

Brian Massumi

Autonomia afektu

Teksty Drugie : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 6 (144), 112-135

2013

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Prezentacje

Brian MASSUMI

Autonomia afektu

1.

Pewien mężczyzna robi bałwana na dachu swego domu. Bałwan zaczyna topnieć w popołudniowym słońcu. Mężczyzna patrzy. Po jakimś czasie zabiera bałwana w góry, gdzie panuje chłód. Tam bałwan przestaje się topić. Mężczyzna żegna się z nim i zostawia go w górach.

Same obrazy, bez słów, bardzo proste. Tę historyjkę przedstawiono w krótkim filmie, który niemiecka telewizja wyemitowała w charakterze przerywnika między programami. Nadeszły skargi od rodziców: twierdzili, że ich dzieci przestraszyły się filmu. Przykuło to uwagę grupy badaczy. Ich badania są interesujące ze względu na to, że nie udało im się odnaleźć zbyt wiele tego, na czym się skupiali: poznania.

Badacze, pod kierownictwem Herthy Sturm, posłużyli się trzema wersjami filmu: oryginalną wersją bez głosu oraz dwiema wersjami z komentarzem. Pierwszą wersję z komentarzem określono mianem „faktualnej”. Komentarz po prostu relacjonował akcję krok po kroku. Drugą wersję określono mianem „emocjonalnej”. W tym przypadku komentarz pokrywał się w znacznym stopniu z tekstem użytym w wersji „faktualnej”, w momentach zwrotnych zawierał jednak słowa wyrażające emocjonalny wydźwięk komentowanej sceny.

Na grupach dziesięcioletków sprawdzono, w jakim stopniu poszczególne wersje zapadają w pamięć. Dzieci proszono też, by oceniły wersję, którą oglądały, sytuując ją na skali „przyjemności”. Wersję faktualną konsekwentnie oceniano jako najmniej przyjemną i najstąbiej ją pamiętano. Najprzyjemniejsza była pierwotna wersja bez słów, którą oceniano odrobinę lepiej niż wersję emocjonalną. Tę ostatnią zaś zapamiętano najlepiej.

Już ta część badania wprowadza zamieszanie. Coś dziwniejszego zdarzyło się, gdy poproszono dzieci, by oceniły poszczególne sceny filmu jednocześnie na skali „wesoły – smutny” oraz na skali „przyjemny – nieprzyjemny”. „Smutne” sceny oceniano jako n a j p r z y j e m n i e j s z e – im smutniejsze, tym lepiej.

W pierwszej chwili narzuca się hipoteza, że w ramach jakiejś kampanii antyfreudowskiej podjętej w nader młodym wieku dzieci utożsamiały pobudzenie z przyjemnością. Ponieważ jednak były to badania laboratoryjne, dzieci podłączono do stosownej aparatury i monitorowano ich reakcje fizjologiczne. Wersja faktyczna wywoływała największe pobudzenie, choć była najmniej przyjemna (tzn. wesoła) i wywarła najbardziej nietrawne wrażenie. Wyglądało na to, że dzieci były rozdarte pod względem fizjologicznym: faktyczność sprawiła, że ich serca biły szybciej, a oddechy stały się głębsze; sprawiła też jednak, że spadł opór elektryczny ich skóry. Pierwotna wersja bez słów wywołała największą reakcję na skórze, a reakcja skórno-galwaniczna mierzy reakcję a u t o n o m i c z n ą.

Sądząc z tonu sprawozdania, uczeni byli nieco zaskoczeni wynikami badań. Zadowolili się spostrzeżeniem, że różnica między smutkiem a wesołością jest przeceniana, wyrazili też obawę, że przeceniana jest również różnica między dziećmi a dorosłymi (jeśli sądzić na podstawie badań stopnia, w jakim dorośli zapamiętują wiadomości telewizyjne). Ich jedyna pozytywna konkluzja dotyczyła p r y m a t u t e g o , c o a f e k t y w n e w o d b i o r z e o b r a z ó w¹.

Akceptując tę konkluzję i biorąc ją za punkt wyjścia, moglibyśmy stwierdzić, że ów prymat tego, co afektywne, naznaczony jest rozziwem między t r e ś c i ą a e f e k t e m: wygląda na to, że siła czy długość trwania efektów jakiegoś obrazu nie jest logicznie powiązana z treścią w żaden bezpośredni sposób. Nie znaczy to, że nie ma tu żadnego powiązania ani żadnej logiki. Mówiąc o treści obrazu, mam na myśli jego odsyłanie do konwencjonalnych znaczeń w intersubiektywnym kontekście, jego socjolingwistyczną kwalifikację jakościową. To odesłanie ustala określone j a k o ś c i obrazu; siła czy długość trwania efektu danego obrazu może być określana mianem i n t e n s y w n o ś c i. Wygląda więc na to, że nie ma korespondencji czy zgodności między jakościami a intensywnością. Jeśli zachodzi między nimi jakaś relacja, jest to relacja innego rodzaju.

Przełóżmy to negatywne spostrzeżenie na kategorie pozytywne: wydarzenie polegające na odbiorze obrazu ma wiele poziomów, a przynajmniej dwa. Reakcja ulega natychmiastowemu rozszczepieniu na dwa systemy. Jeden, poziom intensywności, cechuje semantyczna inwersja: tutaj smutek jest przyjemny. Poziom intensywności uporządkowany jest zgodnie z logiką, która nie obejmuje prawa wyłączonego środka. Oznacza to, że nie jest on uporządkowany semantycznie czy semiotycznie. Nie trzyma się rozróżnień. Niejasno, lecz z uporem łączy momenty, które zwykle oznacza się jako rozdzielne. Gdy ma oznaczyć samego siebie, może

¹ H. Sturm *Emotional effects of media: the work of Hertha Sturm*, ed. G.J. Robinson, Working Papers in Communications, McGill University Graduate Program in Communications, Montreal 1987, s. 25-37.

Prezentacje

to uczynić jedynie za pomocą paradoksu. Porządek oznaczania oddzielony jest od intensywności, która tworzy inny, funkcjonujący równoległe porządek. Wskazany wcześniej rozziw oddziela nie tylko treść i efekt. To także pęknięcie między formą treści – sygnifikacją jako konwencjonalnym systemem różnic dystynktywnych – a intensywnością. Rozdzielenie między formą/treścią a intensywnością/efektem nie jest wyłącznie natury negatywnej: umożliwia równocześnie inne połączenie, inną różnicę.

Oba poziomy – poziom jakości i poziom intensywności – mają od razu charakter ucieleśniony. Intensywność ucieleśnia się w czysto autonomicznych reakcjach najbardziej bezpośrednio manifestujących się na skórze – na powierzchni ciała, na styku z rzeczami. Reakcje w głębi ciała należą w większym stopniu do poziomu formy/treści (jakości), choć i one obejmują takie autonomiczne funkcje jak bicie serca czy oddech. Może się tak dziać dlatego, że są one związane z oczekiwaniem, które opiera się na świadomym sytuowaniu się w ramach pewnej narracyjnej ciągłości. Modulacje bicia serca i oddechu wskazują refluks świadomości ku autonomicznym głębiom, tożsame z wtargnięciem do świadomości tego, co autonomiczne. Tworzą mieszankę świadomości i autonomii, która stanowi miarę ich uczestnictwa w sobie nawzajem. Intensywność lokuje się poza tą pętlą jako nieświadoma i niemożliwa do uświadomienia, autonomiczna resztką. Pozostaje ona poza oczekiwaniem i przystosowaniem, jest bowiem odłączona zarówno od sekwencji znaczących, od narracji, jak i od funkcji życiowych. Jest narracyjnie zdelokalizowana, rozszerza się na całą uogólnioną powierzchnię ciała niczym promieniujący na boki efekt wzajemnego oddziaływania funkcji i znaczenia, wędrującego pionowo między głową a sercem.

Język – choć tak nieustępliwy – nie pozostaje jedynie w opozycji wobec intensywności. Zdaje się raczej funkcjonować wobec niej w sposób dwoisty. Rzeczowa relacja w faktualnej wersji opowieści o bałwanie studziła intensywność: tak zwykle ma się sprawa z rzeczowością. W tym przypadku rzeczowość dublowała sekwencję obrazów za pomocą narracji, która w sposób najbardziej obiektywny z możliwych opisywała zdroworozsądkową funkcję i przyjęte znaczenie ruchów postrzeganych na ekranie. Tym samym interferowała z efektem obrazów. W wersji emocjonalnej dodano kilka fraz, które naznaczały linię narracyjną jakościowymi kwalifikacjami treści emocjonalnej odróżnionej od treści obiektywno-narracyjnej. Kwalifikacje jakościowe charakterystyczne dla treści emocjonalnej wzmocniły efekt obrazów, tak jakby rezonowały z poziomem intensywności, nie zaś z nim interferowały. Kwalifikacja emocjonalna przerywa na chwilę ciągłość narracyjną, by zarejestrować pewien stan – a dokładniej ponownie zarejestrować stan już odczuwany (albowiem skóra jest szybsza niż słowo).

Stosunek między poziomami intensywności i kwalifikacji jakościowej to nie relacja zgody czy korespondencji, lecz rezonansu lub interferencji, wzmocnienia lub wystudzenia. Ekspresja językowa może rezonować z intensywnością i wzmacniać ją, za co płaci cenę, staje się bowiem funkcjonalnie zbędna. Gdy natomiast dubluje ona sekwencję ruchów, by dodać do niej coś w duchu sensownej progresji

– w tym przypadku poczucie nadchodzącej przyszłości, oczekiwania, przecucie tego, co zazwyczaj pojawia się w następnej kolejności – idzie wówczas pod prąd intensywności i nieuchronnie ją studzi. Wygląda na to, że intensywność związana jest z procesami nieliniowymi: z rezonansem i sprzężeniem zwrotnym, które zawieszają na chwilę liniowe przechodzenie teraźniejszości narracyjnej od przeszłości ku przyszłości. Intensywność można sklasyfikować jako stan emocjonalny, a ów stan to temporalny i narracyjny szum. To stan zawieszenia, a potencjalnie zerwania. Z perspektywy naszego rozumienia i narracji to jakby temporalny wir, dziura w czasie. Ściśle rzecz biorąc, nie jest to stan bierny, wypełnia go bowiem ruch, wibracja i rezonans. Nie jest to jednak jeszcze aktywność, ponieważ nie sposób tu mówić o ruchu, który można by skierować (choćby tylko symbolicznie) ku praktycznym celom w świecie ukonstytuowanych przedmiotów i celów (choćby tylko na ekranie). Oczywiście w innych kontekstach jakościowa kwalifikacja emocji sama w sobie jest nader często elementem narracyjnym, który popycha działanie naprzód, zajmując jego miejsce w społecznie uznanej sekwencji akcji i reakcji. W tej mierze jednak, w jakiej tak się dzieje, nie wchodzi ona w rezonans z intensywnością. Rezonuje z nią dokładnie w takim stopniu, w jakim stanowi eksces wobec wszelkiej sekwencji narracyjnej czy funkcjonalnej.

Tak czy inaczej, język dubluje przepływ obrazów na innym poziomie, na innym torze. Istnieje pewna redundancja rezonansu, która wzmacnia lub wzmacnia (zwrotnie wspomaga rozdzielenie, umożliwiając inną łączność), jest też redundancja sygnifikacji, która wygasa lub wypłaszcza (porzuca pętlę sprzężenia zwrotnego między funkcjami życiowymi i znaczeniem na rzecz liniowego układu społecznie cenionych akcji i reakcji). Język przynależy do całkowicie odmiennych porządków w zależności od tego, którą z owych redundancji wprowadza w życie. Albo też zawsze urzeczywistnia obie, w mniejszym bądź większym stopniu: dwa języki, dwa wymiary każdej ekspresji, jeden ponadliniarny, drugi linearny. Każde wydarzenie odbywa się na obu poziomach – i między tymi dwoma poziomami, gdy rezonują one między sobą, tworząc szerszy system złożony z dwóch współdziałających podsystemów, z których każdy podlega zupełnie innym prawdom kształtowania. Gwoli jasności najlepiej chyba byłoby nadać dwa różne miana tym dwóm aspektom wydarzenia. W tym przypadku: **n a p i ę c i e** można odróżnić od splecionego z nim **o c z e k i w a n i a** jako ponadlinearny i linearny wymiar tego samego obrazu-wydarzenia, który jest zarazem ekspresją-wydarzeniem.

Wszelkie ujęcia relacji między obrazem i językiem pozostają niepełne, dopóki poruszają się wyłącznie na poziomie semantycznym czy semiotycznym, jakkolwiek się ów poziom definiuje (lingwistycznie, logicznie, narratologicznie, ideologicznie czy – łącząc wszystkie te podejścia – jako to, co symboliczne). Ujęcia te gubią właśnie **w y d a r z e n i e** ekspresji, porzucając je na rzecz struktury. Wiele można zyskać, jeśli uwzględni się w teorii kultury wymiar intensywności. Stawką jest to, co nowe. Struktura bowiem to miejsce, gdzie nic się nigdy nie dzieje, to owe niebiosa wyjaśnień, gdzie wszystkie możliwe permutacje prefigurowane są w ramach spójnego zbioru niezmiennych reguł generatywnych. Nic nie jest prefi-

gurowane w wydarzeniu. To rozpad ustrukturuowanych rozróżnień na rzecz intensywności, przekształcenie reguł w paradoks. To zawieszenie niezmienności, która czyni wesołość wesołą, a smutek smutnym, która funkcji pozwala funkcjonować, a znaczeniu znaczyć. Czy może być tak, że to, co nowe, wyłania się dzięki przepełnionemu oczekiwaniem zawieszeniu owego napięcia? To jak echo nieredukowalnej nadwyżki, nadmiarowego wzmożenia pobrzmiwające w tym, co powraca do progresji, echo, które wprowadza w sekwencje akcji i reakcji odrobinę tego, co niespodziewane, uciekające w bok, nieumotywowane. Zmianę reguł. Ekspresja-wydarzenie to system tego, co niewyjaśnialne: wyłonienie się w obrębie i w opozycji do regenerującej się, reprodukującej struktury. W przypadku bałwana to, co niespodziewane i niewyjaśnialne, a co wyłoniło się wraz z wygenerowanymi reakcjami, wiązało się z różnicami między wesołością a smutkiem, dziećmi a dorosłymi, tymi różnicami, których – jak się okazuje ku rozgoryczeniu naszych naukowców – nie można przeceniać: była to zmiana reguł. Intensywność to coś, czego nie można przyswoić.

Na użytek niniejszych rozważań będę utożsamiał intensywność z afektem. W teorii mediów, w teorii literatury i teorii sztuki od pewnego czasu narasta poczucie, że afekt ma zasadnicze znaczenie dla zrozumienia naszej kultury późnego kapitalizmu opartej na informacji i obrazach, kultury, w której tak zwane wielkie narracje uważa się za sprawę przeszłości. Bez względu na to, co sądzi Frederic Jameson, dla wielu z nas wierzenia i przekonania obumarły, afekt wszakże nie. Nasza kondycja odznacza się raczej jego nadmiarem. Problem polega na tym, że teoria kultury nie dysponuje terminologią specyficzną dla afektów². Cała nasza terminologia wywodzi się z rozmaitych teorii sygnifikacji, które pozostają nadal splecione węzłem małżeńskim z ideą struktury, bez względu na nieprzekraczalne różnice, jakie tymczasem pojawiły się między małżonkami (poststrukturalistyczne postępowanie rozwodowe: czy to się kiedyś skończy?). Wobec braku niesygnifikacyjnej filozofii afektu tradycyjnym kategoriom psychologicznym łatwo jest wśliznąć się ponownie na scenę, co unieważnia solidną dekonstrukcyjną pracę, którą tymczasem wykonał poststrukturalizm. Terminu „afekt” używa się najczęściej w sposób niechlujny jako synonimu „emocji”³. Lecz jeden z najbardziej ewident-

² Stawiając tezę o obumieraniu afektu w swojej klasycznej pracy o postmodernizmie, Jameson w sposób nader dobitny poruszył kwestię znaczenia afektu dla teorii kultury. Zob. F. Jameson *Postmodernizm, czyli logika kulturowa późnego kapitalizmu*, przeł. M. Płaza, Wydawnictwo UJ, Kraków 2011. Jeśli idzie o najsolidniejsze i najbardziej konkluzywne dociekania dotyczące afektu, jakie wyrosły z późniejszych debat, zob. L. Grossberg *We gotta get out of this place: popular conservatism and postmodern culture*, Routledge, New York 1992. Zgadzam się z Grossbergiem w wielu kwestiach – między innymi obaj twierdzimy, że afekt nie tyle obumarł, ile stał się wszechobecny. Różnice, jakie nas dzielą, będę odnotowywał w kolejnych przypisach.

³ Grossberg wielokrotnie miesza afekt z emocją, choć rozróżnia je, gdy definiuje pojęcia. Bałagan zaczyna się już w samej definicji, gdy afekt określa się ilościowo,

nych morałów tej pierwszej historii jest taki, że emocja i afekt – jeśli afekt to intensywność – rządzą się odmienną logiką i należą do innych porządków.

Emocje to pewna subiektywna treść, socjolingwistyczne utrwalenie jakości pewnego doświadczenia, które od tego momentu uważa się za coś osobistego. Emocja to intensywność kwalifikowana jakościowo, to sposób na konwencjonalne, oparte na konsensusie włączenie intensywności w obręb semantycznie i semiotycznie ukształtowanej progresji, w obręb obwodów akcji i reakcji podległych zabiegom narracyjnym, w obręb funkcji i znaczenia. To intensywność opanowana i uznana. Należy koniecznie opisać w języku teorii ową różnicę między afektem a emocją. Jeśli niektórzy sądzą, że afekt obumarł, to dlatego, że ma on charakter niekwalifikowany jakościowo. Dlatego też nie można nad nim zapanować, nie można go uznać, stawia więc opór krytyce.

Nie oznacza to, że nie ma filozoficznych źródeł, do których można by się odwołać. Lecz literaturoznawcy i teoretycy kultury rzadko do nich sięgają. Tymczasem pod wieloma względami mamy w tej dziedzinie wielkiego prekursora. Gdy idzie o różnicę między afektem a emocją; o nieredukowalnie cielesną i autonomiczną naturę afektu; o zawieszenie obwodów akcji-reakcji i liniowej czasowości w wirze, który można określić jako „namiętność” (*passion*), by odróżnić go zarówno od pasywności, jak i aktywności; o równość między afektem i efektem; o formę/treść konwencjonalnego dyskursu tworzącą odrębny poziom, który idzie na przekór pełnej rejestracji afektu i jego afirmacji, jego pozytywnego rozwoju, jego ekspresji jako afektu właśnie – gdy idzie o wszystkie te kwestie, prym wiedzie Baruch Spinoza. A tytuł jego głównego dzieła sugeruje, jakim mianem powinno się określić namysł nad afektami: *Etyka*⁴.

jako stopień inwestycji energetycznej, i jakościowo – jako naturę zainteresowania (s. 82). Ma to zapobiec pułapce, która miałaby się kryć w stwierdzeniu, że afekt jest pozbawiony formy i struktury, co zdaniem Grossberga uniemożliwiłoby jego analizę. Ja sam dowodzę, że afekt istotnie jest pozbawiony formy i struktury, lecz że mimo to jest wysoce zorganizowany i poddaje się efektywnej analizie (nie może być w pełni przedmiotem wiedzy, można go jednak analizować jako pewien efekt). Należy przede wszystkim zrozumieć, że forma i struktura nie są jedynymi możliwymi formami różnicowania. Postrzegam afekt jako coś wcześniejszego i niezależnego od tego, co jakościowe, a także od opozycji między jakością a ilością, nie ma on zatem nic wspólnego z inwestycją energetyczną (jeśli stosuje się tu jakiś model termodynamiczny, nie jest to model klasyczny, lecz kwantowy i daleki od równowagi; więcej na ten temat poniżej).

⁴ Spinoza odnosi się do dyskursu konwencjonalnego, mówiąc o tym, co określa mianem „pojęć powszechnych” (idzie o pojęcia klasyfikacyjne, które przypisują rzeczom definiujące je cechy strukturalne i respektują prawo wyłączonego środka), oraz o tym, co nazywa „wyrażeniami transcendentnymi” (idzie o pojęcia teologiczne, które objaśniają daną rzecz przez odwołanie do źródła lub celu w jakiś sposób obecnego w ich formie). Zob. B. de Spinoza *Etyka*, przeł. I. Myślicki, opr. L. Kofakowski, uzup. K. Rapacki, PWN, Warszawa 2008, s. 114-115 (cz. 2, tw. XL, przyp. 1).

2.

Kolejna historia, tym razem o mózgu: tajemnica brakującej połowy sekundy.

Na pacjentach, którym dla celów medycznych wszczepiono elektrody domózgowe, przeprowadzano rozmaite eksperymenty. Przez elektrodę puszczano łagodny impuls elektryczny, taki sam kierowano także w kilka miejsc na skórze. W obu przypadkach pacjent odczuwał stymulację tylko wtedy, gdy trwała dłużej niż pół sekundy: pół sekundy, najmniejszy postrzegalny interwał. Gdy prąd pojawiał się w elektrodzie pół minuty przed tym, jak skierowano go na skórę, pacjenci donosili, że impuls na skórze odczuli jako pierwszy. Badacz spekulował, że wrażenie wiąże się ze „wstecznym odniesieniem w czasie” – że innymi słowy, wrażenie zorganizowane jest rekursywnie, zanim ulegnie linearyzacji, zanim zostanie przekierowane na zewnątrz, tak by zajęło miejsce w świadomym łańcuchu akcji i reakcji. Mózg i skóra tworzą naczynie rezonansowe. Stymulacja kieruje się do wewnątrz, zostaje wchłonięta w ciało, tyle że nie ma żadnego wnętrza, w którym mogłaby się znaleźć, ponieważ ciało jest skrajnie otwarte, absorbuje impulsy szybciej, niż można je spostrzec, i ponieważ całe to wibrujące zdarzenie pozostaje nieświadome, poza umysłem. Ta anomalia zostaje następnie wygładzona retrospektywnie, by wydarzenie pasowało do świadomych wymogów ciągłości i liniowej przyczynowości⁵.

Co dzieje się w czasie brakującej połowy sekundy? Drugi eksperyment podsunął w tym względzie pewne wskazówki.

Fale mózgowo zdrowych ochotników monitorowano za pomocą elektroencefalografu. Ludzi tych poproszono, by poruszyli palcem w momencie, który sami wybiorą, i odnotowali moment decyzji na zegarze. Ruch pojawiał się 0,2 sekundy po decyzji. Lecz maszyna do EEG rejestrowała znaczną aktywność mózgu 0,3 sekundy przed decyzją. Raz jeszcze zatem półsekundowy interwał między początkiem cielesnego wydarzenia a jego spełnieniem w postaci nakierowanej na zewnątrz, czynnej ekspresji.

Zapytany o to, jakie konsekwencje mogą mieć te wyniki dla doktryny wolnej woli, Benjamin Libet, który przeprowadzał badania, „stwierdza, że być może posługujemy się wolną wolą nie tyle inicjując pewne intencje, ile wetując je, godząc się lub reagując na nie w jakiś inny sposób już po tym, jak się pojawią”⁶.

Innymi słowy, owo pół sekundy gubi się nie dlatego, że jest puste, lecz dlatego, że jest przepełnione właśnie wykonywanym działaniem i przypisanym mu znaczeniem. Wola i świadomość działają na zasadzie o d e j m o w a n i a. Stanowią

⁵ Retrospektywny charakter atrybucji liniowej przyczynowości i logicznej spójności analizował Henri Bergson pod hasłem „wstecznego ruchu prawdy”. Zob. H. Bergson *Wstęp do metafizyki*, przeł. K. Bleszyński, Gebethner i Wolff, Warszawa-Kraków 1910.

⁶ J. Horgan *Can science explain consciousness?*, „Scientific American” czerwiec 1994, s. 76-77. Zob. B. Libet *Unconscious cerebral initiative and the role of conscious will in voluntary action*, „The Behavioral and Brain Sciences” 8/1985, s. 529-566. Wraz z esejem Libeta opublikowano obszerny raport z badań.

ograniczające, pochodne funkcje, które redukują złożoność nazbyt bogatą, by można ją było wyrazić w sposób funkcjonalny. W szczególności należy zauważyć, że podczas owej tajemniczej połowy sekundy to, co uważamy za „wolne”, „wyższe” funkcje, takie jak wola działania, realizowane jest najwyraźniej przez autonomiczne, cielesne reakcje zachodzące w mózgu, lecz poza świadomością, i między mózgiem a palcem, lecz zanim dojdzie do działania i ekspresji. Ukształtowaniu się woli działania z konieczności towarzyszą wspomagające je funkcje poznawcze. Być może badacze filmu o bałwanie z pierwszej opowieści nie mogli odnaleźć poznania, ponieważ szukali go nie tam, gdzie trzeba: w „umyśle”, a nie w ciele, które monitorowali. Wprowadzenie do gry pojęcia intensywności może sprowokować zarzut, że takie pojęcie odwołuje się do jakiejś prerefleksyjnej, dzikiej, romantycznej domeny pierwotnego bogactwa doświadczeń – do natury w obrębie kultury. To nie tak. Po pierwsze dlatego, że o czymś, co dzieje się poza umysłem w ciele bezpośrednio absorbującym swoje zewnątrz, nie można raczej powiedzieć, że jest doświadczane. Po drugie, ponieważ chcenie, poznanie i zapewne także inne „wyższe” funkcje zwykle lokalizowane w umyśle, który postrzega się jako tajemniczy zbiornik na byty mentalne, w jakiś sposób odrębny od ciała i mózgu, są w istocie obecne i jak najbardziej aktywne w tej nie tak znowu „dzikiej” domenie. Rezonans zakłada sprzężenie zwrotne. „Wyższe funkcje” należące do dziedziny kwalifikowanej jakościowo formy/treści, w której dobrze zidentyfikowane, zdolne do autoekspresji osoby oddziałują w ramach skonwencjonalizowanych obwodów akcji-reakcji usytuowanych na linearnej osi czasu, na zasadzie sprzężenia zwrotnego powracają do dziedziny intensywności i przyczynowości rekursywnej. Ciało nie tylko absorbuje impulsy i poszczególne pobudzenia; wchłania też konteksty, a także akty woli i poznania, które są z konieczności ulokowane w kontekście. Intensywność jest aspołeczna, lecz nie prespołeczna – obajmyje elementy społeczne, lecz miesza z nimi elementy należące do innych poziomów funkcjonowania i łączy je na mocy innej logiki. Jak to możliwe? Możliwe jest to jedynie pod warunkiem, że ślady minionych działań wraz ze śladami ich kontekstów zachowywane są w mózgu i ciele, lecz poza umysłem i poza ciałem pojmowanym jako złożenie dwóch opisywalnych jakościowo wewnętrzności, czynnej i biernej, ducha sprawującego funkcje kierownicze i bezwładnej materii. Pod warunkiem, że minionie działania i konteksty są zachowywane i powtarzane, autonomicznie reaktywowane, rozpoczynane, lecz nie dopełniane. Intensywność to początkowość, to działanie i ekspresja w stadium początkowym. Intensywność jest nie tylko początkowością: jest zaczątkiem wzajemnie wykluczających się ścieżek działania i ekspresji, które następnie ulegają redukcji, pohamowaniu przed pełną realizacją – wszystkie, poza jedną. Jako że chmara pretendentów do realizacji zmierza ku spełnieniu w nowym kontekście, ich zaczątek nie może polegać jedynie na zachowaniu i reaktywacji. Muszą to być tendencje – innymi słowy, musi to być przeszłość otwierająca się na przyszłość, lecz bez jakiegokolwiek terażniejszości. Teraźniejszość bowiem gubi się wraz z ową połową sekundy, upływającą zbyt szybko, by ją spostrzec, a wręcz zbyt szybko, by się wydarzyć.

Prezentacje

Wymaga to modyfikacji naszego myślenia o ciele. Coś, co dzieje się zbyt szybko, by się zdarzyć, jest – w istocie – czymś wirtualnym. Ciało jest równocześnie wirtualne i aktualne. To, co wirtualne, owa napierająca chmara zaczątków i tendencji, to dziedzina potencjalnego. To właśnie w potencjalności przyszłość łączy się w sposób niezapśredniczony z przeszłością, to właśnie tutaj zewnętrzności zostają wchłonięte, a smutek jest wesoły (wesoły, ponieważ napór ku działaniu i ekspresji to życie). To, co wirtualne, to przeżywany paradoks, gdzie możliwości, które zazwyczaj są ze sobą sprzeczne, koegzystują, stapiają się ze sobą i łączą; gdzie czegoś, czego nie można doświadczyć, nie można zarazem nie odczuć – choć w postaci zredukowanej i opanowanej. Bowiem z owej natarczywej chmary naprawdę wyłoni się i zostanie odnotowane w świadomości pojedyncze działanie lub pojedyncza ekspresja. Podmiot „chce”, by coś takiego się wyłoniło, by uległo jakościowej kwalifikacji, by nabrało socjolingwistycznego znaczenia, by zostało włączone w obręb liniowych obwodów akcji-reakcji, by stało się treścią jego życia – za cenę pohamowania.

Ponieważ tym, co wirtualne, nie sposób żyć – jakkolwiek się wydarza – można myśleć o nim jako o pewnej ponadliniowej abstrakcji, która nie podlega prawu wyłączonego środka, która zorganizowana jest inaczej, lecz pozostaje nieodłączna od konkretnej działalności i ekspresji ciała. Ciało jest zarówno abstrakcyjne, jak i konkretne; jego aktywność i zdolność ekspresji przechodzą w niecielesny, lecz doskonale realny wymiar napierającej potencjalności, który tworzy ich podszewkę.

To Bergson jest filozoficznym prekursorem wielu z tych idei: mózg jako ośrodek niezdeteminowania; świadomość jako czynnik redukujący i pohamowujący; percepcja jako coś, co włącza rozciągle działania i ekspresje, a także ich konteksty, w obręb pewnego wymiaru intensywności i *intensji* przeciwstawionej ekstensji; nieustanne dublowanie faktycznego ciała przez ów wymiar intensywności, pojmowany jako ponadlinearna, nadabstrakcyjna domena tego, co potencjalne; idea, zgodnie z którą owa dziedzina wirtualnego obdarzona jest odmienną strukturą temporalną, gdzie przeszłość i przyszłość stykają się bez pośrednictwa teraźniejszości, odznacza się też odmienną, rekursywną przyczynowością; idea, zgodnie z którą to, co wirtualne, kulminuje w pewnej granicznej sferze wyłonienia, gdzie na wpół zaktualizowane działania i ekspresje wznoszą się niczym fale na powierzchni morza, w którym większość z nich zaraz znika na powrót⁷.

Bergsona pożytecznie byłoby czytać wraz ze Spinozą. Jedną z zaproponowanych przez Spinozę, podstawowych definicji afektu głosi, że jest to „pobudzenie ciała, a zarazem idea tego pobudzenia”. Zaczyna to brzmieć podejrzanie bergsonowsko, jeśli zauważymy, że pobudzone ciało opisuje Spinoza jako ciało w stanie afektywnego zawieszenia, w którym istnieje ono bardziej poza sobą, bardziej w wyabstrahowanym działaniu pobudzającej je rzeczy i wyabstrahowa-

⁷

Zob. zwłaszcza H. Bergson *Materia i pamięć*, przeł. R.J. Weksler-Waszkinel, Zielona Sowa, Kraków 2006.

nym kontekście tego działania niż wewnątrz samego siebie; i jeśli zauważymy, że idea, o której mowa, nie tylko nie jest świadoma, lecz że zrazu nie lokuje się wcale w „umyśle”.

Wedle Spinozy, dopiero wtedy, gdy idea pobudzenia zostaje zdublowana przez ideę idei pobudzenia, osiąga ona poziom świadomej refleksji. Świadoma refleksja pojawia się w wyniku zdublowania idei, to samozwrotność idei, która ogarnia pobudzenie w drodze podwójnego oddalenia. Została ona bowiem już raz oddalona przez samo ciało. Ciało wchłania efekty pobudzenia – zachowuje pobudzenie bez rzeczy pobudzającej, pobudzenie wyabstrahowane od faktycznego działania, które je spowodowało, oraz od faktycznego kontekstu owego działania. Tak wygląda idea pierwszego rzędu wytwarzana spontanicznie przez ciało: pobudzenie jest natychmiast, spontanicznie dublowane przez powtarzalny ślad spotkania, „formę” spotkania, by posłużyć się terminologią Spinozy (wchłonięcie lub kontrakcję kontekstu w terminologii niniejszego eseju). Ślad determinuje pewną tendencję, potencjał, jeśli nie pragnienie autonomicznej repetycji i wariacji owego powtórzenia. Świadoma refleksja dubluje samą tę dynamiczną abstrakcję. Porządek wzajemnych powiązań takich dynamicznych abstrakcji, na poziomie dla nich specyficznym, nazywany jest umysłem. Autonomiczna tendencja przejęta z drugiej ręki od ciała zostaje podniesiona do wyższej potęgi, by stać się aktywnością umysłu. Umysł i ciało postrzega się tutaj jako dwa poziomy rekapitulujące to samo obrazowo/ekspresyjne wydarzenie na dwa odmienne, lecz równoległe sposoby wznoszące się krok po kroku od konkretnego do abstrakcyjnego, i skupione wokół tego samego, nieobecnego centrum, którym jest owo spotkanie, poddane tymczasem spektralizacji i potencjalizacji. *Etyka* Spinozy to zapis filozofii równoległej aktywizacji umysłu i ciała, od źródeł w biernym pobudzeniu, w tak czystej i produktywnej receptywności, że można ją jedynie pojmować jako pewien trzeci stan, wyłączony środek, poprzedzający rozróżnienie na aktywność i pasywność: to właśnie afekt. Owego „źródła” nigdy się nie porzuca, pozostaje ono bowiem obecne niczym cień, który zawsze się niemal postrzega i którego w rezultacie nie sposób nie postrzegać.

Gdy Spinoza definiuje umysł i ciało jako dwa różne porządki powiązań lub dwa różne reżimy ruchu i spoczynku, jego myślenie – odmienne przecież, lecz komplementarne – zbiega się w sugestywny sposób z teoriami Bergsona dotyczącymi wirtualności i ruchu.

To Gilles Deleuze otworzył na nowo drogę ku tym myślicielom, choć on sam nigdy bezpośrednio ich ze sobą nie łączy. Dzieła Deleuze’a, Bergsona i Spinozy można z pożytkiem czytać w kontekście najnowszych teorii złożoności i chaosu⁸. Zasadniczą rolę odgrywa tu kwestia wyłonienia, stanowiąca centralny punkt

⁸ W swojej ostatniej książce Félix Guattari śledzi przecięcia między swoim dziełem stworzonym wraz z Deleuze’em a teorią chaosu. Zob. F. Guattari *Chaosmosis: an ethico-aesthetic paradigm*, trans. J. Pefanim, P. Bains, Indiana University Press, Bloomington 1995.

różnych teorii wywiedzionych z nauk przyrodniczych, które krążą wokół pojęcia samoorganizacji (spontanicznego wytworzenia pewnego poziomu rzeczywistości obdarzonego własnymi regułami kształtowania i własnym ładem powiązań). Afekt czy intensywność w ujęciu niniejszego artykułu pokrewne są temu, co w teorii chaosu i teorii struktur dyssypatywnych określa się mianem punktu krytycznego, punktu bifurkacji lub osobliwości. Jest to punkt zwrotny, w którym pewien system fizyczny paradoksalnie obejmuje liczne i zazwyczaj wzajemnie wykluczające się możliwości, z których tylko jedna zostaje „wybrana”. „Przestrzeń fazową” postrzegać można jako diagramowe przedstawienie wymiaru wirtualności. Organizacja rozmaitych poziomów obdarzonych odmienną logiką i organizacją temporalną, a jednak splecionych ze sobą więzią rezonansu i rekapitulujących to samo wydarzenie na odmienne sposoby, przywodzi na myśl ontologię fraktalną i nieliniową przyczynowość leżącą u podstaw teorii złożoności.

Owe poziomy można mnożyć w nieskończoność: wymieniliśmy już umysł i ciało, lecz także wolę i poznanie, przynajmniej dwa porządki języka, oczekiwanie i napięcie, wewnątrz i powierzchnię ciała, przeszłość i przyszłość, akcję i reakcję, wesołość i smutek, spokój i pobudzenie, pasywność i bierność... Można je postrzegać nie jako opozycje binarne czy przeciwieństwa, lecz jako poziomy pozostające ze sobą w rezonansie. Afekt to ich punkt wyłonienia, w ich faktycznej specyfice; i jest to umykający punkt ich zbiegu, w osobliwości, w ich wirtualnej koegzystencji i wzajemnym powiązaniu – ich punkt krytyczny towarzyszący jak cień każdemu obrazowi/ekspresji-wydarzeniu. Choć sfera intensywności, którą stara się opisać filozofia Deleuze’a, ma charakter transcendentny w takim sensie, że nie jest bezpośrednio dostępna w doświadczeniu, nie jest też wszakże transcendentna, nie lokuje się po prostu poza doświadczeniem. Jest w stosunku do niego immanentna – zawsze w nim, lecz z nim nietożsama. Intensywność i doświadczenie towarzyszą sobie jak dwa wzajemnie zakładające się wymiary, jak dwie strony jednej monety. Intensywność jest immanentna w stosunku do materii i wydarzeń, do umysłu i ciała oraz każdego poziomu bifurkacji, który je tworzy i który one tworzą. Dlatego też w rezultacie musi być doświadczana – w wielości poziomów organizacji, jaką bez ustanku rodzi, generuje i regeneruje, w każdym momencie zawieszenia. Filozofia Deleuze’a sytuuje się w punkcie, gdzie filozofia transcendentna przeobraża się w radykalny immanentyzm, a empiryzm w etyczne eksperymentowanie. Kantowski imperatyw, by uchwycić warunki możliwego doświadczenia jak gdyby z zewnątrz i z lotu ptaka, przekształca się w zaproszenie do tego, by rekapitulować, powtarzać i komplikować poziom bazowy, realne warunki wyłonienia się nie tego, co kategoryczne, lecz tego, co niepoddające się klasyfikacji i przyswojeniu, co nigdy jeszcze nieodczone, co odczuwane przez krócej niż pół minuty, raz jeszcze po raz pierwszy – tego, co nowe. Kant i Spinoza podają sobie ręce, gdy idealizm i empiryzm nabierają charakteru pragmatycznego i umożliwiają narodziny inwencji – nie wytracając przy tym nic z mocy abstrakcji czy indukcji. Wręcz przeciwnie, obie siły ulegają wzmożeniu. Teraz jednak abstrakcja staje się synonimem uwolnienia potencjału, nie

zaś jego redukcji. Sens indukcji także ulega zmianie, oznacza ona teraz bowiem uruchomienie procesu coraz bardziej skomplikowanej samoorganizacji. Etyczny wymiar wpisany w to przedsięwzięcie wiąże się z wartością, jaką – bez fundamentów, za sprawą samego pragnienia – ma w sobie multiplikacja mocy istnienia, nieustannie różnicujące się reżimy działania i ekspresji.

Sprężenie zwrotne (dygresja)

Kluczem do ponownego przemyślenia kwestii afektu jest zwrotne oddziaływanie atomów z „wyższych” form organizacji na poziom wyłonienia. Filozof nauki Gilbert Simondon uważa, że proces ten zachodzi nawet na poziomie fizycznym, gdzie „zarodki” form obecne są w sferze wyłonienia obok elementów nieufornowanych, takich jak tropizmy (atraktory), dystrybucje energii potencjalnej (gradienty określające przypadki metastabilności) i relacje niezlokalizowane (rezonans). Według Simondona sfery wyłonienia – którą określa on mianem domeny tego, co przedjednostkowe – nie sposób pojąć w kategoriach formy, nawet jeśli zawiera ona formy w stanie zarodkowym. Sferę tę można poddać analizie jedynie jako ciągłe, lecz wysoce zróżnicowane pole, które pozostaje „nie w fazie” w stosunku do bytów uformowanych (ma inną topologię i porządek przyczynowy niż „jednostki”, które wyłaniają się z tej sfery i do niej powracają)⁹. Formy zarodkowej czy „nieujawnionej” nie sposób pojmować jako pewnego kształtu czy struktury. Jest to raczej wiązka potencjalnych funkcji zlokalizowana, jako wyróżniony region, w obrębie szerszego pola potencjalności. W każdym takim regionie poczyna się formować jakiś kształt czy jakaś struktura, które wszakże natychmiast ulegają rozproszeniu, gdy region ów przemieszcza się wobec innych, w stosunku do których pozostaje w napięciu. W niespokojnej zupie regionów wirującej potencjalności trwa bulgotanie strukturyzacji. Poszczególne regiony oddzielone są od siebie dynamicznymi progami, a nie granicami. Owe regiony potencjalności Simondon określa mianem „kwantów”, nawet gdy pojawiają się na poziomie makrofizycznym czy wręcz w świecie ludzkim (stąd aluzja do atomów)¹⁰. „Regiony” są zarówno abstrakcyjne, jak i faktyczne, ponieważ nie wyznaczają przestrzeni otoczonych granicami, stanowią one bowiem raczej ruchliwe zróżnicowania w obrębie otwartego pola, które charakteryzuje się tym, że jego elementy mogą oddziaływać na odległość (atraktory, gradienty i rezonans). Granice regionu i całego pola (wszechświata) wyznaczone są przez zasięg zbiorowych działań na odległość wszystkich elementów. Granica ta nie jest ostro odkreśloną linią, idzie tu bowiem raczej o wielowymiarowy, nieskończony proces stopniowego wygaszania. Pole pozostaje

⁹ Zob. G. Simondon *L'individu et sa genèse physico-biologique*, PUF, Paris 1964, zwłaszcza zaś rozdz. 2 (analiza chemii krystalizacji). W całym swoim dziele Simondon przeprowadza daleko idącą krytykę pojęć formy i struktury w filozofii oraz naukach przyrodniczych i społecznych.

¹⁰ G. Simondon *L'individuation psychique et collective*, Aubier, Paris 1989, s. 99.

Prezentacje

otwarte w tym sensie, że nie ma wnętrza czy zewnątrz: jest ograniczone oraz nieskończone.

„Nieujawniona” forma to spłot potencjalnych funkcji, wchłonięcie lub kontrakcja potencjalnych interakcji (intensji) w postaci zwiniętej. Uruchomienie tych potencjałów wymaga rozwinięcia w trójwymiarowej przestrzeni i czasie linearnym – ekstensji jako urzeczywistnienia; urzeczywistnienia jako ekspresji. To w ekspresji dochodzi do wygaszenia. Granic pola wyłonienia należy szukać w jego faktycznej ekspresji. O formach nieujawnionych można myśleć jako o obecności sumy interakcji danej rzeczy, bez rzeczy samej. To relacyjny aspekt owej rzeczy, zautonomizowany jako pewien wymiar realnego. Autonomizacja relacji to warunek zwrotnego oddziaływania „wyższych” funkcji. Wyłonienie, raz jeszcze, jest jak moneta: po jednej stronie to, co wirtualne (autonomia relacji), po drugiej – to, co aktualne (ograniczenie funkcjonalne). To, co w niniejszym eseju określam mianem afektu, to właśnie owa dwustronność, równoczesne uczestnictwo wirtualnego w aktualnym i aktualnego w wirtualnym, które bierze się stąd, że jedno wyłania się z drugiego i do niego powraca. Afekt to owa dwustronność postrzegana od strony faktycznej rzeczy, otulonej w percepcje i poznania, które mają ją za przedmiot. Można powiedzieć, że afekt to wirtualne jako punkt widzenia, o ile tylko ową metaforą wizualną będziemy posługiwać się nader ostrożnie. Afekt ma bowiem charakter synestetyczny, ponieważ wiąże się z udziałem poszczególnych zmysłów w sobie nawzajem: miarą potencjalnych interakcji jakiejś rzeczy żywej jest jej zdolność do przekształcania efektów jednego trybu zmysłowego w efekty innego trybu (dotyk i wzrok to najbardziej oczywiste, lecz bynajmniej nie jedyne przykłady; zasadnicze znaczenie mają zmysły interoceptyczne, zwłaszcza zaś propriocepcja). Afekty to wirtualne synestetyczne perspektywy zakorzenione w faktycznie istniejących rzeczach poszczególnych, które je ucieleśniają (a zarazem funkcjonalnie ograniczają). Autonomia afektu to jego uczestnictwo w tym, co wirtualne. Jego autonomia to jego otwartość. Afekt jest autonomiczny w takiej mierze, w jakiej wymyka się zamknięciu w obrębie konkretnego ciała, którego witalność czy potencjał interakcji stanowi. Ukształtowane, kwalifikowane jakościowo, usytuowane postrzeżenia i akty poznawcze pełniące funkcje rzeczywistych powiązań lub zahamowań, to pojmnięcie i domknięcie afektu. Emocja jest najbardziej intensywną (najbardziej skoncentrowaną) ekspresją tego pojmnięcia – a także faktu, że znów, jak zawsze, coś się wymknęło. Coś pozostaje poza aktualizacją, coś, czego nie sposób zredukować do żadnej konkretnej, funkcjonalnie zakorzenionej perspektywy, nawet jeśli nie można jej też od takich perspektyw oddzielić. Dlatego właśnie wszelkie emocje są w mniejszym bądź większym stopniu dezorientujące i dlatego właśnie opisuje się je, mówiąc, że pod ich wpływem znajdujemy się naraz poza sobą i to dokładnie w chwili, gdy pozostajemy w najbardziej intymnym i nieprzekazywalnym kontakcie ze sobą i własną witalnością. Gdyby nic nie umykało, gdyby nie było nadmiaru czy resztki, nie było owego wygaszania w nieskończoność, wszechświat byłby pozbawiony potencjału, byłby czystą entro-

pią, śmiercią. Faktycznie istniejące, ustrukturyzowane rzeczy istnieją dzięki temu – i przez to – co im umyka. Ich autonomia to autonomia afektu.

Ucieczka afektu musi być postrzegana, wraz z percepcjami, które są skutkiem jego pojmania. Ta uboczna percepcja może być punktowa, zlokalizowana w pewnym wydarzeniu (takim jak nagłe uświadomienie sobie, że wesołość i smutek są czymś jeszcze poza tym, czym są). Gdy ma charakter punktowy, zwykle opisuje się ją w kategoriach negatywnych, przeważnie jako swego rodzaju szok (nagłe przerwanie funkcji faktycznych powiązań)¹¹. Jest też jednak ciągła, jak percepcja-tło, które towarzyszy każdemu, najbardziej nawet pospolitemu wydarzeniu. Gdy ciągłość afektywnej ucieczki ujmuje się w słowa, zwykle nabiera ona konotacji pozytywnych. Jest to bowiem ni mniej, ni więcej tylko percepcja własnej witalności, faktu, że człowiek żyje i zmienia się (często określamy to mianem „wolności”). Nasze poczucie, że żyjemy, jest pewną ciągłą, nieświadomą percepcją (nieświadomą autorefleksją lub przeżywanym samoodniesieniem). To właśnie postrzeżenie tej autopercepcji, nazwanie jej i uświadomienie, umożliwia skuteczną analizę afektu – o ile tylko znajdzie się terminologię na opisanie tego, co niepostrzegalne, lecz czego ucieczkę ze sfery percepcji zarazem nieuchronnie postrzegamy, jak długo pozostajemy przy życiu¹².

Simondon odnotowuje związek między autorefleksją i afektem. Rozciąga wręcz zdolność autorefleksji na wszystkie istoty żywe¹³ – choć trudno dostrzec, w jaki sposób jego własny wywód powstrzymuje go przed rozciągnięciem jej na wszystkie rzeczy (czy rezonans nie jest rodzajem autorefleksji?). W ten sposób można interpretować Spinozańską definicję pobudzenia jako śladu – niepozbawionego reperkusji. Spinoza twierdzi, że idee osiągają najbardziej adekwatną ekspresję (obdarzoną najwyższym stopniem samoorganizacji) nie w nas, lecz w „umyśle” Boga. Boga definiuje wszakże jako Naturę (obejmującą również to, co ludzkie, sztuczne i wynalzione). Deleuze chętnie pozbywa się Boga. Jedną z rzeczy, która drastycznie odróżnia jego filozofię od myśli jego współczesnych, jest przekonanie,

11 Można by tutaj odwołać się do rozważań Waltera Benjamin nad szokiem i krążeniem obrazów. Susan Buck-Morss cytuje uwagi Benjamin z *Pasaży*, dotyczące „monadologicznej struktury obrazów dialektycznych”. Ta struktura to „pole sił” charakteryzowane przez nieliniową temporalność (konflikt między „prehistorią” a „posthistorią” pozostającymi w bezpośrednim kontakcie, przeskok ponad teraźniejszością, bez której wszelako ów konflikt by nie zaistniał: „po to, by fragment przeszłości został dotknięty przez teraźniejszą aktualność, nie może być między nimi żadnego związku”). *Dream-world of mass culture: Walter Benjamin's theory of modernity and the dialectics of seeing*, w: *Modernity and the hegemony of vision*, ed. M. Levin, University of California Press, Berkeley 1993, s. 312.

12 Jeśli idzie o błyskotliwą analizę afektu w kategoriach intensywności, witalności, synestezji („percepcji amodalnej”) oraz nieświadomego poczucia własnej jaźni, zob. D. Stern *The interpersonal world of the infant: A view from psychoanalysis and development psychology*, Basic Books, New York 1985.

13 Zob. G. Simondon *L'individuation psychique et collective*, s. 149.

że idealność stanowi jeden z wymiarów materii (która także obejmuje to, co ludzkie, sztuczne i wynalezione)¹⁴.

Różnica między istotami żywymi a rzeczami nieożywionymi, między tym, co biologiczne, a tym, co fizyczne, zasadza się nie tyle na obecności czy nieobecności refleksji, ile na jej bezpośredniości. Funkcjonowanie naszych mózgów i systemów nerwowych prowadzi do tego, że relacja staje się autonomiczna – w interwale krótszym niż najkrótszy interwał postrzegany, nawet jeśli operacja ta rodzi się z percepcji i do niej powraca. W bardziej prymitywnych organizmach tej autonomizacji towarzyszą rozciągające się na cały organizm sieci interocepcyjnych i eksterocepcyjnych receptorów zmysłowych, których impulsów nie gromadzi się w jednym ośrodku, czyli mózgu. Można powiedzieć, że meduza jest własnym mózgiem. We wszystkich istotach żywych autonomizacja relacji jest dziełem pewnego ośrodka niezdeteminowania (zlokalizowanej lub rozciągającej się na cały organizm funkcji rezonansowej, która delinearzuje przyczynowość, by następnie poddać ją ponownej linearyzacji ze zmienionym zwrotem: od recepcji do reakcji). Na bazowym poziomie fizycznym nie ma takiej mediacji¹⁵. Obszar fizycznego niezapośredniczenia między wirtualnym a aktualnym badany jest przez mechanikę kwantową. Podobnie jak „wyższe” funkcje oddziałują na zasadzie sprzężenia zwrotnego – aż po poziom subatomowy (tzn. aż po pozycję i pęd) – kwantowa nieoznaczoność oddziałuje naprzód. Wznosi się poprzez fraktalne bifurkacje prowadzące do każdego z nakładających się na siebie poziomów rzeczywistości. Na każdym poziomie ukazuje się w wyjątkowej postaci, odpowiedniej dla tego poziomu. Na poziomie fizycznych makrosystemów analizowanych przez Simondona postacią tą jest energia potencjalna i margines „swobody”, jaki wprowadza ona w obręb deterministycznych systemów (uosabianych przez problem trzech ciał, tak hołubiony przez teorię chaosu). Na poziomie biologicznym to margines nierozstrzygalności towarzyszący każdej percepcji, tożsamy z właściwą owej percepcji zdolnością przemieszczania się od jednego zmysłu do drugiego. Na poziomie ludzkim to ta sama nierozstrzygalność przemieszczona dalej na poziom myśli, co ilustruje dekonstruowalność wszelkiej struktury idei (wyrażająca się na przykład w twierdzeniu Gödla czy Derridiańskiej zasadzie *differance*). Każdy indywidualny i zbiorowy poziom tego, co ludzkie, ma też właściwy sobie tryb „kwantowy” (oprócz różnych form nierozstrzygalności w systemach logicznych i sygnifikacyjnych na-

¹⁴ Zob. zwłaszcza G. Deleuze *Różnica i powtórzenie*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997, s. 371 oraz tegoż *A thousand plateaus*, trans. B. Massumi, University of Minnesota Press, Minneapolis 1987, s. 141.

¹⁵ Deleuze pisze o percepcji, mózgu i materii w książce *Kino*, w rozdziałach 1 i 3 (w związku z Bergsonem). Zob. G. Deleuze *Kino*, przeł. J. Margański, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2008. Deleuze i Guattari wiążą ze sobą mózg i chaos w zakończeniu książki *Co to jest filozofia?* (przeł. P. Pieniążek, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2000).

leży wymienić emocje na poziomie psychologicznym, opór na poziomie politycznym, widmo kryzysu nawiedzające gospodarki kapitalistyczne itd.). Te tryby pozostają splecione węzłem sprzężenia zwrotnego, a każdy z nich odbija echem wszystkie pozostałe.

Pojęcie kwantu użyte poza obszarem mechaniki kwantowej, a nawet zastosowane do psychologii człowieka, nie ma bynajmniej charakteru metaforycznego. Dla każdego poziomu trzeba odnaleźć operacyjne pojęcie opisujące obiektywne niezdeteminowanie, które jest echem czegoś, co na poziomie subatomowym określa się mianem kwantu. W tym celu należy rozważyć każdą formację pod kątem jej udziału w czymś, co David Bohm nazywa u k r y t y m p o r z ą d k i e m, który obecny jest i dublowany na wszystkich poziomach¹⁶. Afekt zaś to szczególnie trafny termin ogólny na określenie styku między ukrytym i jawnym porządkiem¹⁷. Jeśli teraz powrócimy do kwestii różnicy między tym, co fizyczne, a tym, co biologiczne, stanie się jasne, że nie ma między nimi wyrazistej linii granicznej, nie ma jej też między nimi a tym, co ludzkie. Pojęcie afektu, podobnie jak pojęcie myśli czy refleksji, można odnieść do każdego poziomu, o ile tylko weźmie się pod uwagę specyficzny charakter jego funkcji na danym poziomie. Różnica między tym, co martwe, tym, co ożywione, i tym, co ludzkie, nie jest kwestią formy czy struktury ani cech posiadanych przez pewne ucieleśnienia form i struktur, ani też kwalifikowanych jakościowo funkcji realizowanych przez te ucieleśnienia (ich użyteczności czy zdolności do działania). Rozróżnienie między odmianami rzeczy i poziomami rzeczywistości to kwestia stopnia: sposobu, w jaki tryby organizacji (takie jak refleksja) są obecne na każdym poziomie w odmiennych postaciach, wykluczając warstwy skrajne. Owe skrajności to poziom kwantowy i poziom tego, co ludzkie, o ile aspiruje ono do tego, co boskie, lub samo się z boskością myli (jak to się dzieje zawsze, gdy wprowadza się do gry pojęcia wieczności, tożsamości i istoty). O żadnym z tych ekstremów nie można powiedzieć, że istnieje, choć oba moż-

¹⁶ D. Bohm, B.J. Hiley *The undivided universe*, Routledge, London–New York 1993.

¹⁷ Najważniejsza różnica między moim podejściem a perspektywą Lawrence’a Grossberga polega na tym, że stanowisko Grossberga nie pozwala utrzymać rozróżnienia między porządkiem jawnym a porządkiem ukrytym (między wirtualnością a aktualnością, intensją a ekstensją). Choć Meaghan Morris nie posługuje się terminem „afekt”, jej analiza funkcji ekranu telewizyjnego czyni jej podejście do środków masowego przekazu bliskim filozoficznemu krewnym mojego stanowiska. W pracy *Ecstasy and economics (A portrait of Paul Keating)* Morris tłumaczy, że obraz na ekranie uruchamia „fazę wzmocnienia”, która stanowi też „przejście” czy „pas transmisyjny” nie między dwoma miejscami, lecz między pewnym miejscem a niemiejscem, pewnym „gdzie indziej”: „ekran [...] to nie granica między dwoma porównywalnymi miejscami czy dwiema przestrzeniami [...] To, co tam w sposób widoczny «istnieje», «skąpane» w blasku, to jedynie pewne «co» – zaimek względny, cząstka języka, owa *relacja*, którą «opisują twoje słowa»”. Owa relacja to „społeczna dysjunkcja”, M. Morris *Too soon too late: history in popular culture*, Indiana University Press, Bloomington 1998, s. 90.

na by znać za realne, na dwa całkiem odmienne sposoby (poziom kwantowy generuje rzeczywistość, boskość zaś jest generowana jako fikcja). Między nimi rozciąga się kontinuum zróżnicowane na poziomy lub regiony potencjalności, między którymi nie ma granic, a jedynie dynamiczne progi.

Jak zauważa Simondon, wszystko to sprawia, że trudno mówić zarówno o transcendencji, jak i o immanencji¹⁸. Przy każdym ujęciu te dwie strony mają skłonność do tego, by raptownie przechodzić w siebie nawzajem w wyniku czegoś w rodzaju spontanicznego, deleuzjańskiego samozapłonu. Wszystko jedno, czy o polu istnienia (byt plus potencjalność; to, co aktualne, w relacji do tego, co wirtualne) myślimy jako o pewnej nieskończonej wewnętrzności czy jako o równoległych, wykluczających się zewnętrznościach. Tak czy inaczej, musicie się poparzyć. Spinoza wybrał oba rozwiązania równocześnie (niepodzielna substancja podzielona na równoległe atrybuty). O ile pojęcia transcendencji i immanencji opisują relacje przestrzenne – a nieuchronnie tak czynią – nie nadają się do tego zadania. Zawsze konieczne okazuje się filozoficzne szalbierstwo podobne do tego, którego dopuszcza się Spinoza. Dowcip polega na tym, żeby pogodzić się z płodnym paradoksem.

Wszystko to – brak wyrazistej linii demarkacyjnej między fizycznym, biologicznym, ludzkim i ponadludzkim; nierozstrzygalność między immanencją a transcendencją – ma także implikacje dla myśli etycznej. Wspólna teza łącząca rozmaite odmiany społecznego konstruktywizmu dominującego obecnie w teorii kultury głosi, że wszystko, włącznie z naturą, konstruowane jest w dyskursie. Klasyczna definicja człowieka jako zwierzęcia racjonalnego powraca w nowej postaci: człowiek jako zwierzę gawędzące. Tyle, że zwierzęcość bierze się w nawias: człowieczeństwo to gawęda kultury. W ten sposób na nowo wprowadza się sztywny podział między człowiekiem a tym, co nieludzkie, ponieważ od czasów Lacana utarło się, by uważać język za wyłączny przywilej człowieka (bez względu na pogawędki szympanśów). Otóż twierdzenie, że poziom kwantowy ulega przemianie za sprawą naszej percepcji, nie jest tym samym, co twierdzenie, że istnieje on tylko w naszej percepcji; twierdzenie, że natura jest konstruowana dyskursywnie, to nie to samo, co twierdzenie, że natura istnieje w dyskursie. Konstruktywizm społeczny łatwo prowadzi do kulturowego solipsyzmu analogicznego do subiektywistycznych interpretacji mechaniki kwantowej. W najgorszym przypadku natura okazuje się czymś immanentnym wobec kultury (jako jej konstrukt). W najlepszym, gdy status natury uznaje się za niewart naszej uwagi, po prostu odsuwa się ją na bok. W takim przypadku domyślnie traktuje się ją jako coś transcendentnego wobec kultury (jako jej bezwładną, pozbawioną znaczenia resztkę). Być może zresztą różnica między wersją najlepszą a najgorszą nie jest znowu tak wielka. W obu sytuacjach bowiem natura jako coś, co ma własną dynamikę, ulega wymazaniu. Posunięcia teoretycznie zmierzające do tego, by położyć kres Człowiekowi, na koniec doprowadziły do tego, że kultura ludzka stała się miarą i znaczeniem wszechrzeczny na mocy nieokieflzanego antropomorfizmu, który uniemożliwia – by sięgnąć

po jeden tylko przykład – sformułowanie sensownej teorii kultury w kontekście ekologicznym. Nie warto pytać o relację między człowiekiem i tym, co nieludzkie, jeśli to, co nieludzkie, jest jedynie konstruktem kulturowym lub czystym bezwładem. Pojęcia natury i kultury wymagają głębokiego przemyślenia, tak by można było dać wyraz nieredukowalnej i n n o ś c i tego, co nieludzkie, w jego aktywnym z w i ą z k u – przez ten aktywny związek – z tym, co ludzkie, i *vice versa*. Niech materia będzie materia, mózgi mózgami, meduza meduzą, a kultura naturą – w nieredukowalnej inności i nieskończonym związku.

Ostatnia uwaga: sprzężenie zwrotne „wyższych” funkcji może przybrać takie postacie jak odwołanie do form narracyjnych w eseju o załamaniu się narracji.

3.

Następna historia.

Poprzednia była o mózgu. Ta będzie o istocie bezmózgiej. Nazywa się Ronald Reagan. Historia pochodzi ze znanej książki z dziedziny neurofizjologii popularnej, pióra Olivera Sacksa¹⁹.

Sacks opisuje następującą scenę. Na oddziale szpitala pacjenci cierpiący na dwa typy zaburzeń poznawczych oglądali w telewizji orędzie „Wielkiego Mówcy”. Niektórzy z pacjentów dotknięci byli afazją globalną, która uniemożliwiała im zrozumienie słów jako takich. Mimo to potrafili zrozumieć sporo z tego, co się mówiło, ponieważ kompensowali swój brak, wykształcając niezwykle umiejętności odczytywania sygnałów pozawerbalnych: modulacji głosu, wyrazu twarzy i innych gestów – mowy ciała. Inni pacjenci na oddziale dotknięci byli schorzeniem zwanym agnozą słuchową, która jest przeciwieństwem afazji. Chorzy tracą zdolność postrzegania ekspresyjnych aspektów głosu, a także innych sygnałów pozawerbalnych. Język ulega dla nich redukcji do formy gramatycznej oraz semantycznej czy logicznej treści. Żadna z grup nie poparła Reagana. W istocie jego przemówienie powitano gremialnymi wybuchami śmiechu i okrzykami oburzenia. „Wielki Mówca” ich nie przekonywał. Dla pacjentów dotkniętych afazją był analfabetą funkcjonalnym w dziedzinie sygnałów pozawerbalnych; jego mowa ciała wydała im się groteskowo niezdarna. Był wszak ostatecznie kiepskim aktorem z odzysku i to na dodatek dość starym. Pacjentów cierpiących na agnozę oburzał fakt, że człowiek ów nie potrafi zbudować poprawnego gramatycznie zdania ani doprowadzić rozumowania do logicznych konkluzji. Wydał im się osobnikiem intelektualnie upośledzonym. (Trzeba pamiętać, że działo się to na długo przed tym, jak Reagan zapadł na chorobę Alzheimera – co nam to mówi o różnicy między normalnością a degeneracją?).

Wszystko to mogło być nowiną dla tych, którzy myślą o Reaganiu i innych gwiazdach ponowoczesnej polityki jako o charyzmatycznych przywódcach. W ich prze-

¹⁹ Zob. O. Sacks *Mężczyzna, który pomylił swoją żonę z kapeluszem*, Zysk i S-ka, Poznań 1994.

konaniu dzięki swej biegłości w dziedzinie gestów i modulacji głosu politycy ci zdolni są zahipnotyzować masy i sprawić, by całkiem już uśpione uwierzyły w treść melodyjnych słów. Zdumiewające jednak jest raczej to, że Reagana nie wyśmiano, tylko wybrano na urząd – i to dwukrotnie. Owszem, ludzie słyszeli, że facet nie jest w stanie znaleźć odpowiedniego słowa, dostrzegali też niespójność jego myślenia. Przypadłości te były przedmiotem nieustannych żartów i doniesień medialnych. Nie było też tak, że jego braki na poziomie spójności werbalnej maskowała uwodzicielska moc jego cielesnego wizerunku. Reagan był bardziej znany ze swoich polipów niż z elegancji ruchów, istniało też coś w rodzaju zbiorowej fascynacji jego słabym zdrowiem i postępującą utratą organów. Jedyny możliwy wniosek jest taki, że Reagan był skutecznym przywódcą nie mimo swojej podwójnej dysfunkcji, lecz właśnie dzięki niej. Potrafił wytwarzać efekty ideologiczne za pomocą nieideologicznych środków; potrafił dokonać globalnej zmiany w polityce Stanów Zjednoczonych, rozpadając się na kawałki. Jego środki miały charakter afektywny. Raz jeszcze: afektywny, a nie emocjonalny. Nie chodzi tu o empatię czy identyfikację emocjonalną ani też w ogóle o żaden rodzaj identyfikacji²⁰.

Reagan upolitycyzył moc mima. Moc ta kryje się w zerwaniu. Mim dekomponuje ruch, rozrywa jego ciągłość na potencjalnie nieskończone serie podruchów naznaczonych gwałtownymi szarpnięciami. Przy każdym szarpnięciu, przy każdym zerwaniu ruchu pojawia się możliwość, że ruch zbczy w innym kierunku, że stanie się innym ruchem. Każde szarpnięcie zawiesza ciągłość ruchu, choć tylko na ułamek chwili, zbyt ulotny, by go spostrzec – lecz dostatecznie długi, by zasugerować możliwość zmiany kursu. Dzięki temu w faktyczny ruch wtłoczone zostają ruchy potencjalne, które w jakiś sposób uobecniają się, choć nie dochodzi do ich aktualizacji. Innymi słowy, każde szarpnięcie to punkt krytyczny, punkt osobliwości, punkt bifurkacji. W tych punktach mim niemal niedostrzegalnie włącza błysk wirtualności w obręb ruchu faktycznego. To, co w przypadku mima jest dziełem geniuszu, może trafić się złemu aktorowi, jeśli tylko ma szczęście. Idiotyzm Reagana w dziedzinie gestów wytwarzał efekty mimiczne. Podobnie jego nieporadność w dziedzinie słów, w rejestrze znaczeń. W sferze komunikacji Reagan

²⁰ Jeśli idzie o te i inne kwestie, wraz z upiornymi szczegółami dotyczącymi rujnacji Reagana, zob. K. Dean, B. Massumi *First and last emperors: the absolute state and the body of the despot*, Autonomedia/Semiotexte, New York 1992. Stwierdzenie, że ideologia – jak każda faktyczna struktura – wytwarzana jest przez operacje, które nie pojawiają się na jej poziomie i nie trzymają się jej logiki, przypomina po prostu, że zawsze trzeba brać pod uwagę wchłonięcie, czyli to, co David Bohm określa mianem „ukrytego porządku”. Jest to konieczne, jeśli chcemy uniknąć utknięcia i domknięcia na poziomie sygnifikacji. Wskazuje to, do jakiego stopnia każda struktura ideologiczna, jakkolwiek absolutystyczny byłby jej charakter, otwarta jest na heterogeniczne realności. Dzięki temu spostrzeżeniu możemy udzielić pojęciowego wsparcia rzeczywistym aktom oporu. Ideologię pojmuję tutaj zarówno w znaczeniu potocznym jako pewną strukturę przekonań, jak i w duchu teorii kultury jako pewne pozycjonowanie podmiotu w drodze interpelacji.

był takim cymbałem, że gwałtownymi szarpnięciami rozrywał język i gesty. Zerwania na obu poziomach, zerwania liniowego ruchu i konwencjonalnej progresji znaczenia, spinała razem jego jedyna naprawdę ujmująca cecha: tembr jego głosu, jego piękny, wibrujący głos. Te dwie równoległe linie abstrakcyjnego zawieszenia rezonowały między sobą. Jego głos ucieleśniał ów rezonans. Ucieleśniał ową abstrakcję. Był ucieleśnieniem niesygnifikacyjnej intensywności, która towarzyszyła każdemu jego faktycznemu ruchowi, każdej faktycznej wypowiedzi, podążając za nim niczym cień mima. Była to ciągłość jego nieciągłości²¹.

Reagan doprowadził do operacjonalizacji wirtualności w ponowoczesnej polityce. Sam w sobie nie miał wiele z ideologa. Był niczym, był muzycznym spłotem idiotyzmu i niespójności. To trochę niesprawiedliwe. Reagan był zaczątkiem. Był pozbawiony jakości i treści. Lecz ten zaczątek, którym faktycznie był, przedłużany był przez technologie transmisji obrazów, a następnie retransmitowany przez rozmaite aparaty, takie jak rodzina, kościół, szkoła czy izba handlowa, które wraz z mediami stanowiły system nerwowy nowego, przeraźliwie reaktywnego ciała politycznego. To podczas odbioru zaczątkowy charakter postaci Reagana uzyskiwał treść i ulegał jakościowej kwalifikacji. Aparatura odbiorcza pełniła funkcję pohamowującą, ograniczającą. Dany odbiornik wybierał jedną linię ruchu, jedną progresję znaczenia, by zaktualizować ją i wcielić w życie na poziomie lokalnym. Dlatego właśnie Reagan mógł znaczyć tak wiele różnych rzeczy dla tak wielu ludzi; dlatego właśnie większość wyborców mogła nie zgadzać się z nim w każdej z najistotniejszych spraw, a jednak na niego głosować. W ich najbliższym otoczeniu bowiem aktualizował się on jako ruch i znaczenie, które sami wybrali – a przynajmniej został wybrany dla nich – z ich przyzwoleniem. Był człowiekiem podatnym na wszelkie ograniczające dookreślenia. Powszechnie mówiono, że Reagan rządził roztaczając wokół siebie atmosferę zaufania. Taka była emocjonalna tonacja jego stylu politycznego, niezależnie od owych dysfunkcji. Zaufanie to emocjonalny przekład afektu jako potencjału życiowego, który można pochwycić; to szczególnie wyraz emocjonalny i szczególnie akt uświadomienia sobie własnego poczucia witalności, dotąd postrzeganego tylko kątem oka. Reagan przekazywał witalność, wirtualność i tendencję w chorobie i zerwaniu. („Panuję nad sytuacją”, krzyczał generał, gdy Reagan został postrzelony. W istocie nie panował). Aktualizacje retransmitujące zaczątkową naturę Reagana były rozmaite. Jeśli jednak nie liczyć ludzi dotkniętych chorobą cynizmu, afazji i agnozji, zawsze wiązały się z dominującym poczuciem zaufania – poczuciem rzekomo suwerennej jednostki należącej do rzekomo wielkiego narodu, zarządzanego przez idiotyzm i niespójność. Innymi słowy, Reagan znaczył wiele różnych rzeczy dla wielu różnych ludzi, wszystko jednak w ramach ogólnej ramy afektywnego szowinizmu. Zaufanie jest apoteozą pochwycenia afektu. Sfunkcjonalizowany i znacjonalizowany afekt bezpośrednio wspiera konstrukcję więzienną i neokolonialne awanturnictwo.

²¹ Jeśli chodzi o mima, zob. J. Gil *Metamorphoses of the body*, trans. S. Muecke, University of Minnesota Press, Minneapolis, s. 101-104.

Prezentacje

Dziś, w epoce po Reaganie, musimy pilnie ustalić, do jakiego stopnia uosabiał on zjawiska, które mają charakter endemiczny dla późnokapitalistycznych gospodarek opartych na obrazie i informacji. Pomyślcie o obrazach/ekspresjach-zdaniach, w których jesteście skąpani. Pomyślcie o zerwaniach. Pomyślcie o błyskawicznym montażu wideoklipu czy superfajnej reklamy telewizyjnej. Pomyślcie o przerwach reklamowych w programach telewizyjnych. Pomyślcie o zerwaniach w programach i reklamach, jakie można uzyskać dzięki skakaniu po kanałach. Pomyślcie o stanie dystrakcji, w jakim ogląda się telewizję, o nieustannych przejściach percepcyjnych między ekranem a najbliższym otoczeniem, kontekstem, w którym zrywami podejmuje się inne czynności, gdy uwaga przeskakuje od jednej rzeczy do innej. Pomyślcie o radośnie niespójnych zestawieniach podczas surfowania w internecie. Pomyślcie o tym, jak na każdym kroku podczas naszej codziennej krzątania bombardowani jesteśmy przez obrazy reklamowe na ekranie. Pomyślcie o towarowej grze obrazów, która przyspiesza coraz bardziej, w miarę jak można recyklować style. Wszędzie zerwania, napięcie – załązki. Może wirtualność?

Afekt to jeden z kluczy do nowej refleksji nad ponowoczesną władzą w świecie po ideologii. Choć ideologia jest wciąż jeszcze obecna, często w najbardziej jadowitych postaciach, nie ma już charakteru wszechogarniającego. Nie określa już globalnego sposobu funkcjonowania władzy. Obecnie jest jedną z form władzy w ramach szerszego pola, które jako takie nie jest określane przez ideologię²². Tym pilniejszą sprawą wydaje się powiązanie ideologii z realnymi warunkami jej wyłaniania. Te bowiem stały się dziś jawne, a ludzie u władzy odgrywają je w trybie mimicznym. Jednym ze sposobów konceptualizacji nieideologicznych środków, za pomocą których wytwarza się ideologię, byłoby zastosowanie pojęć *i n d u k c j i* i *t r a n s d u k c j i* – indukcja to uruchomienie jakościowej kwalifikacji, pochwylenia, aktualizacji; transdukcja zaś to transmisja impulsu wirtualności od jednej aktualizacji do drugiej i poprzez nie wszystkie (to coś, co Guattari nazywa transwersalnością). Transdukcja to transmisja potencjału, którego nie sposób nie odczuwać i który dubluje i umożliwia ograniczające selekcje dokonywane przez aparaty aktualizacji i wdrażania, zarazem im się przeciwstawiając²³. Tym samym opowiadamy się za *a n a l o g o w ą* teorią władzy opartej na obrazach: obrazy jako przekązniki sił wyłonienia; jako wehikuly egzystencjalnej potencjalizacji i transferu. Pod tym względem także mamy istotnych prekursorów. Warto wskazać zwłaszcza Waltera Benjamina, którego myśl – koncepcja szoku i bombardowania obrazami, analizy niezapośredniczonej czasowości przed-i-po czegoś, co określał on

²² Jeśli chodzi o opis funkcjonowania tego szerszego pola, zob. G. Deleuze *Postscript on Control Societies*, w: *Negotiations*, trans. M. Joughlin, Columbia University Press, New York 1995, s. 177-182. Zob. także B. Massumi *Requiem for our prospective dead: towards a participatory critique of capitalist power*, w: *Deleuze and Guattari: new mappings in politics, philosophy, and culture*, ed. E. Kauffman, K.J. Heller, University of Minnesota Press, Minneapolis 1998, s. 40-63.

²³ Pojęcie transdukcji zapożyczam z dzieł Gilberta Simondona, choć poddaję je pewnym modyfikacjom.

mianem „obrazu dialektycznego”, fascynacja mimetyzmem i mimikrą, związek dotyku ze wzrokiem – ma sporo do zaferowania afektywnej teorii późnokapitalistycznej władzy²⁴.

Ktoś mógłby odnieść wrażenie, że zachwalam tu afekt, tak jakby można było w nim upchnąć cały świat. Tak poniekąd jest w istocie. Afektywne „atomy” stłoczone w szarpnięciu mimicznej mocy to monady, indukcyjno/transdukcyjne, wirtualne perspektywy promieniujące na wszystkie strony i gasnące stopniowo w nieskończoność, oddzielone od siebie dynamicznymi progami²⁵. Mają charakter autonomiczny, nie za sprawą swego domknięcia, lecz sobie tylko właściwej otwartości. Jako nieograniczone „regiony” równie nieograniczonego pola afektywnego pozostają w kontakcie z całym wszechświatem afektywnego potencjału, działają bowiem na odległość. Tak więc nie mają zewnątrz, nawet jeśli odróżnia je to, które potencjały najpewniej znajdą swą ekspresję (zostaną skutecznie wyindukowane), gdy dany „region” ulegnie aktualizacji. Ich aktualizacja ma kluczowe znaczenie. Afekt jest całym światem – widzianym z perspektywy dyferencjalnego wyłonienia. Poniekąd obojętne jest, jak pojmuje się żywioł wirtualności – jako przeszły lub przyszły, wewnętrzny lub zewnętrzny, transcendentny lub immanentny, wzniosły lub odrażający, zatomizowany lub ciągły. Może on mieć wszystkie te cechy w zależności od poszczególnych przypadków. Różne ujęcia tego, co wirtualne, istotne są jedynie o tyle, o ile pomagają w pragmatycznym zrozumieniu mechanizmów wyłonienia, o ile pozwalają uruchomić zmianę (wyindukować to, co nowe). Liczy się ów front wirtualnego, owa szparka, przez którą wsacza się ono w aktualność. Bowiem tam właśnie można faktycznie odnaleźć to, co potencjalne.

Jasne jest, że opór nie stanowi automatycznie integralnego wymiaru recepcji obrazów w kulturach kapitalistycznych. Oddziaływania środków masowego przekazu i innych mediów opartych na obrazach i informacji nie sposób też jednak objaśnić po prostu w kategoriach braku: obumierania afektu, rozpadu przekonań czy alienacji. Mass media dokonują masowej potencjalizacji – ów potencjał jest jednak pohamowywany, a zarówno wyłonienie się potencjału, jak i jego ograniczenie stanowią nieodłączny aspekt kulturowo-politycznego funkcjonowania mediów powiązanych z innymi aparatami. Transmisja medialna to przerwa w niezdeterminowaniu. Po to, by miała jakiś konkretny efekt, musi ulec determi-

²⁴ Prócz cytatów pojawiających się u Buck-Morss (zob. przypis 11) zob. zwłaszcza *O zdolności mimetycznej*, w: W. Benjamin *Konstelacje*, przeł. A. Lipszyc, A. Wołkowicz, Wydawnictwo UJ, Kraków 2012, s. 221-224. Zob. również M. Taussig *Tactility and vision*, w: *The nervous system*, Routledge, New York 1992, s. 141-148. Bachtin także rozwija analogową teorię języka i obrazu, w której istotną rolę odgrywa synestezja i omawiane wcześniej wchłonięcie kontekstu. Zob. M. Bachtin *Problem treści, materiału i formy w artystycznej twórczości językowej*, w: tegoż *Problemy literatury i estetyki*, przeł. W. Grajewski, Czytelnik, Warszawa 1982, s. 5-81.

²⁵ Bohm i Hiley posługują się metaforą holograficzną, by opisać monadyczną naturę „ukrytego porządku” jako „wplecionego” w porządek jawny. Zob. D. Bohm, B.J. Hiley *The undivided universe*, s. 353-354.

Prezentacje

nacji, tylko w ten sposób bowiem może wyrzucić jakiś skutek za pomocą aparatur aktualizacji i wdrożenia (takich jak rodzina, kościół, szkoła, izba handlowa), które pozostają do niej podłączone i retransmitują jej przekaz w przeobrażonej postaci. Potrzeba czynnej aktualizacji transmisji medialnej jest cechą zarówno polityki reaktywnej, jak i polityki oporu, wymaga też nowego rozumienia ciała i jego relacji z sygnifikacją oraz tym, co idealne czy bezcielesne. Przynajmniej w Ameryce Północnej skrajna prawica jest lepiej zestrojona z potencjałem obrazów ponowoczesnego ciała niż tradycyjna lewica – i od piętnastu lat wykorzystuje tę przewagę. Filozofie afektu, potencjalności i aktualizacji mogą dopomóc w wypracowaniu kontrtentyki.

4.

Ostatnia historia:

Pewien mężczyzna pisze ustawę o reformie opieki zdrowotnej w swoim Białym Domu. Ustawa zaczyna topić się w blasku mediów. Mężczyzna niesie ją na Kapitol, gdzie ustawa nie przestaje topnieć. Mężczyzna nie żegna się z nią.

Choć wskaźniki ekonomiczne nieomylnie sugerują, że gospodarka odbiła się od dna, giełda leci na łeb na szyję. Starając się to wyjaśnić, komentatorzy telewizyjni przywołują pewne uczucie z drugiej ręki. „Głędzenie” owego mężczyzny w innych kwestiach podważyło zaufanie, jakim darzyło go społeczeństwo, co uderza rykoszetem w inicjatywę dotyczącą opieki zdrowotnej. Istnieje obawa, że prezydent Clinton traci wyczucie prezydentury. Co to ma wspólnego ze stanem gospodarki? Ci sami arcyważni komentatorzy sądzą przeważnie, że **u c h w a l e n i e** reformy zaszkodziłoby gospodarce. Trudno pojąć, dlaczego rynek nie począł z **w y ż - k o w a ć** na wieść o „niegodnej prezydenta” chwilejności inicjatywy, która zdaniem wielu „autorytetów” forsuje kosztowny program społeczny, niespójny z zasadniczo poprawną polityką gospodarczą odziedziczoną po poprzedniej administracji, odpowiedzialną jakoby za początek ożywienia. Mylą się? Nie zdaniem pewnych teoretyków gospodarki, którzy poproszeni o to, by wyjaśnili zwykłej publiczności ostateczne podstawy kapitalistycznego systemu monetarnego, odpowiadają: „w i a r a”²⁶. A co, wedle tych samych ekspertów, jest podstawową przyczyną inflacji w gospodarce późnego kapitalizmu? Ich zdaniem, pewien „sposób myślenia”, za którego sprawą uczucia dotyczące przyszłości stają się samospełniającymi się przepowiedniami zdolnymi odmienić „realne” warunki²⁷.

²⁶ R. Heilbroner, L. Thurow *Economics explained: everything you need to know about how the economy works and where it is going*, Simon & Shuster, New York 1994, s. 138: „Za walutą stoi zasadniczy wymóg wiary. Pieniądz służy swym celom dopóty, dopóki weń wierzymy. Przestaje, gdy tracimy tę wiarę”.

²⁷ Tamże, s. 151.

Massumi Autonomia afektu

Zdolność afektu do wytwarzania efektu gospodarczego w sposób szybszy i pewniejszy niż sama gospodarka oznacza, że sam afekt jest realnym warunkiem, integralną zmienną późnokapitalistycznego systemu, należąca do jego infrastruktury w takiej samej mierze jak fabryka. W istocie nie sytuuje się on jedynie w obrębie infrastruktury, jest po prostu wszędzie. Jego zdolność do tego, by powracać w formie afektu z drugiej ręki, by przemierzać poszczególne dziedziny i wytwarzać efekty w nich wszystkich, czyni go wszechobecnym. Afekt nie ma po prostu charakteru infrastrukturalnego, lecz transwersalny.

Te fakty dotyczące afektu – faktyczna rzeczowość afektu – należy potraktować poważnie w teorii kultury i teorii polityki. Nie zapominajcie o tym.

Przełożył *Adam Lipszyc*

Abstract

Brian MASSUMI
Université de Montréal

Autonomy of Affect

The article presents the philosophy of affect which, according to the author, could become a key point of reference for the research in cultural theory. The author argues that cultural studies are still dominated by the theories grounded in Structuralism, while in order to balance the argument one needs to complement the excessive stress on signification with the reference to that which is expressive and affective. Drawing on the thought of Baruch Spinoza, Henri Bergson and Gilles Deleuze, as well as on the neurophysiological research and quantum physics, the author presents a concept of affect as inevitably bodily moment of intensity which disrupts linguistic structures and enabling the intervention of the new.