

Bartłomiej Blesznowski

Deleuze/Foucault: alians filozoficzny

Nowa Krytyka 24-25, 35-56

2010

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.

Bartłomiej Blesznowski
Uniwersytet Warszawski

Deleuze/Foucault: Alians filozoficzny/alians polityczny

Destrukcyjny charakter nie widzi nic trwałego. Ale z tego właśnie powodu zewsząd widzi drogi wyjścia. [...] Ponieważ wszędzie widzi drogę wyjścia, sam zawsze stoi na rozdrożu. W żadnym momencie nie wiadomo, co stanie się za chwilę. Wszystko, co istnieje, obraca w ruinę, nie po to, żeby rujnować, lecz żeby znaleźć wiodącą przez nie drogę.

Walter Benjamin, *Destrukcyjny charakter*

Pytanie, które nasuwa się po lekturze dzieł Michela Foucaulta i Gillesa Deleuze'a, dotyczy relacji, jaka miałyby łączyć teorie tych, niewątpliwie bliskich sobie, myślicieli. Rozważając związek pomiędzy dwiema koncepcjami filozoficznymi, stanowiącymi zarazem dwie wizje świata, należy uważać, by nie zabrnąć w pułapkę bezrefleksyjnego porównywania, które w efekcie może doprowadzić do kreślenia hierarchii, jaka domniemanie miałyby znamionować oba podejścia. Prawdziwa trudność leży nie tyle w samym przyrównywaniu wątków jednej i drugiej teorii, ile raczej w konieczności oddania każdej jej pola i zadbania o to, by nie pominąć elementów kluczowych dla tych koncepcji. Należy więc o tyle tylko „majstrować” przy obu aparatach pojęciowych, o ile pozwoli to odsłonić źródło łączące obie teorie. Oto obawa, można by rzec, dodając zaraz – oto zadanie!

Skupiając się zatem na swoistym „przenikaniu”, może nawet pewnej komplementarności filozofii Foucaulta i Deleuze'a, należy jak najszybciej porzucić wszelkie próby podporządkowywania jednej teorii drugiej. Wątpliwe wydaje się więc twierdzenie, że pomiędzy tymi dwoma oryginalnymi stanowiskami mogła-

by zachodzić relacja „mistrz–uczeń”. Jest to raczej stosunek bliższy sojuszwowi, wzajemnemu przenikaniu się i wspieraniu. Coś na kształt linii, która zakrzywiona w deleuzjańskim kłęczu „nie rozpoczyna się ani nie kończy, jest zawsze w otoczeniu, pomiędzy rzeczami, między-byt, intermezzo”¹. To myśli zarazem integralnie splecione, wzajemnie krytyczne i nierozłączne, nie tyle równoległe, ile raczej biegnące tym samym torem.

Myśl „Deleuze’a i Foucaulta”² stanowi system otwarty, gotowy do użycia przez obiekty zewnętrzne, podatny na przekształcenia i rekonfiguracje. W rozmowie, w której uczestniczyli w 1972 roku (*Les intellectuels et pouvoir*), Deleuze i Foucault zgodzili się, że „teoria jest skrzynką z narzędziami [...]. Musi funkcjonować. Musi być użyteczna. I nie sama dla siebie”³. Przyglądając się bliżej postulatam obu myślicieli, można odnieść wrażenie, że teorie, które tworzyli, teorie-opowieści oraz teorie zmagania z władzą, a także filozoficzne teorie ludzkiej egzystencji, zająbiają się, zlewają, rozkładają na płaszczyźnie niczym mapa, idą ramię w ramię, tworząc często wzajemnie nieprzystający, a jednak komplementarny system „pojęć”. Może także to miał na myśli Deleuze, pisząc razem z Guattarim słowa: „kłęcz jest aliansem, jedynie aliansem”⁴.

¹ G. Deleuze, F. Guattari, *Kłęcz*, tłum. B. Banasiak, „Colloquia Communia” 1988, nr 1–3, s. 237.

² Foucault i Deleuze, poza nielicznymi wyjątkami, nie pisali wspólnie, nie tworzyli z pewnością „tej samej” filozofii, jednak ich filozofie zbiegały się raz po raz w tych samych punktach, jakby niemożliwe było ich oddzielenie. Zarówno język, jak i metoda u obydwu myślicieli różniły się znacznie, co nie przeszkadzało im odnosić się do siebie, wspomagać i rozwijać. Ich relacja miała też głęboko osobisty charakter. Przez lata obaj skutecznie działali polityczno-społeczna, organizując akcje protestacyjne, pikety, manifestacje, razem też walczyli o prawa więźniów, tworząc Groupe d’information sur les prisons. Znakomicie określił ich stosunki biograf i komentator myśli Foucaulta, Didier Eribon: „Foucault–Deleuze. Przyjaźń filozoficzna. Przyjaźń polityczna” (D. Eribon, *Michel Foucault. Biografia*, tłum. J. Levin, Warszawa 2005, s. 319). Tak, od 1962 r., kiedy się poznali, do końca lat 70. łączyła ich głęboka przyjaźń, charakteryzująca się ciągłym odnośnieniem się do myśli przyjaciela. Nawet po sprawie Klausa Croissanta, która ich podzieliła (ibid., s. 320–324), ciągle szukali drogi do siebie. Relacja, która ich łączyła, wydaje się posiadać zupełnie inne właściwości niż duet, który Gilles Deleuze stworzył wraz z Félixem Guattarim. Ta pierwsza była, jak zauważył Eribon, przyjaźnią, a zatem swoistym przyciąganiem, często przeradzającym się w rywalizację. Relacja Deleuze–Guattari miała zaś charakter „sojuszu operacyjnego”, była sojuszem zawiązanym dla sprawy, umową dla wspólnego dzieła. Jak pisze Michał Herer, „»Spotkanie« obu filozofów w 1969 roku było dla nich niewątpliwie ważnym wydarzeniem, ale niekoniecznie w sensie czysto biograficznym czy osobistym; oznaczało raczej fuzję na poziomie problemów” (M. Herer, *Gilles Deleuze. Struktury – maszyny – kreacje*, Kraków 2006, s. 103). Widać jak bardzo różniły się te dwie filozoficzne znajomości.

³ *Intelektualiści i władza (Rozmowa między Michelelem Foucaultem a Gillesem Deleuze’em)*, tłum. S. Magala, „Miesięcznik Literacki” 1985, nr 10–11, s. 175.

⁴ G. Deleuze, F. Guattari, *Kłęcz*, op.cit., s. 237.

Śluszenie zauważa Michał Gusin, próbując zlokalizować cel, jaki przyświeca książce Deleuze'a poświęconej Michelowi Foucaultowi, Deleuze'owi „chodzi o Foucaulta-filozofa, myśliciela, twórcę konceptów. Jednocześnie chodzi o pokazanie, jak poszczególne pojęcia i koncepty wzajemnie się implikowały, według jakiej logiki pojawiały się i pracowały w dziele Foucaulta, krótko mówiąc, chodzi o całość tego dzieła”⁵. To jasne, Deleuze wielokrotnie powtarzał: „Dzieło trzeba traktować jako całość, śledzić wywód, a nie osądzać go, trzeba odkryć jego punkty bifurkacji, zrozumieć jego dreptanie w miejscu i kroki naprzód, jego luki – trzeba je zaakceptować i przyjąć w całości”⁶. Nie musi wynikać z tego bezgraniczna i bezwarunkowa afirmacja, a raczej uważne śledzenie tego, co rodzi się w dyskursie filozofa, obserwacja rodzących się pojęć, adaptowanie ich, próba rozumienia i transfiguracji. Przecież, jak pisał z Guattarim w swej ostatniej książce *Co to jest filozofia?*, „Krytyka implikuje nowe pojęcia (rzeczy krytykowanej) tak samo jak najbardziej pozytywne tworzenie”⁷. Zamiarem Deleuze'a piszącego książkę poświęconą Foucaultowi było znalezienie w natłoku wielu słów, myśli, pojęć i obrazów, swoistego szkieletu koncepcji Foucaulta, doprowadzenie jej do momentu skrajnego, by tam wypróbować – odznaczyć „linie ujścia”, które wynoszą ją poza pozornie nakreślony korpus – gdzie filozofia Foucaulta staje się metodą widzenia teraźniejszości. „W swej książce nie próbuję mówić za Foucaulta, tylko kreślę ukośną linię (*une transversale*), przekątną biegnącą oczywiście od niego do mnie (tutaj nie mam wyboru), by powiedzieć coś o jego celach i jego walce, tak jak je rozumiem”⁸.

Linie, które przeciągniemy pomiędzy Gilles'em Deleuze'em i Michelelem Foucaultem, swój punkt styczności znajdują w stosunku obu myślicieli do historii. Dla twórcy *Różnicy i powtórzenia*, tak jak i dla autora *Historii szaleństwa*, główną inspiracją, która miała przełożenie zarówno na filozoficzną wizję świata i historii, jak i na samą metodę analizy, była twórczość Fryderyka Nietzschego, szczególnie zaś jego genealogia poznania i etyki. Maria Solarska zwraca uwagę na specyficzną „symetryczność” języka używanego przez Foucaulta. To język wyznaczający obszary nierówności, pokazujący zawsze drugą stronę medalu, je-

⁵ M. Gusin, *Wstęp tłumacza*, [w:] G. Deleuze, *Foucault*, tłum. M. Gusin, Wrocław 2004, s. 18–19.

⁶ G. Deleuze, *Łamać rzeczy, łamać słowa*, [w:] G. Deleuze, *Negocjacje 1972–1990*, tłum. M. Herer, Wrocław 2007, s. 95.

⁷ G. Deleuze, F. Guattari, *Co to jest filozofia?*, tłum. P. Pieniążek, Gdańsk 2000, s. 95.

⁸ G. Deleuze, *Łamać rzeczy, łamać słowa*, op.cit., s. 98.

zyk wydobywający odwieczny dualizm świata. Zainspirowany nietzscheańską krytyką nauk historycznych, „autor *Historii szaleństwa* wyznacza dwa obszary (np. szaleństwa i rozumu) będące względem siebie zarazem odwrotne (przeciwstawne) i komplementarne [...]. Negatywność jest elementem koniecznym pozytywności”⁹. Przypomina to wizję historii kategorii moralnych odmalowywaną przez Nietzschego w *Niewczesnych rozważaniach* czy *Z genealogii moralności*.

Dla Michela Foucaulta autor *Zmierzchu bożyszcz* pełni tę samą rolę w najnowszej myśli zachodniej co Marks i Freud, jest – jak pisał Paul Ricoeur – „jednym z trzech mistrzów nowoczesnej hermeneutyki”, którym „zależało raczej na rozplątywaniu sensu, ukazaniu nam jego korzeni biologicznych, ekonomicznych lub osadzonych w zasadniczym zakłamaniu naszej woli mocy”¹⁰, dla którego filozofia stanowi „rodzaj pozostającej ciągle w zawieszeniu filologii, bezkresnej filologii wciąż dalej rozwijanej, która nigdy nie zazna absolutnego ugruntowania”¹¹. Nie zazna, bo byłoby to sprzeczne z jej demaskatorskimi i antymetafizycznymi założeniami. Cóż znaczyłyby krytyka oparta na apriorycznych przesłankach? Genealogia Foucaulta przeciwstawia się pojęciom ciągłości i jedności istotowej bytu – są one tylko maskami. Jej zadanie nie polega jednak na ciągłym zrywaniu masek w hermeneutycznym procesie, a raczej na przekonaniu, że wszystkich masek zerwać się nie da.

Jak piszą Hubert Dreyfus i Paul Rabinow, znani komentatorzy prac Foucaulta – „Zamiast źródeł, ukrytych znaczeń czy wyrażonych zamiarów Foucault genealog znajduje relacje sił urabiających ich [ludzi] samych od zewnątrz w partykularnych zdarzeniach, historycznych przesunięciach i historii w ogólności”¹². W istocie, możemy sobie wyobrazić historię jako miejsce – nie tyle linearny ciąg, ile przestrzeń usianą różnymi porządkami, relacjami, wpływami i skupiskami sił, gdzie na przecięciach stosunków dyskursywnych pojawiają się zdarzenia pojmowane jako zwroty w strukturze poznania epoki. Tym samym tożsamość rzeczy wyznaczona jest przez pierwotny ruch sprzeczności. Każda wypowiedź-zdarzenie jest potencjalnym twórcą „rzeczy”-bytu.

⁹ M. Solarska, *Historia zrewoltowana. Pisarstwo historyczne Michela Foucaulta jako diagnoza teraźniejszości i projekt przyszłości*, Poznań 2006, s. 137.

¹⁰ P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, tłum. E. Bieńkowska, Warszawa 1975, s. 80.

¹¹ M. Foucault, *Nietzsche, Freud, Marks*, tłum. T. Komendant, „Literatura na Świecie” 1988, nr 6, s. 257.

¹² H.L. Dreyfus, P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago 1983, s. 109.

Idąc dalej, Foucault doszedł do przekonania, że sam człowiek i wiara w jego możliwości poznania to złudzenie – tę właśnie myśl podejmuje w *Słowach i rzeczach*. Za pomocą metody archeologicznej odkrył, że pojęcia nowożytnych nauk humanistycznych oparte są na wielce chwiejnym fundamencie – „epistemologicznej przypadkowości”, która sprawia, że jedne pojęcia stały się wiążące, zaś inne odeszły w zapomnienie. Historia jest areną, na której walczący biją się o możliwość nadawania rzeczom sensu. Foucault mówi o historii, która wyciska piętno na naszej tożsamości, ale (jak pokazuje w *Nadzorować i karać*) przez zajęcie naszego ciała. Genealogia nie buduje więc swej historii w oparciu o nieruchome struktury skostniałego w metafizyce czasu. Tym samym jej zamiarem jest stworzenie „historii rzeczywistej” (*wirkliche Historie*), jak pisał w *Niewczesnych rozważaniach* Nietzsche. Ta zaś nie posługuje się teleologią ani nie odnosi badanych wydarzeń do „ducha absolutnego” czy innej pustej dialektyki.

Podczas wykładu wygłoszonego w kwietniu 1967 roku na Uniwersytecie Warszawskim Fernand Braudel domagał się głosu dla historyka w „sprawach terażniejszości”:

W świecie, w którym śmierć jest czymś absurdalnym, czyż nie jest czymś wspaniałym życiodajna siła historii? Nie odczuwamy [historycy] z taką ostrością jak inne nauki o człowieku czarnej linii oddzielającej przeszłość od terażniejszości. W badaniu nad społeczeństwem współczesnym, żywym, mamy zatem prawo prosić o głos. A gdyby nam go nie dano, i tak udzielilibyśmy go sobie sami¹³.

Gdy bliżej przyjrzeć się jego postulatowi, Foucault realizował właśnie ten braudelowski ideał „historii operacyjnej”¹⁴, która jawnie wypowiada swe zdanie o terażniejszości i formułuje projekt krytycznej oceny współczesności z pozycji wypracowanych w toku badania dziejów.

Oprócz Nietzschego kluczem do zrozumienia foucaultowskiej historii jest Kant. Postać królewieckiego filozofa pojawia się w twórczości Foucaulta kilkakrotnie, jednakże na początku lat osiemdziesiątych już w nieco innym kontekście. Foucault pod koniec swego życia odkrył Kanta na nowo, a to za sprawą drobnego tekstu, jaki ten napisał dla „*Berlinische Monatschrift*” w grudniu 1784 roku. Stawiając fundamentalną kwestię *Was ist Aufklärung?*, Kant dość przewrotnie stawia pytanie o możliwości naszego myślenia. Dla Foucaulta jest to próba

¹³ F. Braudel, *Historia i badanie terażniejszości*, [w:] F. Braudel, *Historia i trwanie*, tłum. B. Geremek, Warszawa 1971, s. 336.

¹⁴ *Ibid.*, s. 335.

autorefleksji, którą tenże proponuje filozofii: „jak filozofia problematyzuje swą własną aktualność dyskursywną: aktualność badaną jako wydarzenie, którego filozoficzny sens, wartość i osobliwość ma wypowiedzieć i w którym ma znaleźć jednocześnie swą własną rację bytu”¹⁵. Takie spojrzenie na refleksję filozoficzną zakłada jej czynny udział w rozpoczętej przez samą siebie debacie: jeżeli oświecenie stanowi epokę, która wychodzi od krytycznego badania własnych podstaw, to filozofia tejże epoki stanowi rodzaj samo-wiedzy. Rozprawiając o eseju Immanuela Kanta, Foucault zauważył, że „nowatorstwo tego tekstu wydaje się polegać na tym, że stanowi on refleksję nad »dzisiaj« jako różnicą w historii i jako motywem szczególnego filozoficznego zadania”¹⁶.

Implikacje kantowskiego przedsięwzięcia zostają wcielone do projektu genealogii podmiotu i władzy. Zatem, posługując się słowami Marii Solarskiej: „Foucault wskazuje, że punktem wyjścia jego badań historycznych są kwestie, punkty zapalne terażniejszości [...], chodzi o ustalenie tych uwarunkowań, które w danym czasie rządzą ustanawianiem prawdy i fałszu”¹⁷. Wynika z tego, że filozof nie buduje historii „uciągłonej”, ale raczej „historię zdarzeń”, które stanowią splot warunków, sił – są aktualne, zarazem mając korzeń w historii. Historia odsyła nas do dnia dzisiejszego, bo tylko on jest w stanie być źródłem wyjaśnienia palących problemów. Mamy więc do czynienia ze swoistą „historią terażniejszości”, która bada granice naszego „teraz”. Foucault ciągnie dalej: „O ile jednak Kant pytał o to, z przekraczania jakich granic poznania powinniśmy zrezygnować [...] dzisiejsze pytanie krytyczne powinno obrócić się w pytanie pozytywne: jaką część tego, co dane jest nam jako uniwersalne, konieczne, obowiązujące stanowi to, co pojedyncze, przygodne, arbitralnie ograniczone”¹⁸. To genealogiczne zadanie historii: sprawdzić, jak przypadkowe zdarzenia ukonstytuowały formy naszego bytowania i nadały nam miano podmiotów. To historia, która realizuje filozoficzne w gruncie rzeczy zadanie: badając samą podstawę naszej egzystencji, podając w wątpliwość naszą tożsamość, otwiera się na przekształcenie, niekończącą się, ale świadomą transformację.

¹⁵ M. Foucault, *Kant i problem aktualności*, tłum. B. Banasiak, „Pismo literacko-artystyczne” 1987, nr 6, s. 68.

¹⁶ M. Foucault, *Czym jest Oświecenie?*, [w:] M. Foucault, *Filozofia, historia, polityka*, tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński, Warszawa–Wrocław 2000, s. 282.

¹⁷ M. Solarzka, *Historia zrewoltowana...*, op.cit., s. 143–144.

¹⁸ M. Foucault, *Czym jest Oświecenie?*, op.cit., s. 289.

Powróćmy do Deleuze'a. On również podąża za Nietzschem, by podać w wątpliwość podstawy integralności filozoficznej wizji kultury, która kształtuje myśl europejską co najmniej od czasów Platona¹⁹. Usiłując obnażyć wewnętrzną „polityczność” historii myśli, Deleuze odkrywa rozszczepienie w samym *corpus* myśli europejskiej – jej wewnętrzną, fundamentalną sprzeczność. Oczywiście nie ma tu miejsca na wnikliwą i systematyczną analizę poglądów Deleuze'a z okresu *Różnicy i powtórzenia*, jednak warto zaakcentować jeden ich znaczący aspekt, tzn. zakwestionowanie esencjonalnej tożsamości absolutnych pojęć filozofii. Odnosząc się do genealogii pojęć moralnych i krytyki Kanta, jaką przeprowadził Nietzsche²⁰, Deleuze odślania i pogłębia ostateczne rezultaty badań zawartych w *Z genealogii moralności*: „Kant jedynie doprowadził do kresu pewną bardzo starą koncepcję krytyki. Rozróżniał krytykę jako siłę, która winna odnieść się do wszystkich wygórowanych opinii na temat poznania i do prawdy, ale nie do poznania samego, nie do samej prawdy”²¹. Ustanawiając fundamenty krytyki w transcendentálnych i nieredukowalnych w ten sposób podstawach poznania, Kant odbiera swej filozofii szansę na realizację „projektu krytyki totalnej”, która dokonałaby „przewartościowania wartości”, odślaniając zupełnie inne podstawy takich pojęć, jak byt, rozum, podmiot czy historia. Niestety – kontynuuje Deleuze – „zabrakło Kantowi metody, która pozwoliłaby osądzić rozum od wewnątrz bez powierzenia mu jednak starań o bycie sędzią samego siebie”²².

Deleuze, przechodząc podobną drogę myślową do Nietzschego i Foucaulta, dociera jednak nieco dalej – próbuje zdiagnozować podstawowy dogmatyczny „obraz myśli”²³ rządzący przestrzenią filozofii i wyraża jeszcze jaśniej to, co wiedzieli już przecież tamci. Odnosząc się do zawartego w pracach Nietzschego zakwestionowania platonizmu, które, jak konstatuje Bogdan Banasiak, „nie jest niczym innym jak zakwestionowaniem prymatu oryginału wobec kopii,

¹⁹ Por. szczególnie G. Deleuze, F. Guattari, *A Thousand Plateaus*, transl. B. Massumi, New York 2004, s. 525, a także B. Banasiak, *Ogród koczownika*, „Colloquia Communia” 1988, nr 1–3, s. 256–262.

²⁰ Mowa tu w szczególności o 25 fragmencie III rozprawy zawartej w *Z genealogii moralności*, pt. *Co znaczą ideały ascetyczne?*, w którym Nietzsche odkrywa hipokryzję projektu Kantowskiej krytyki poznania. W jego opinii nie rusza się on z pozycji metafizycznych, lecz jedynie gruntuje metafizykę, osadzając jej podstawy w ludzkim podmiocie poznającym (F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, tłum. L. Staff, Warszawa 1905–1906, Rozprawa III, fragm. 25).

²¹ G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, tłum. B. Banasiak, Warszawa 1993, s. 95.

²² *Ibid.*, s. 97.

²³ *Ibid.*, s. 109.

czy też modelu w stosunku do podobizny, a więc usunięciem tych rozróżnień i ustanowieniem świata pozorów i fantazmatów, świata, w którym »wszystko stało się pozorem«²⁴, Gilles Deleuze odnajduje inny obraz myśli, niż ten oparty na transcendentalnej jedności i tożsamości. Lokalizuje immanentną „różnicę” samego modelu i Idei. Ta zaś przestaje się jawić jako scentralizowana hierarchia pojęć umożliwiających budowanie teleologicznych ciągów. Treścią *Różnicy i powtórzenia* autor czyni poszukiwanie „różnicy bez negacji”²⁵, konstrukcji epistemologicznej, która nie byłaby oparta na wewnętrznej relacji, gdzie to, co należy do świata Idei, z konieczności zmuszone jest dokonywać zamachu i fundamentalnego narzucenia woli, by ustanowić swe jestestwo jako centrum pozornej jedności kosmosu. Otóż „byt jest samą Różnicą”²⁶. Idea to punkt, który ustanawia supremację skończonych i uprawnionych przedstawień. Zaś „co do wizerunków buntowniczych i pozbawionych podobieństwa (pozory), są one eliminowane, odrzucane, demaskowane jako nieugruntowane, jako fałszywi pretendenci”²⁷. Deleuze wyciąga je z ontologicznej „otchłani” jako byty poza prawdą i fałszem, istniejące wobec Bytu-Różnicy, czystej pierwotności władczyego *logosu*, wieczny powrót poza tożsamością.

Różnica jest więc konstytutywnym, nieredukowalnym elementem. Jawi się jako sprzeczność wprawiająca w ruch byt. „To byt jest Różnicą”²⁸. Klasyczna filozofia od Platona i Arystotelesa począwszy, a skończywszy na Heglu i Kancie, oparta jest na złudnej wizji substancjalności, „uspokajającą dialektykę Sokratesa”²⁹ – jak powiedziałby Foucault, której zadanie polega na gruntowaniu ustanowionego już wcześniej porządku. W tym sensie filozofia klasyczna (poniekąd filozofia akademicka) stanowi „naukę konserwatywną”, której domeną jest ciągłość, hierarchia i podporządkowywanie desygnatów kategorii centralnej. Stąd właśnie deleuzjański podział nauk na dwa modele, oficjalną „naukę królewską” oraz „żywioł nauki nomadycznej”, *compars* i *dispars*.

²⁴ B. Banasiak, *Ogród koczownika*, op.cit., s. 261.

²⁵ G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, Warszawa 1997, s. 22.

²⁶ Ibid., s. 110.

²⁷ Ibid., s. 373.

²⁸ Ibid., s. 77.

²⁹ M. Foucault, *Przedmowa (do Historii szaleństwa w dobie klasycyzmu)*, tłum. T. Komendant, [w:] M. Foucault, *Powiedziane, napisane. Szaleństwo i literatura*, Warszawa 1999, s. 6.

Compars jest modelem prawnym czy prawomocnym [...]. Poszukiwanie praw polega na wydobyciu stałych, nawet jeśli są one jedynie stosunkami pomiędzy zmiennymi (równania). [...] Dispars zaś [...], odsyła raczej do tworzywa – sił, niż do materii – formy. Nie chodzi o ściśle wyznaczenie stałych w oparciu o zmienne, lecz o wprawienie samych zmiennych w stan ciągłej wariacji³⁰.

W opozycji do wizji świata opartej na paradygmacie hierarchicznym i centrycznym Deleuze buduje jednak (lub raczej rehabilituje) zupełnie nowy typ wiedzy.

Dokonując podobnego zabiegu o charakterze archeologicznego „odsłonięcia” warstwy dyskursywnej, Foucault usiłował wykazać, jak „fundamentalne kody kultury – rządzące jej językiem, schematami percepcji, wymianami, technikami, wartościami oraz hierarchią zachowań”³¹ spowodowały „zjawienie się” nauk humanistycznych na przełomie XVIII i XIX wieku. Odkrył, że schematami wiedzy formacji historycznej zarządza immanentne i nieredukowalne „pole potencjalności”, wewnętrzny język kultury, który *a priori* określa warunki i możliwości powstania wiedzy. Oto swoiste pole walki, podskórnej walki o prymat – to właśnie polityczny wymiar historii wiedzy, wedle którego narodziny nowożytnych nauk medycznych i psychiatrycznych zostają splecione ze wzrostem maszynierii penitencjarnej (*Nadzorować i karać*)³². Jednakże dopiero Deleuze, który skądinąd bardzo cenił archeologiczne analizy Foucaulta, rozpoczyna właściwą „ekonomię polityczną wiedzy”. Pomny odkryć autora *Historii szaleństwa*, przyjmuje „model stawania się i heterogeniczności, który przeciwstawia się temu, co stałe, wieczne, tożsame, niezmiennie”³³, tym samym przekraczając transcendentalny woal zakrywający despotyczną zasadę nauk współczesnych, sposób myślenia oparty na obrazie „kosmicznego drzewa-korzenia” oraz model aparatu państwa (formę-państwo), który jest politycznym pierwowzorem „nauki królewskiej”. Filozofia związana z państwem nadaje mu status i wartość pozahistoryczną, ugruntowując swą egzystencję w strukturze politycznej. Deleuze odnosi system myślenia do systemu panowania... Stanowią one immanentnie zrośnięty organizm, państwo

³⁰ G. Deleuze, F. Guattari, *1227 – Traktat o nomadologii: maszyna wojenna*, tłum. B. Banasiak, „Colloquia Communia” 1988, nr 1–3, s. 243.

³¹ M. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, t. I, tłum. T. Komendant, Gdańsk 2006, s. 14.

³² Por. *Narodziny nauk humanistycznych idą w parze z tworzeniem nowych mechanizmów władzy. Wywiad z M. Foucaultem*, tłum. J. Malewski, „Kultura Niezależna” (wydawnictwo podziemne), wrzesień 1987, nr 33, s. 50–65.

³³ G. Deleuze, F. Guattari, *1227 – Traktat o nomadologii...*, op.cit., s. 242.

błogosławi naukę, ta zaś reprodukuje jego strukturę, nadając jej za pomocą tej metody wartość uniwersalną.

W opozycji do „nauki królewskiej” zwraca się ku innemu modelowi myślenia, który nazywa „wolną myślą nomady”. Jego „noologia natrafia na przeciw-myśli, których akty są gwałtowne, przejawy nieciągłe, istnienie ruchome”³⁴. To myślenie zupełnie odmienne od platońskiego idealizmu, *Cogito* Kartezjusza czy pozytywistycznego obiektywizmu ugruntowanego w empirii doświadczającego podmiotu. To myślenie przeciwieństwami, które łączy rzeczy pozornie sprzeczne, a w historycznych oczywistościach widzi konflikt. Tutaj „wojna jest ojcem powszechnym i królem”³⁵, zasadę stanowi zaś fundamentalna i nieredukowalna różnica. Nie chodzi jedynie o zgrabną heglowską metafizykę. Przeciw-myśl oznacza naukę opozycyjną, kontr-teorię mającą własne założenia metodologiczne, których sednem jest przyrównanie substancji i ciągłości do różnicy i pierwotnego konfliktu sił. Chodzi o myśl, która stanowi przeciwieństwo formy-państwa, myśl rozbieganą i rozrzuconą, uznającą przypadek; myśl, która nie wyznacza terytorium, nie parceluje ziemi i nie buduje zamkniętego systemu centrycznego, gdzie w odwiecznym rytuale wszystko wraca do dominującej jedności Bytu. Byt nie oznacza Prawdy, zaś Prawda nie odsyła do zgodności myśli i rzeczy.

Kolejne twierdzenie, które łączy Deleuze’a i Foucaulta, ten ostatni nazwał w słynnych wykładach, zatytułowanych później *Trzeba bronić społeczeństwa*, hipotezą Nietzschego. Oznacza ona, że „u podłoża stosunków władzy tkwi wzajemne ścieranie się sił”³⁶. Władza jest stosunkiem sił, które toczą walkę o prymat. Po raz kolejny niemiecki filozof łączy w jedno koncepcje obu swych poststrukturalistycznych naśladowców. Władza „istnieje tylko w akcji” – naczelną zasadą mikroanalizy władzy autor *Słów i rzeczy* czyni „relacyjność”. Na niej wsparta jest „ontologia władzy” Foucaulta, która obnaża „stosunki sił” rządzące rzeczywistością. Pozostając w zgodzie z tą agonistyczną ontologią, autor *L’Anti-Edipe* powtarza jego słowa:

Otóż władza nie ma istoty, jest operacyjna. Nie jest atrybutem, lecz stosunkiem: relacja władzy jest zbiorem stosunków sił, który obejmuje zarówno siły władają-

³⁴ Ibid., s. 247.

³⁵ Heraklit z Efezu, *Zdania*, tłum. A. Czerniawski, Gdańsk 2005, s. 22.

³⁶ M. Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady w Collège de France 1976*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 29.

ce, jak i władane – obydwa rodzaje sił tworzą osobliwości [...]. Władza „produkuje” to, co rzeczywiste [...]”³⁷,

rzeczywistość to nic innego jak przeprowadzenie woli, pierwotna gra sił. Rzeczywistość rodzi się zawsze „pomiędzy” – założenie genealogii równa się założeniu deleuzjańskiej filozofii różnicy. „Zjawisko rozbłyskuje właśnie w różnicy, w niej eksplikuje się jako znak, a ruch powstaje w niej jako »skutek«”³⁸.

Deleuze określa Foucaulta jako „kartografa”, któremu „nie chodziło o dotarcie do jakichś węzłowych punktów, ale o śledzenie i rozplątywanie linii”³⁹ władzy, wiedzy i upodmiotowienia, odnajdywanie pierwotnego ruchu, będącego skutkiem różnicy, który je wzbudza. Sam także jest kartografem, a nawet kimś więcej, gdyż jego „teorie-mapy” roszczą sobie prawo do „adekwatnego” opisu rzeczywistości. Adekwatnego nie znaczy jednak zgodnego z Prawdą.

Dyskredytując „nauki centryczne” będące systemami zamkniętymi, Deleuze przeciwstawia im model myślenia strukturalnego. To filozofia, której zadaniem jest rozszerzanie, ucieczka, przecięcie, rozprzestrzenienie – filozofia nomadyczna. „Filozof-nomada” staje w opozycji do „filozofa-biurokraty”, nie buduje systemu hierarchii oraz teleologicznej dialektyki, jego myślenie „rozpościera się w pozbawionym horyzontu otoczeniu jako przestrzeń gładka, step, pustynia albo morze”⁴⁰, deterytorializuje i łączy z zewnątrz. To filozofia transgresji⁴¹, która rozdziela człony relacji w przestrzeni otwartej. Właściwie – nie bójmy się tego powiedzieć – trzymając się założeń Deleuze’a i Guattariego, to filozofia *par excellence*. Jej zadaniem jest „wynajdywanie pojęć” i taką właśnie książką-wynalazkiem jest drugi tom *Kapitalizmu i schizofrenii*, w którym nie chodzi o znalezienie istoty, dotarcie do nagiego bytu w hermeneutycznym procesie. Pojęcia stają się jedynie narzędziami, zostają odfetyszowane. „Przez długi czas służyły

³⁷ G. Deleuze, *Foucault*, op.cit., s. 59–60.

³⁸ G. Deleuze, *Różnica i powtórzenie*, op.cit., s. 100.

³⁹ G. Deleuze, *Łamać rzeczy, łamać słowa*, op.cit., s. 96.

⁴⁰ G. Deleuze, F. Guattari, *1227 – Traktat o nomadologii...*, op.cit., s. 248.

⁴¹ Andrzej Kapusta stwierdza, że genealogiczny schemat krytyki „można przedstawić za pomocą triady krytycyzm–problematyzacja–transgresja. Sama transgresja nie tylko jest poszukiwaniem nowych idei, jest celowym aktem rozbicia dotychczasowych ograniczeń” (A. Kapusta, *Filozofia ekstremalna. Wokół myśli krytycznej Michela Foucaulta*, Lublin 2002, s. 9), co nie oznacza, że jako swoiste przekraczanie wpływów i barier władzy ma ona za zadanie dotrzeć do źródłowej idealnej prawdy. Transgresyjne jest spojrzenie tej filozofii, która dostrzega, że prawda jest grą, że sens jest pułapką, że nie istnieje nic absolutnie pierwszego, co należałoby poznać, by uczynić życie lepszym. To walka przeciwko każdemu totalizmowi myśli.

do ustalanie tego, czym jest dana rzecz (jej istota). Nas [Deleuze'a i Guattariego] przeciwie, interesują okoliczności – dlaczego, gdzie, kiedy, jak itd. Dla nas pojęcie powinno wyrażać wydarzenie, a nie istotę”⁴².

Modelem myśli nomadycznej jest *kłącze* – nie tyle system, ile raczej „wielość”, sekwencja identycznych *plateau* (1+1+1+n). Kłącze oddaje ideę myśli całkowicie pozbawionej *arche*, nie oznacza to jednak, że pozbawionej w pełni logosu – *logos* pełni w tym przypadku zupełnie inną funkcję. Stanowi wręcz kwintesencję możliwości kłącza-pojęcia, siłę napędową, która pozwala mu łączyć się z innymi konceptami tak, by przekroczyć hierarchiczną strukturę drzewa. Kłącze stanowi uniwersalny obraz świata, gdzie logos nie musi grać roli „naczelnej zasady różnicującej”, on sam stanowi różnicę fundamentalną, „wszelkiego rodzaju ogniwa semiotyczne są w nim połączone z bardzo różnymi typami kodowania, ogniwami biologicznymi, politycznymi, ekonomicznymi”⁴³.

Rizomatyka to „pomoc merytoryczna”, a zarazem sposób myślenia. Możemy więc mówić o kłęczu w charakterze metody. Wcale nie przypadkiem powiązane jest z nim foucaultowskie pojęcie „diagramu” – pojęcie-mapa, użyteczny algorytm. Diagram „to wykres mechanizmu władzy, sprowadzonego do postaci idealnej; to faktycznie pewna forma technologii politycznej, którą można i należy rozpatrywać niezależnie od konkretnego użytku”⁴⁴. Diagram wyznacza obowiązującą modalność władzy, nie tworząc zarazem systemu. Stanowi raczej niestabilną nić oplatającą instytucje, rodzaj racjonalności rządzącej immanentnie strukturą sił – diagram to gra „wpływ – opór”. Jak pisał Foucault, diagram „nie może być traktowany jako gmach oniryczny”⁴⁵, z prostej przyczyny – działa w sposób rzeczywisty, w więzieniu, szkole, nowoczesnej korporacji.

Diagram jest „empirycznym” punktem zejścia się teorii Foucaulta o „grach sił” oraz rozwinięciem nomadycznej filozofii Deleuze’a. Jedna dopełnia drugą. Jako swoisty model nie może zostać sprowadzony do typu idealnego; jest strategiczną mapą sił, pozwala wykazać nieciągłość kryjącą się za strukturami i praktykami społecznymi oraz dyskursywnymi, wiążąc je w „działającym” rządzeniu. Konfrontując założenia „maszynizmu” z systemem pojęć dotyczących władzy, które odnajdujemy w *Nadzorować i karać*, Deleuze stwierdził (w artyku-

⁴² G. Deleuze, *Rozmowa o Mille Plateaux*, [w:] G. Deleuze, *Negocjacje 1972–1990*, op.cit., s. 37.

⁴³ G. Deleuze, F. Guattari, *Kłącze*, op.cit., s. 223.

⁴⁴ M. Foucault, *Nadzorować i karać*, op.cit., s. 200.

⁴⁵ Ibid., s. 200.

le komentującym tę książkę), że urządzenie jawi się przede wszystkim jako sieć wpływów będących „splotem, multilinearną całością. Składa się z linii o różnej naturze. Owe linie w urządzeniu nie zakreślają przy tym ani nie wyznaczają żadnych wewnętrznie homogenicznych systemów: przedmiotu, podmiotu, języka itd., ile raczej podążają w różnych kierunkach, znacząc procesy, które funkcjonują zawsze w nierównowadze, czasem zbliżając się, czasem oddalając”⁴⁶. Urządzenie stanowi maszynę transcendentálną, która łączy elementy władzy i wiedzy, tworząc działające podmioty. Można je określić jako mechanizm organizujący, konstelację relacji, w obrębie których wszyscy funkcjonujemy.

Michał Herer deleuzjański diagram opatruje mianem „historycznego *a priori*” i to określenie wydaje się najbardziej trafne w tym przypadku – „wymiały urządzenia w każdym momencie wyznaczają określony porządek albo reżim”⁴⁷. W tym sensie urządzenia działają jak foucaultowskie *episteme ze Słów i rzeczy* lub formacje dyskursywne, które odnajdujemy w *Archeologii wiedzy*, z tą jednak różnicą (Deleuze dostrzega w tym momencie pomijany dotąd przez Foucaulta aspekt), że urządzenie poruszane jest przez diagram, który „jako pozbawiony formy i nie należący do żadnej formacji jest abstrakcyjną instrukcją”⁴⁸. Diagram jest kołem napędowym i architektonicznym schematem. Poznając diagram – splot sił – odkrywamy charakter urządzenia i docieramy do jego właściwej funkcji, którą jest produkcja danego typu „podmiotów” i doświadczeń. Diagram „to prawie niema i ślepa maszyna, która jednak umożliwia mówienie i widzenie”⁴⁹. Wyznacza „ramy” stawania się rzeczy.

To, co tutaj warte podkreślenia, to dwa aspekty, dwie właściwości diagramu, rozpoznane za pomocą poczynionych już wcześniej założeń, pozwalających rozpatrywać go jako narzędzie opisu rzeczywistości oraz sposób „wydostania się poza nią” – w tym sensie diagram jest środkiem realizacji zadań filozofii transgresywnej. Po pierwsze, diagram odsyła nas do rozumienia i analizy w kategoriach relacji, po drugie zaś, diagram jako organizacja sił wewnątrz urządzenia wyznacza możliwość przekształceń i wykraczania poza porządek urządzenia jako historycznie określonego splotu relacji, które wyznaczają metamorficzny potencjał maszyny.

⁴⁶ G. Deleuze, *What is a Dispositif?*, [w:] G. Deleuze, *Two Regimes of Madness. Texts and Interviews 1975–1995*, transl. A. Hodges, M. Taormin, New York 2007, s. 343.

⁴⁷ M. Herer, *Gilles Deleuze. Struktury – maszyny – kreacje*, op.cit., s. 106.

⁴⁸ Ibid., s. 110.

⁴⁹ G. Deleuze, *Foucault*, op.cit., s. 65.

Ze względu na to, że wymykają się zarówno wymiarom wiedzy, jak i władzy, linie subiektywizacji wydają się szczególnie odpowiednie do tego, by podążać ścieżką twórczości, bezustannie zagrożoną niepowodzeniem, a jednak ciągle podejmowaną i modyfikowaną, aż do zerwania ze starym urządzeniem⁵⁰.

Zarówno foucaultowski diagram z *Nadzorować i karać*, jak i deleuzjańska maszyna z *Mille Plateaux*, zawierają ładunek energii, która musi je rozsadzić – jej zapalnikiem może być właśnie świadome działanie, ruch przekraczający wszelkie ograniczenia, proces świadomej subiektywizacji.

Historia diagramatyczna pozwala zrozumieć, a właściwie jedynie uchwycić „ulotność” dziejów oraz wszelkich form społecznych, tym samym obnażając „skostnienie” tradycyjnej historii opartej na założeniu trwałych struktur. Diagram nie prezentuje się w kategoriach funkcjonalistycznych, nie jest zamkniętym systemem; wyznacza raczej obraz „stawania się” historii. Możemy uchwycić go jedynie w ruchu, jako bezustannie zmieniającą się i przybierającą różne kształty masę – dziedzinę zawsze produktywną i twórczą. Ustanawiając wizję niekończącego się ruchu, który jednak może się odbywać w jednym tylko punkcie, należy on do nauki nomadycznej⁵¹. Ta zaś zawiera dawkę rewolucyjnego optymizmu.

„Diagram jest wielce niestabilny, płynny – bez przerwy łączy ze sobą materie i funkcje, tak by wytworzyć mutacje”⁵². Urządzenie diagramatyczne nie

⁵⁰ G. Deleuze, *What is dispositif?*, op.cit., s. 349.

⁵¹ Istotą tego ruchu nie jest, co często podkreślał Deleuze, przemieszczanie się. Chodzi tu o rodzaj „uniku”, omińnięcia, przekroczenia, które nie potrzebuje zmiany miejsca, „nomadzi, to nie ci, którzy przemieszczają się jak migranci, lecz ci, którzy się nie przenoszą, a oddają się nomadyzmowi pozostając w tym samym miejscu i wymykając się k o d o m” (G. Deleuze, *Myśl nomadyczna*, s. 275) – dzisiejszy nomadyzm wedle Deleuze’a nie oznacza wprost przemieszczającej się hordy; to chwilowe punkty intensywności, wybuchy oporu pojawiające się niczym klony na całym globie, stające w obliczu wszędobylskiej władzy przepływów i znikające po zadaniu jednego ciosu. Wiąże się z nimi problem, którego nie udało się rozwiązać w pełni nawet Deleuze’owi. Problemem tym jest „znalezienie jedności między lokalnymi walkami i jednoczesne uniknięcie pułapki despotycznej” (ibid., s. 275). Jak nadać tym chwilowym rozbłyskom oporu status rewolucyjny, nie wnikając się jednak w antynomię rewolucji permanentnej, która odsuwa bez ustanku chwilę zwycięstwa? Może jest to „zarys etyki chwili”, której siła polega właśnie na ulotności i nieokreślonym charakterze – takiej, która nie odsyła do żadnego aparatu partii czy armii. Podobny problem lokalizują Michael Hardt oraz Antonio Negri, dla których fundamentalną kwestię stanowi znalezienie drogi do połączenia rozmaitych światowych walk przeciwko globalnej aksjomatyce rynku. Przypominając wiele radykalnych i potężnych zmagañ końca XX stulecia, autorzy *Imperium* dostrzegają jednak ich paradoksalny charakter: „w naszej słynnej epoce komunikacji walki stają się niemal niekomunikowalne” (M. Hardt, A. Negri, *Imperium*, tłum. S. Ślusarski, A. Kołbaniuk, Warszawa 2005, s. 71). Może to jest ich siła i niedostępność dla macek kapitału? Czy rzeczywiście lokalne ogniska oporu dosięgają samej istoty logiki?

⁵² G. Deleuze, *Foucault*, op.cit., s. 66.

oznacza „stanu”. We właściwym rozumieniu oznacza ono „zmianę”, a jeszcze dokładniej „pole możliwości transformacji sił”, które pozostają w ciągłej nierównowadze, prowadząc bezustanną wojnę „kodowania” i „dekodażu”, organizacji i anarchii, despotycznej administracji sił i nomadycznej dezintegracji terytorium. „Obaj [despota i nomada] wciąż się sobie przeciwstawiają w tym samym punkcie, w którym się łączą”⁵³. Państwo ze swoją administracją i oficjalną „nauką normalną”⁵⁴ – jeśli posłużyć się określeniem Thomasa Samuela Kuhna – przeciw maszynie wojennej koczowników z jej grupami łupieżczymi i ezoteryczną nauką opozycyjną, wyznaczają wieczne zmaganie, wieczny powrót tych samych prądów. To gra bezustannego kodowania i rozplątywania kodów, gdzie siły danej formacji wchodzą w związek z siłami zewnątrz, tworząc w ten sposób nowe formy upodmiotowienia. Dlatego właśnie Foucault i Deleuze pytają o to, „z jakimi siłami zewnątrz wchodzą w związek dane siły, a następnie [...] o formę, która jest efektem tego związku”⁵⁵. Właściwym celem deleuzjańskiej filozofii jest dać przykład tego nomadycznego umykania, wygenerować siły zdolne przeciwstawić się strukturalnym formom władzy właściwym społeczeństwom kapitalistycznym końca XX wieku, które przejmuje kontrolę nad każdym sposobem dekodowania poprzez aksjomatykę rynku⁵⁶.

By dokładnie pojąć relacyjny charakter diagramu, należy przyjrzeć się bliżej słynnej definicji władzy proponowanej przez Foucaulta. Po pierwsze, „władza jest jedynie pewnym typem stosunków pomiędzy jednostkami”⁵⁷. Zatem, jak już zostało powiedziane wcześniej, władza jest niczym innym jak specyficzną

⁵³ G. Deleuze, *Mysł nomadyczna*, [w:] *Poznanie, podmiot, dyskurs. Idee i dziedzictwo frankofońskiej tradycji epistemologicznej*, red. A. Dubik, tłum. K. Matuszewski, Toruń 2002, s. 275.

⁵⁴ T.S. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, tłum. H. Ostromecka, Warszawa 2001, s. 33.

⁵⁵ G. Deleuze, *Foucault*, op.cit., s. 153.

⁵⁶ Wątek ten podjęli Michael Hardt i Antonio Negri, konstruując wspomniane wcześniej pojęcie *imperium* oznaczające wewnętrzną logikę władzy w społeczeństwach postindustrialnych opartych o model wymiany rynkowej i gospodarki informacyjnej. Posługując się pojęciem społeczeństwa kontroli korespondującym zarówno z pismami Foucaulta jak i Deleuze’a, twierdzą, że „[...] społeczeństwo kontroli cechuje wzmożenie i upowszechnienie normalizujących aparatów dyscyplinarności, które stymulują od wewnątrz nasze zwykłe, codzienne praktyki, lecz w odróżnieniu od dyscypliny kontrola ta rozciąga się – za pośrednictwem plastycznych, fluktuujących sieci – daleko poza strukturalizowane obszary instytucji społecznych” (M. Hardt, A. Negri, *Imperium*, op.cit., s. 38–39). Władza tego typu polega więc na użyciu technik biopolitycznego kontrolowania „populacji”, w celu stworzenia immanentnego procesu zarządzającego globalną wymianą informacyjną, rynkową i polityczną.

⁵⁷ M. Foucault, „*Omnes et singulatim*”: *przyczynek do krytyki politycznego rozumu*, [w:] M. Foucault, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński, Warszawa–Wrocław 2000, s. 245.

relacją. Po drugie, „charakterystyczną cechą władzy jest to, że pewien człowiek może mniej lub bardziej właściwie determinować zachowania innego człowieka, jednakże nigdy w sposób wyjąłwiający czy przymusowy [...]. Nie ma władzy bez możliwości odmowy lub buntu”⁵⁸. Oto sedno tej relacji – jest ona stosunkiem tyleż wzajemnym, co bezustannie zmiennym. Nie ma tu miejsca na bezwzględne podporządkowanie. W każdej relacji istnieje iskra zmiany. Na tym właśnie gruncie warto zwrócić uwagę na pytanie o wątpliwy status „oporu” w filozoficznej koncepcji Foucaulta, które to pytanie, jak zauważył Michał Herer, sprowadza również nieco inaczej postawioną wątpliwość: „Czy tylko reżimy władzy tworzą diagram?”⁵⁹.

Jeżeli jest tak w istocie, trudność sprawiałoby przypisanie foucaultowskiej koncepcji wartości emancypacyjnej. Jeżeli jednak, zgodnie z koncepcją władzy Foucaulta, diagram jest swoistą realizacją dynamiki władzy i oporu, zawiera więc immanentny mechanizm transformacji. Diagram nie jest jedynie „maszyną władzy”, to raczej ogólna mapa „władz” i „przeciwwładz”⁶⁰. Problematyczny jednak, i tu zastrzeżenia Deleuze’a zawarte w *Pragnieniu i przyjemności* nie są bezpodstawne, jest sam status tego oporu. Pojawia się wątpliwość, w jakiej mierze foucaultowskie „punkty oporu” mogą stanowić rozwinięty sposób rozbijania struktur dominacji? „Foucault potrzebuje trzeciego wymiaru [chodzi o podmiot], ponieważ ma poczucie, że zatrzasnął się wewnątrz stosunków władzy, że linia zatrzymuje swój bieg albo, że nie potrafi jej przekroczyć, że brakuje mu linii ujścia”⁶¹. Jednak mimo długich poszukiwań Foucault wynalazł w końcu „źródło oporu”, dostrzegł „linie ujścia”. „O co tutaj chodzi? Chodzi o stosunek siły do samej siebie (podczas gdy władza oznaczała stosunek siły do innych sił) o »zagięcie« siły [...]. Idzie o wynajdowanie [...], nowych modeli egzystencji, dzięki którym można stawiać opór władzy”⁶². Oto ujście, jakie wynalazł Foucault, linie subiektywizacji, które wytwarzają nieograniczoną „nowość” wewnątrz urzędowania. Trzeba podkreślić, że zamierzeniem autora *Woli wiedzy* nie jest jednak restytucja podmiotu jako suwerennej całości, dokonał już przecież jej podziału. Linie ujścia oznaczają jedynie „procesy upodmiotowienia”. Potwierdza to tylko po raz kolejny brak integralności podmiotu. Podmiot nie jest bytem, ile raczej „pro-

⁵⁸ Ibid., s. 245.

⁵⁹ M. Herer, *Gilles Deleuze...*, op.cit., s. 178.

⁶⁰ Por. G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, op.cit., s. 57.

⁶¹ G. Deleuze, *Łamać rzeczy, łamać słowa*, op.cit., s. 101–102.

⁶² Ibid., s. 102.

duktem”. W opozycji do fabrykacji podmiotów filozoficzni tropiciele dostrzegają wielość, kłącze, stawanie-się. Kreowanie oporu polega na wynajdywaniu aktualnych linii ujścia i sposobów kontr-egzystencji. W tym punkcie po raz kolejny myśl Deleuze’a ujawnia głęboko osadzony związek z twórczością autora *Historii seksualności*. Tropienie linii władzy i szukanie linii ujścia powoduje zaistnienie konieczności wnikliwego badania czasów współczesnych, a to zadanie według zamierzeń Foucaulta da się zrealizować tylko poprzez nakreślenie stycznej, której początki odnajdujemy w historycznych już relacjach. Jasna staje się więc potrzeba „historii terażniejszości”, która otwiera nas ku przyszłości, umiejscawiając naszą terażniejszość w punkcie przecięcia się linii diagramów, momencie absolutnie niestabilnym, podlegającym zarazem pewnym siłom determinującym, punkcie ciągłej wariacji, który nie tyle trwa, co „staje się nadal i ciągle”. Tradycyjna historia nie jest w stanie ująć go za pomocą swego aparatu metodologicznego – „tym, co historia chwyta z wydarzenia jest jego urzeczywistnienie w określonych stanach rzeczy, jednak stawanie się wydarzenia umyka historii”⁶³. Zamiast przyglądania się biegowi dziejów, gdzie w linearnym ciągu zjawiają się kolejne statyczne fenomeny, należy dostrzec w nich symptomy zmian i odnieść je do wydarzeń aktualnych, „wzniesić się na poziom wydarzenia i ulokować w jego wnętrzu jako w pewnym procesie stawania się”⁶⁴.

Jeżeli najbardziej podstawowym elementem historii politycznej jest jednostka, to nie jako podmiot, ale jako „jednostkowe stawanie się”. Foucault pierwszy rozbija jedność podmiotu, odnosząc go do sił skończoności – Życia, Pracy i Języka⁶⁵. Deleuze rozprasza za to swoistą jedność filozoficznego bytu, obnaża jego transcendentalne fundamenty, przyrównując go do „różnicy”, jej oddając funkcję substancji. Historia podmiotu nie jest już „historią ducha absolutnego”, ale wiecznym „stawaniem się” podmiotu i batalią o jego tożsamość, w której rozmaite siły dążą do okiełznania go, uformowania.

W myśl postawionych tu zasad nie idzie więc o ponowne nadanie tożsamości i powrót do konstytutywnej prawdy podmiotu. Deleuze w swej koncepcji „ciała bez organów” oraz Foucault, formułując zasady „estetyki egzystencji”, odnoszą się zatem do podmiotu rozczłonkowanego, podmiotu-wielości, podmiotu stawania się, nie zaś podmiotu bycia. Nie idzie więc o podmiot, a raczej o „upodmiotowienie” – „czymże jest filozofia dzisiaj [...] jeśli nie krytycznymi

⁶³ G. Deleuze, *Stawanie się i kontrola*, [w:] G. Deleuze, *Negocjacje...*, op.cit., s. 176.

⁶⁴ Ibid.

⁶⁵ M. Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, op.cit., t. II, s. 129–130.

zabiegami myślenia koło siebie?”⁶⁶ – pytał Foucault pod koniec swojego życia. To stwarzanie się na nowo w każdej chwili, asceza, ale i duchowa orgia myśli. Oto filozofia, która nie zamyka się wewnątrz systemu, ale usiłuje sprawdzić, „czy można myśleć inaczej niż się myśli”⁶⁷. Wrogiem tego sposobu filozofowania nie jest człowiek, w żadnym wypadku wrogiem nie jest też pragnienie poznania. Asceza proponowana przez Foucaulta nie zakłada odrzucenia świata, ale raczej zwielokrotnienie relacji z nim, maksymalizację zdolności recepcyjnych – jak widziałby to Deleuze – wzbogacenie filozofii o ciało, które wciąż produkuje nowe „narządy-pojęcia”, nie poddając ich jednak totalitarnej hierarchii centralnego układu nerwowego. „Narządy nie są mu wrogiem. Wrogi jest organizm. Ciało bez organów przeciwstawia się nie tyle narządom, ile ich organizacji nazywanej organizmem”⁶⁸. Nie ma tu podmiotu ciała, istnieje zaś ciągła wariacja upodmiotawiania. To filozofia, która ciągle zmienia teren walki, rozszerzając się o działanie polityczne, wypływając ze spontanicznego wyboru. „Ciało to jest zarówno biologiczne, jak kolektywne i polityczne; na jego powierzchni tworzą się i rozpadają urzędnicy; [...] przeciwstawia się wszelkim warstwom organizacji, organizacji organizmu, jak również organizacjom władzy”⁶⁹. Dla Foucaulta myśl nierozzerwalnie złączona była z życiem. Tylko w ten sposób można było nadać formę istnieniu. Dlatego właśnie swą filozofię nazwał „etosem krytycznym”⁷⁰, który możemy określić jako postawę wobec świata. Warunkiem nie jest tu odrzucenie siebie, ale afirmacja przechodząca w samokształtowanie – proces z natury przeciwny zawłaszczającej naturze produktywnej władzy. Lustrzane odbicie władzy jest jej krytyką: przeciw-władzą.

Deleuze, który rozpoznaje autentyzm foucaultowskiego „upodmiotowienia”, zdaje sobie sprawę z nierozzerwalnej nici, jaka łączy badania nad technikami siebie z resztą dzieła autora *Woli wiedzy*. W jednym z wywiadów czytamy jego mocne słowa: „Głupotą jest dostrzeżenie w tym chęci przywrócenia podmiotu, chodzi o konstituowanie sposobów egzystencji albo, jak mawiał Nietzsche, wy-

⁶⁶ M. Foucault, *Użytek z przyjemności*, [w:] M. Foucault, *Historia seksualności*, tłum. T. Komendant, Warszawa 2000, s. 148.

⁶⁷ Ibid., s. 148.

⁶⁸ G. Deleuze, F. Guattari, *A Thousand Plateaus*, op.cit., s. 175.

⁶⁹ G. Deleuze, *Desire and Pleasure*, op.cit., s. 130.

⁷⁰ M. Foucault, *Czym jest Oświecenie?*, [w:] M. Foucault, *Filozofia, historia, polityka...*, op.cit., s. 289.

najdowaniem nowych możliwości życia⁷¹. Ich wynajdowaniu służy krytyczna refleksja nad terażniejszością, najpotężniejsza machina wojenna filozofii – wychodzenie do przodu, łączenie nas z tym, czego jeszcze nie ma poprzez wynajdowanie nowych pojęć do opisu rzeczywistości⁷². Jeśli wydaje się, że to mało, Deleuze z Foucaultem odpowiadają: „teoria nie wyraża, nie tłumaczy, ani nie służy praktycznym zastosowaniom, ona jest praktyką [...]. Jest zmaganiem z władzą, [...] tam gdzie jest najmniej widoczna i najdokuczliwsza”⁷³. Teoria filozoficzna jest więc sposobem odnoszenia się do świata (choć nie oznacza systemu komunikacji), jej zadanie polega na przekraczaniu granic – pierwszą granicą jesteśmy my sami. Odnosimy swe praktyczne działanie do siebie.

Niedługo po Foucaulcie, Deleuze i Guattari próbują z tych analiz wysnuć potencjalne warunki zmiany – szukają możliwości przekształcenia urzędzeń, tym samym zaś przekraczania aktualnego schematu myślenia. „Diagnostować stawania się w każdej przemijającej chwili terażniejszej. [...] Filozofia wieczna, ale także filozofia historii ustępuje miejsca stawaniu-się-filozoficznym. Jakie stawania się przecinają nas dzisiaj, upadające w historię, ale z niej nie przychodzące albo raczej przychodzące z niej tylko po to, aby z niej wyjść?”⁷⁴. Aktualność według Deleuze’a zaczyna się tam, gdzie kończy się Foucaultowska książka *Nadzorować i karać*. Tutaj nie wolno już mówić o historii, gdyż stoimy u progu terażniejszości. W tym miejscu trzeba słyszeć „pomruki bitwy”⁷⁵, która niechybnie nadchodzi. Bitwę stanowi każda kolejna rzeczywistość, każda diagnoza tej rzeczywistości. Foucault pozwala nam dostrzec to, co w naszej terażniejszości najistotniejsze, kolejną rekonfigurację walczących sił. Kończy swą książkę, zdając sobie sprawę z tego, że otworzył nowy rozdział, przygotował grunt dla naszych zmagania, tworząc narzędzie pojęciowe, jakim jest *Nadzorować i karać*⁷⁶. Jaka aktualność określa nas więc dzisiaj?

Idąc za opinią Deleuze’a, największym odkryciem Foucaulta nie było więc zdiagnozowanie „społeczeństwa dyscyplinarnego”. Ta diagnoza dotyczy prze-

⁷¹ G. Deleuze, *Życie jako dzieło sztuki*, [w:] G. Deleuze, *Negocjacje...*, op.cit., s. 104.

⁷² G. Deleuze, F. Guattari, *Co to jest filozofia?*, op.cit., s. 12.

⁷³ *Intelektualiści i władza...*, op.cit., s. 175.

⁷⁴ G. Deleuze, F. Guattari, *Co to jest filozofia?*, op.cit., s. 127.

⁷⁵ M. Foucault, *Nadzorować i karać...*, op.cit., s. 303.

⁷⁶ Książka ta została przerwana przez autora w miejscu, w którym dzieło nie należało już do niego. Stało się narzędziem i bronią w momencie „stawania się naszej rzeczywistości”, która nie zdążyła jeszcze stać się historią, choć nie znajduje się już wewnątrz domeny przyszłości.

cież czegoś więcej niż tylko historycznych form władzy społeczeństw Zachodu. Autor *Nietzsche i filozofia* słusznie zaprzeczał, jakoby Foucault był jedynie „myślicielem zamknięcia” – problem zamykania zajmował go jako kontekst stawania się naszego „teraz”. Tak naprawdę jego analizy osiemnasto- i dziewiętnastowiecznych „dyscyplin” odsyłają do refleksji nad społeczeństwem nowożytnym, której podstawowym problemem jest „problem »drogowy«, problem szybkości i przyspieszenia opanowania i kontroli szybkości, udrożnienia i parcelacji w przestrzeni otwartej”⁷⁷. Dla autora *L’Anti-Œdipe* Foucault jest kartografem, który jako pierwszy, poprzez analizę uogólnienia instytucji dyscyplinarnych, skierował nas na trop nowych form kontroli i nadzoru, bardziej przebiegłych sposobów wymuszenia posłuszeństwa, które uobecnia nowy model elastycznej organizacji pracy, sieciowej komunikacji, kontrolowanej przestrzeni. „Tym co wkracza na miejsce społeczeństw dyscyplinarnych są społeczeństwa kontroli”⁷⁸.

Deleuze obserwuje kryzys starych „instytucji dyscyplinarnych” – szkoły, więzień, armii, które niegdyś działały jako odrębne formy, autonomiczne terytoria. Jednostka była przrzucana z jednego do drugiego w bezustannym ruchu dyscyplin. Dziś w tym miejscu warto posłużyć się spostrzeżeniem Manuela Castellsa, obserwujemy przejście od przestrzeni miejsc do przestrzeni przepływów, gdzie najważniejsze funkcje społeczne realizowane są poprzez sieć węzłów. Te zaś, zależnie od poziomu, tworzą jednostki, instytucje, globalne metropolie, międzynarodowe korporacje, mafie itp. Jednak „żadne miejsce w tej sieci nie istnieje samo przez się, skoro pozycje definiowane są przez wymianę przepływów w sieci [...], miejsca nie znikają, lecz ich logika i znaczenie zostają wchłonięte w sieć”⁷⁹.

Na szeroką skalę widać więc „otwieranie” dawnych panoptikonów, połączone zarazem z uogólnieniem logiki panoptycznego zarządzania społeczeństwem. Jednostka wyzwolona z ich więzów zostaje jednak poddana procesowi kontroli permanentnej na każdym poziomie życia społecznego, tracąc jednocześnie swoistą „integralność tożsamości”, jaką zapewniały jej instytucje panoptyczne. Staje się konglomeratem różnorodnych elementów modulowanych za pomocą zewnętrznej logiki, do której nie sposób nie być podłączonym. To

⁷⁷ G. Deleuze, *Foucault*, op.cit., s. 72.

⁷⁸ G. Deleuze, *Post-scriptum o społeczeństwach kontroli*, [w:] G. Deleuze, *Negocjacje...*, op.cit., s. 184.

⁷⁹ M. Castells, *Społeczeństwo sieci*, tłum. M. Marody, K. Pawluś, J. Stawiński, S. Szymański, Warszawa 2007, s. 413.

logika rynku, gdzie poruszając się w otwartej przestrzeni, człowiek staje się towarem, musi sam się sprzedawać, by uzyskać tożsamość. Tutaj znów niezbędne wydaje się odniesienie do współczesnej myśli społecznej, której przedstawiciele wydają się dostrzegać podobne procesy. Zygmunt Bauman podkreśla „otwarty” charakter tego systemu: „Większość wrażeń jakich ciało doznać może, wymaga podniet, które mogą nadejść tylko z »zewnętrznego świata«. Jeśli kolekcjonowanie przeżyć jest życiową strategią, ciało musi się otworzyć szeroko i gościnnie na podmioty zewnętrzne”⁸⁰. Człowiek uczestniczy w otwartym, ciągle zmiennym porządku. Jak twierdzi Bauman, to kultura „kłacz-podobna” (czyżby inspiracje deleuzjańskie?), w której jednostka stanowi odbiornik i przekaznik zarazem (tym razem echa teorii McLuhana). Wszystko to poddane jest logice ciągłej kontroli doznań i bezustannego badania potrzeb – globalnej logice rynku, gdzie, jak twierdzi Deleuze, „instrumentem kontroli społecznej jest teraz marketing”⁸¹, który wykorzystuje również stare przestrzenie zamknięcia stanowiące „filtry” czy raczej „zapętlenia w sieci władzy”. Pętle, te płynne granice, mają za zadanie rozszerzać zakres działania tej maszyny – to immanentny system zarządzania codziennością za pomocą wspólnej figury jednego przedsiębiorstwa oraz dyskursu menedżerskiego⁸². W tym miejscu wchodzimy już jednak w zakres socjologii czy nauk politycznych, gdyż analizy dotyczące „społeczeństwa kontroli” wydają się stanowić nieukończony obraz, pracę, którą Deleuze pozostawił swym kontynuatorom. Przyglądając się nawet bardzo pobieżnie owej koncepcji, odkrywamy jej ślady w wielu późniejszych teoriach, między innymi w socjologicznej analizie kultury ponowoczesnej wspominanego już Zygmunta Baumana, koncepcji społeczeństwa sieci Castellsa, analizach Balibara dotyczących współczesnego pojmowania „granicy”⁸³ czy Hardta i Negriego w ich koncepcji imperium⁸⁴.

* * *

Kończąc, warto po raz kolejny odnieść się do słów Michała Gusina, który rozważając zarzut zdominowania oryginalnych wątków teorii Foucaulta przez sieć

⁸⁰ Z. Bauman, *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*, Toruń 1995, s. 98.

⁸¹ G. Deleuze, *Post-scriptum o społeczeństwach kontroli*, op.cit., s. 187.

⁸² Ibid., s. 185.

⁸³ E. Balibar, *Granice Europy*, [w:] E. Balibar, *Trwoga mas*, tłum. A. Staroń, Warszawa 2007, s. 326–338.

⁸⁴ M. Hardt, A. Negri, *Imperium*, tłum. S. Ślusarski, A. Kołbaniuk, Warszawa 2005.

pojęciową Deleuze'a, napisał: „Siatka Deleuze'a w żaden sposób nie jest reducyjna, jest szczególnym rodzajem mapy, wedle której można poruszać się w przestrzeni myślenia Foucaulta”⁸⁵. Ten rodzaj mapy stanowi metodę na połączenie tych, zarazem różniących się w istotny sposób, jak i najbliższych sobie koncepcji, by nadać tej syntezie charakter „dzieła otwartego”, maszyny, nieskończenie aktywnej, włączającej w swój obwód kolejne mechanizmy myślenia i działania w obszarze działalności naukowej, politycznej, społecznej, na polu sztuki oraz (przede wszystkim) w obszarze *techne tou biou*, czyli „kultury siebie” – świadomego konstruowania własnego stawania się.

Zarówno u Foucaulta, jak i w rozważaniach Deleuze'a obecne jest agonistyczne założenie pochodzące od Nietzschego, zgodnie z którym autor *Filozofii krytycznej Kanta* pisał: „Wychodząc od »walk« każdej epoki, od stylu walk można zrozumieć sukcesję diagramów, sposób w jaki powtórnie wiążą się ze sobą ponad i poza nieciągłościami”⁸⁶, sposób, w jaki nadają formę naszemu istnieniu. Historia terażniejszości i genealogia Foucaulta pozwalają nam rozpoznać „pochodzenie” form naszej codzienności, teoria „stawania się” Gillesa Deleuze'a i Féliksa Guattariego zaś stanowi drogę wyjścia, połączenie z zewnątrz, metodę szukania punktów transformacji. Foucault reprezentuje model transgresji polegający na przekraczaniu jednostkowej tożsamości, Deleuze przenosi ten ruch przekraczania na poziom społecznej gry sił, nadając mu charakter działania politycznego. Mimo różnicy zakresów (egzystencja i kapitalizm) podstawa jest ta sama: jest nią „opór wobec każdorazowej terażniejszości”⁸⁷. Oba założenia stanowią aspekty „filozofii ekstremalnej”, o której Andrzej Kapusta pisał, że „prowadzi zawsze do radykalizacji naszego myślenia”⁸⁸, poprzez rozbijanie zastanego porządku za pomocą konfiguracji całkiem nowych pojęć. Dzięki nim podmiot filozoficznego wywodu, zdając sobie sprawę z tego, że jest częścią systemu, ma szansę przeobrazić się w polityczną maszynę wojenną.

⁸⁵ M. Gusin, *Wstęp tłumacza*, [w:] G. Deleuze, *Foucault*, op.cit., s. 29.

⁸⁶ G. Deleuze, *Foucault*, op.cit., s. 74.

⁸⁷ M. Herer, *Gilles Deleuze...*, op.cit., s. 228.

⁸⁸ A. Kapusta, *Filozofia ekstremalna. Wokół myśli krytycznej Michela Foucaulta*, Lublin 2002, s. 21.