humanistycznymi, jeśli nie teologicznymi konotacjami. Jak słusznie wskazuje jednak, pojęcie to pojawia się już w *Prouscie i znakach*, a następnie powraca w kilku ważnych książkach Deleuze'a:

Teoria bliźniego zajmuje także dość istotne miejsce w *Różnicy i powtórzeniu*, pracy dysertacyjnej Deleuze'a, wydanej w roku 1968. W latach 70. i 80. Deleuze porzucił rozważania nad bliźnim. Nie ma jego śladów w żadnym z dwóch tomów *Capitalisme et schizophrénie* (1972, 1980). Dopiero w *Co to jest filozofia?* z 1991 r. teoria bliźniego wraca i wyrażona jest słownictwem niemal potocznym, bez żadnych zbędnych ozdobników spekulatywnych, którymi obudowana była szczególnie w *Różnicy i powtórzeniu*. Wszystkie te ujęcia są komplementarne, powtarzają najważniejsze tezy, zaś różnice między nimi mają charakter raczej językowy (w tym także różnice między tłumaczeniami) niż filozoficzno-techniczny<sup>6</sup>.

Z uwagi na obecność tego pojęcia i jego rolę, można u Deleuze'a, zdaniem Tercza, „znaleźć przynajmniej ludzką maskę – o ile nie twarz”<sup>7</sup>. Czy rzeczywiście? By to sprawdzić, zrekonstruować należy, kim, zdaniem Deleuze'a, jest bliźni.

<sup>3</sup> G. Deleuze, *Michel Tournier i świat bez bliźniego*, w: tenże, *Logika sensu*, przeł. G. Wilczyński, PWN, Warszawa 2011, s. 399–400.

<sup>4</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Tysiąc plateau*, Fundacja Bęc Zmiana, Warszawa 2015, s. 627.

<sup>5</sup> J. Tercz, *Bliźni w filozofii Deleuze'a*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2015, nr 1 (93), s. 159.

<sup>6</sup> Tamże, s. 160.

<sup>7</sup> Tamże, s. 171.

Po pierwsze, bliźni jest kategorią, którą odróżnić należy od pojęcia podmiotu bądź przedmiotu i w ogóle od pojęć pochodzących ze słownika filozofii świadomości. W dostrzeżeniu tej różnicy, zdaniem Deleuze'a, palma pierwszeństwa należy się Sartre'owi, który:

jako pierwszy uznał bliźniego za właściwą strukturę albo coś szczególnego, nieredukowalnego ani do podmiotu, ani do przedmiotu. Ponieważ jednak definiował ową strukturę przez „spojrzenie”, popadał tym samym na powrót w myślenie w kategoriach podmiotu i przedmiotu, czyniąc z innego kogoś, kto konstryuuje mnie jako przedmiot, kiedy na mnie patrzy, i sam staje się przedmiotem, kiedy mnie uda się spojrzeć na niego<sup>8</sup>.

W jaki sposób zatem wyprowadzić chce Deleuze bliźniego poza te kategorie, poza tę nieznośną oscylację między subiektywnością i obiektywnością? Mianowicie w taki, że pojęcia husserlowskiego czy sartrowskiego transcendentizmu (podmiotu, przedmiotu, spojrzenia itp.) zastępuje on kategoriami struktury i świata możliwego. Bliźni – pisze Deleuze – „jest przede wszystkim samą strukturą pola percepcyjnego, bez której pole to nie funkcjonowałoby, jak funkcjonuje”<sup>9</sup>. Na czym polega więc funkcjonowanie tej struktury? Autor wyróżnia jej trzy efekty. Pierwszy – pisze Deleuze – „to odróżnienie mojej świadomości od jej przedmiotu. Odróżnienie to wpływa, w rzeczy samej, ze struktury Bliźniego”<sup>10</sup>. Autor podkreśla tu znowu, że bliźni nie jest ani przedmiotem, ani podmiotem – jest strukturą, która sprawia, że rzeczy jawią się jako rzeczy i nie znikają, gdy odwracam od nich wzrok<sup>11</sup>. Dlatego to zniknięcie bliźniego wyjaśnia paradoks wysp bezludnych: „rozbitek, o ile jest sam, nie przeczy wcale bezludności wyspy, ale właśnie ją sankcjonuje”<sup>12</sup>. Drugi efekt odpowiada za dystrybucję czasu. Bliźni zapewnia rozróżnienie między przyszłością a przeszłością (którą w jego obecności okazują się być ja: „jeśli bliźni to świat możliwy, ja jestem światem przeszłym”<sup>13</sup>). Bliźni gwarantuje więc odróżnialność przeszłości od przyszłości i jedność temporalnej struktury – bez niego dni zlewają się w nieodróżnioną „teraźniejszość”. Trzeci efekt bliźniego dotyczy pragnienia. Gdy u Defoe tytułowy rozbitek po krótkim okresie zmartwienia zaraz ochoczo przechodzi do cywilizowania wyspy, u Tourniera rozpacz Robinsona ma ugruntowanie w sferze libidinalnej. Jego pragnienie trafia w pustkę, a on sam popada w neurotyczny marazm, postanawiając na

<sup>8</sup> G. Deleuze, *Michel Tournier i świat bez bliźniego*, dz. cyt., s. 408.

<sup>9</sup> Tamże, s. 404.

<sup>10</sup> Tamże, s. 407.

<sup>11</sup> „Tę część przedmiotu, której nie widzę, zakładam jednocześnie jako widoczną dla bliźniego; gdybym więc postanowił go okrążyć, aby dotrzeć do tej ukrytej strony, musiałbym w końcu spotkać się z bliźnim” (tamże, s. 402).

<sup>12</sup> Tamże, s. 409.

<sup>13</sup> Tamże, s. 408.

przykład spędzać całe tygodnie zanurzony w bajorze i dawać się rozpraszać strzępkom wspomnień.

Te trzy efekty bliźniego, zdaniem Deleuze'a, ulegają całkowitej transformacji w świecie, w którym struktura bliźniego znika. Świadomość zaczyna przylegać do rzeczy; czasowość zmienia się we wrażenie życia w długim, monotonnym teraz. Pragnienie ulega transformacji – zapomina o ludzkich innych i najpierw „seksualizuje” wyobrażenie samej wyspy, a następnie „powraca” do formy teluryczno-solarnych samopobudzeń. Świat staje się surowy i pozbawiony głębi, ciemność styka się tylko z zimną „wewnętrzną fluorescencją” samych rzeczy. Perwersją okazuje się samotne życie między niebem a ziemią.

„Czym jednak jest owa struktura [bliźniego]?” – zapytuje Deleuze i zaraz odpowiada: „otóż jest to struktura możliwego”<sup>14</sup>. Wspólny mianownik owych trzech efektów stanowi właśnie kategoria możliwości, a dokładniej świata możliwego i jego ekspresji. Bliźni jest więc „ekspresją pewnego świata możliwego”<sup>15</sup>. Deleuze wskazuje na co najmniej dwa tryby tej ekspresji. Pierwszy z nich to twarz – „przerażona twarz, która nie przypomina przerażającej rzeczy, ale ją implikuje, spowija ją”<sup>16</sup>. Drugim trybem ekspresji jest mowa. Píše Deleuze:

niewątpliwie również sam bliźni nadaje spowijanym przezeń możliwościom pewną rzeczywistość – mianowicie wtedy, kiedy mówi. Bliźni to ukryte istnienie możliwego. Mowa jest rzeczywistością możliwego jako takiego<sup>17</sup>.

Mowa i twarz to zatem jednocześnie *modi* i *loci* prezentacji owych możliwych światów<sup>18</sup>.

---

<sup>14</sup> Tamże, s. 404.

<sup>15</sup> Tamże, s. 405.

<sup>16</sup> Tamże, s. 404.

<sup>17</sup> Tamże, s. 404–405.

<sup>18</sup> Skojarzenie drugiego człowieka z możliwością innego świata nie jest zresztą oryginalnym pomysłem Deleuze'a. Poza Michelelem Tournierem, myśl tę wyraża w sposób znany i znamienny Marcel Proust. W pierwszym tomie *W poszukiwaniu straconego czasu* pisze: „kiedy sądzimy, że jakaś istota ma udział w nieznanym życiu, w które by nas jej miłość wprowadziła, jest to ze wszystkiego, czego wymaga krystalizacja miłości, rzecz najistotniejsza” (M. Proust, *W stronę Swanna*, przeł. T. Boy-Żeleński, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1956, s. 138–139). Otwierać dostęp do innego świata to zatem, zdaniem Prousta, predyspozycja tych, w których się zakochujemy. Deleuze, i to właśnie za Tournierem, uogólnia to rozpoznanie i ekstrapoluje je na relacje pozamiłosne. Marcel Proust wskazuje jednak także na ograniczenia tej perspektywy, okazującej się ostatecznie pewną wersją transcendentalizmu. Moment rozczarowania, tutaj tożsamy z zakończeniem romansu, to moment, kiedy owe „możliwe światy” okazują się tylko zwodniczymi reprezentacjami: „Więzi łączące jakąś drugą osobę z nami istnieją tylko w naszej myśli. W miarę jak pamięć słabnie, rozluźnia je i wbrew złudzeniu, któremu chcielibyśmy pozwolić się oszukać i którym z miłości, przez przyjaźń, grzeczność, szacunek, z obowiązku

Co bardzo ważne, Deleuze, mówiąc o strukturze Bliźniego, nie ma wcale na myśli konkretnego, empirycznego innego, lecz jak mówi wprost – bliźniego apriorycznego, nie będącego tym samym, co po prostu jakiś drugi człowiek, ale stanowiącego właśnie pewną strukturę pola percepcyjnego. Pierwszym z wniosków Deleuze’a jest więc twierdzenie, że między światem z bliźnim a światem bez bliźniego przebiega „prawdziwy dualizm”<sup>19</sup>. W świecie tym pragnienie nie tylko nie tęskni już za obiektami, ale w ogóle – w wyniku rozpadu struktury – przestaje w empirycznych innych rozpoznawać możliwe przedmioty pragnienia. Odniesione jest teraz do swobodnych żywiołów, jest pragnieniem elementarnym, „uranizmem na Uranie”, perwersyjnym pragnieniem pod nieobecność ludzi, żywionym między wrzącą ziemią i żarzącym się niebem. Rozpad apriorycznej struktury innego jest przy tym nieodwracalny, dlatego stwierdza Deleuze: „Najważniejsze jest jednak to, że Piętaszek bynajmniej nie funkcjonuje jako odnaleziony bliźni. Jest już za późno, struktura całkiem się już rozplynęła”<sup>20</sup>. Piętaszek będzie więc – to określenia Deleuze’a – „sobowtorem”, „dziwnym przypadkowym przedmiotem”, „osobliwym współnikiem”, „już to niewolnikiem, nędznym symulakrem, już to depozytariuszem nowej tajemnicy”; w żadnym z tych przypadków jednak nie spełnia on funkcji bliźniego. „Wielkie Zdrowie” Robinsona okazuje się pod jej nieobecność tożsame ze szczególnie rozumianą perwersją, „dziwacznym spinozysmem, w którym brakuje tlenu, czyli światem, w którym kategoria konieczności całkowicie zastąpiła kategorię możliwości”<sup>21</sup>, „perwersją, która – jak głosi ostatnie zdanie tekstu – jest jedyną formą robinsonady”<sup>22</sup>.

### **Bliźni musi zniknąć. Problemy z interpretacją Tercza**

W dalszej części tekstu chciałbym podważyć tę konkluzję: pokazać, że „spinozysm” bezludnych wysp wcale nie musi być „duszny”, a w powieści Tourniera da się odnaleźć dużo bardziej obiecujące linie ujścia niż tylko ucieczka w perwersyjną wsobność. Zanim to jednak zrobię, wytłumaczę jeszcze, dlaczego uznaję za niewystarczające wnioski, do jakich w swym artykule dochodzi Jakub Tercz. Po pierwsze dlatego, że błędem jest, przynajmniej na gruncie bergsonizmu Deleuze’a, utożsamienie kategorii możliwości z kategorią wir-

---

oszukujemy innych, istniejemy samotnie” (M. Proust, *Nie ma Albertyny*, przeł. M. Żurowski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1960, s. 45).

<sup>19</sup> G. Deleuze, *Michel Tournier i świat bez bliźniego*, dz. cyt., s. 404.

<sup>20</sup> Tamże, s. 416.

<sup>21</sup> Tamże, s. 421.

<sup>22</sup> Tamże.

tualności<sup>23</sup> (więcej o tym dalej). Po drugie, Jakub Tercz zauważa co prawda, że „W latach 70. i 80. Deleuze porzucił rozważania nad bliźnim. Nie ma jego śladów w żadnym z dwóch tomów *Capitalisme et schizophrénie*”<sup>24</sup> – nie szuka jednak istotnych przyczyn tej nieobecności, a tylko obwinia o nią... Félix Guattariego, skoro to on był „w ich duecie prawdziwym antyhumanistą”<sup>25</sup>. Finalnym afektem, w jakim kulminuje lektura Tercza, okazuje się być... „zdziwienie, gdy przebijając się przez gąszcz hermetycznego języka odkrywamy, że od początku do końca właśnie o człowieka chodziło”<sup>26</sup>. Wydaje mi się to pochopnym podsumowaniem. Po pierwsze, nawet w skrótoowo zrekonstruowanym tu, wczesnym (i pisanym bez Guattariego) apendyksie mniej jest przecież mowy o mowie i twarzy bliźniego<sup>27</sup>, a dużo więcej o jego zniknięciu, jego nieobecności i jej nieodwracalnych skutkach. Dlatego nie należy chyba mówić o różnicy między „ludzką twarzą” Deleuze'a ze wskazywanych tu fragmentów o bliźnim a antyhumanizmem Deleuze'a-Guattariego z *Kapitalizmu i schizofrenii*, ile raczej o ciągłości między teorią zniknięcia bliźniego i jego nieobecnością w pozostałych tomach filozofów. Po drugie, samo to zniknięcie wydaje się bardziej dwuznaczne, bardziej problematyczne, ale i bardziej decydujące, niż przyznaje Tercz. Oznacza ono przecież także zniknięcie owego „małego, możliwego świata, który bliźni bezprawnie skrywał w sobie, zamiast pozwolić mu dryfować lub unosić się ponad światem, rozwiniętemu niczym chwalebny sobowtór”<sup>28</sup>. Pod jego nieobecność Robinson: „odkrywa (powoli), że to raczej sam bliźni wprowadzał nieporządek. To on stanowił kłopot”<sup>29</sup>; odkrywa, że „to bliźni więził żywioły w granicach ciała”<sup>30</sup>. Obecność bliźniego, jak w wielu miejscach sugeruje Deleuze, raczej domyka pewien świat i zamiast uruchamiać nowe linie w żywiole wirtualności raczej określa, a więc zatrzymuje proces indywidualizacji. Zniknięcie bliźniego ma więc nie tylko efekt „deprywacyjny”,

---

<sup>23</sup> J. Tercz, *Bliźni w filozofii Deleuze'a*, dz. cyt., s. 171.

<sup>24</sup> Tamże, s. 160.

<sup>25</sup> Tamże.

<sup>26</sup> Tamże, s. 159.

<sup>27</sup> Twarzy, która – jak pisze gdzie indziej autor – „jest wampirem, a litery są jego nietoperzami, jego środkami wyrazu” (G. Deleuze, *Kino. 1. Obraz-ruch. 2. Obraz-czas*, Słowo/obraz terytoria, przeł. J. Margański, Gdańsk 2008, s. 11; francuskie *lettres* – drobna uwaga pod adresem tłumacza – na co wskazuje dalszy ciąg fragmentu, należałoby tu jednak przełożyć raczej jako „listy” niż „litery”). Dość wskazać, że – jak udowadnia Ingmar Bergman – twarz nie musi być zawsze pozytywnym wyrazem możliwości. Zbliżenia kamery odnajdują w niej także „zatrącenie indywidualności, uspołecznienia i zdolności komunikacji” (tamże, przekład zmodyfikowany).

<sup>28</sup> G. Deleuze, *Michel Tournier i świat bez bliźniego*, dz. cyt., s. 411.

<sup>29</sup> Tamże, s. 410.

<sup>30</sup> Tamże.

ale też w jakiś sposób otwierający i uwalniający. I chyba właśnie dlatego nazywa go Deleuze także „wielkim zrównywaczem” (*grand rabatteur*)<sup>31</sup>.

W *Różnicy i powtórzeniu* autor idzie jeszcze dalej i swoje rozważania o bliźnim kwituje poniższym stanowczym stwierdzeniem:

zniknięcie struktury bliźniego pozwala przedmiotom i podmiotom, których już nie warunkuje, rozwijać się, pozwala rozwijać się jednostkowościom, dystrybuować się w Idei czystej i czystej intensywności. Dlatego – konkluduje autor – myśliciel, z konieczności, jest samotny i solipsystyczny<sup>32</sup>.

Jak rozumieć tę konkluzję?

## Możliwe ≠ wirtualne

By odpowiedzieć na to pytanie, należy dodać tu jeszcze jeden wątek, związany z pojęciem możliwości (podobnie jak Tereź, używałem go dotąd w sensie dość potocznym). Tymczasem wobec „możliwości” daje się zastosować krytykę rozwiniętą gdzie indziej przez samego Deleuze’a (a przejętą od Bergsona):

Dlaczego Bergson odrzuca pojęcie możliwości i zastępuje je pojęciem wirtualności lub potencjalności? Dlatego, że (...) możliwość jest pojęciem fałszywym, źródłem fałszywych problemów. Zakładamy, że rzeczywistość ją przypomina. Co znaczy, że uznajemy rzeczywistość za coś już gotowego, uformowanego i istniejącego przed sobą samym (...). Na tym polega cała sztuczka: jeśli mówimy, że to, co rzeczywiste, przypomina to, co możliwe, czyż dzieje się tak nie dlatego, że kiedy rzeczywistość dokonała się już za pomocą swoich własnych środków, dokonujemy „retrojekcji” jej fikcyjnego obrazu, twierdząc, że była ona możliwa od zawsze, zanim się dokonała? Tak naprawdę to nie rzeczywiste przypomina możliwe, ale możliwe przypomina rzeczywiste i to dlatego, że wyabstrahowaliśmy je arbitralnie z rzeczywistego, jako jałową kopię<sup>33</sup>.

Krytykę tę, moim zdaniem, odnieść należałoby do rozważań nad kategorią bliźniego i jego funkcji udostępniania światów możliwych – czy, jak się coraz wyraźniej okazuje, raczej „bezprawnego skrywania ich w sobie”. W *Bergsonizmie* zauważa Deleuze, że proces urzeczywistniania możliwości podlega dwóm zasadniczym regułom: ograniczania (ziszczają się bowiem tylko jedna z możliwości) i podobieństwa (rzeczywiste przypomina zawsze to, co możliwe). Ruch „urzeczywistniania” jednak, choć da się go sobie wyobrazić, nie odpo-

<sup>31</sup> Tamże, s. 411.

<sup>32</sup> G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, KR, Warszawa 1997, s. 384.

<sup>33</sup> G. Deleuze, *Bergsonizm*, przeł. P. Mrówczyński, KR, Warszawa 1999, s. 101.



wiada rzeczywistości ruchowi stawania się, polegającemu, mówiąc w skrócie, nie na powtarzaniu, ale różnicowaniu<sup>34</sup>. Robinson u Defoe, ten chciwy asceta, odtwarzający na wyspie taki sam ład, jaki znał z rodzimej Anglii, byłby dobrym symbolem tej fałszywie pomyślanej genezy. W ten sposób rozwiązuje się być może sygnalizowany wcześniej problem: bliźni może jednocześnie otwierać dostęp do „światów możliwych” i pełnić funkcję „wielkiego zrównywacza”, właśnie dlatego, że sama kategoria możliwości jest tylko „jałową kopią” tego, co rzeczywiste. Bliźni – stwierdza w kilku miejscach Deleuze – nakłada na świat tylko znane formy i to dlatego właśnie, zgodnie z zawartą w *Różnicy i powtórzeniu* konkluzją, aby „odnaleźć czynniki indywidualujące, jakie występują w seriach intensywnych, i przedindywidualne jednostkowości, jakie występują w Idei”<sup>35</sup>, niezbędne okazuje się bliźniego zniknięcie oraz „samotność i solipsyzm” filozofa.

## Nielatwa alternatywa

Jeśli się nie mylę, można by skonkludować, że rozpuszczenie apriorycznej struktury bliźniego (czyli robinsonadę, „której jedyną formą jest perwersja”) należy uznać za niezbywalny warunek dostępu do Idei, czystych percepcji i ruchu genezy. Trzeba jednak przyznać, że byłby to warunek niezwykle trudny do spełnienia. A jeśli, z drugiej strony, to właśnie bliźni aprioryczny gwarantował odróżnienie świadomości od jej przedmiotu, możliwość pragnienia innych i dostęp do światów możliwych, to czy dla samotnego i solipsystycznego myśliciela możliwości te miałyby być niedostępne? Jeśli tak, to mielibyśmy

---

<sup>34</sup> Dopiero ruch aktualizacji nazwać można ruchem genezy, a więc ruchem tworzenia – aktualizacja jest przechodzeniem między dwoma poziomami rzeczywistości: od wirtualnej Całości („Gigantyczna pamięć, uniwersalny stożek, gdzie wszystko współlistnieje ze sobą na różnych poziomach”, G. Deleuze, *Bergsonizm*, dz. cyt., s. 103) do aktualnych bytów, czyli „fizycznych, witalnych lub psychicznych reprezentantów wcielanych przez nie poziomów ontologicznych. Ruch ten dokonuje się jednak nie przez realizację przed-reprezentowanych możliwości, ale rozwiązywanie wirtualnych problemów (oko jako rozwiązanie problemu światła) i w procesie różnicowania. Nie należy jednak sądzić, że Bergson powraca do koncepcji negatywności, którą sam uprzednio odrzucił, albo teorii degradacji. Wystarczy bowiem umieścić aktualne terminy w wytwarzającym je ruchu, odnieść je do aktualizującej się w nich potencjalności, aby przekonać się, że dyferencjacja nie jest negacją, lecz kreacją, oraz że różnica nigdy nie jest negatywna, lecz zasadniczo pozytywna i twórcza” (tamże s. 105). Podsumowując, jeśli istotnie teoria bliźniego apriorycznego i jego zniknięcia uwalnia się od pojęcia negatywności w sposób, jak się zdaje, dużo mniej skuteczny, niż czyni to filozofia Bergsona, to dzieje się tak być może dlatego, że swe „aktualne terminy” odnosi już nie do ruchu aktualizacji potencjalności, ale do transcendentnie zapośredniczonych możliwości, jakie obiecywać ma swoiście pojęty drugi człowiek.

<sup>35</sup> G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, dz. cyt., s. 384.

tu do czynienia z alternatywą: albo życie wśród bliźnich, którzy wyrażać mają światy możliwe, ale tylko jako „żałowe kopie”, gdzie Idee występują już zawsze jako „zrównane”, a żywioty jako uwięzione – albo „samotność i solipsyzm” myśliciela, który aby dotrzeć do czystych intensywności, wyłączyć musi wszelkie międzyludzkie odniesienie. To bardzo surowa alternatywa, niedająca przy tym żadnej gwarancji, że jej członcy dałyby się później jakkolwiek uzgodnić. „Prawdziwy dualizm” przeciąłby tym samym całą filozofię Deleuze’a, oddzielając jej ontologię (część przeważająca) od rozwiniętej tylko szczątkowo i rozsianej w y s p o w o teorii intersubiektywności. W dalszej części spróbuję zaproponować takie wyjście, które omijałoby powyższą dychotomię i, w duchu filozofii jednoznaczności, łączyło jej niefortunnie oddzielone członki.

### Wątpliwe *a priori* – bliźniego, jego mowy i twarzy

Jak to zrobić? Moja hipoteza jest tu następująca: należy pozbyć się pojęcia „bliźniego *a priori*” – to bowiem ono odpowiedzialne jest za większość kłopotów, na jakie po drodze natrafiamy. Okaze się, że „wielkim zrównywaczem” wcale nie był inny człowiek, ale jego postulowane strukturalistyczne i transcendentalne prerogatywy. Odważny *démarche* Deleuze’a jest taki, że bazując na przesłankach zaczerpniętych z fikcyjnej fabuły, próbuje rekonstruować struktury transcendentalne, a więc powszechnie. Wątpliwości jednak wywoływać może samo to, że wyjątkowo osobliwa sytuacja Robinsona zostaje tu uogólniona i podniesiona do rangi uniwersalnego modelu. Jeszcze bardziej problematyczne wydaje się, że pewna struktura aprioryczna, a więc – z definicji kategorii *a priori* – przynależna podmiotowi w sposób konieczny, powszechny i niezależny od doświadczenia, w wyniku takich czy innych doświadczeń może nagle zniknąć. Sens struktur apriorycznych powinien raczej wynikać z ich obowiązywania niezależnie od okoliczności i od tego, czy znajdzie się przedmiot gotów je realizować – tutaj zdaje się być inaczej. Po trzecie, czy rzeczywiście za atrybuty tego, co aprioryczne, uznać można twarz i mowę? Czy nie to jest istotą twarzy, że się wytwarza, a mowy, że powstaje w miarę mówienia? Jeśli rzeczywiście tak jest, to nie dałyby się one oddzielić od empirycznych ciał, które je wcielają i realizują. Deleuze tymczasem konsekwentnie podkreśla, że bliźni aprioryczny nie jest tym oto, konkretnym bliźnim empirycznym (i, jak zaraz spróbuję udowodnić, deprecjonuje tego drugiego na rzecz strukturalnych efektów pierwszego).

Z uwagi na powyższe, do kategorii bliźniego jako apriorycznej struktury daje się, moim zdaniem, znowu zastosować krytykę samego Deleuze’a; tym razem tę, jaką zgłasza on pod adresem transcendentalizmu Kanta. Struktura

ta, choć ma być „transcendentna w stosunku do urzeczywistniających ją elementów”<sup>36</sup>, naprawdę okazuje się być ich kalką, kopiującą to, co empiryczne – w tym przypadku materialną, afektywną, mówiącą obecność innego człowieka – i tworzącą z tego strukturę aprioryczną czy transcendentalną. Wątek ten dobrze podsumowuje Michał Herer:

Forma tożsamości, która przynależy do bytu zindywidualizowanego, zostaje z owego warunkowanego bytu przeniesiona (przekalkowana) na warunkujące pole transcendentalne, gdzie odbija się już to w postaci „jedność apercpepcji”, już to jako „struktura języka”, „forma życia” czy „całość kulturowa”. Tymczasem to właśnie owa forma, wraz z całym procesem indywiduacji, domaga się wyjaśnienia. Perspektywa genetyczna, jakkolwiek przejmuje figurę „warunków możliwości”, musi zerwać z procedurą kalkowania, stosowaną przez klasyczny transcendentalizm. Warunki nie powinny być ujmowane na wzór i podobieństwo tego, co warunkują, jeśli mają być warunkami realnej genezy zjawisk, a nie tylko wyniesionymi do rangi warunków abstrakcjami doświadczenia<sup>37</sup>.

Wydaje mi się, że, mimo przeprowadzonej przez Deleuze'a krytyki, jego własne „efekty bliźniego” dopisać można do tej listy „form tożsamości” pochopnie skopiowanych z poziomu empirycznego na transcendentalny.

Liczne trudności, na które wskazałem powyżej, udowadniają, że Deleuze'a teoria bliźniego nie jest najbardziej nośnym splotem jego filozoficznego „kłącza”. Jednocześnie „prawdziwy dualizm”, jaki wprowadza, zdaje się stać w sprzeczności z teorią immanencji i jednoznaczności bytu, postulowanymi w deleuzjańskiej filozofii w miejscach bardziej węzłowych niż te, gdzie pojawia się problematyczny bliźni<sup>38</sup>. Ryzykuje się tu wreszcie, że w tych transcendentalnych roztrząsaniach o strukturach i ich efektach przeoczona zostanie aktualna obecność bliźniego jako konkretnego człowieka. Przykładem takiego niedopatrzania może być wyjątkowo zdawkowe potraktowanie przez Deleuze'a postaci Piętaszka, który w powieści Tourniera odgrywa rolę kluczową, i to raczej jego pojawienie się, a nie „rozpuszczenie struktury bliźniego” stanowi punkt zwrotny akcji. To Piętaszek, a nie znikający bliźni, decyduje o transformacji Robinsona, i to transformacji radykalnej.

<sup>36</sup> G. Deleuze, *Michel Tournier i świat bez bliźniego*, dz. cyt., s. 418.

<sup>37</sup> M. Herer, *Gilles Deleuze. Struktury – maszyny – kreacje*, Universitas, Kraków 2006, s. 14.

<sup>38</sup> Np. „Istniało zawsze tylko jedno twierdzenie ontologiczne: Byt jest jednoznaczny. Istniała zawsze tylko jedna ontologia, ontologia Dunsza Szkota, która każe bytowi przemawiać jednym głosem” (G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, dz. cyt., s. 72).

## Wyspa jako drugi początek

Pierwszą konkluzją mogłoby więc być stwierdzenie, że pojęcie „bliźniego *a priori*” to obszar, gdzie projekt empiryzmu transcendentznego okazuje się całością niejednorodną, której człony nie zawsze dają się ze sobą pogodzić. To jednak mało interesująca konkluzja. Ciekawszym wydaje się pytanie, czy dałoby się, nie wykraczając przy tym poza obszar deleuzjańskiej filozofii, skonstruować taką teorię bliźniego, która nie odtwarzałaby „dualizmu” na planie immanencji i nie generowała wskazanych powyżej trudności, jak również taką teorię robinsonady, która nie byłaby już „uranizmem na Uranie” i perwersyjnym, „dusznym spinozysmem”, ale pozwoliła dostrzec w wyspie przestrzeń transformatywną, zasobną w linie ujścia? W dalszej części tekstu spróbuję odpowiedzieć twierdząco na oba te pytania.

Propozycja takiej materialistycznej i nietranscendentalnej teorii bezludnej wyspy wymaga jednak wstępnego, krytycznego oczyszczenia pola. Zarys niezbędnej krytyki znajdziemy we wspomnianym krótkim eseju Deleuze’a, noszącym tytuł *Przyczyny i racje bezludnych wysp* (*Causes et raisons des îles désertes*). O ile w omawianym apendyksie akcentował autor moment przecięcia i zniknięcia, to w tym drugim tekście tytułowe wyspy funkcjonują raczej jako miejsce powtórzonego początku. Bezludne wyspy, które kojarzyły się z izolowanym modelem pewnego stanu pierwotnego, jak podkreśla Deleuze, są zawsze wytworem procesów wtórnych – odcinania kawałka lądu od kontynentu przez zalewające go morze lub wypiętrzenia fragmentu dna ponad powierzchnię wody (w wyniku akumulacji osadów, rozrastania się raf koralowych lub podwodnych erupcji lawy). Po drugie, wyspa, nawet najbardziej pusta, nie daje się utożsamić z pustynią – przypomina ona raczej jajo: „Jak jajo morza, jest okrągła. Wygląda to tak, jakby wyspa wyparła swoją pustynię na zewnątrz”<sup>39</sup>. Jajko również nie jest absolutnym początkiem, ale początkiem nowym albo drugim. Dziewicza pierwotność wyspy, tak samo jak jej izolacja, okazuje się mitem; jej prawdziwe znaczenie zawiera się w rozpoznaniu, że początek ma zawsze charakter cyrkularny lub wtórny.

---

<sup>39</sup> G. Deleuze, *Causes et raisons des îles désertes*, w: *L’île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953–1974*, red. D. Lapoujade, Les éditions de Minuit, Paris 2002, s. 15.

## Mit i krytyka robinsonady

Ostrzejszą krytykę wysuwa tu jednak Deleuze pod adresem innego mitu, do którego powstania powieść Defoe przyczynić się mogła w sposób istotny – nowoczesnego mitu indywidualizmu<sup>40</sup>. Robinson, który ostatecznie świetnie radzi sobie sam, wszystko zawdzięcza sobie, swojej determinacji i pracy, to mitu tego jaskrawa i założycielska ilustracja. Deleuze pokazuje, że obraz ten jest fałszywy, a zza rzekomej wynalazczości rozbitka przebija ostatecznie postawa posiadacza-kapitalisty, odtwarzającego w mikroskali stosunki kolonialne.

Trudno wyobrazić sobie bardziej nudną powieść i smutek ogarnia na myśl, że dzieci wciąż muszą ją czytać. Wizja świata Robinsona sprowadza się do kwestii własności; niewiele jest jednak posiadaczy, którzy tyle by moralizowali. Mityczna rekonstrukcja świata na bazie bezładnej wyspy umożliwia tu tylko rekompozycję mieszczańskiej codzienności na bazie kapitału. Wszystko zostaje przyciągnięte z wraku statku, nic nie jest wynalezione, wszystko tylko w żałosny sposób narzucone wyspie. Czas jest tu jedynie czasem niezbędnym, by wykonana praca mogła przynieść zysk. Zagwarantowanie tego zysku jest zaś opatrnościową funkcją Boga. Bóg odróżni swoich, rozpozna ludzi uczciwych po ich wspaniałym mieniu, tak jak złych po mieniu źle utrzymanym. Zamiast Ewy, towarzyszem Robinsona jest Piętaszek – posłuszny w wykonywaniu zadań, szczęśliwy z bycia niewolnikiem, zbyt szybko zde gustowany antropofagią. Każdy zdrowy czytelnik marzy tylko o tym, żeby pożarł Robinsona<sup>41</sup>.

Rzeczywiście, u Defoe zaradna krzątanina Robinsona przysłania wszelki antagonizm. Posłuszny sługa i trochę tylko straszna, ale jednak przede wszystkim dająca obficie z siebie czerpać natura pozwalają, by zarządzanie Robinsona i jego pierwotna akumulacja przebiegały w sposób harmonijny. Jakby tego było mało, po powrocie Robinsona do Anglii okazuje się, że posiada on wciąż prawa własności do kolonialnej plantacji, która zresztą nieźle prosperuje. Praca czarnoskórych niewolników, którymi bohater – przypomnijmy – niegdyś handlował, przynosi mu na koniec spore bogactwo. Antagonizm, jaki historia o dziarskim *self-made manie* skrzętnie ukrywa, daje się wydobyć na światło dzienne, gdy zastosować doń narzędzia krytyki wypracowane przez Karola

---

<sup>40</sup> Na ten temat por. I. Watt, *Myths of modern individualism*, Cambridge University Press, Cambridge 1996; tenże, *Narodziny powieści. Studia o Defoem, Richardsonie i Fieldingu*, przeł. A. Kreczmar, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1973.

<sup>41</sup> W podobnym tonie ocenia powieść polska filozofka Maria Ossowska: „Robinson to podręcznik kolonizacji napisany z poczuciem misji niesienia cywilizacji pośród dzikusów, przekonanie o tej misji, o tym wielkim zadaniu białego człowieka (...) leży u podstaw imperializmu anglosaskiego” (M. Ossowska, *Moralność mieszczańska*, Łódzkie Towarzystwo Naukowe, Łódź 1956, s. 129).

Marksa. Nie będzie to zresztą posunięcie przeciwne intencjom Deleuze'a, którego ostatnia książka miała przecież nosić tytuł *Grandeur de Marx*, a on sam przyznawał się do otwarcie do bezpośredniej inspiracji myślą autora *Kapitału*<sup>42</sup>. Pisał również:

wszystkie problemy społeczne są ekonomiczne, choć ich rozwiązania mają charakter prawny, polityczny, ideologiczny (...); ekonomiczne warunki problemu określają lub tworzą sposób, w jaki zostaje on rozwiązany w ramach rzeczywistych relacji istniejących w pewnym społeczeństwie<sup>43</sup>.

Zgodnie z tymi sugestiami spróbuję więc wykazać, że istotnie historię Robinsona, Piętaszka i bezludnej wyspy czytać można nie tyle jako przyczynek do teorii zniknięcia bliźniego i niekoniecznie jako założycielski mit, ale raczej jako opowieść o „drugim początku”, w którym, jakkolwiek regionalnie, odtworzony zostaje jednak pewien społeczny porządek. W tym celu, zgodnie z cytowanym rozpoznaniem, wskażę na kilka wątków z Marksowskich analiz, wartych, jak sądzę, włączenia w ramy owej innej, choć wciąż deleuzjańskiej, teorii bezludnej wyspy.

## Założycielskie fikcje

Co ciekawe, także Marks pisze o „robinsonadach”:

Pojedynczy i odosobniony myśliwy i rybak, od których zaczynają Smith i Ricardo, należą do pozbawionych fantazji urojeń robinsonad XVIII-wiecznych. Robinsonady te bynajmniej nie są tylko wyrazem reakcji na prerafinowanie oraz powrotu do fałszywie pojmowanego życia naturalnego, jak to sobie wyobrażają historycy kultury. Podobnie jak nie opiera się na takim naturalizmie *contrat social* Rousseau, który stosunki wzajemne i łączność między jednostkami ludzkimi, z natury niezależnymi od siebie, wywodzi z umowy. Jest to fikcja i tylko estetyczna fikcja małych i wielkich robinsonad. Jest to raczej antycypacja „społeczeństwa burżuazyjnego” (...). W tym społeczeństwie wolnej konkurencji jednostka występuje jako uwolniona od naturalnych więzi itd., które we wcześniejszych epokach historycznych czynią ją przynależną do określonego, ograniczonego konglomeratu ludzkiego<sup>44</sup>.

---

<sup>42</sup> „Sądzę, że obaj z Feliksem Guattarim pozostaliśmy marksistami; być może na dwa różne sposoby, ale obaj. A to dlatego, że nie wierzymy w filozofię polityczną, która nie skupiałaby się na analizie kapitalizmu i jego przemian” (G. Deleuze, A. Negri, *Stawanie się i kontrola*, w: G. Deleuze, *Negocjacje*, przeł. M. Herer, Wrocław 2007). Wątek marksizmu Deleuze'a w przenikliwy i przekonujący sposób opracowuje Joanna Bednarek, por. J. Bednarek, *Polityka poza formą. Ontologiczne uwarunkowania poststrukturalistycznej filozofii polityki*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2012, s. 277–324.

<sup>43</sup> G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, dz. cyt., s. 265–266.

<sup>44</sup> K. Marks, *Wprowadzenie do krytyki ekonomii politycznej*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 13, przeł. A. Bał, Książka i Wiedza, Warszawa 1966.

Mit samowystarczalnego indywiduum, podtrzymywany przez liberalne ekonomie polityczne w stylu Adama Smitha, okazuje się tu, na co wskazuje Marks, fikcją, która wytworzoną historycznie i zawsze już uczestniczącą w relacjach społecznych jednostkę przedstawia jako autonomiczną i samodzielną, jak w rousseauistycznym stanie natury (Rousseau skądinąd uwielbiał powieść Defoe, a swojemu Emilowi kazał się z nią „nie rozstawać” i darować sobie wszelkie inne książki). Ciekawe byłoby zbadanie, jaki wpływ na Adama Smitha rzeczywiście miała lektura Defoe (autora między innymi również opastego dzieła *The Complete English Tradesman* – apologii handlowej dominacji Wielkiej Brytanii). Niewątpliwa jest jednak symboliczna ciągłość między jego Robinsonem a całą anglosaską, liberalną filozofią ekonomiczną.

W wersji Defoe robinsonada – podsumować by zatem można w sposób marksowsko-deleuzjański – depolityzuje i naturalizuje relacje zdeterminowane społecznie i zamiast krytycznej historii dostarcza zmytizowanej genezy opartego na ekonomii porządku. Legitymizuje to, co molowe, zindywidualizowane i niedeterytorializujące, by represjonować to, co molekularne, wielorakie, mniejszościowe, a co – jak wyspa i czarnoskórzy niewolnicy – jest tu właściwym źródłem wartości.

Wiąże się to z jeszcze jednym wątkiem z Marksa, a mianowicie jego krytyką poglądu, że nie natura, ale tylko praca jest źródłem wszelkiego bogactwa. Jak pokazuje Marks, pogląd ten prowadzi wprost do zniewolenia człowieka nieposiadającego narzędzi pracy przez tego, który je posiada:

Praca nie jest źródłem wszelkiego bogactwa. Przyroda jest w równej mierze źródłem wartości użytkowych (a one to przecież stanowią rzeczowe bogactwo!), jak i praca, która sama jest tylko przejawem jednej z sił przyrody, ludzkiej siły roboczej. (...) Tylko o ile człowiek już z góry ustosunkowuje się do przyrody, pierwszego źródła wszelkich środków i przedmiotów pracy, jako właściciel, traktuje ją jako należącą do niego, o tyle praca jego staje się źródłem wartości użytkowych, a więc i bogactwa. Burżuazja ma poważne powody do tego, aby przypisywać pracy nadnaturalną moc twórczą, gdyż właśnie z uwarunkowania pracy przez przyrodę wynika, iż człowiek nie posiadający żadnej innej własności prócz swej siły roboczej musi przy wszelkich stosunkach społecznych i kulturalnych być niewolnikiem innych ludzi, którzy zagarnęli na własność materialne warunki pracy. Może on pracować tylko za ich zezwoleniem, a więc tylko za ich zezwoleniem może żyć<sup>45</sup>.

Myślę, że rozpoznanie to można potraktować jako wytłumaczenie faktu, że mimo gościnnych okoliczności przyrody i „obfitości najbardziej zadziwiających pokarmów” Robinson, apologeta „nadnaturalnej mocy pracy”, w kilka chwil zamienia Piętaszka w swego niewolnika. Jego „zdegenerowanej kon-

---

<sup>45</sup> K. Marks, *Krytyka programu gotajskiego*, w: tenże, *Dzieła wybrane*, t. II, Książka i Wiedza, Warszawa 1949, s. 9.

cepcji pracy” (przez którą ostatecznie zawsze przebija apologia niewolnictwa) odpowiada „zdegenerowana wizja natury, która, jak ujął to Dietzgen, dostępna jest *gratis*”<sup>46</sup> – spuentować można za Walterem Benjaminem. Denaturalizacja źródeł bogactwa idzie ręką w rękę z naturalizacją wyzysku. Wyzysk natury, na rajsko obfitej wyspie Robinsona nie daje się zbyt łatwo zauważyć. Dziś jednak coraz jaśniejsze staje się, że ta sama imperialistyczna mitologia i ten sam kapitał, w którego posiadanie cudownie wchodzi Robinson, w niespełna trzysta lat doprowadzą do sytuacji, gdzie – w wyniku globalnego ocieplenia i wymierania gatunków – samo istnienie takich egzotycznych wysp, a przy tym bynajmniej nie bezludnych, znajduje się w śmiertelnym niebezpieczeństwie<sup>47</sup>.

## Nadejście Piętaszka

Wróćmy jednak do Deleuze’a. Wspomnieliśmy, że w powieści Tourniera sytuacja Robinsona zmienia się, i to w sposób naprawdę radykalny, właśnie z nadejściem Piętaszka – to on jest tu przecież tytułowym i głównym bohaterem. Dlatego gdy przyjrzeć się bliżej powieści, naprawdę zaskakująca okazuje się konkluzja Deleuze’a, że idzie w niej o zniknięcie struktury bliźniego. Podobnie niezrozumiałe wydaje się, dlaczego ów „osobliwy współnik” nie mógłby struktury tej realizować i jaka naprawdę różnica zachodzić by miała między byciem bliźniego a byciem „wspólnika” czy „sobowtóra”. Przecież choćby wtedy, gdy Robinson zżyma się na boską opatrzność, że jako towarzysza wysłała mu tego „czarnego metysa, negra pomieszanego z indianinem, stworzenie z najniższego szczebla ludzkiej drabiny”<sup>48</sup> – to jednak odnosi go do tego, co uznaje za normę człowieczeństwa, a więc jakoś umieszcza w intersubiektywnej strukturze. W miarę rozwoju fabuły zaczyna zresztą uważniej obserwować inność Piętaszka, najpierw z irytacją, później z pewnym uznaniem, na koniec zaś z radością i sympatią. Stwierdzeniu Deleuze’a, jakoby Piętaszek „pojawił się za późno”, kiedy struktura bliźniego przestała już obowiązywać<sup>49</sup>, otwarcie przeczy choćby poniższy zapis z dziennika Robinsona:

---

<sup>46</sup> W. Benjamin, *O pojęciu historii*, przeł. A. Lipszyc, w: W. Benjamin, *Konstelacje. Wybór tekstów*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012, s. 317–318.

<sup>47</sup> Por. E. Weber, *Only a pawn in their games? Environmental (?) migration in Kiribati – past, present and future*, „Die Erde”, Journal of the Geographical Society of Berlin, 2016, nr 2 (147), s. 153–164; lub K. Wyatt, *Escaping a Rising Tide: Sea Level Rise and Migration in Kiribati*, The Australian National University 2014.

<sup>48</sup> M. Tournier, *Piętaszek czyli otchłanie Pacyfiku*, dz. cyt., s. 164.

<sup>49</sup> G. Deleuze, *Michel Tournier i świat bez bliźniego*, dz. cyt., s. 416.



Nie do wiary, jak mogłem żyć razem z nim tak długo nie widząc go właściwie. Nic dziwnego, że przyglądam mu się teraz z tak uporczywą uwagą. Jak mogłem być do tego stopnia obojętny i zaślepiiony wobec kogoś, kto jest dla mnie całą ludzkością w jednej osobie, kto jest moim synem, ojcem, bratem, sąsiadem, moim bliskim i moim dalekim... Gdzie by się podziały wszystkie te uczucia, którymi człowiek obdarza tych, co żyją wokół niego, gdybym ich nie skupiał na tym jednym „bliźnim”? Co począłbym z moją litością i nienawiścią, podziwem i strachem, gdyby Piętaszek nie budził we mnie jednocześnie litości, nienawiści, podziwu i strachu? Moja fascynacja jego osobą spotyka się zresztą na ogół z wzajemnością, wielokrotnie mogłem się o tym przekonać<sup>50</sup>.

Do podobnych wniosków bohater dochodzi dopiero pod koniec powieści, gdy udaje mu się przełamać rasistowskie uprzedzenia. Kolejną konkluzją mogłoby być więc stwierdzenie, że to nie destrukcja struktury bliźniego, ale stopniowe rozpuszczanie się głęboko zakorzenionej ksenofobii Robinsona jest tematem powieści Tourniera, i to dopiero ono pozwala w ogóle zobaczyć w Piętaszku drugiego człowieka<sup>51</sup>. Deleuze natomiast, choć podtrzymuje gdzie indziej słynną konstatację Paula Valery'ego: *ce qu'il y a de plus profond en l'homme, c'est la peau* (najgłębsza w człowieku jest jego skóra), tutaj ani do koloru skóry Piętaszka, ani do rasizmu Robinsona nie odnosi się wcale. W tym wydaniu, mogłoby się zdawać, skóra stanowi dla niego tylko miejsce styku powierzchni z transcendentalną głębią i jako taka nie ma koloru – bliźni to zawsze i tylko bliźni jako taki. Tymczasem materialistyczna i politycznie poinformowana wykładnia, zamiast akcentować samotność i perversję rozbitka (cięcie transcendentalne), powinna skupić się na momencie nadejścia Piętaszka i uznania jego inności przez Robinsona (cięcie etyczne względem jego rasistowskiej kultury). Tym samym pozostawałaby też wierniejsza rzeczywistości rozwojowi fabuły. Stawanie-się-mniejszościowym czy wręcz stawanie-się-metysem Robinsona zapoczątkowuje w powieści całkowitą przemianę jego sfery afektywnej i udostępnia zupełnie nowe sposoby użycia wyspy. Zachowanie chłopca także ewoluuje – jego posłuszeństwo, od początku zresztą ironiczne, zamienia się w dystans, a potem w „dewastujący śmiech”, ironiczna mimetyka zachowań Robinsona przechodzi w rozbudowany zestaw parodii, rozbijających jego władczy habitus, doprowadzając do całkowitego

<sup>50</sup> M. Tournier, *Piętaszek czyli otchłanie Pacyfiku*, dz. cyt., s. 166–167.

<sup>51</sup> Na trafność takiej interpretacji mogłoby skądinąd wskazywać wyznanie, które czyni gdzie indziej sam Tournier:

Tak, swoją książkę chciałem zadedykować owej ogromnej, milczącej masie przyjeżdżających do Francji imigrantów, wszystkich Piętaszków, przemierzających jedną trzecią świata, by się tu dostać, tym trzem milionom Algierczyków, Marokańczyków, Tunezyjczyków, Senegalczyków, Portugalczyków, na których pracy wspiera się nasze społeczeństwo, a których nigdy nie widzimy i o których nie słyszymy, a na barkach których spoczywa nasze konsumpcyjne społeczeństwo (M. Tournier, *Le Vent Paraquet*, Éditions Gallimard, Paris 1977, s. 236).

wywrócenia usankcjonowanego porządku wyspy, powieściowo symbolizowanego przez wysadzenie składu prochu wskutek nieopatrzego palenia fajki. Upór administratora rozplywa się, „telluryczne władztwo metodycznego, skąpego i melancholijnego Anglika” przestaje działać, by „zapowiedzieć nadejście nowej ery”<sup>52</sup>. Podobnie komentuje to sam Tournier:

Odtąd do Piętaszek kieruje grą, to on wynajduje i przyspiesza Robinsona, decyduje o wynalazczości, której Anglik tylko bardzo nieśmiało próbował przed jego nadejściem, odtwarzając jedynie, w formie administracji wyspy, porządek utraconej cywilizacji. Pryncypium Piętaszka jest powietrzne, wiatrowe, to reguła Ariela. Robinson, należący najpierw do królestwa ziemi, przechodzi jednak powolną metamorfozę, która zwraca go ku słońcu, i to właśnie pod wpływem Piętaszka. Formułę powieści możemy więc zapisać za pomocą podwójnego równania:

$$\text{Ziemia} + \text{powietrze} = \text{słońce}$$

$$\text{Robinson ziemski} + \text{Piętaszek} = \text{Robinson słoneczny}^{53}.$$

## Piętaszek i Spinoza. Posumowanie

Wiemy skądinąd, że ulubionym filozofem Tourniera był Spinoza i to on, jak wprost przyznaje autor, stanowi główną filozoficzną inspirację *Piętaszka*. Pisze Tournier:

<sup>52</sup> M. Tournier, *Piętaszek czyli otchłanie Pacyfiku*, dz. cyt., s. 140.

<sup>53</sup> Poza takim rozwiązaniem – nazwijmy je „addytywnym” – istnieje być może jeszcze jedno wyjście, oparte na modelu „odejmującym”. Opisuje je Quentin Meillassoux w swoim esej *Odejmuwanie i skurcz. W związku z uwagą Deleuze’a o „Materii i pamięci”*, „Kronos” 2005, nr 2 (33), s. 152–176. Nie ma tu miejsca na rekonstrukcję imponującego wywodu autora – skupię się na samych jego wnioskach. Zdaniem Meillassoux, to na bazie szczególnej, choć istniejącej tylko w zarysie, deleuzjańskiej interpretacji „książęcej filozofii immanencji” Bergsona daje się odtworzyć, co w ogóle mogłoby znaczyć dla Deleuze’a immanencja. Tytułowa „uwaga Deleuze’a” to spostrzeżenie, że „immanencja” prawdziwie przydarzyła się Bergsonowi jedynie na początku *Materii i pamięci*, gdzie pisał: „Nazywam materią ogół obrazów, a percepcją materii te same obrazy odniesione do możliwego działania pewnego określonego obrazu: mojego ciała” (H. Bergson, za: Q. Meillassoux, dz. cyt., s. 156). W definicji tej zawiera się kilka rozstrzygnięć. Po pierwsze, istnieją obrazy same w sobie i obrazy obrazów, nie istnieje za to zasadnicza ani jakościowa różnica między materią a świadomością (Meillassoux wskazuje na „antykantowską stawkę *Materii i pamięci*”). Po drugie – świadomość nie dodaje niczego, czego nie byłoby już w materii; przeciwnie, jak stwierdza Bergson: „percepcja, jaką ma dowolny pozbawiony świadomości punkt materialny (...), jest nieskończenie obszerniejsza niż nasza” (tamże, s. 157). Dzieje się tak dlatego, że świadomość jest jedynie tytułowym „odejmowaniem”, czyli selekcją, cięciem, zaporą w „hipermalowniczym” przepływie obrazów, czy, mówiąc słowami Meillassoux, „nieciąglą pętlą przechwytywów” (tamże, s. 170), dokonujących się wzdłuż materialnych przepływów obrazów. Konkluzja, jaką można by sformułować na bazie tej bergsonowsko-deleuzjańskiej „książęcej” teorii immanencji, a także odnieść do rozważań o bliźnim, byłaby więc następująca: w materii istnieje nieskończenie więcej światów, niż wyrazić może bliźni. Jest on nieraz sugestywnym, ale zawsze wybiórczym i ograniczonym sposobem ich prezentacji.

Dało się zauważyć, że trzy stadia ewolucji Robinsona odpowiadają trzem poziomom poznania opisanym przez Spinozę w *Etyce*. Nie ulega wątpliwości, że bajoro odpowiadałoby tu pierwszemu, wyspa administrowana drugiemu, a ekstaza solarna trzeciemu z tych poziomów<sup>54</sup>.

Jak widać po raz kolejny, kierunek fabuły wyznacza zatem wcale nie zwinięcie się świadomości w samej sobie, ale jej stopniowe otwieranie na wspólność z tym, co nie chciało poddać się dominacji Europejczyka-kolonizatora. W tej szczególnej *Bildungsroman* kategorii epistemologiczne powracają, ale już nie przypadkiem, i w zasadniczo odmienionej formie: pozbawione transcendentnych podbudówek poznanie ujawnia swój wymiar praktyczny i zgodnie z francuskim źródłosłowem (*connaissance*) okazuje się współrodzeniem lub współstawianiem się. Konstytutywną różnicę – nie dualistyczną, a troistą – wyznaczałaby zatem nie (nie)obecność transcendentalnej struktury bliźniego, ale charakter idei, jakie potwierdzają się w spotkaniu. Pozwala to wierzyć, że odkrycie czystych intensywności przez samotnego i solipsystycznego filozofa wcale nie musi być warunkowane zniknięciem apriorycznego bliźniego, tak jak istnienie potencjalności nie musi być gwarantowane bliźniego obecnością. Zamiast solipsyzmu, który wydedukowane Idee i światy wpisuje w transcendentalną strukturę, mielibyśmy do czynienia raczej z procedurą ich eksplikacji z natury, symbolizowaną tu przez aktywność Piętaszka. Zachowuje ona zarówno obiektywny charakter idei, jak i kategorię potencjalności, niezależną już przy tym od podmiotowych prerogatyw. Dlatego to nie perwersyjna egzystencja między niebem i ziemią, ale odkrywanie coraz większej płaszczyzny pojęć wspólnych wydaje się być sensem opisaney przez Tourniera robinsonady.

A co z *bliźnim*? W takim ujęciu ta problematyczna kategoria rzeczywiście przestaje być potrzebna i może istotnie należy pozwolić jej zniknąć, choć, jak argumentowałem powyżej, nie dokładnie w sposób, jaki zaproponował Deleuze. Gdyby jednak chcieć ją odtworzyć, wykraczając poza literę filozofii Deleuze'a, ale zgodnie z jej duchem, to inspiracji należałoby szukać już nie w rejestrze transcendentalnych struktur, ale raczej od strony praktycznego rozróżnienia sił. W powieści reaktywnemu stawaniu się Robinsona samotnego i solipsystycznego (to on jest prawdziwym kanibalem, który udaje przy tym, że nie pożarł swojego towarzysza) przeciwstawia się stawanie się aktywne Piętaszka i Robinsona solarnego. Odnalezionymi „bliźnimi” byłiby więc *t e n*, *t a i t o*, którzy odrzucają stosunki oparte na panowaniu i których współaktywność potwierdza się przez radość i rosnącą moc. Wspominałem, że Jan Jakub Rousseau widział w Robinsonie wzorcowego nauczyciela naturalistycznej etyki, ale to raczej Piętaszek zasługuje na ten tytuł. Jego praktyczna nauka i mniej-

<sup>54</sup> M. Tournier, *Vendredi ou Les limbes du Pacifique*, Éditions Gallimard, Paris 1972, s. 235.

szościowa edukacja, jego pokojowe nieposłuszeństwo, jego potłacze, parodie i odmowa pracy oraz wytwarzane przy tym afekty rozbrajają zastany system dominacji, deterytorializują wyspę i wyznaczają nowe sposoby jej zaludniania.

## Bibliografia

- Bednarek J., *Polityka poza formą. Ontologiczne uwarunkowania poststrukturalistycznej filozofii polityki*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2012.
- Benjamin W., *O pojęciu historii*, przeł. A. Lipszyc, w: W. Benjamin, *Konstelacje. Wybór tekstów*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012.
- Deleuze G., *Bergsonizm*, przeł. P. Mrówczyński, KR, Warszawa 1999.
- Deleuze G., *Causes et raisons des îles désertes*, w: tenże, *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953–1974*, red. D. Lapoujade, Les éditions de Minuit, Paris 2002.
- Deleuze G., *Kino. 1. Obraz-ruch. 2. Obraz-czas*, przeł. J. Margański, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2008.
- Deleuze G., *Michel Tournier i świat bez bliźniego*, w: tenże, *Logika sensu*, przeł. G. Wilczyński, PWN, Warszawa 2011.
- Deleuze G., *Różnica i powtórzenie*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, KR, Warszawa 1997.
- Deleuze G., Guattari F., *Tysiąc plateau*, Fundacja Bęc Zmiana, Warszawa 2015.
- Deleuze G., Negri A., *Stawanie się i kontrola*, w: G. Deleuze, *Negocjacje*, przeł. M. Herer, Wrocław 2007.
- Herer M., *Gilles Deleuze. Struktury – maszyny – kreacje*, Universitas, Kraków 2006.
- Marks K., *Krytyka programu gotajskiego*, w: tenże, *Dzieła wybrane*, t. II, Książka i Wiedza, Warszawa 1949.
- Marks K., *Wprowadzenie do krytyki ekonomii politycznej*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 13, przeł. A. Bal, Książka i Wiedza, Warszawa 1966.
- Meillassoux Q., *Odejbowanie i skurcz. W związku z uwagą Deleuze'a o „Materii i pamięci”*, „Kronos” 2005, nr 2 (33), s. 152–176.
- Ossowska M., *Moralność mieszczańska*, Łódzkie Towarzystwo Naukowe, Łódź 1956.
- Proust M., *Nie ma Albertyny*, przeł. M. Żurowski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1960.
- Proust M., *W stronę Swanna*, przeł. T. Boy-Żeleński, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1956.
- Tercz J., *Bliźni w filozofii Deleuze'a*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2015, nr 1 (93).
- Tournier M., *Le Vent Paraclét*, Éditions Gallimard, Paris 1977.

- Tournier M., *Piętaszek czyli otchłanie Pacyfiku*, przeł. M. i C. Gawrysiowie, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1977.
- Tournier M., *Vendredi ou Les limbes du Pacifique*, Éditions Gallimard, Paris 1972.
- Watt I., *Myths of modern individualism*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.
- Watt I., *Narodziny powieści. Studia o Defoem, Richardsonie i Fieldingu*, przeł. A. Kreczmar, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1973.
- Weber E., *Only a pawn in their games? Environmental (?) migration in Kiribati – past, present and future*, „Die Erde”: Journal of the Geographical Society of Berlin, 2016, nr 2 (147).
- Wyett K., *Escaping a Rising Tide: Sea Level Rise and Migration in Kiribati*, The Australian National University 2014.

## Streszczenie

Bezludne wyspy pojawiają się w dwóch tekstach Gilles'a Deleuze'a. Pierwszy z nich to krótki esej z lat 50. pt. *Causes et raisons des îles désertes*, drugi to appendix do *Logiki sensu – Michel Tournier i świat bez bliźniego* z roku 1969. Rekonstrukcji drugiego z tych tekstów dokonał Jakub Tercz w artykule *Bliźni w filozofii Deleuze'a* („Przegląd Filozoficzny” 2015, nr 1). Doceniam tę pracę, chociaż nie podzielam jej wniosków. Za problemy z właściwą interpretacją pojęcia bliźniego (i jego „zniknięcia”) w dużej mierze odpowiada sam Deleuze. Jego lektura powieści M. Tourniera *Piętaszek czyli otchłanie Pacyfiku*, bazująca na kategoriach transcendentálnych, intersubiektywnych struktur, zapoznaje obecne tam materialistyczne potencjały. Pod tym względem bardziej obiecujący – choć zarazem ezopowy i ezoteryczny – wydaje się wcześniejszy ze wspomnianych tekstów Deleuze'a. Rozpoznaje on, że w historii Robinsona obecne są także stawki polityczne, a jego mit daje się czytać, a nawet należy to robić, w sposób krytyczny (w marksowskim, a nie w kantowskim sensie). Dlatego w ostatniej części artykułu oddaję głos Tournierowi i jego Piętaszkowi, aby razem z nimi pomyśleć bardziej immanentystyczną i obfitszą w linie ujęcia teorię robinsonady.