



Wojciech Mackiewicz
UNIWERSYTET WROCŁAWSKI

KONCEPCJA MASZYNIZMU GILLESA DELEUZE'A

Abstract

Gilles Deleuze's conception of mechanicism

Human body in Western philosophy has been always described as the matter opposed to the Reason. However, this scheme cannot be applied to modern French philosophy in which dialectics reason – body is comprehended as an act of violence and exclusion of the body. For Deleuze there is vital need to understand the human being as an entirety. It is possible only as a version of materialistic, psychoanalytic thought. Deleuze refuses therefore autonomy of subject and tries to connect the subject and his body with "social mechanisms". Finally human's body is understood only as a source of pure social functions, presented as a "Body without Organs".

Key words: Deleuze, body, mechanicism, deterritorialization

Słowa kluczowe: Deleuze, ciało, maszynizm, deterytorializacja

WPROWADZENIE

Na mapie francuskich dociekań filozoficznych dzieło Gillesa Deleuze'a (1925–1995) zajmuje szczególne miejsce. Inspirowany w głównej mierze dziełami Spinozy, Kanta, Bergsona i Nietzschego z jednej strony oraz Marksa i Freuda z drugiej, podejmuje Deleuze odważną próbę ich aktualizacji i reinterpretacji. Ważnymi elementami stają się zagadnienia z dziedziny technologii, produkcji oraz wszelkich procesów ukierunkowanych na wydajność. Istotny okazał się także późniejszy wkład wieloletniego przyjaciela i współpracownika Deleuze'a, psychoanalityka Félixu Guattariego (1930–1992). Błędem byłoby jednak wpisywanie myśli autora „Różnicy i powtórzenia” w kontekst li tylko historyczno-filozoficzny. Jest to myśl radykalna, o bardzo szerokim kontekście, a dzięki temu niezwykle oryginalna i fascynująca zarazem. W wywiadzie z 1978 r. Foucault uznał, że Deleuze jest dlań największym spośród wszystkich żyjących filozofów i że „[...] być może pewnego dnia nastanie wiek deleuzjański” (Foucault 2012, s. 589).

Tytułem wstępu należy również podkreślić, że jest to twórczość niezwykle radykalna, eksplorująca nie tylko granice dotychczasowej tradycji filozoficznej, ale także granice języka i rozumienia w ogóle. Deleuze zmienia

znaczenie stosowanych pojęć, wprowadza nowe, tworzy neologizmy. Jest filozofem, psychoanalitykiem, literatem, artystą. Nie umniejsza to jednak jego dzieła: rzeczywistość ponowoczesna jest w nim poddana niezwykle radykalnej i konstruktywnej krytyce.

Część dorobku Deleuze'a została opracowana i wydana we współpracy z Guattarim. W tekście rekonstruuje jednak tylko poglądy Deleuze'a, które nie ograniczają się do ich dzieł wspólnych. Dlatego w przypadku niektórych wątków będą je konsekwentnie przypisywał Deleuze'owi, mimo cytowania źródeł autorstwa obu twórców. Pragnę, aby czytelnik miał to na uwadze.

CEL PRACY

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie rzeczywistości w perspektywie „maszynowej”, w świetle której nawet tak odległe od technicznej interpretacji bytu, jak ciało czy społeczeństwo stają się jej elementami. Maszynizm, rozumiany jako przejaw podstawowej tendencji zachodniej racjonalności (dążenie do rozwoju, nieustanne zwiększanie wydajności), przenika nie tylko porządek społeczny, ale przede wszystkim ciało jednostki. Niniejszy tekst stanowi zatem próbę przedstawienia Deleuzjańskiej „maszynowej rze-

czywistości ciała”, wskazuje na jej zagrożenia oraz – w ślad za jej autorem – poszukuje fundamentu podmiotowości w stopniowo coraz bardziej ujednocającym się świecie.

KONTEKST MYŚLI

Tytułem wstępu należy dodać, że dzieło Deleuze'a swobodnie koresponduje z takimi dziedzinami, jak malarstwo, literatura, film czy teoria społeczna. W związku z tym trudno uchwycić jakieś centrum, pojęcie lub zagadnienie, które porządkowałoby wszystkie inne. Polski badacz, Herer (2006, s. 10), trafnie diagnozuje zatem, że kluczem jest problematyka, a nie kontekst. Dlatego za najważniejsze spośród wielu istotnych zagadnień (filozofii różnicy, filozofii procesu, filozofii stawania się) uznaje on pojęcie genezy i do niego sprowadza wszystkie pozostałe. Geneza jest wprowadzicielem wyników procesów różnicowania, ale to właśnie ona, a nie różnica, zdaniem Herera, wyznacza najważniejsze ramy tej myśli: „problematyka nie jest czymś, co myśliciel zastaje, przejmuje, ewentualnie rozwija; jest ona raczej czymś, co musi on stworzyć, co powołuje do życia w samym akcie myślenia” (Herer 2006, s. 11). Geneza jest jednocześnie dynamiczna i nieuchwytna, świadomość zawsze pozostaje wobec niej wtórna. Filozof stara się zatem raczej znaleźć właściwe pytanie niż dawać wyczerpujące odpowiedzi, podążać za problemem zamiast ostatecznie odpowiadać. Wydaje się to niezwykle nowatorskim ujęciem, zwłaszcza w dziedzinie refleksji nad cielesnością człowieka. Dlatego zanim przejdziemy do przedstawienia koncepcji cielesności, zapoznajmy się z najważniejszymi pojęciami i problemami, które ogniskują się wokół pojęcia genezy wraz z całą dziedziną genealogii i które wraz z nią kreślą ramy Deleuzjańskiego modelu myśli.

Pierwotny, genetyczny układ sił określa autor mianem wirtualności. W owym chaosie wyróżnia jednak element szczególnie wspomniany żywioł genezy. Deleuze powtarza za Nietzschem, że to właśnie ów żywioł reguluje hierarchię wartości, zatem również one są czasowym konstruktem: „[...] genealogia oznacza zarazem wartość źródła i źródło wartości. Genealogia przeciwstawia się zarówno

absolutnemu, jak i relatywnemu bądź utilitarnemu charakterowi wartości. Stanowi żywioł różnicujący wartości, z którego wypływa sama ich wartość. Genealogia oznacza zatem źródło lub narodziny, ale także źródłową różnicę czy też odległość od źródła. Genealogia rozróżnia u źródła szlachetność i podłość, szlachetność i nikkczemność, szlachetność i dekadencję. Szlachetne i nikkczemne, wysokie i niskie – oto żywioł czysto genealogiczny bądź krytyczny” (Deleuze 1998, s. 7). Tym samym filozofia rozumiana jest jako „stawanie się”, twórczy akt, któremu chyba bliżej do sztuki niż do nauki, stanowiącej obraz rzeczywistości.

Na uwagę zasługuje również ontologia Nietzscheańskiego „chaosu sił”. Otóż rzeczywistość dzieli się na dwa podstawowe rodzaje sił: „siły aktywne” (dominujące) i „siły reaktywne” (zdominowane). W konfrontacji siły ustępujące zachowują swoją moc, mają więc równie istotny wpływ na wszelką dynamikę w świecie. Ich reaktywny charakter sprawia zaś, że są możliwe do zdiagnozowania (w ślad za Nietzschem Deleuze uważa, że świadomość, pamięć i wszelka nauka mają charakter reaktywny, podobnie jak wszelka aktywność ciała – odżywianie, reprodukcja, zachowanie itd.). Jednocześnie niepodobna opisać sił aktywnych – są one czymś, co zawsze jest **przed** wszelką refleksją, czymś, co ją kształtuje. Przejawiają się jedynie w sytuacjach przywłaszczania, zawładnięcia, podporządkowywania, panowania (Deleuze 1998, s. 47).

Filozofia jest więc dla autora „Różnicy i powtórzenia” czymś z gruntu antysystemowym: „[...] pojęcia filozoficzne są całościami fragmentarycznymi, które nie dostosowują się wzajemnie do siebie, ponieważ ich brzegi nie stykają się ze sobą. Powstają raczej z rzutu kości, aniżeli tworzą puzzle” (Deleuze i Guattari 2000, s. 43). Jednocześnie „rezonują ze sobą”, co daje nieograniczone możliwości interpretacji. Istotnym dla nich elementem jest „płaszczyzna”, na której pojęcia mieszają się ze sobą. Tak rozumiana całość przejawia dynamiczny charakter, który nadaje pojęciom „nieskończoną prędkość” i który „[...] tworzy «istoty powolne», jakimi jesteśmy” (Deleuze i Guattari 2000, s. 44). Przesłaniem tu wyrażonym jest

zdecydowana postawa antydialektyczna zarówno w stosunku do metody Platońskiej, jak i Heglowskiej. Zadanie „obalenia platonizmu”, które tak radykalnie być może jako pierwszy postawił sobie Nietzsche, oznacza tutaj „[...] zniesienie świata esencji wraz ze światem pozorów” (Deleuze 2011, s. 333). Sens rozumiany jako centrum, które reguluje pole epistemiczne, jest zatem dla Deleuze'a tylko pozorem, bowiem w jego obrębie wciąż trwa walka ścierających się przeciwieństw. Dialektyka Platońska niczego zatem nie rozjaśnia, jest wtórna wobec **różnicy**. Oparta na dialektyce tradycja Zachodu dokonała posunięcia nieuzasadnionego: zamieniła w swym sensie spójnik „i” na czasownik „być” w jego relacyjnej formie: „jest” (np. w wyrażeniu: „a jest b”). Stąd wynika wszelka hierarchia ważności bytów, stopnie wzajemnej przynależności i ostateczne zatarcie jakiegokolwiek odmienności (Deleuze 1977, s. 70). Krytyki metody Platońskiej dokonuje również Hegel, wskazując na procesualny charakter sensu, rozkładając akcenty między tezę i jej negację. Zauważa, że dotychczas różnica miała charakter zależny od tego, co tożsame. Tymczasem przede wszystkim należałoby uwypuklić jej wewnętrznie sprzeczny charakter. Jest to możliwe tylko dzięki podniesieniu jej do rangi absolutnej: „[...] już różnica w ogóle jest sprzecznością samą w sobie. [...] Doprowadzono do takiej krańcowości jak sprzeczność, momenty różnorodne nabierają ruchu i życia, zyskują w sprzeczności negatywność, która jest wewnętrznym tętnem samorzutnego ruchu i życia. [...] Jeśli przyjrzymy się bliżej tej różnicy realności, to okaże się, że z różności przechodzi ona w przeciwieństwo, a przeto w sprzeczność, a ogół wszystkich realności staje się w ogóle absolutną sprzecznością w sobie samej” (Hegel 1968, s. 77).

Zdaniem Deleuze'a, różnica nie zawiera się jednak tylko między skrajnymi, przedstawionymi przez Hegla pod postacią przeciwności, biegunami. Przeciwieństwa są tylko jednymi z wielu następstw różnicy. Ponadto pozytywnie rozumiana przez Hegla istota jest dlań „[...] tylko czystą tożsamością i pozorem w sobie samej, jako że jest ona odnoszącą się do siebie negatywnością, a zatem odrzucaniem siebie od siebie samej. Zawiera więc ona w istotny sposób określenie różnicy” (Hegel

1990, s. 168). Deleuze wykazuje zatem, że myśl Hegla pozostaje w granicach dialektyki nawet kosztem artykułowania wewnętrznej sprzeczności pojęcia różnicy. Tym samym autor „Różnicy i powtórzenia” twierdzi, że mimo Platońskiej krytyki Hegel został całkowicie pochłonięty przez jego dialektykę (Bouaniche 2007, s. 108). W efekcie dualizm zostaje zachowany, a wszelkie próby jego przezwyciężenia (Platońska koncepcja Idei, Heglowski Absolut) wikłają obu idealistów w zasadnicze trudności metodologiczne, ewentualnie wszelkie trudności są znoszone w aktach przemocy **Tego Samego** na tym co **Inne**.

W przeciwieństwie do powyższego Deleuze uznaje, że „[...] naturę należy pojmować jako zasadę różnego i jego wytwarzania. Jednak zasada produkcji różnego ma sens wyłącznie pod warunkiem, że nie łączy własnych elementów w całość” (Deleuze 2011, s. 351). Filozofię tożsamości określa on mianem filozofii przedstawienia. Francuski myśliciel nigdzie nie precyzuje tego określenia, jednakże przekonujące wydaje się wyjaśnienie Kowalskiej. Uznaje ona, że przedstawienie jest równoznaczne z identyfikacją i, co najważniejsze, daje możliwość skojarzenia każdego indywidualnego przypadku z kategorią najogólniejszą (zazwyczaj na drodze stopniowych uogólnień). Ostatecznie nieskończony świat najdrobniejszych różnic zostaje zneutralizowany i zorganizowany względem figury Tego Samego (Kowalska 2000, s. 170), na co autor „Różnicy i powtórzenia” nie wyraża zgody.

Z krytyką dialektyki wiąże się kolejny element myśli Deleuze'a, jakim jest empiryzm. Pojawia się on już w jego pierwszym dziele na temat filozofii Hume'a. Z pewnością angielski filozof stanowi jeden z najważniejszych, a być może najważniejszy punkt wyjścia myśli Deleuze'a. Odrzucając podział na to, co cielesne (fizyczne) i inteligibilne, podważa on prymat Rozumu i – co najistotniejsze – jego „źródłowy” charakter. Od Hume'a zapożycza więc wątek krytyki subiektywności. Na pytanie o to, w jaki sposób podmiot pozostaje tożsamy w procesie poznawczym, Hume i Deleuze odpowiadają, że podmiotowość nie jest w nim „źródłowa”, że raczej zanurza się w treściach, niż je organizuje, i że „konstruuje się w danych” (De-

leuze 2000, s. 162). W procesie tym nie ma mowy o wytworzeniu się jakiegoś sensu, odkrywaniu go, ponieważ nie istnieje nic takiego, jak intuicja poznania, akt woli czy wolność, wedle której podmiot miałby aktywnie działać. Jedyną w tym procesie daną jest dynamizm, który pełni rolę pierwotną, tj. dywersyfikuje zachowania człowieka i leży u podstaw wszelkiej refleksji. Owa dynamika wydaje się najważniejsza: „[...] empiryzm zna tylko zdarzenia [...] dlatego jest wielkim twórcą pojęć. Jego siła zaczyna się od momentu, gdy definiuje podmiot jako «habitus», [...] nawyk mówienia Ja” (Deleuze 2000, s. 57). Empiryzm dla Deleuze'a jest zatem narzędziem porzucenia koncepcji podmiotu, rozumianego jako scentralizowany sens, który „zarządza” treściami poznawczymi. Jednocześnie w świetle filozofii różnicy empiryzm wprowadza niezwykle dynamiczną ontologię. To już nie byt, ale relacja staje się decydująca. Każdorazowe użycie czasownika „jest” – tu Deleuze nawiązuje do Heideggera – nosi silne znamiona posiadania i odwołuje się do ontologii, co w głównej mierze charakteryzuje całą historię filozofii. Relacyjność w tym ujęciu wydaje się bardziej zasadna: „[...] czy o wzięciu w posiadanie opuszczonego miasta świadczy wbity w bramę oszczep, czy może należy dotknąć bram ręką, by zapewnić relację własności?” (Deleuze 1977, s. 70). Empiryzm otwiera pole analizy filozoficznej jako eksperymentowania, wyprowadza myśl na nowe obszary, interesuje go każdy ślad i wątek, ponieważ nawet najbardziej poboczny może w każdej chwili zostać umieszczony w centrum, może doń powracać nieskończoną ilość razy, zawsze odmiennie modelując sens.

Na początku lat sześćdziesiątych XX w. Deleuze publikuje dwie ważne pozycje: „Nietzsche i filozofia” (1962) oraz „Proust i znaki” (1964), wprowadzając w nich kluczowe dla swej późniejszej twórczości pojęcie pluralizmu. Podobnie jak wcześniejsze, również te pozycje ujęte są w specyficzny kontekst. Przeciwno tendencjom unifikującym i systematyzującym pluralizm wprowadza wielość (*le multiple*), przeciw wszelkim intelektualistycznym doktrynom proponuje koherencję (*le concert*) i doświadczenie, a przeciwko wszelkiemu abstrakcyjnemu i co za tym idzie – pu-

stemu monizmowi – koncepcję bytu mnogiego, plastycznego i czasowego, ujętego w swej indywidualności, uwzględniającej wszelkie subtelności (Bouaniche 2007, s. 64). Odtąd myśl Deleuze'a już do końca pozostanie ściśle związana z myślą Nietzschego. Pluralizm z jednej strony intensyfikuje wcześniejsze stanowisko empiryzmu, z drugiej zaś – maksymalnie je rozszerza: „pluralizm [...] to tyle co sama filozofia” (Deleuze 1998, s. 7). Staje się on swoistą metodą jego późniejszej filozofii. Odtąd z jeszcze większą uwagą będzie Deleuze śledził pierwotną wieloznaczność bytu.

Warto jednak podkreślić, że nie idzie tutaj o odsłonięcie czystego chaosu, w którym nie ma miejsca na żaden sens. Właśnie ten moment wydaje się sednem myśli autora „Różnicy i powtórzenia”. Deleuze wyjaśnia, że za każdą „istotą” i sensem rzeczy kryje się pewien efemeryczny układ sił, który ją warunkuje. W komentarzu do Platońskiego „Hippiasza mniejszego” wyjaśnia, że „istota” rzeczy nie jest niezależna od funkcji, że w rzeczywistości jest wynikiem jej oddziaływania. Stąd słynna teza o „odwróceniu platonizmu”, z tym istotnym zastrzeżeniem, że właśnie odwrócenie, a nie odrzucenie, tu idzie. Jak dla Platona jedynym prawdziwym wymiarem był świat idei, tak teraz właśnie on stanowi warstwę pozorów, która nadbudowuje się nad każdym rzeczywistym, choć efemerycznym, układem, i która każe go petryfikować w stopniowo odrealniających się pojęciach i znaczeniach.

Jednocześnie należy pamiętać, że mimo pozornej zbieżności również wobec tradycji filozofii krytycznej pozostaje Deleuze w opozycji. Tradycja ta bowiem odwołuje się każdorazowo do określonej „źródłowości” (np. Rozum w tradycji Kantowskiej). Również ona jest w myśl tej koncepcji wytworem żywość różnicującego. Różnica jest bowiem „źródłowości” pozbawiona, w swych początkach jest zawsze tylko **powtórzeniem**, wszelkie źródło zostało dawno zatarte, bezpowrotnie utracone (choć autor powie, że w rzeczywistości nigdy nie istniało). Deleuze powołuje się tutaj na słowa francuskiego socjologa Tarde'a, który określa powtórzenie jako: „[...] przejście od stanu różnic ogólnych do różnicy wyjątkowej, od różnic zewnętrznych do

różnicy wewnętrznej, krótko mówiąc – powtórzenie jako to, co różnicujące w obrębie samej różnicy” (Deleuze 1997, s. 125).

Dodatkowym wątkiem krytycznym wobec Rozumu i świadomości jest wątek Nietzscheański: świadomość jest zawsze wpisana w określony system wartości, jest zatem relacją tego, co wewnętrzne do tego, co zewnętrzne, czemu się podporządkowuje lub w co „się wciela”: „[...] świadomość nigdy nie jest świadomością siebie, lecz świadomością «ja» w stosunku do «siebie», które nie jest świadome. Nie jest ona świadomością pana, lecz niewolnika w stosunku do pana, który nie musi być świadomy” (Deleuze 1998, s. 45). Powszechnie uważana za „źródłową”, świadomość jest tym samym w punkcie wyjścia podzielona i przeciwstawiona sobie samej. Najważniejsze jednak wydaje się to, że rodzi się ona tylko w odpowiedzi na dane z zewnątrz, każdorazowo, gdy musi zająć jakieś stanowisko. Jak zauważa Nietzsche, stanowisko to jest zawsze jakimś rodzajem podporządkowania się.

Biorąc pod uwagę powyższe wątki, należy zauważyć, że odważna krytyka dialektyki, na jaką porywa się w swej twórczości Deleuze, empiryzm i pluralizm, zainteresowanie filozofią życia Nietzschego oraz wątki utraty „źródłowej” roli świadomości w konstytuowaniu porządku rzeczywistości, musiały go skierować na płaszczyznę materializmu, na której napotyka on sferę cielesności człowieka oraz śledzi wymiar relacji zawiązujących się za jej pośrednictwem.

CIAŁO W CHAOSIE SIŁ

Koncepcja cielesności Deleuze'a wywodzi się z przedstawionej powyżej „ontologii”. Opisuje ona – przypomnijmy – nie byt w swej statyczności, ale chaos heterogenicznych sił. Ciało nie będzie zatem figurą w filozofii już klasyczną, tajemniczą, „spalniającą ruch materią”, ale elementem istotnym, równym każdemu innemu wymiarowi życia człowieka. Myśl ta nie jest jednak kolejnym materializmem – francuski myśliciel posuwa się o wiele dalej. Uznaje bowiem, że ciało to tylko pewien wytwór ścierających się sił, nie zaś żadna granica czy pole określające jakąś

rzeczywistość: „[...] nie określimy go [ciała – przyp. W.M.], mówiąc, że jest polem sił, żywicielskim środowiskiem, w którym spiera się wielość sił. W rzeczywistości bowiem nie istnieje «środowisko», pole sił lub pole bitwy. Nie istnieje ilość rzeczywistości, wszelka rzeczywistość jest już ilością sił. Niczym innym niż ilością sił pozostających wzajem wobec siebie w «relacji napięcia»” (Deleuze 1998, s. 46). Ciało jest zatem tylko rodzajem wytworu, niezbyt wyraźnym polem w rzeczywistym układzie sił, wypadkową ich ruchu. Deleuze dodaje, że owa wyraźność obszaru cielesności zależna jest od stosunku sił dominujących (Nietzscheańskie siły aktywne) nad zdominowanymi (siły reaktywne – np. zależności chemiczne, biologiczne, społeczne, polityczne itd.). Niemniej jednak ciało w tym kontekście jest wynikiem przypadku, ostatecznie będąc rzeczą „wielce zdumiewającą” (Deleuze 1998, s. 46). Jego członki zmieniają swe funkcje (np. w wyniku odniesionych obrażeń, ingerencji medycznych i biotechnologicznych, nowinek technologicznych), powodując nowatorskie zmiany. Deleuze zwraca uwagę, że permanentny żywioł mutacji i genezy jest bardzo starym motywem filozoficznym, obecnym już u Empedoklesa, na którego zresztą się powołuje. Jeden z Empedoklesowych fragmentów, pozbawiony niestety szerszego kontekstu, tak oto opisuje ten proces rozwoju życia na Ziemi: „[...] na niej powstało wiele głów bez szyi, nagie ramiona błąkały się tu i tam bez pleców, same oczy błądziły bez czoł [...]” (Heinrich 1925, s. 62). Przynajmniej taki dobór postępował dalej, we fragmencie 61 czytamy: „[...] miały powstać istoty z dwiema twarzami i piersiami, pojawiły się istoty z przodu ludzie, z tyłu woły, inne przeciwnie, z ludzkimi ciałami i głowami wołów, istoty, w których pomieszane były natury męska i kobieca, obdarzone zmienionymi członkami (rodnymi) [...]” (Heinrich 1925, s. 63). Teraz być może nie powinno zbytnio dziwić stanowisko Deleuze'a i Guattariego, którzy w „Mille plateaux” piszą: „Czyż nie jest smutnym i niebezpiecznym nie odczuwać niechęci patrząc oczami, oddychać płucami, jeść ustami, do mówienia używać języka, do myślenia mózgu, posiadać odbyty i gardło, głowę i nogi?” (Deleuze i Gu-

attari 1980, s. 187). Dynamika sił dopuszcza takie rozwiązania, a stanowisko to jest zbieżne nie tylko z pismami Empedoklesa, ale także Darwina. Dalej autorzy piszą: „Dlaczego nie chodzić na głowie, śpiewać zatokami, patrzeć skórą, oddychać brzuchem?” (Deleuze i Guattari 1980, s. 187). Metaforyka tej wypowiedzi jest tylko połowiczna. Czy możemy bowiem z całą pewnością przewidzieć, jakie funkcje w przyszłości będzie spełniało ciało ludzkie, jego organy i tkanki? Deleuze i Guattari wskazują na nieskończenie wiele możliwości w tym zakresie.

Koncepcja dynamizmu sił Deleuze'a z powodzeniem wyjaśnia także rozwój ciała od narodzin (lub od poczęcia, a nawet wcześniej) aż do śmierci. Obszar pojedynczego ciała to pole dominacji pewnej siły: im siła potężniejsza, tym pole ma większy zasięg. Granica ciała (w tym wypadku powłoka skórna) jest wtórnym wytworem, ciało w układzie sił o nieostrych granicach jest pojęciem znacznie szerszym. Zasięg mojego ciała wyznacza pole, w którym ono czynnie funkcjonuje, nad którym w pełni panuje i z którym się w pełni integruje.

Można odnieść wrażenie, że ciała wchodzi ze sobą w interakcje, że warunkują się wzajemnie (choćby w wymiarze stosunków fizycznych). W rzeczywistości ich aktywność jest determinowana przez siły, które wytwarzają pola swych oddziaływań, wywołując także wszelkie „bezcielesne efekty” (Deleuze 2011, s. 20). Na tym etapie Deleuze po raz kolejny wskazuje na słowa niemieckiego myśliciela, który w „Woli mocy” pisze: „Z intelektualnego punktu widzenia cały ten fenomen ciała w odczuwaniu i chceniu równie przewyższa naszą świadomość, naszego ducha, nasze świadome sposoby myślenia, jak algebra przewyższa tabliczkę mnożenia” (Nietzsche 2003, s. 224). Ciało zrodzone z tych samych sił, które powołują do życia świadomość, okazuje się „równoczesne” świadomości, a ta, pozbawiona „źródłowego” charakteru, nigdy ciała poznać nie zdoła.

Wspomniałem już, że w nieprzeniknionym gąszczu dynamicznych sił pojęcie ciała rozszerza się. Mówimy wszak nie tylko o ciele człowieka, ale również o różnych ciałach fizycznych, które mogą współtworzyć organizm człowieka. Zgodnie z Deleuzjańską

wykładnią filozofii naturalnym jest rozczłonkowanie ciała, naruszanie jego ciągłości, odnajdowanie nowych całości. Władze ciała podlegają podziałowi, wyłaniają się nowe funkcje i „narzędzia”, którymi organizm fizyczny się posługuje, by maksymalnie rozszerzyć swoje pole. Indywidualne działanie jest jednak działaniem wtórnym. Nietzsche wyjaśnia ten moment reaktywnym charakterem sił. Deleuze zauważa, że dla Nietzschego tym, co czyni indywidualność, jest „stawanie-się-reaktywne” wszystkich sił (Deleuze 1998, s. 178). Dlatego człowiekowi, nawet „najlepszemu”, przynależny jest resentyment i nihilizm. Podążając tą myślą, tworzy Nietzsche projekt „końca człowieka” i oczekiwania nadejścia „nadczłowieka”. W procesie wprawdzie zdarzają się jednostki wybitnie silne, ale – jak wyjaśnia Deleuze – również do ich istoty należy raczej „stawanie-się-słabymi”. Postępujący upadek obserwuje francuski myśliciel na wzór Nietzscheański: na przykładzie historii cywilizacji (upadek cywilizacji greckiej, rzymskiej itd.), ale być może bardziej wyraźny obraz stanowi ludzkie ciało, jako matryca procesów starzenia się i postępującego chromienia aż do śmierci. Nietzsche i Deleuze'owi nie idzie o pokonanie śmierci, geneza żywołów jest przecież znacznie szerszym wymiarem.

Ciało w układzie sił nie może być jakościowo odmienne nie tylko od swojego środowiska. Wszelki sens, który jest dla Deleuze'a domeną języka, wiąże się z mówieniem, a to z kolei – z aparatem mowy. Można zatem wnioskować, że sens ma swą genezę w ciele: to, co inteligibilne, jest ściśle związane z tym, co fizyczne. Usta służą nie tylko do mówienia, ale również do zaspokajania fizycznych potrzeb cielesnych (np. jedzenia). Skoro wszelkie ciała stanowią wymiar intersubiektywny, to również „zmysł wspólny” człowieka (zdolność subsumcji wielości wrażeń w jedno zjawisko) określony zostaje jako organ, który posiada swoistą funkcję, zdolność identyfikacji oraz daje możliwość wyrażenia jakiegoś („wyprodukowanego”) sensu (Deleuze 2011, s. 115). Następujące zupełne zatarcie granicy między słowami i rzeczami, co jest dla autora „Różnicy i powtórzenia” reakcją „schizofreniczną” i konsekwentnie: „Pierwszą schizofreniczną oczywistością jest to, że po-

wierzchnia jest pęknięta. Nie ma już granicy między zdaniem a rzeczami, i to właśnie dlatego, że rzeczy same utraciły powierzchnię. [...] [Zatem – przyp. W.M.] pierwszym z aspektów ciała schizofrenicznego jest to, że staje się ono niejako ciałem-rzeszotem” (Deleuze 2011, s. 127). Słowa i sens są ciałem, ciało własne – kompozycją mnogich ciał fizycznych, a te – układami sił. Również przedmioty zewnętrzne jako kolejne pola sił mieszają się z polami ciała. Przez to laska, okulary, biżuteria, odzież i obuwie składają się na osobowość człowieka w takim samym stopniu, jak kolor skóry, oczu czy wzrost. Osobowość przekracza granicę ciała – dotyczy w równej mierze wszelkich narządów, miejsc i przestrzeni zagospodarowanych przez człowieka. Proces rozszczepiania („schizofrenia”) przekracza wymiar świadomości, ogarniając byt ludzki i jego fizyczne funkcje, wszystko odbywa się niejako „na powierzchni”, bez możliwości wytworzenia się jakiegóż głębi sensu. Suma wszystkich ciał i sił stanowi sprzężony mechanizm, „[...] każde doznanie ciała odsyła [...] do działania innego ciała, które jest od niego silniejsze” (Deleuze 2011, s. 222). „Schizofrenia” jest ową pierwotną matrycą, w której „działa” różnica – tutaj pojęta już jako witalny proces analizy fundamentu Rozumu (przewaga syntez). Racjonalność kanalizuje „linie sił” w postawy pożądane, a te, które wykluczają się temu porządkowi, zostają wykluczane (np. w postaci diagnozy choroby psychicznej).

Powróćmy jednak do sfery ciała. Rozszczepienie ciała nie stanowi o jego unicestwieniu, odkrywa raczej nowy charakter jego istnienia: „[...] ciało-rzeszoto, ciało pokawałkowane i rozłożone tworzą trzy pierwsze wymiary ciała schizofrenicznego” (Deleuze 2011, s. 128). Staje się ono teraz o wiele bardziej narażone na oddziaływanie słów, możliwe staje się zderzenie słowa z ciałem, np. słowo określające pokarm może zostać teraz spożyte, strawione i wydalone. Słowa mogą ranić fizycznie, np. powodując zaburzenia fizjologiczne i psychiczne. Sens języka podlega ciągłej mutacji, ale przede wszystkim ciało jest od początku do końca pozbawione swej intymności, przejrzystości ciała oznacza jego zamknięcie w słowie, „zdyskursywizowanie”. Na jego określenie używa Deleuze zaczerp-

niętego z twórczości Artuada pojęcia „ciało bez organów” (Deleuze 2011, s. 129) i jest ono kolejną, z czasem stopniowo nabierającą ważności, charakterystyką ciała schizofrenicznego. Koncepcja „ciała bez organów” zaprzecza jakimkolwiek wewnętrznemu zróżnicowaniu, wszystko (wraz z mową i treściami pokarmowymi) jest teraz jednym, a dokładniej: brakiem ciała, pozbawionym niepowtarzalnej cielesności polem oddziaływania sił. Albowiem tylko „[...] ciało bez organów, bez ust i odbytu, ciało, które zarzuciło wszelkie introjekcje i projekcje [...] [może osiągnąć – przyp. W.M.] pełnię” (Deleuze 2011, s. 254). Tylko w stanie „pozbawienia organów”, tj. wewnętrznej, intymnej organizacji (świadomość wszak już dawno została odrzucona jako pozbawiona „źródłości” nadbudowa), możliwa jest jego integracja ze środowiskiem.

CIAŁO JAKO „TRYB MASZYNOWY”

Koncepcja ledwie zarysowana w „Logice sensu” zdaje się radykalizować w kolejnym, nietłumaczonym na język polski dziele pt. „Anty-Edyp. Kapitalizm i schizofrenia”. Książka, napisana we współpracy z Guattarim, powstała w wyniku wydarzeń paryskiego maja 1968 r. Deleuze potwierdzał, że obaj zajmują w niej jasno określone stanowisko polityczne (Deleuze 2007, s. 27). Punkt wyjścia „Anty-Edypa” zakłada, że w dotychczasowej koncepcji dynamizmu sił sfera stosunków społeczno-politycznych jest niemożliwa do pominięcia. Nietzscheańska metafora chaosu żywiołów (filozofia przyrody) zostaje zintensyfikowana figurą techniczną – złożonym „systemem maszynowym” (Herer 2006, s. 101–103). Nowy model jest też nieco bardziej abstrakcyjny. Już nie organizm i działające w nim siły, ale „urządzenie” i „linie jego działania” stają się pojęciami centralnymi: „[...] [urządzenie – przyp. W.M.] przede wszystkim jest splotem, tworem multilinearnym. Składa się z różnego rodzaju linii. [...] Są to maszyny pozwalające widzieć i mówić” (Herer 2006, s. 105–106). Wątki maszynizmu są dość zbliżone z teorią władzy Foucaulta (której okoliczności powstania dotyczą tych samych okoliczności politycznych),

toteż podstawową różnicą między wcześniejszą koncepcją ciała i obecną jest jej celowy charakter, stworzony w oparciu o określone lokalne reżimy. Deleuze dodaje, że te z kolei najlepiej obrazuje Foucaultowska koncepcja Panoptikonu, dla którego ustala on jasno określony cel: jest nim podporządkowanie i „wyćwiczenie” ciała, wzmocnienie jego sił w sensie ekonomicznym przy jednoczesnym osłabieniu w sensie politycznego posłuszeństwa (Foucault 1998, s. 174).

Prócz celowości kolejnym elementem charakterystycznym dla maszynizmu jest ciągłość funkcjonowania, tzn. maszyna jest o tyle maszyną, o ile funkcjonuje w sposób nieprzerwany. Dlatego nie dziwi brak wytworów tego działania – dla myśliciela nie przedstawiają one żadnej wartości, albo inaczej: wytwór jest dalszym działaniem. Warto zwrócić uwagę, że jest to zgodne z duchem społeczeństwa kapitalistycznego. Panoptyczny maszynizm natrafia jednak w tym ustroju na element, który jest niełatwy do okiełznania, nieracjonalny i rewolucyjny. Jest nim samo „pragnienie”, wyrastające z poziomu „schizofrenicznego” jako źródło witalności, o którego „korekcję” toczy walkę kapitalizm z pomocą swego wytworu – teleologicznego narzędzia Rozumu, jakim jest dla Deleuze'a i Guattariego psychoanaliza. Celem działania maszyn abstrakcyjnych jest „deteritorializacja”, czyli przemieszczenie układów sił, „wytworzenie rzeczywistości nowego typu (Deleuze i Guattari 2008, s. 177). Występujące w trakcie tego procesu wszelkie aberracje, wynikające z „dzikości” pragnienia, próbuje się zamknąć w pojęciu schizofrenii i ostatecznie marginalizować jako „aberracje Rozumu”.

Freud w swej metodzie psychoanalitycznej wprowadza figurę Edypa (kompleks Edypa). Foucault w nieco Kafkowskim stylu wyjaśnia, że Deleuzjański tytułowy Edyp okazuje się kimś w rodzaju „figuranta” czy „petenta” w sidłach kapitalizmu, którego „korekcja” od wieków przebiega w odpowiednio do tego stworzonych instytucjach: szkołach, koszarach, szpitalach, a nawet w rodzinnych domach (Deleuze 2008, s. XXII). Bohater edypalny będzie zatem człowiekiem Rozumu, piewą dialektyki, potwierdzającym swą tożsamość gestami dialektycznych wykluczeń. Jak się okazuje, jest to działanie

szowinistyczne: „[...] historia filozofii pełni w obrębie myśli filozoficznej funkcję jawnie represyjną, to właściwa filozofii postać Edypa” (Deleuze 2007, s. 19). Myśl Deleuze'a pozostaje polityczna i rewolucyjna: procesy osaczenia jednostek powodują w nich reakcje neurotyczne. Jak zauważa Miller (1965, s. 425–426): „Każdy mężczyzna i każda kobieta jest neurotykiem. Uzdrowiciel lub, jak wolisz, analityk jest tylko super-neurotykiem”. Tym samym figura anty-Edypa będzie tożsama z anty-ego, rozumianym jako anty-„człowiek”, która otwarcie krytykuje redukcje psychoanalityczne. Anty-Edyp stawia opór racjonalności i przebiegającej w jej ramach „normalizacji”. Zajmuje on jednak miejsce szczególne – na styku aktywności „maszyn pragnienia” (pragnienie, mimo że dotyczy sił witalnych, ma w ostatecznym rozrachunku również charakter „maszynowy” w obrębie działania jednostki) i „ciała bez organów” od początku ludzkości toczy samotną walkę o swój byt. Mimo że to poziom „schizofrenii” jest gruntem dla psychoanalizy, podobnie jak w zamkniętym i anonimowym Panoptikonie, również w koncepcji Deleuze'a i Guattariego wszelki wpływ na jednostki odbywa się na drodze oddziaływania sił fizycznych.

Siły kapitalizmu, opisywane przez autorów są niepokojące. Deleuzjański maszynizm nie przerywa pracy. Tryby obracają się powoli, lecz bez przerwy. Poszczególne części ciała są same dla siebie źródłem energii: „Pierś jest maszyną, która produkuje mleko, a usta [dziecka – przyp. W.M.] maszyną, która się z nią łączy” (Deleuze i Guattari 2008, s. 1). Całość owego przemysłu, podobnie jak wyżej, skutecznie zaciera granicę między ciałem człowieka i jego środowiskiem. „Ciało bez organów” jest w tym procesie zupełnie bezproduktywne, ponieważ już dawno zostało pozbawione wszelkiej wewnętrznej organizacji, jest więc „sterylne, niezróżnicowane na płęć, niekonsumowalne” (Deleuze i Guattari 2008, s. 14). Jest ono również pozbawione swego przedstawienia i obrazu. Jedyne, co powoduje jego zlokalizowanie, to funkcje takie jak oddychanie, jedzenie, wydalanie. Stanowi ono ogromny, wszechogarniający, anonimowy system mnogich wpływów i funkcji. Maszynizm jednak do-

tyczy również warstw witalnych. „Maszyny pragnienia” funkcjonują drogą ciągłych pęknięć (*coupture*), które są powodem do dalszej produkcji (Deleuze i Guattari 2008, s. 50). Często ulegają „usterkom”, w zasadzie działają tylko wówczas, gdy się psują, a – jak przekonują nas autorzy – psują się ciągle. Pragnienie wciąż zatem pozwala mówić o jakichś „ciałach z organami”, o resztkach autonomii, której w przypadku „ciała bez organów” już nie sposób wytopić. Na szczeblu funkcjonowania społecznego „ciało bez organów” to *socius*, jednostka społecznie wzorcowa, mocno utożsamiająca się ze swą społeczną funkcją i pracą (Deleuze i Guattari 2008, s. 16). Pragnienie, którego domeną jest ciało, stanowi zatem rodzaj władzy. Blokowana „produkcja pragnienia” prowadzi do zakwestionowania wolności i szczęścia. Pojęcie pragnienia źródłowo wywodzi się z ciała, tej najbardziej intymnej żywej tkanki, która podlega permanentnej zewnętrznej przemocy. Jej ostatecznym efektem jest sterylne „ciało bez organów”. Warto zauważyć, że w myśl Deleuzjańskiego monizmu tak rozumiane ciało nie różni się zbytnio od stalowej maszyny, która także ukierunkowana jest na realizację określonej funkcji i której wnętrza jest zupełnie przejrzyste dla konstruktora i mechanika.

Koncepcja „ciała bez organów” jest istotnym elementem „Anty-Edypa”. Wzajemny stosunek, w jakim pozostaje ono wobec „maszyn pragnienia”, określa Deleuze jako „obrzydzenie”. Braku wewnętrznej autonomii nie da się pogodzić z elementami stanowiącymi opór. Jest to zbieżne z psychoanalityczną koncepcją libido, które nigdy w całości nie będzie wysublimowane na społecznie pożądane formy zachowania, jednak w tym wypadku źródło zlokalizowane jest głębiej. Tutaj zatem upatrują autorzy możliwości „rewolucji”, tu bowiem funkcjonuje jakaś intymna siła, która nie daje się w pełni korygować. Według Deleuzjańskiej analizy to właśnie na styku aktywnych, rzeczywistych działań „maszyn pragnienia” i przetworzonego „ciała bez organów” wyłania się nieokreślona indywidualność człowieka: „Pęknięcie (*la coupure*), resztką lub odpadek produkują podmiot obok maszyny, częściowo stykający się z maszyną” (Deleuze i Guattari 2008, s. 48).

Koncepcja „ciała bez organów” bardzo szybko przekracza cielesność człowieka i dotyczyć może również innych bytów, wszystkich, które pojawiają się „na powierzchni”, toteż nawet: „kapitał jest ciałem bez organów kapitalisty lub raczej jego bytu” (Deleuze i Guattari 2008, s. 11). Pojęcie to przekracza zatem ustaloną koncepcję pieniądza. W tym wypadku ciało kapitalisty wraz z kapitałem i jego wykorzystaniem „zrastają się” w jedno. Wszelki brak czy potrzeby (w tym potrzeby cielesne) stają się czymś wtórnym, tym samym nieprawdziwym, iluzorycznym, powierzchniowym. Jedyne, co w ciele jest realne, to ruch maszyn (funkcje jedzenia, wydalania, mówienia, rozumienia), które są ze sobą wzajemnie połączone (Parain-Vial 1978, s. 107).

„Schizofrenia”, którą opisują Deleuze i Guattari, to zjawisko występujące naturalnie i powszechnie, tak jak procesy produkcji. Psychoanaliza, rozumiana jako neuroza, poddana zostaje mocnej krytyce. Deleuze i Guattari proponują dziedzinę, która sięgałaby przedmiotu badań psychoanalizy, dostarczając uzasadnienia dla niej samej. Tak rodzi się koncepcja schizoanalizy, dziedziny, której przedmiotem zainteresowania stają się wszelkie konflikty pojawiające się „na styku”, tj. między „maszynami pragnienia” a „ciałem bez organów” oraz ich efekty widoczne „na powierzchni”, takie jak organizacja form biologicznych, psychiczne funkcjonowanie jednostek, społeczeństw, dorobek psychoanalizy. We współczesnym świecie już za późno na rewolucję. Autorzy jednak zauważają, że skoro jedynym rzeczywistym wymiarem są działające „maszyny pragnienia”, to należy umożliwić kreację postaw z tym związanych. Najważniejszą z nich jest postawa krytyczna, tzw. „stawanie-się-rewolucyjnym”. Schizoanaliza jest zatem projektem politycznym, próbą wsparcia załączków indywidualności i wynikającego z nich buntu w „maszynach pragnienia”, przeciw wagą dla psychoanalizy i kapitalizmu.

Opisywane przez Deleuze'a i Guattariego ciało wpisane jest w historię, która także ma charakter maszynowy. Jest to historia rozwoju cywilizacji aż do obecnego stadium kapitalizmu. Wyróżniają oni trzy podstawowe okresy, które w charakterystyczny dla

siebie sposób regulują kierunki działania sił, każdorazowo umieszczając ciało ludzkie w odmiennym środowisku. Pierwszą z nich jest epoka prymitywna, lub raczej: „prymitywna maszyna terytorialna”. Jej zadaniem jest przekształcenie początkowo ogromnych obszarów anty-produkcji wedle własnego kodu działania. Nadawanie kodów odbywa się za pośrednictwem ingerencji cielesnych: „[...] śmierć, kara, tortura tworzą stały alfabet tego kodu” (Deleuze i Guattari 2008, s. 159). Pożądane kierunki działań prymitywnych maszyn abstrakcyjnych były zatem fizycznie zapisywane w ciele ludzkim.

Następującą po okresie „prymitywnym” epoką o nowym systemie kodowania jest hierarchia feudalna. Strumienie (*flux*) sił w niej przebiegających zdają się tworzyć kształt piramidy, której szczytem jest ciało władcy. Przemoc fizyczna mająca na celu wprowadzenie nowego kodu nie ustaje, jedynie strumienie schodzące się w ciele władcy świadczą o jego szczególnej pozycji. Nowy układ „nadkodowuje” nowe pozycje na kody wytyczone wcześniej (Deleuze i Guattari 2008, s. 219). Również w tym wypadku wydaje się, że odbywa się to za pośrednictwem sił oddziałujących na ciało. Narzędziem działania władcy-despoty jest terror, który – jak wyjaśnia Herer (2006, s. 138) – „[...] ingerencji cielesnych dokonuje teraz w imię nieobecnego, niedosiężnego prawa”.

Związkując się z czasem obrót pieniądza w średniowiecznym systemie feudalnym oraz uniezależniające się handel i bankowość powodują „nadkodowanie” nowego rodzaju i stopniowe odchodzenie od układu strumieni sił „epoki despotycznej”, ale nie odejście od bezpośrednich oddziaływań na ciało. Intensyfikowanie terroru (fizycznego, cielesnego) w celu utrzymania dotychczasowego porządku nie znajduje już żadnego oddźwięku. Rodzi się nowa epoka, kapitalizm, którą charakteryzuje jednak brak kodu, funkcja maszyny kapitalistycznej sprowadza się tylko do „[...] organizowania połączeń między zdekodowanymi strumieniami jako takimi” (Deleuze i Guattari 1980, s. 563). Ciało wciąż pozostaje dalekie od uwolnienia. W porządku neoliberalnym wykazuje ono zarówno cechy epoki prymitywnej (ingerencje cielesne), jak również epoki despotycznej (ciało w hierarchii

społecznej). Do tego należy dodać technologiczne rozwiązania medyczne i rehabilitacyjne, które tym silniej wiążą „wnętrze” z „zewnątrzem”, przez co deterytorializacja wydaje się osiągać poziom niespotykany dotąd – stadium „ciała bez organów”. Ostatecznie kapitał wymyka się wszelkim próbom kodowania, a współczesna maszyna osiąga najwyższy stopień abstrakcji.

PODSUMOWANIE

Można by postawić pytanie o historyczny status ciała człowieka w ogóle: Czy tylko domeną naszej epoki jest „utrata” cielesności człowieka współczesnego, czy może raczej należałoby stwierdzić, że nigdy nie był on właścicielem swego ciała? Wydaje się, że niewolnictwo, reżimy pracy, dyscyplina wojskowa, szpitalna czy szkolna zdają się potwierdzać tezy Deleuze'a i Guattariego. Ciało zawsze było płaszczyzną „zapisu” pewnych informacji. Deleuze pisze, że w epoce prymitywnej służyły temu praktyki tatuowania, rytualnego nacinania, piętnowania itd. Dziś coraz śmielej wprowadza się weń implanty, urządzenia lub łączy się je z protezami. Ciało zatem nigdy nie stanowiło zupełnie autonomicznej sfery. Deleuze zdaje się więc tylko mówić, że to zewnętrzne okoliczności, ów funkcjonalizm ciała jest stroną dominującą. Wnioskując na tej podstawie, należy zauważyć, że postawa anty-edypalna byłaby afirmacją „bycia po prostu”, próbą odwrótu od zewnętrznej sieci relacji, poszukiwaniem tego, co własne, przy jednoczesnym dostrzeżeniu różnicy wobec tego, co zewnętrzne. Okazuje się to nie lada wysiłkiem, jeśli założyć, że jest to w ogóle możliwe.

Brak wewnętrznej organizacji, „ciało bez organów” byłby końcowym stadium w procesie automatyzacji społeczeństwa. Maszynowa nomenklatura oraz nieco prowokacyjny styl dzieła Deleuze'a zdają się przestrzegać czytelnika przed pesymistycznym końcem jego historii, zdają się mówić, że skoro dziś w nieświadomości mamy do czynienia jedynie z procesami maszynowymi, to jutro rzeczywistość maszynowa będzie warunkowała świadomość. Zmiana ta – ostrzegają autorzy – może mieć charakter nieodwracalny.

„Stawanie-się-rewolucyjnym” jest zatem poszukiwaniem autentyczności, wyrazem nieskrępowanej twórczości (nie tylko artystycznej), poszukiwaniem jednostkowego szczęścia oraz przede wszystkim zdolnością stawienia oporu w sytuacji ich zagrożenia. Czy jednostka w dzisiejszym społeczeństwie masowym, a zwłaszcza w społeczeństwie konsumpcyjnym, jest wciąż do tego zdolna? Należy wyraźnie zaznaczyć, że autor na to pytanie daje pozytywną odpowiedź. Nie trzeba w tym celu rezygnować ze świata urządzeń. Są to narzędzia wyręczające człowieka w wielu jego funkcjach. Idzie raczej o to, aby były one przedmiotami niezależnego wyboru, tzn. aby jednostka znajdowała w sobie moc rezygnacji z ich użycia. Nie zatem negacja, ale wolność do możliwości jej wyrażenia stanowi o „byciu-rewolucyjnym”.

Koncepcja Deleuze'a i Guattariego jest z pewnością wizją radykalną. Stanowi ona kontynuację modelu Foucaulta: rozparcelowane na mnogie obszary „zarządzania”, ciało zostaje w niej poddane postępującym procesom anihilacji. Istotną bronią w tym procesie okazuje się płaszczyna nieświadomości. Zwiększanie wydajności ciała w medycynie, rehabilitacji czy sporcie powoduje zastąpienie jego części (i organów) samą ich funkcją, toteż kiedy funkcja ustaje, coraz częściej w dyskursach tych mówi się o „śmierci”.

Praca wpłynęła do Redakcji: 10.09.2014

Praca została przyjęta do druku: 28.11.2014

Adres do korespondencji:

Wojciech Mackiewicz

Zakład Filozofii Współczesnej

Instytut Filozofii

Uniwersytet Wrocławski

ul. Koszarowa 3/20

51-149 Wrocław

e-mail: wojciech.mackiewicz@uni.wroc.pl

BIBLIOGRAFIA

- Bouaniche A. (2007) Gilles Deleuze, une introduction, Pocket, Paris.
- Deleuze G. (1977) Dialogues avec Claire Parnet, Flammarion, Paris.
- Deleuze G. (1997) Różnica i powtórzenie, KR, Warszawa.
- Deleuze G. (1998) Nietzsche i filozofia, Spacja, Warszawa.
- Deleuze G. (2000) Empiryzm i subiektywność. Esej o naturze ludzkiej według Hume'a, KR, Warszawa.
- Deleuze G. (2007) Negocjacje (1972–1990), Wydawnictwo Naukowe DSW, Wrocław.
- Deleuze G. (2011) Logika sensu, PWN, Warszawa.
- Deleuze G., Guattari F. (1980) Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2, Minuit, Paris.
- Deleuze G., Guattari F. (2000) Co to jest filozofia?, słowo/obraz terytoria, Gdańsk.
- Deleuze G., Guattari F. (2008) Anti-Oedipus. Capitalism and schizophrenia, Continuum, New York.
- Foucault M. (1998) Podmiot i władza, Lewą nogą, Książka i Prasa, Warszawa.
- Foucault M. (2012) Dits et écrits II (1976–1988), Gallimard, Paris.
- Hegel G.W.F. (1968) Nauka logiki, t. II, PWN, Warszawa.
- Hegel G.W.F. (1990) Encyklopedia nauk filozoficznych, PWN, Warszawa.
- Heinrich W. (1925) Zarys historii filozofii, t. I, Nakład Geberhnera i Wolffa, Warszawa – Kraków – Lublin – Łódź – Paryż – Poznań – Wilno – Zakopane.
- Herer M. (2006) Gilles Deleuze. Struktury – maszyny – kreacje, Universitas, Kraków.
- Kowalska M. (2000) Dialektyka poza dialektyką. Od Bataille'a do Derridy, Aletheia, Warszawa.
- Miller H. (1965) Sexus, Grove Press, New York.
- Nietzsche F. (2003) Wola mocy, Zielona Sowa, Kraków.
- Parain-Vial J. (1978) Tendences nouvelles de la philosophie, Le Centurion, Vendôme.