



PAULINA KŁOS-CZERWIŃSKA

AKADEMIA IM. JAKUBA Z PARADYŻA W GORZOWIE WLKP.

**INDYWIDUUM JAKO FUNKCJA PRAGNIENIA.
MAURIZIO LAZZARATO I BERNARD STIEGLER
O FILOZOFII GILLES'A DELEUZE'A**

Wstęp: kategoria pragnienia

Rewolucyjny potencjał prac Gilles'a Deleuze'a bierze się z jego oryginalnej teorii indywiduacji, która zakłada, że aby zachowywać kreatywny potencjał jednostki, mimo przeszkód w postaci mediów sprowadzających wszelkie zachowania i sposoby bycia do jednego wzorca, jednostka musi, wbrew tej ujednolicającej władzy, doprowadzać do zaistnienia zdarzenia, czy też byty, które poza to ujednoczenie wykraczają. Wśród takich bytów Deleuze wymienia afekty i percepty, które są wynikiem doświadczeń i aktywności emocjonalnej, wyobraźniowej i siły fantazji. Są one konkretnymi pozostałościami po tego typu doznaniach, a nie jedynie samymi tymi doznaniem. Afekty, percepty, wyobraźnia, fantazja, czy też marzenia, plany – wszystkie one składają się na pewien kierunek, którego realizacja doprowadza do wykroczenia poza schematyzmy kierujące naszymi odczuciami wtedy, gdy nie podejmujemy wysiłku wykraczania poza nie. Ten kierunek realizacji naszej jednostkowości nazywa się pragnieniem, a zakładana przez nie koncepcja jednostkowości „rozwija się w zgodzie z (...) logiką bezosobowej indywiduacji raczej niż osobowej indywidualizacji, logiką jednostkowości raczej niż cech szczególnych. Ta logika nigdy nie może być do końca określona. Jest ona zawsze niedookreślona – tak jak niedookreślone jest samo życie” (Deleuze, 2005, ze wstępu Johna Rajchmana, s. 8).

Kategoria pragnienia występuje w pracach Deleuze'a jako naczelną zasadą kierującą procesami stawania się. Jest ona jednocześnie elementem, dzięki któremu te prace zasługują na szczególną uwagę w

czasach konsumeryzmu i kapitalizmu, rządzenia kategorii ekonomicznych nie tylko w sferze ekonomii, oraz sprowadzania różnorodności doznań do jednego, zredukowanego i konformistycznego, wzorca zachowania i myślenia. Konsekwencje podążania za pragnieniem, a nawet jedynie sama umiejętność takiego podążania, są na tyle warte uwagi, że Bernard Stiegler oraz Maurizio Lazzarato poświęcili im swoje prace, oraz, wychodząc od sformułowania kształtu zagrożeń jakie niesie współczesna gospodarka kapitalistyczna oraz nowe media, spróbowali opracować odpowiedź na te zagrożenia, posługując się metodologią wypracowaną przez Deleuze'a. Przedstawiają oni swoje rozumienie jego zasadniczych pojęć i możliwości, jakie one dają, w zderzeniu z problemami współczesnego świata. Należy jednak zauważyć, że skupiają się oni jedynie na fragmencie tego, co proponuje nam Deleuze, dlatego analiza ich prac i założeń będzie w moim artykule uzupełniana wglądem w prace samego Deleuze'a, tak, aby dać pełen obraz funkcjonowania pragnienia oraz jego konsekwencji dla postrzegania i działania w świecie.

Fakt, iż tak wielu autorów współcześnie korzysta z prac Deleuze'a do ustosunkowywania się do problemów współczesnego świata świadczy o tym, że pojęcia, na których buduje on tę filozofię, mają charakter uniwersalny i nie muszą być traktowane jako reprezentujące wyłącznie jeden wydzielony nurt filozoficzny. W mojej pracy chciałabym skupić się na zagadnieniu pragnienia, ponieważ jest ono bardzo płodne twórczo i pozwala zrozumieć, jak działa współczesna podmiotowość. Jest również niejako zasadą wykraczania poza ten konstrukt, zakładając, że pojęcie podmiotowości, tak jak było rozumiane jeszcze do niedawna, już nie wystarcza do tego, by zmierzyć się z jej zagrożeniami, m.in. takimi, jak tworzenie podmiotowości niekoniecznie ludzkich, czyli raczej pewnych „osobliwości”, niż istot opierających swoje działanie na emocjach i twórczej myśli. Określenie tego, czym mogą być takie osobliwości, możemy zawdzięczać właśnie analizie kategorii pragnienia, ponieważ prowadzi ona do ujęcia podmiotu nie na wzór klasyczny, czyli opartego na pojęciu substancji, lecz opisuje podmiotowość jako realizację pragnienia, które pociąga jednostkę do stawania się w czasie. Pragnienie jest tu ruchem aktualizacji potencjału, ale również tworzeniem tego potencjału w oparciu o wcześniejsze zależności, w które jednostka była uwikłana.

Aby dać pojęcie o tym, jak przełomowe są badania Deleuze'a w tym względzie warto uzmysłowić czytelnikowi, że różnicę w potraktowaniu podmiotu przez Deleuze'a, a przez innych badaczy, która wyznaczyła moment zwrotu afektywnego, można oddać chyba tylko przez odwołanie się do pierwowzoru takiego zwrotu, który miał miejsce w XX wieku i był dokonany przez Maxa Schelera. Jego teoria fenomenologiczna, w opozycji do klasycznych teorii podmiotu z teorią tomistyczną na czele, zrywała z pojęciem substancji, do której się dodaje, lub od której się odejmuje, cechy, emocje, doświadczenia. U Schelera okazuje się, że to nie emocje czy doświadczenia mają być dodawane do substancji zwanej 'podmiotem', lecz że to one same stanowią istotę podmiotowości. Nie mamy więc tu już do czynienia z podmiotowością substancjalistyczną, duch u Schelera „nie nadaje się do uprzedmiotowienia, jest czystą aktowością (...) Centrum ducha, 'osoba' nie jest zatem ani bytem przedmiotowym, ani mającym charakter rzeczy, lecz jedynie stale samoistnie dokonującym się uporządkowanym zespoleniem aktów. Osoba istnieje tylko w swoich aktach i przez nie” (Scheler, 1987, s. 94). Tezy Schelera w tym względzie są podobne do tez Deleuze'a o „duchu”, jako tym, co określa całą sferę ujednostkowionych aktów. Podobieństwo do Schelera polega więc na tym, że osoba nie jest tu widziana na wzór substancji, jako statyczna, „lecz żyje w mnogości różnorodnych aktów, w nich 'zapala się', 'spełnia' i 'gaśnie'” (zob. Węgrzecki, 1971, s. 59). Schelera ujęcie podmiotowości jako określenia jednostką tego, co jest przeżywane w postaci wielu strumieni doznań i emocjonalnych poruszeń, jest podejściem, które wnosi wiele nowego do klasycznego ujęcia podmiotowości, ponieważ bierze pod uwagę całe królestwo emocji z miłością, jako tą, która nim zawiaduje. Ten emocjonalny świat nie jest już tu traktowany jako przeszkoda w tworzeniu się spójnej podmiotowości, lecz jej zasadnicza, określająca ją część. Emocja, nie jako dodatek do substancji podmiotu, lecz jako siła, która pociąga go do działania, ruch, który jest tym podmiotem – można powiedzieć, że takie ujęcie podmiotu, zapoczątkowane u Schelera, jest dziedzictwem, na którym buduje swoją teorię Deleuze. Pisząc o Deleuzjańskim podejściu do podmiotu, należy mieć na uwadze to, że również tutaj nie mówimy o podmiocie jako substancji, lecz raczej o ruchu pragnienia. Podobieństwo do fenomenologii Schelera nie jest całkowite, ponieważ Scheler, mimo wszystko, nadal mówi o jedności osoby, która opowiada sobie siebie, a jej moc narracji wciąż jawi się jako

przepustka do powstania pełnego, kontrolowanego w swoich przejawach, podmiotu. Jednakże podobieństwo tych dwóch ujęć jest istotne, ponieważ wskazuje na przepaść jaka dzieli filozofów traktujących podmiot jako podstawę realizacji przeżyć, a tych, którzy zauważyli, że nie ma tu żadnej podstawy, a jedynie zmieniający się w czasie ruch, czyli tworzenie. Poza tym, największym osiągnięciem Schelera jest podniesienie rangi emocji w życiu podmiotu, co też wyraźnie charakteryzuje podejście Deleuze'a. Możliwe, że ten zwrot afektywny, którego przedsmak daje nam Scheler, jest najważniejszym momentem filozofii autora „*Różnicy i powtórzenia*.” Oczywiście należy zauważyć, że w obszarze indywiduacji działają również inne siły niż tylko emocje, teoria indywiduacji jest odpowiedzią na sfragmentaryzowany dyskurs podmiotowy w ogóle, ale jest też właśnie afirmacją mnogości dyskursów różnych rodzajów, które składają się na indywiduum. Pojęcie podmiotu z okresu przed Deleuzem jest więc wciąż zbyt wąskie, by oddać prawdę jednostkowości. W dodatku Deleuze rezygnuje z odniesienia jednostki jedynie do języka i wpisuje się tym samym w nurty filozofii uwzględniające rolę ciała w poznaniu, m.in. teorie ucieleśnionego umysłu czy nowy materializm. Dyskurs i język stają się tu więc jedną z dostępnych płaszczyzn, innymi są ciało, emocje, zmysły. Dlatego, podmiot nie tylko ma mieć wiedzę dyskursywną na temat innych doświadczeń, ciał, obiektów, ale też, paradoksalnie, ma się nimi stawać. Maurizio Lazzarato uchwytuje to w ten sposób: „przekształcenie subiektywne nie jest przede wszystkim dyskursywne; nie musi mieć do czynienia przede wszystkim z wiedzą, informacją, czy kulturą, ponieważ oddziałuje na sedno tego, co niedyskursywne, na nie-wiedzę, na nie-akulturację leżące u podstaw subiektywności” (Lazzarato, 2014, s. 16), „dyskursywne (...) jest związane z niedyskursywnym jako punkt centralny produkcji tożsamości, usytuowania tożsamości i egzystencjalnej afirmacji” (Lazzarato, 2014, s. 16). Interpretując Deleuze'a Lazzarato wyjaśnia więc, że dyskurs podmiotowy jest tym, co może ujednostkować podmiot, jednakże nie jest on jedyną siłą, która tu działa: „żeby wyprodukować nowy dyskurs (...) trzeba przejść nienazwany punkt, punkt absolutnej nie-narracji, nie-kultury i nie-wiedzy” (Lazzarato, 2014, s. 18). Wykroczenie więc poza dostępną narrację, poza istniejącą kulturę i wiedzę, jest momentem źródłowym tworzenia takich obiektywizacji, które jeszcze nie istnieją w obszarze społecznym, a

których autorem może być jedynie jednostka z uwolnionym zasobem pragnienia, przekraczającym to, co gospodarka oferuje potencjalnemu konsumentowi.

Definicja problemu: zagrożenia współczesnego kapitalizmu

Współcześnie wielu badaczy twierdzi, że mamy do czynienia już nie z człowiekiem, a post-człowiekiem (m.in. Braidotti, 2014). Można uznać, że powód takiego stanu rzeczy zostaje opisany przez Stieglera, i odnosi się do sytuacji, w jakiej znalazł się współczesny człowiek. Hiperprzemysłowa rzeczywistość powoduje, że nie mamy już do czynienia z człowiekiem, który pozostaje w relacji do obiektów swoich działań. Dzięki rozwojowi techniki nie mamy już do czynienia z podziałem na przedmiot/podmiot, naturę/kulturę etc. Człowiek stał się elementem kapitalistycznego równania, miejscem wejścia lub wyjścia mocy maszyn, składnikiem systemu, którego głównym zadaniem jest przetworzyć i sprzedać lub kupić. Lazzarato za Deleuzem (por. 2014: 27, 93, 129) mówi, że człowiek stał się elementem agregatu, elementem, który jest tylko przejściowy i jest ustawiony na linii montażowej służącej do produkcji towaru, jest elementem większej całości, która zostaje zmontowana z wykorzystaniem sił, które w człowieku tkwią, i pierwotnie stanowiły o jego energii i przewodze w świecie zwierząt. To, co stanowiło o wyjątkowości człowieka i jego odróżnialności od maszyny zostało włączone jako jedna z wielu składowych części w system produkcji, który ma zaspokajać w człowieku to, co wcześniej zostanie wytworzone jako jego potrzeba. Człowiek w tym obrazie nie ma już własnych pragnień, nie podąża za swoim marzeniem, ponieważ to marzenie zostało anulowane w procesie synchronizacji czasu świadomości podmiotów z czasem reklamowym, gdzie synchronizacja oznacza, że poszczególne pragnienia zostały spreparowane na wzór tego, czego pragną wszyscy inni. Takie podejście do zasobów powoduje, że wszyscy konsumujemy to samo, podaż jest realizowana według wzorca tego, czego pragną wszyscy, nikt nie ma już własnych przekonań, pragnień i doznań, aby funkcjonować w społeczeństwie trzeba się dopasować do ogólnego wzorca zredukowanych doświadczeń. Linia montażowa produkuje wciąż nowe podmioty, które są dokładnie takie, jakich oczekuje gospodarka, by sprzedać swój towar. Mamy więc do czynienia z „upadkiem wartości ducha, który stał się

główną cechą kapitalizmu wspartą zasadą nieograniczonego – ślepego i samobójczego – wzrostu konsumpcji” (Stiegler, 2014a, s. 4). Konsumpcji sprzyjają technologie, które przechwytyują i synchronizują podmiotowy czas świadomości z czasem obiektów temporalnych, produkowanych przez media, czyli filmów, audycji i innych form medialnych. Prowadzi to do sytuacji, w której jednostka już nie potrafi dysponować swoim czasem sama i inwestować go w realizację swojego pragnienia. Po pierwsze, już go nie posiada, po drugie, jej czas jest wykorzystany, aby implementować jej pragnienia cudze. W społeczeństwach kontroli kontroluje się pragnienie, „broń estetyczna odgrywa [tu] kluczową rolę (...) sprawą zasadniczą staje się kontrola technologii *aisthesis* (...) i w ten sposób, kontrola świadomych i nieświadomych rytmów ciała i dusz; chodzi więc o modelowanie poprzez kontrolę przepływów tych rytmów świadomości i życia” (Stiegler, 2014b, s. 2). W nowym świecie, w którym dominującą estetyką jest ta narzucana przez gospodarkę, wartość ma jedynie to, co jest przeliczalne, co jest kalkulowalne, w związku z tym marketing wprowadził „pojęcie wartości czasu życia” jako ekonomicznie przeliczalnej wartości indywidualnego czasu życia (która sprowadza się do antyujednostkowania i dysindywiduacji jego prawdziwej, wewnętrznej wartości)” (Stiegler, 2014b, s. 2). Wywód Stieglera jest oparty na Deleuze’a opisach roli mediów masowych, przede wszystkim kina, które synchronizują podmiotowy czas świadomości z czasem obiektów temporalnych, przez co świadomość ta jest przez te obiekty kształtowana na ich wzór. Proces ten opiera się na działaniu retencji pierwotnych i wtórnych, o których można powiedzieć, że są filtrami, gdzie wybór jednych przesądza o selekcji tego, co będzie następnie dopuszczone do wyboru spośród tych drugich. Jest to więc swego rodzaju warunkowanie i jest ono zależne od otoczenia (głównie właśnie estetycznego), w którym jednostka przebywa, i z którym się solidaryzuje. Dlatego media powodujące synchronizację czasów świadomości powodują przekształcenia pragnienia u jednostek, ponieważ wpływają na to pragnienie nie tylko bezpośrednio, ale również pośrednio, warunkując dalsze wybory. Stiegler podaje, że mamy do czynienia z „procesami hiper-synchronizacji, takiej, że konsumenci przemysłowych obiektów temporalnych takich jak programy audiowizualne dążą asymptotycznie do przyjęcia takich samych retencji wtórnych, co oznacza, że będą dokonywać tych samych selekcji w ich retencjach pierwotnych. Rezultatem tego jest utrata

pojedynczości wśród jednostek, które, jak mówią Deleuze i Felix Guattari, stają się dywiduami [zamiast indywiduami]" (Deleuze 1990, s. 180 cyt. za: Stiegler, 2014b, s. 60, Deleuze 2007, s. 186). Ludzie przestają więc pragnąć własnego rozwoju, własnej twórczości, a zaczynają pragnąć tego, co proponuje im gospodarka kapitalistyczna, czyli stają się, w pełnym tego słowa znaczeniu, konsumentami. Gdzieś po drodze nabywania jedynie tego, co im się w gotowej formie oferuje, wskutek przejęcia czasu ich świadomości przez media, tracą również siebie. Stiegler podsumowuje, że „pozbawieni pojedynczości, usiłują ujednostkawić się poprzez produkty sugerowane przez rynek, który eksploatuje to ubóstwo charakterystyczne dla konsumpcji” (Stiegler, 2014b, s. 60). Stieglera przekaz staje się w ten sposób jednoznaczny: współczesne społeczeństwa masowe powodują utratę pojedynczości, co powoduje, że jednostka traci miłość do siebie, ale w związku z tym, że jednostka jest również częścią większego „my”, traci ona również miłość do tego „my”. Dlatego konsekwencje pierwotnego założenia o kontroli ciała i ducha stają się konsekwencjami natury społecznej i politycznej: społeczeństwo złożone z jednostek, które nie cierpią siebie, staje się społeczeństwem jednostek, które niszczą siebie i niszczą też społeczeństwo. Estetyka okazuje się kwestią etyczną i polityczną.

Wniosek jest taki, że jednostka u Stieglera, która staje się dysindywiduum, czyli zaprzeczeniem indywidualnie i niezależnie, w oparciu o własne pragnienia, tworzonych „Ja”, jest stale okradana ze swojego czasu. Jej uwaga jest kanalizowana przez środki masowego przekazu, a przemysł kulturowy polega właśnie na przechwytywaniu tego czasu, ponieważ jest on towarem. Dlatego towarem i kapitałem w społeczeństwach kapitalistycznych nie jest już jedynie praca, ale również życie prywatne. Czas nieprzeznaczony na pracę, lecz na odpoczynek, staje się pożądanym przez przemysł, ponieważ nawet „nic nie robiąc”, wciąż możemy słuchać muzyki, oglądać telewizję, czy chodzić do kina. Wszystkie te czynności stwarzają okazję do sprzedania nam czegoś lub przekonania nas do wyboru takiej, a nie innej realizacji pragnienia. Wskutek tych zabiegów marketingowych, niezależne pragnienie wkrótce zniknie, a pojawi się ściśle kontrolowany obszar przeznaczony do wykorzystywania i manipulowania przez gospodarkę. Jak takiemu stanowi rzeczy przeciwdziałać, jest głównym problemem, który chciałabym naświetlić w dalszej części artykułu. Jest to również

problem, do którego rozwiązania, według Lazzarato i Stieglera, deleuzjańskie pojęcie pragnienia nadaje się idealnie.

Kapitalizm: procesy tworzące i niszczące podmiot

Maurizio Lazzarato, na podstawie prac Deleuze'a, opisuje dwa procesy wpływające na kształt pragnienia, które są obecne we współczesnym kapitalizmie. Odpowiadają one za funkcjonowanie podmiotu: tworzą go lub niszczą. Te dwa procesy to społeczne upodmiotowienie, bądź maszynowe zniewolenie. Pierwszy tworzy podmiot ustawiając go naprzeciw obiektu, którym jednostka następnie operuje tak, by doszło do jego określenia. Natomiast w maszynowym zniewoleniu nie mamy do czynienia z obiektami umieszczonymi w relacji do podmiotu, przeciwnie podmiot staje się przeciwieństwem indywiduum, czyli dywiduum, ponieważ staje się elementem szerszego układu maszynowego. Dywidua, razem z maszynami, tworzą „maszyny ludzkie”, w których maszyny i ludzie są jedynie częściami wymiennymi, stanowią „input” i „output”, biorą udział w przełączaniu maszyny na tryb „włącz”, „wyłącz”, różnicują na „środek do produkcji”, „produkt”. Lazzarato pisze, że „nie tylko jest dywiduum fragmentem w agregacie maszynowym, ale samo jest rozdarte na fragmenty: składowe części subiektywności (inteligencja, afekty, doznania zmysłowe, poznanie, pamięć, siła fizyczna) nie są już dłużej jednoczone w 'Ja', nie mają one już zindywiduowanego podmiotu jako odniesienia” (Lazzarato, 2014, s. 27). Zniewolenie maszynowe powoduje więc deterytorializację, czyli rozbija jednostkową całość i wykorzystuje to, co leży u jej podstaw, czyli preindywidualne siły, intensywności, potencje, które dopiero z czasem powodują pojawienie się czegoś, co zbierze je w całość i nazwie „Ja”. Zniewolenie to korzysta więc z różnych jednostkowych przepływów i angażuje je w działanie instytucji kapitalistycznych: „Zniewolenie działa za pomocą zdekodowanych przepływów, które nie są skupione na jednostce i podmiotowości, ale na ogromnym, społecznym maszynizmie (korporacjach, infrastrukturze kolektywnej, dobrobycie państwa, systemach komunikacji)” (Lazzarato, 2014, s. 28),

w zniewoleniu maszynowym, jednostka nie jest już dłużej ustanowiona jako 'zindywiduowany podmiot', 'ekonomiczny podmiot' (kapitał ludzki, przedsiębiorca tworzący sam siebie), czy 'obywatel'. Jest ona zamiast tego uważana za oprzyrządowanie, tryb maszynowy, składową część

'biznesu' i układów 'systemu finansowego', jest częścią układu mediów, układu dobrobytu i instytucji kolektywnych (szkół, szpitali, muzeów, teatrów, telewizji, internetu) (Lazzarato, 2014, s. 25).

Aby wyjaśnić działanie maszynowego zniewolenia Lazzarato odwołuje się do przypadku panoptikonu, który opisał Michel Foucault. Panoptikon miał być miejscem osadzenia więźniów, lecz miejscem nietypowym, ponieważ wielu więźniów było w nim umieszczonych w celach dookoła wieży, z której kontrolował ich jeden strażnik. Najistotniejsze tu jest to, że strażnik nie musiał wcale obserwować więźniów, sam fakt, że mogą być obserwowani już sprawiał, że zachowywali się oni tak, jakby rzeczywiście byli obserwowani. Panoptikon jest więc urządzeniem, które sprawia, że jednostki stają się częścią większej całości, to ta całość, a nie osoba strażnika, odpowiada za kontrolę ich zachowania. Panoptikon jest więc mechanizmem, który „automatyzuje i dezindywidualizuje władzę. Władza ma tu swoją zasadę nie w osobie, ale w pewnej dystrybucji ciał, powierzchni, światła, spojrzeń; w zorganizowaniu której wewnętrzne mechanizmy produkują relacje, w których jednostki są uchwycone” (Foucault, 1991, s. 202, por. Foucault, 2009, s. 197). Zniewolenie maszynowe jest więc takim usytuowaniem jednostki, że staje się ona elementem opisanej dystrybucji, elementem pewnego układu maszynowego. Według Lazzarato zniewolenie to ma władzę nie tylko do tworzenia zdekodowanych przepływów, których następnie używa w produkcji i wymianie kapitału, ale wyizolowuje te przepływy z jednostki, pozbawiając ją jej nad nimi kontroli. Ponieważ zniewolenie operuje na najbardziej zdeterytorializowanych elementach jednostki, czyli tych pre-indywidualnych, które leżały u podstaw podmiotu, zanim on się całkowicie wykształcił, wpływa ono na to, co w jednostce najbardziej wewnętrzne, co jest jej najbardziej własne, czyli na leżące u źródeł podmiotowości intensywności, przepływy, zapamiętane fragmenty, części doznań i doświadczeń, połączenia między tym, co wewnętrzne, a tym, co pochodzi z zewnątrz, fragmenty wnioskowań, przewidywania, lęki, radości. Te elementy, wzięte jako całość, doprowadzają do przeciążenia i powstania energii zwanej libido. Początkowo ta energia działa jako pożądania, jednak wkrótce, jeśli dalej działają one jako całość, a nie zostają wyizolowane i wykorzystane do innych celów, są sublimowane i przekształcają się w pragnienia. Można więc powiedzieć, że wskutek zniewolenia maszynowego, libido jednostki nie może

przekształcić się w pragnienie, musi działać ono dalej bez sublimacji jako pożądanie. Dodatkową komplikację stanowi nietzscheańskie przekonanie, że jednostka w rzeczywistości nie jest wolną wolą, która panuje nad pożądaniem. Tak jak u Schelera jednostką był strumień emocji, przeżyć, doznań, tak u Deleuze'a kluczowym jest ujęcie jednostki jako zbioru pożądań, które, wysublimowane w pragnienia, pociągają cały ten zbiór w kierunku działania, by mógł on stale się realizować i potwierdzać w kontekście innych wpływów i zależności. To pożądania są tym, z czego jednostka się składa: „To, co nazywamy myśleniem, chceniem i czuciem to zaledwie relacja tych pożądań względem samych siebie” (Nietzsche 1992a, 237, &36, cyt. za: Smith, 2011, s. 128; Nietzsche 1997, s. 27, Nietzsche 2010, s. 43). Jesteśmy zbudowani z tych pożądań, i to te pożądania i motywy tworzą „istotę naszej duszy” (Smith, s. 134). Libido wynika z przeciążenia, integracji „tych drobnych percepcji i inklinacji w jedną, wyróżnioną percepcję lub znaczącą inklinację” (Smith, 2011, s. 134), która następnie staje się „inklinacją duszy” (Smith, 2011, s. 134). Dopiero, gdy nastąpi taka integracja, dochodzi do zorganizowania tego przedświadomego, w większej części, obszaru indywiduacji i ujednostkowania wielości. Jednakże ten proces kształtowania się tożsamości jest właśnie zaburzony, ponieważ

zniewolenie uruchamia modelujące techniki, które wpływają na ‘życie duchowe i ludzką aktywność’. Przejmuje ono bycie ‘od środka’, na przedosobowym poziomie, jak również ‘z zewnątrz’ na nadosobowym, poprzez przypisanie im pewnych sposobów percepcji i wrażliwości oraz wytwarzanie nieświadomego. Zniewolenie maszynowe formatuje podstawowe funkcjonowanie postrzegania, oraz zmysłowego, afektywnego, kognitywnego, jak i językowego zachowania (Lazzarato, 2014, s. 38).

Zniewolenie maszynowe odgrywa więc kluczową rolę w kapitalizmie, ponieważ przysposabia te zdolności do funkcjonowania w ramach innych maszyn i czyni je ich elementami, a co za tym idzie, wpływa na najbardziej podstawowe momenty życia duchowego jednostki, przesądzając nierzadko o tym, że nie mamy już do czynienia z jednostką, a jedynie z obiektem zdjętym z linii montażowej i, jak wszystkie pozostałe obiekty tego typu, wyposażonym w zdolności konsumowania tego, co im się zaproponuje. Jednostki, które są wytworem maszynowego zniewolenia, nie są w pełni jednostkami, ich

zdolności są rozbite, a brak centralnej narracji, bądź centrum zarządzającego powoduje, że są zbiorem fragmentów, wyzyskiwanych i niepasujących do siebie. Odpowiedzią na taką fragmentaryzację i zależność od zarządzających i organizujących instytucji jest zarządzająca i organizująca siła pragnienia. Kierunek pragnienia łączy to, co zdeterytorializowane i nadaje temu cel i kształt.

Dwa kierunki realizacji pragnienia

Pragnienie może być traktowane nie tylko jako siła tworząca to, co społeczne, czyli odrestaurowująca więzi społeczne. Siła ta pochodzi bowiem i aktywuje również to, co przedspołeczne i przedosobowe. Kształtowanie tego, co przedspołeczne i przedosobowe opiera się na szczególnej własności pragnienia, która dobrze jest opisana w pracy Stieglera „*The Re-Enchantment of the World. The Value of Spirit Against Industrial Populism*” (2014a, s. 19, 23-24, 49). Pojawia się tu stwierdzenie, że siła pragnienia jest podobna do farmakonu, o którym pisał Platon (2008, s. 468–469, 1958, s. 120–121) w „*Fajdrozie*.” Farmakonem zostało nazwane pismo, podarowane przez Thamusa Bogu Theutowi, jako to, co miało pomóc ludziom pamiętać. Jednakże wkrótce okazało się, że pismo to jest również trucizną, ponieważ powoduje zapominanie: to, co jest zapisane nie musi być już dłużej pamiętane. Dlatego farmakon symbolizuje dwa kierunki realizacji pragnienia. Jeden z nich to kierunek tworzenia, gdy pragnienie znajduje się w sytuacji przekraczania tego, co jest, w stronę tego, co jeszcze nie istnieje. Obierając drugi kierunek, pragnienie próbuje zachować, czyli pamiętać, historię tego, co zostało przekroczone. Te dwa kierunki realizacji siły pragnienia są widoczne również w działaniu społeczeństwa masowego i jego technik kontroli. To, co sprawia, że jesteśmy w stanie wykroczyć poza to, co dane w stronę tego, co upragnione, czyli to, co sprawia, że jesteśmy twórczy, jest tym samym, co sprawia, że tak chętnie poddajemy się mechanizmom działania społeczeństwa kontroli. Kapitalizm według Stieglera jest „ekonomią libidinalną, która (...) niszczy pragnienie, czyli energię która jest libido, ona niszczy to, co społeczne, czyli *philia*” (Stiegler, 2014a, s. 40). Kapitalizm niszczy pragnienie, ponieważ zaprzęga je do podążania jedynie za tym, co jest już określone w społeczeństwie i jego ekonomii, co jest ich produktem, wyrzekając się dążenia do tego, co jeszcze

nieokreślone, co jeszcze nie istnieje na sposób społeczny, czy też ekonomiczny. Kapitalizm niszczy pragnienie ponieważ każe mu pragnąć tego, co można kupić, a nie tego, co można dopiero stworzyć. Ludzi pragnących traktuje się jako pewien zasób przeznaczony do realizacji planów gospodarki, zasób odpowiedzialny za dalsze kupowanie jej wytworów, a gdy wykorzystają oni swoje pragnienie, wyrzuca się ich jak przeszkodę w dalszym rozwoju: „Kapitalizm, który jest ogromną ekonomią motywacji uruchamia techniki fabrykacji motywacji aż do momentu, kiedy stają się one przeciwproduktywne: techniki te tak eksploatowały energię libidinalną, że ta zniszczyła to, co było eksploatowane” (Stiegler, 2014a, s. 42). Z jednej strony mamy więc trudny problem uruchomienia w jednostce procesu sublimacji, który doprowadziłby do przemiany pożądań w pragnienie, z drugiej aparat władzy, który żeruje na tym pragnieniu wykorzystując je do napędzania gospodarki, której techniki, pochodzące ze starożytnej Grecji *hypomnesis* i *hypomnemata*, są w tej gospodarce używane jako technologie kontroli, co jeszcze raz potwierdza, że to, co ma być w człowieku rozwijane, by mógł on funkcjonować, jest używane jednocześnie jako środek do jego zniewolenia. Stiegler pisze:

Sytuacja wygląda w ten sposób, ponieważ libido jest tym, co artykułuje, komponuje, równoważy i metastabilizuje przeciwstawne tendencje – widać tu wyraźnie, że libido jest także, na pierwszym miejscu energią uniespołeczniającą: w tym, co społeczne jest bowiem dynamizm, który postępuje od tego, co wewnętrznie przeciwstawne tej energii, co daje jej jej dynamizm. Dlatego właśnie musimy tu mówić o ekonomii [tego działania]. Pragnienie ukazuje się tu przed wszystkim jako przedspołeczne, i często anty-społeczne, niekonformistyczne i w każdym wypadku jako rzeczywistość prywatna, co oznacza tyle samo, co niepubliczna. Ale ten prywatny moment kiedy pragnienie może rozkwitać i się narodzić, jak w gnieździe, co oznacza psychiczną indywiduację, prowadzi również zawsze do otwarcia tego, co kolektywne, do stania się społecznym (Stiegler, 2014a, s. 41).

Moment aspołeczny, oparty na momencie prywatnym, daje więc początek indywiduacji, która z kolei stwarza możliwości rozwoju społeczeństwa. Dzieje się tak dlatego, że jednostka, która wychodzi od swojego momentu twórczego tworzy również dla, i w społeczeństwie. Należy również zauważyć, że niebezpieczeństwo jest tu podwójne, ponieważ zablokowanie momentu wewnętrznego, momentu libido, nie tylko odbija się na społeczeństwie. Ryzyko polega tu również na tym, że

zablokowanie indywiduacji 'My' jest z konieczności również zablokowaniem indywiduacji 'Ja', czyli jego czystym cierpieniem. To cierpienie, jeśli jest manifestowane bezpośrednio, prowadzi do zupełnie niekontrolowanych aktów, które są nieprzewidywalne i destrukcyjne (Stiegler, 2014b, s. 61).

Konsekwencją więc poddania swojej indywiduacji mechanizmom gospodarki kapitalistycznej, jakimi jest m.in. zsynchronizowanie czasu świadomości ze wzorcami czasowości jakimi są filmy, audycje, czy inne ich formy w mediach, jest to, że jednostka przestaje mieć dostęp do swojej prywatnej, wewnętrznej rzeczywistości, postrzega ona ją jedynie przez pryzmat tego, co proponuje do konsumpcji gospodarka i ekonomia. „Ten prywatny moment, kiedy pragnienie może rozkwitać i się narodzić” (Stiegler 2014a, s. 41) zostaje zniesiony. Jednostka traci miłość do siebie i dochodzi do likwidacji pierwotnego dla jej funkcjonowania narcyzmu, niezbędnego, aby ta miłość trwała. Stiegler konkluduje: „nie ma narcyzmu, nie ma miłości siebie, i dlatego nie ma szacunku dla nikogo” (Stiegler, 2014b, s. 61). Twierdzi jednak również, że „mimo to [wciąż mamy] doświadczenie niezdławionej potrzeby by istnieć, potrzeby by 'mieć to uczucie'” (Stiegler, 2014b, s. 61). Jednakże nie można uzyskać tego uczucia, tego poczucia że się żyje, ponieważ „warunek jego satysfakcji został zniszczony” (Stiegler, 2014b, s. 61). Tym warunkiem „poczucia, że się żyje” jest pragnienie. Jeśli w społeczeństwie, jak i w jednostce, nie ma kreatywności, jednostka przestaje widzieć w niepowtarzalny sposób, widzi tylko to, co ma zobaczyć, co do zobaczenia podsuwają jej media. W ten sposób kształtowana jest jej wrażliwość, co powoduje, że następnie, już bez wskazówek w postaci programów telewizyjnych, wybierze to, co wcześniej wpłynęło na jej umiejętność selekcji. Nie chodzi o to, że jednorazowo kupi to, co zasugeruje jej reklama. Chodzi o to, że całokształt jej wrażliwości będzie odzwierciedlał jedynie to, co go jej nadało, czyli głównie wrażliwość mediów. Stiegler mówi w tym miejscu o ubóstwie symbolicznym i afektywnym: zarówno uczucia, zdolność odczuwania jak i umiejętność symbolizowania stają się uboższe, gdy stale znajdujemy się pod wpływem czegoś, co ma nas jedynie skłonić do konsumpcji. Nasz świat wewnętrzny staje się jednym wielkim rynkiem, gdzie coś się prezentuje, po to, by to kupić. Stiegler pisze:

Synchronizacja wszystkich świadomości jest anulowaniem narcyzmu, który nazywam podstawowym i zasadniczym. Kiedy świadomość staje

się obiektem systematycznej, przemysłowej eksploatacji, która jest niczym innym niż procesem synchronizacji, miłość własna zostaje zniszczona. Źle nastawiona do siebie, świadomość nie może dłużej siebie znieść, żyje w sytuacji niemożliwej do utrzymania. Nie będąc w stanie znieść siebie, nie będąc w stanie istnieć na zewnątrz, nie będąc w stanie projektować siebie w świat, który staje się światem nie do zniesienia, nie może znieść innych. W najgorszej manifestacji tego kryzysu, niszczy ich (Stiegler, 2014b, s. 62).

To właśnie Stiegler nazywa kontrolą sił duchowych, kontrolą ducha. Wraz z powiększaniem się tej kontroli twórcze pragnienie traci swoją moc, najpierw przestaje indywiduuować w zgodzie z jednostkowym odczuwaniem i doświadczaniem, by za chwilę uniemożliwić realizację twórczego potencjału w społeczeństwie. Utrata wewnętrznego „ja” skutkuje utratą możliwości realizacji i kształtowania procesów i celów społecznych.

Podsumowanie: emancypacyjna funkcja pragnienia

Stiegler prezentuje różne sposoby przejmowania naszego czasu przez środki masowego przekazu czy inne kapitalistyczne instytucje, jednakże w swojej pracy o ponownym zaczarowaniu odczarowanego, konsumującego i kalkulującego świata proponuje również rozwiązania, które mogą przedstawionej sytuacji zaradzić. Prezentuje on technologie i nowe urządzenia działające na korzyść ducha, wskazuje sposoby walki z kapitalistycznym systemem wyzyskiwania pożądań, zamiast tworzenia pragnień, chce zaznajomić czytelnika z obszarem, czy też polem możliwych zdarzeń, które by go oczarowały. Widzi więc on nadzieję na zmianę bieżącej sytuacji. Nadzieja ta oparta jest na wartościach, o których w swoich pracach mówił Gilles Deleuze. Tezą tej pracy mogłoby więc być to, że taką podstawową wartością, która może być przeciwstawiona ogłupiającej sile technologii, jest siła pragnienia i energii libidinalnej. To właśnie na działaniu libido zasadza się różnica między pragnieniami, które są potrzebne w społeczeństwie, jak i w tworzeniu się tożsamości, od pożądań, które są niszczące. Stiegler wyjaśnia, że to „[l]ibido jest (...) energią pożądań przekształconą w energię społeczną” (Stiegler, 2014a, s. 41). Jednakże takie przekształcenie daje początek nie tylko społecznym formom pragnienia,

może ono kształtować również samo indywiduum, samo jednostkowe stawanie się.

Prace Lazzarato, z kolei, uzupełniają to podejście i dodają wiele cennych uwag dotyczących procesów tworzących i niszczących podmiot. Lazzarato utrzymuje, że jednostka może usytuować się w przeciwieństwie do zniewolenia maszynowego dzięki uruchomieniu procesów pragnienia i indywiduacji, pisze on: ujednostkowanie opiera się na charakterystycznym procesie „syntezy tego, co zmysłowe”, „tego, co może być tylko doświadczane zmysłami” (Deleuze, 2005, s. 9). Każda jednostka doświadcza inaczej, dlatego ujednostkowanie przebiega każdorazowo w oparciu o innego rodzaju syntezy. Ważne jest, że zmysłowe bycie jednostki jest kształtowane nie w zgodzie z predanymi wzorcami, lecz jego zmysłowość polega właśnie na tym, że uchwytuje to, co nie dałoby się uchwycić inaczej, „dla czego nie istnieje inna jednostkowa kategoria” (Deleuze, 2005, s. 9). Dlatego mówimy o ujednostkowieniu, ponieważ każdorazowo całkowicie inny aparat zmysłowy uchwytuje każdorazowo coś innego. Na tym polega życie duchowe podmiotu, że uchwytuje to, co wykracza poza to, co przeliczalne i poza to, co istnieje: jest oparte na, i czerpie swą siłę z pragnienia przekraczania tego, co tylko jest, w stronę tego co mogłoby być. To właśnie libido jest, „jako pragnienie, pożądaniem przekształconym w obiekt sublimacji, obiekt miłości – miłości innej egzystencji, która jest żywioną pasją uwagą dla innych (...) uwagą dla obiektów, które nie istnieją, ale które dają istnienie tym sublimowanym formom wiedzy przez które otwierają się życie jak i działanie” (Stiegler, 2014a, s. 40) Fantazja, wyobraźnia, plany, marzenia – to aktywności, które zapewniają pragnieniu paliwo do przekraczania granic tego, co istnieje. Niektóre doświadczenia nie mogą być uchwycone inaczej niż za pomocą jednostkowego procesu pragnienia, który posiłkuje się zmysłami, doświadczenia te wykraczają poza schematy, których dostarczają media czy wzorce przeliczania. Niektórych wartości nie da się wyliczyć, a ich siły i przydatności przewidzieć. Nie ma dla nich wspólnego zmysłu, a jedynie ten jednostkowy, niesprowadzalny do innych, „wymaga on syntezy innego, niekategorialnego rodzaju, który można znaleźć w dziełach sztuki” (Deleuze, 2005, s. 9). Dlatego z reguły to w dziełach sztuki najżywiej odzwierciedla się pragnienie, możliwość taką stwarza to, że nie działają tu jedynie siły dyskursywne, ale siły

pochodzące z różnych źródeł; przekształcone są tu cielesne doznania, przeczucia i doświadczenia innego rodzaju. Dla wszystkich z nich sztuka znajduje odpowiednie im formy wyrazu. O dziełach sztuki Deleuze sądzi, że „są to doznania związane z materiałami w taki sposób, by uwolnić *aisthesis* od założeń w rodzaju '*sensus communis*' (...) Dzięki afektowi i perceptowi, dzieło sztuki uderza w coś, co jest jednostkowe, lecz nieosobowe w naszych ciałach i umysłach, nieredukowalne do preistniejącego 'My'” (Deleuze, 2005, s. 9–10).

Sytuacja, z którą mamy do czynienia współcześnie, to sytuacja epoki hiper-industrialnej, która może być scharakteryzowana jako: „przedłużenie kalkulacji poza sferę produkcji wraz z korelatywnym przedłużeniem obszarów przemysłowych” (Stiegler, 2014b, s. 47) na obszary wewnętrznego stawania się jednostki. Zasadniczą cechą tej współczesności jest utrata indywiduuacji: podmiot nie potrafi już dłużej inaugurować procesów ujednostkowania, ponieważ wszystkie doświadczenia, które do tej pory tkwiły w nim i były zasadą tworzenia nowych obiektów i przeżyć, zostały zawłaszczane przez schematy organizacji podmiotowej świadomości, których dostarczają media i technika. Do schematów tych należą również wzorce kalkulacji wcześniej obecne w ekonomii, a obecnie rządzące codziennym myśleniem. Skutkiem działań mediów i sposobów zarządzania czasem jest to, że cokolwiek jednostka by nie pomyślała, zostało to już wcześniej przewidziane i dostarczone przez środki synchronizujące świadomość. Jednostka nie jest w stanie stworzyć nowej jakości, ponieważ zasady tworzenia również zostały poddane wpływowi mediów. Odpowiedzią na takie redukcje doświadczenia może być kształtowanie jednostkowego i niezależnego pragnienia. Pragnienie jest tym, co odpowiada za umiejętności kreacji, jest „jednostkowością (nieporównywalną i nieprzeliczalną), gdzie jednostkowość jest tym, co jest kultywowane przez praktyki zakładające pewne techniki i technologie” (Stiegler, 2013, s. 67). Z kolei „pragnienie pragnie tylko wtedy, gdy fantazjuje. Dlatego egzystencja to pragnienie, fikcje, wyobrażenia i realizacje tych fantazji, które stają się (...) rzeczywistościami duchowymi” (Stiegler, 2013, s. 67). Mówimy tu o kierunku pragnienia, realizującym się w czymś większym i bardziej wartościowym niż to, co przeliczalne.

Natomiast w sytuacji gospodarki rynkowej mamy do czynienia z kontrolą ducha, która dokonuje się „poprzez kontrolę jego symboli, co oznacza narzucanie kryteriów wyboru” (Stiegler, 2014b, s. 55). Jednakże Stiegler pisze również z nadzieją na lepszą przyszłość: „Kapitalizm wymaga motywacji, która jest zawsze rodzajem zaczarowania: nie może on polegać na pożądaniami jedynie, które, jeśli nic się nie zmieni, zniszczą go, a nas razem z nim. Motywacja sama w sobie, jakiegokolwiek rodzaju by nie była – kapitalistyczna, judeo-chrześcijańska, (...) żywi się i polega na jednostkowości (*singularity*). Jednostkowość sama może być obiektem libido, który konstytuuje to, co ludzkie, jako pragnienie, to jest, jako nie bycie nieludzkim” (Stiegler, 2014a, s. 58). To właśnie „bycie nieludzkim” odróżnia maszyny od człowieka, człowiek jako jedyny potrafi wyrządzać świadomą krzywdę, dlatego możliwe, że nie bycie nieludzkim jest głównym wyznacznikiem tego, czego powinniśmy pragnąć, a co najwyraźniej spełnia się w przekraczaniu pożądań tworzących libido. Podobnie jak w sublimacji pożądań w stronę pragnienia, podobnie jak w pragnieniu, gdzie pokonujemy to, co jest, w stronę tego, czego jeszcze nie ma, a co możemy stworzyć, tak w tym, co społeczne, możemy zacząć kultywować i dbać o to, co jest systematycznie niszczone, by umożliwić doświadczanie tego, co doświadczane niepowtarzalnie. Mając na uwadze to, że kształcenie jednostkowej tożsamości wpływa na poczucie społecznego „My”, moglibyśmy przyjąć, że „nie będzie przyszłości kapitalizmu, ani niczego poza kapitalizmem, który z pewnością nie jest wieczny, chyba że przyszłość zatroszczy się o przyszłość pragnienia – o przyszłość obiektów pragnienia” (Stiegler, 2014a, s. 60). Nie muszą one być przeliczalne, nie muszą odpowiadać telewizyjnej reklamie, niech za to będą pełne tego, co pozwoli stworzyć umożliwiającą edukacją kreatywność, niech obudzą zdolność do marzenia o tym, co w zgodzie z tym co społeczne i przeciw ignorancji, jest warte pragnienia.

BIBLIOGRAFIA

- Braidotti, R. (2013). *Po człowieku*. Warszawa: PWN.
- Deleuze, G. (2005). *Pure Immanence. Essays on A Life*. New York: Zone Books.
- Deleuze, G. (2017). *Immanencja: życie*. Kraków: Wydawnictwo Eperons-Ostrogi.
- Deleuze, G. (1990). *Negotiations*. New York: Columbia University Press.
- Deleuze, G. (2007). *Negocjacje. 1972-1990*. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP.
- Foucault, M. (1991). *Discipline and Punish. The Birth of the Prison*. London: Penguin Books.
- Foucault, M. (2009). *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Lazzarato, M. (2014). *Signs and Machines. Capitalism and the Production of Subjectivity*. Los Angeles: Semiotext(e).
- Nietzsche, F. (1992). *Beyond Good and Evil. W: Basic Writings*. New York: Modern Library.
- Nietzsche, F. (1997). *Beyond Good and Evil. Prelude to a Philosophy of the Future*. Mineola, New York: Dover Publications, INC.
- Nietzsche, F. (2010). *Poza dobrem i złem*. Kraków: vis-à-vis etiuda.
- Platon (1958). *Fajdros*. Warszawa: PWN.
- Plato (2008). *Cratylus, Phaedrus, Phaedo*. W: *Plato: Middle Dialogues*. Forgotten Books. www.forgottenbooks.org
- Scheler, M. (1987). *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*. Warszawa: PWN.
- Smith, D.W. (2011). *Deleuze and the Question of Desire: Towards an Immanent Theory of Ethics*. W: N. Jun, Smith D. W. (red.), *Deleuze and Ethics* (s. 123–141). Edinburgh: Edinburgh University Press.

- Stiegler, B. (2013). *Uncontrollable Societies of Disaffected Individuals*. Cambridge, Malden: Polity.
- Stiegler, B. (2014a). *The Re-Enchantment of the World. The Value of Spirit against Industrial Populism*. London, New Delhi, New York, Sydney: Bloomsbury.
- Stiegler, B. (2014b). *Symbolic Misery. Volume 1: The Hyperindustrial Epoch*. Cambridge, Malden: Polity.
- Węgrzecki, A. (1971). Struktura człowieka w ujęciu M. Schelera. *Studia Filozoficzne*, 6 (73), 47-62.

ABSTRACT

Individuum as a function of desire. Maurizio Lazzarato and Bernard Stiegler on philosophy by Gilles Deleuze.

The objective of this article is to present the philosophy of Gilles Deleuze, seen from the point of view of two contemporary authors, namely: Maurizio Lazzarato and Bernard Stiegler. The main assumption here is that its main revolutionary potential boils down to the value that is attributed to the notion of "desire". The very power of this notion consists in counteracting the processes of reduction of human experience to the level of symbolic and affective misery. The degrading power of media and capitalist societies' technologies as described by Lazzarato and Stiegler may give an insight into the dangers of being a disaffected individual.

KEYWORDS: desire, machinic enslavement, individuation, control, libido.

SŁOWA KLUCZOWE: pragnienie, zniewolenie maszynowe, indywiduacja, kontrola, libido.