

Anarcho-Biblioteka
Dobry pieróg to wywrotowy pieróg



Stawanie się i kontrola

Gilles Deleuze, Toni Negri

Gilles Deleuze, Toni Negri
Stawanie się i kontrola
1990

pl.anarchistlibraries.net

1990

- Wydaje się, że problem tego, co polityczne, zawsze był obecny w Pańskim życiu intelektualnym. Z jednej strony udział w rozmaitych ruchach (więzienia, homoseksualiści, włoska autonomia, Palestyńczycy), z drugiej - ciągła problematyzacja instytucji: wszystko to wiąże się ze sobą i przeplata w Pańskim dziele, począwszy od książki o Humie, a skończywszy na pracy poświęconej Foucaultowi. Z czego biorą się te ciągle zmagania z kwestią polityki i jak wpisują się stale w logikę dzieła? Dlaczego relacja między ruchem i instytucją zawsze musi być czymś problematycznym?

- Bardziej niż kwestia reprezentacji interesowały mnie kolektywne akty twórcze. W tym, co nazywamy „instytucjami”, istnieje rodzaj ruchu, który nie sprowadza się ani do zasad (*des lois*), ani do umowy. U Hume'a odnalazłem właśnie bardzo twórczą koncepcję instytucji i prawa. Zrazu interesowało mnie raczej prawo niż polityka. Dotyczy to również Masocha i Sade'a. U Masocha podobała mi się jego zupełnie dziwaczna koncepcja umowy, u Sade'a - koncepcja instytucji. A wszystko to odniesione do seksualności. Również dziś prace François Ewalda zmierzające do odnowienia filozofii prawa mają, jak się wydaje, znaczenie zasadnicze. Interesuje mnie zresztą nie tyle prawo bądź prawa (pierwsze jest pojęciem pustym, drugie zaś mają w sobie coś z ustępstwa), nie tyle kodeks i przepisy, ile jurysprudencja. To orzecznictwo stanowi naprawdę kreatywny element prawa i nie powinno się go pozostawiać w rękach sędziów. Pisarze nie powinni czytać kodeksu cywilnego, lecz raczej zbiory wyroków i uzasadnień. Dzisiaj myśli się już o stworzeniu jakiegoś prawa obejmującego odkrycia współczesnej biologii, tymczasem w przypadku biologii i nowych sytuacji, które ona wytwarza i umożliwia, wszystko jest kwestią orzecznictwa. Nie chodzi o komitet mędrców, moralnych i pseudokompetentnych, lecz o grupy użytkowników prawa. Tu właśnie zaznacza się przejście od prawa do polityki. Dokonałem podobnego przejścia wraz z Majem '68, kiedy dzięki Guattaniemu, Foucaultowi i Elie Sambarowi zetknąłem się z konkretnymi problemami. *L'Anti-Œdipe* to od początku do końca filozofia polityki.

— Wydarzenia 1968 roku odebrał Pan jako zwycięstwo tego, co Niewczesne, jako urzeczywistnione wbrew rzeczywistości (*contre-effectuation*). Już w poprzednich latach, w pracy poświęconej Nietzsche, a nieco później również w książce o Sacher-Masochu, to, co polityczne, ujmował Pan w kategoriach możliwości, wydarzenia, osobliwości. Zdarzają się takie przebłyski, które otwierają teraźniejszość na to, co dopiero nadejdzie, i które w związku z tym modyfikują działanie samych instytucji. Jednak po Maju '68 Pańskie stanowisko staje się chyba bardziej zniuansowane: myśl nomadyczna zawsze pojawia się w cza-

się pod postacią chwilowego urzeczywistnienia wbrew rzeczywistości, w przestrzeni zaś jedynie „stawanie się mniejszością ma status uniwersalny”. Na czym polega owa uniwersalność tego, co niewczesne?

— Byłem coraz bardziej wrażliwy na możliwą różnicę między stawaniem się i historią. Nietzsche powiedział, że nic istotnego nie dzieje się bez udziału „niehistorycznej chmury”. Nie chodzi o opozycję między tym, co wieczne, i tym, co historyczne, albo między kontemplacją i działaniem: Nietzsche mówi o tym, co się dzieje, o samym wydarzeniu albo stawaniu się. Tym, co historia chwytą z wydarzenia, jest jego urzeczywistnienie w określonych stanach rzeczy, jednak stawanie się wydarzenia umyka historii. Historia nie jest eksperymentowaniem, to nieledwie zbiór negatywnych warunków umożliwiających eksperymentowanie z czymś, co się historii wymyka. Bez historii eksperyment byłby nieokreślony, pozbawiony podstawy, jednak eksperymentowanie nie jest czymś historycznym. Peguy w swojej wielkiej książce filozoficznej *Clio* wyjaśniał, że istnieją dwa sposoby ujmowania wydarzenia. Pierwszy polega na podążaniu za wydarzeniem, na śledzeniu procesu jego urzeczywistniania się w historii, jego historycznych uwarunkowań i ostatecznego rozkładu. W drugim przypadku idzie o to, by wznieść się na poziom wydarzenia i ulokować w jego wnętrzu jako w pewnym procesie stawania się, by w nim się starzeć i jednocześnie młodnieć, przejść przez wszystkie jego części składowe czy osobliwości. Stawanie się nie jest tym samym, co historia; historia stanowi jedynie zbiór warunków, choćby tych najbliższych, z którymi trzeba zerwać, by przejść do „stawania się”, to znaczy by stworzyć coś nowego. To właśnie Nietzsche nazywa Niewczesnym. Maj '68 był manifestacją, wtargnięciem stawania się w stanie czystym. Dziś modne jest demaskowanie okropieństw rewolucji. Nie jest to bynajmniej nowe zjawisko — w całym romantyzmie angielskim pełno przemyśleń na temat Cromwella, podobnych do tych, które dziś słyszymy o Stalinie. Powiada się, że rewolucje mają nieciekawą przyszłość. Ale w ten sposób dochodzi do pomieszania dwóch różnych rzeczy — przyszłości rewolucji w historii i rewolucyjnego stawania się ludzi.

W obu przypadkach nie mówi się nawet o tych samych ludziach; ich jedyną szansą jest rewolucyjne stawanie się, wyłącznie ono może przysłonić wstyd, stanowić odpowiedź na to, co nie do zniesienia.

- Wydaje mi się, że Mille plateaux - książka, którą uważam za wielkie dzieło filozoficzne - jest jednocześnie katalogiem nierozwiązanych problemów, zwłaszcza jeśli idzie o filozofię polityczną. Opozycyjne pary, takie jak proces-projekt, osobliwość-podmiot, kompozycja-organizacja, linie ujścia-urządzenia i strategie, mikro-makro itd. - wszystkie one nie tylko pozostają wciąż otwarte,

ale też otwierają się nieustannie na nowo, z niesłuchaną siłą i pasją teoretyczną, tonem przypominającą herezje. Nie mam nic przeciwko takiemu wywrotowemu przedsięwzięciu; wręcz przeciwnie... Niekiedy jednak wydaje mi się, że pobrzmiwa w tym jakaś tragiczna nuta – że nie wiadomo, dokąd zaprowadzi nas „maszyna wojenna”.

- Porusza mnie to, co Pan mówi. Sądzę, że obaj z Feliksem Guattarim pozostaliśmy marksistami; być może na dwa różne sposoby, ale obaj. A to dlatego, że nie wierzymy w filozofię polityczną, która nie skupiałaby się na analizie kapitalizmu i jego przemian. U Marksa najbardziej interesuje nas właśnie kapitalizm jako system o charakterze immanentnym, który wciąż przesuwając własne granice, odtwarzając je w coraz większej skali, albowiem granicą jest jedynie sam Kapitał. *Mille plateaux* wskazuje wiele ścieżek. Oto trzy najważniejsze. Przede wszystkim społeczeństwo definiuje się, naszym zdaniem, nie przez sprzeczności, ale przez linie ujścia; wszystko tutaj umyka (*fruit*) w różnych kierunkach i bardzo ciekawe jest właśnie śledzenie linii ujścia, które się w danym momencie zarysowują. Weźmy przykład dzisiejszej Europy: zachodni politycy zadali sobie wiele trudu, by ją stworzyć, a technokraci - by ujednoczyć systemy rządzenia i przepisy. A jednak mogą nas jeszcze zaskoczyć wybuchy niezadowolonia wśród młodych ludzi albo kobiet, wywołane samym poszerzaniem granic (które nie poddaje się „technokratyzacji”). Poza tym, choć brzmi to zabawnie, owa Europa została całkowicie zdystansowana jeszcze zanim wystartowała, zdystansowana przez ruchy, które zrodziły się na Wschodzie. To są prawdziwe linie ujścia. *Mille plateaux* wskazują jednak również na inny kierunek - chodzi już nie tylko o rozważanie linii ujścia raczej niż sprzeczności, ale też o mniejszość jako nadrzędną wobec klasy. I wreszcie trzecia wytyczna, związana z poszukiwaniem statusu „maszyn wojennych”, które definiowałyby się nie przez wojnę, lecz przez sposób zajmowania, wypełniania albo wynajdowania czasoprzestrzeni. Ruchy rewolucyjne (nie dość dużo mówi się na przykład o tym, w jaki sposób OWP wynalazła określoną czasoprzestrzeń w świecie arabskim), ale także ruchy artystyczne są takimi właśnie maszynami wojennymi.

Powiada Pan, że w tym wszystkim pobrzmiwa jakiś tragiczny, melancholijny ton. Chyba wiem, z czego to wynika. Bardzo poruszyły mnie te wszystkie miejsca u Primo Leviego, w których wyjaśnia on, że obozy nazistowskie zaszczepiły w nas „wstyd bycia człowiekiem”. Nie chodzi o to, powiada Levi, że wszyscy jesteśmy odpowiedzialni za nazizm, jak nam się wmawia, ale o to, że zostaliśmy przezeń skażeni — nawet ci, którzy przetrwali obozy, musieli pójść na jakiś kompromis, żeby przeżyć. Wstyd, że znaleźli się ludzie, którzy

traf, który należy pojąć. Można też wiązać to po prostu z mózgiem: to mózg jest właśnie ową granicą w ciągłym ruchu tam i z powrotem między Wnętrzem i Zewnątrzem, membraną oddzielającą jedno od drugiego. Nowych rozgałęzień cerebralnych, nowych sposobów myślenia nie wyjaśnia mikrochirurgia. Nauka powinna raczej dopiero próbować odkryć, co takiego musiało zajść w mózgu, aby mogła się pojawić taka czy inna myśl. Subiektywizacja, wydarzenie i mózg - wszystko to sprowadza się, moim zdaniem, do jednego. Najbardziej brakuje nam wiary w świat, w sposób oczywisty utraciliśmy świat albo zostaliśmy go pozbawieni. Wierzyć w świat znaczy również: wspierać nawet te małe wydarzenia, które wymykają się kontroli, albo tworzyć nowe czasoprzestrzenie, nawet o ograniczonej powierzchni i objętości. To jest właśnie to, co nazywa Pan *pietas*. Właśnie w tego rodzaju próbach zwycięża albo zdolność do oporu, albo, przeciwnie, uległość wobec kontroli. Potrzeba zarazem twórczości i ludu.

żą się w pełni zorganizować, pojawiają się nowe formy przestępczości i oporu (to dwa różne przypadki) - na przykład piractwo albo wirusy komputerowe, które zastąpią strajki oraz to, co w XIX wieku nazywano „sabotażem” (saboty wtykane w tryby maszyn). Pyta Pan, czy w ramach społeczeństw kontroli albo komunikacji wyłonią się formy oporu zdolne ożywić projekt komunizmu rozumianego jako „transwersalna organizacja wolnych jednostek”. Nie wiem, być może. Ale gdyby nawet miało tak się stać, to nie w wyniku oddania głosu mniejszościom. Głos, komunikacja - wszystko to prawdopodobnie już przegniło, zostało w całości podporządkowane władzy pieniądza, i to nie przez przypadek, tylko na mocy własnej natury. Potrzebne jest tu jakieś przechwycenie (*détournement*). Tworzyć zawsze znaczyło coś innego niż komunikować. Być może chodziłoby o stworzenie jakichś przeszkód, enklaw braku komunikacji po to, aby wymknąć się kontroli.

- Wydaje się, że w Faucaulcie i Le pli, inaczej niż w niektórych innych Pańskich książkach, mocny akcent zostaje położony na procesy subiektywizacji. Podmiot jest granicą w ciągłym ruchu między wnętrzem i zewnątrz. Jakie są polityczne konsekwencje takiej koncepcji podmiotu? Skoro podmiot nie może rozpuścić się w zewnętrzności sfery obywatelskiej, to czy możliwe jest wpisanie samej tej sfery w porządek mocy albo życia? Czy podmiot może być źródłem jakiejś nowej pragmatyki walki, zarazem pewną wewnątrzświatową pietas i bardzo radykalną konstrukcją? Jaka polityka byłaby na gruncie historii przedłużeniem tego blasku bijącego od wydarzenia i od podmiotowości? Czy da się pomyśleć wspólnota pozbawiona fundamentu, ale niepozbawiona mocy, nietworząca totalności, ale posiadająca charakter absolutny w sensie spinozańskim?

- Faktycznie można mówić o procesie subiektywizacji wszędzie tam, gdzie mamy do czynienia z różnymi sposobami, na jakie jednostki bądź zbiorowości konstytuują się jako podmioty. Procesy te są o tyle istotne, że kiedy już zachodzą, wymykają się zarówno skodyfikowanej wiedzy, jak i dominującym mechanizmom władzy. I nawet jeśli w dalszej perspektywie same przyczyniają się do wytworzenia nowych form władzy i stają się elementem jakiejś wiedzy nowego rodzaju, to w momencie narodzin owe procesy cechują się buntowniczą spontanicznością. Nie chodzi bynajmniej o powrót do „podmiotu” jako instancji, na której ciąży podwójny obowiązek - strażnika władzy i wiedzy. Równie dobrze jak o procesach subiektywizacji można by mówić o wydarzeniach nowego typu - wydarzeniach, których nie da się wyjaśnić na podstawie podtrzymujących je stanów rzeczy albo w które te wydarzenia się osuwają. Pojawiają się w jednej chwili i właśnie to jest istotne, ten szczęśliwy

stali się nazistami, wstyd, że nie mogliśmy ani nie potrafiliśmy ich powstrzymać, wstyd, że poszliśmy na kompromis. Wszystko to Primo Levi nazywa „szarą strefą”. Wstydu bycia człowiekiem doświadczamy zresztą również w sytuacjach o wiele błahszych: w zetknięciu z nadmiernym prostactwem w myśleniu, kiedy oglądamy program rozrywkowy w telewizji, słuchamy wywodów ministra albo wyroków „*bon vivanta*”. Jest to jedna z najsilniejszych motywacji do uprawiania filozofii i zarazem to, co czyni ją z konieczności filozofią polityczną. W kapitalizmie tylko jedno jest uniwersalne — rynek. Państwo nie ma charakteru uniwersalnego właśnie dlatego, że uniwersalny jest rynek, w ramach którego poszczególne państwa są jedynie lokalnymi komórkami albo giełdami. Rola państwa nie polega na uniwersalizacji czy homogenizacji, ale na nieprawdopodobnej produkcji biedy i bogactwa. Prawa człowieka nie sprawiają, że będziemy błogosławić „uciechy” liberalnego kapitalizmu, którym człowiek aktywnie się oddaje. Każde państwo demokratyczne bez reszty zanurzone jest w procesie wytwarzania ludzkiej nędzy. Zawstydzają fakt, że nie dysponujemy żadnymi niezawodnymi środkami, by temu zapobiec, a tym bardziej — by uruchomić procesy stawania się, również w nas samych. Naszą stałą „troską” jest to, w jaki sposób dana grupa odnajdzie się w historii i czy jej się powiedzie. Nie dysponujemy już nawet żadnym obrazem proletariusza, który musi jedynie zdobyć świadomość siebie.

— Na czym polega ta siła stawania się mniejszością? W jaki sposób opór może przerodzić się w powstanie? Kiedy czytam Pańskie książki, zawsze ogarniają mnie wątpliwości dotyczące odpowiedzi na te pytania, nawet jeśli jednocześnie zawsze znajduję tam inspiracje, które każą mi owe pytania reformułować zarówno na płaszczyźnie teoretycznej, jak i praktycznej. Jednak kiedy czytam fragmenty o wyobraźni albo o pojęciach powszechnych u Spinozy, albo gdy w L'image-temps śledzę Pana opisy powstawania kina rewolucyjnego w krajach trzeciego świata, kiedy wreszcie uchwytuję, podążając za Pana wywołem, przejście od obrazu do fabulacji, do praktyki politycznej, mam wrażenie, że znalazłem odpowiedź... Ale może jestem w błędzie. Czy istnieje jakiś sposób, by opór ze strony ludzi poddanych opresji stał się skutecznym, by to, co nie dozniesienia, zostało ostatecznie wyrugowane? Czy istnieje jakiś sposób, by masa osobliwości i atomów, którymi wszyscy jesteśmy, mogła ujawnić się jako władza konstytutywna, czy przeciwnie - musimy zaakceptować prawny paradoks, polegający na tym, że władza konstytutywna może zostać zdefiniowana jedynie przez to, co stanowi władzę ukonstytuowaną?

- Różnica między mniejszością i większością to nie kwestia liczby. Mniejszość może być bardziej liczna od większości. Większość definiuje się przez model, do którego trzeba się dostosować - na przykład dorosły Europejczyk, mężczyzna mieszkający w mieście... Mniejszość z kolei nie posiada żadnego modelu, jest stawianiem się, procesem. Można powiedzieć, że większość to nikt. Każdy natomiast, w takim czy innym sensie, stanowi część procesu stawiania się mniejszością, procesu, który, jeśli mu ulegamy, prowadzi nas na nieodkryte dotychczas szlaki. Mniejszość wytwarza sobie modele tylko o tyle, o ile chce się stać większością. Jest to zresztą niewątpliwie konieczne dla jej przetrwania albo ratunku (na przykład posiadanie własnego państwa, bycie uznanym, możliwość stanowienia praw). Jej siła bierze się jednak tylko z tego, co zdolna była stworzyć, co być może dopasowuje się z grubsza do modelu, ale od niego nie zależy. Lud (*peuple*) jest zawsze rodzajem twórczej mniejszości i pozostaje nią nawet wtedy, gdy zdobywa większość: obie te rzeczy mogą współistnieć ze sobą, ponieważ nie mieszczą się na tym samym planie. Najwięksi artyści (nie będąc wcale populistami) zwracają się do ludu i stwierdzają, że właśnie „ludu brakuje”: Mallarmó, Rimbaud, Klee, Berg. W kinie - Straubowie. Artysta może tylko zwracać się do ludu, którego potrzebuje ze względu na istotę swego przedsięwzięcia; sam nie musi i nie może go tworzyć. Sztuka jest tym, co stawia opór: stawia opór śmierci, poddaństwu, hańbie, wstydomi. Ale lud nie może zajmować się sztuką. Jak zatem, w jakich straszliwych mękach tworzy się lud? Jeśli tworzy się jakiś lud, to tylko o własnych siłach, choć może się to w jakiś sposób wiązać ze sztuką (Garel powiada, że również muzeum Luvru nosi w sobie ślad straszliwego cierpienia), albo raczej - sztuka wypełnia tutaj pewien właściwy jej brak. Utopia nie jest dobrym pojęciem; chodzi raczej o wspólną dla ludu i dla sztuki „fabulację”. Należałoby odświeżyć bergsonowskie pojęcie fabulacji i nadać mu sens polityczny.

— *W książce o Foucaulcie, a potem także w wywiadzie telewizyjnym dla I.N.A¹ sugeruje Pan potrzebę pogłębienia namysłu nad trzema praktykami władzy: Suwerennością, Dyscypliną i przede wszystkim nad Kontrolą „komunikacji”, która dzisiaj staje się właśnie praktyką hegemoniczną. Z jednej strony ten ostatni scenariusz odsyła do najdoskonalszych technik dominacji, obejmującej także mowę i wyobraźnię. Z drugiej jednak — wszyscy ludzie, wszystkie mniejszości i osobliwości zdają się bardziej niż kiedykolwiek przedtem potencjalnie zdolne do odzyskania głosu i — co za tym idzie — większej wolności. W*

¹ Institut national de l'audiovisuel.

Markowskiej utopii z Grundrisse komunizm określa się właśnie jako transwersalną organizację wolnych jednostek na bazie technicznej, która tę organizację umożliwia. Czy komunizm jest jeszcze do pomyslenia? Być może w społeczeństwie komunikacji jest on utopią w stopniu mniejszym niż kiedyś?

— Z pewnością wkraczamy w epokę społeczeństw „kontroli”, które nie są już tym samym, co społeczeństwa dyscyplinarne. Foucaulta często postrzega się jako filozofa społeczeństw opartych na dyscyplinie, wraz z ich podstawową techniką — *zamknięciem* (nie tylko w szpitalu i więzieniu, lecz także w szkole, fabryce czy koszarach). W rzeczywistości jednak był on jednym z pierwszych, którzy dostrzegli, że społeczeństwa dyscyplinarne są tym, co właśnie zostawiamy za sobą, tym, czym właśnie przestajemy być. Przechodzimy do społeczeństw funkcjonujących już nie na zasadzie zamknięcia, tylko ciągłej kontroli i natychmiastowej komunikacji. Wstępnej analizie poddał je Burroughs. Oczywiście, mówi się stale o więzieniu, o szkole, o szpitalu — instytucje te tkwią w kryzysie. Jednak ów kryzys dotyczy walk już przebrzmiałych. Powoli pojawiają się nowe rodzaje sankcji, edukacji, opieki zdrowotnej. Otwarte szpitale, ekipy pielęgniarzy świadczących usługi domowe itd. istnieją już od dawna. Należy się spodziewać, że także edukacja w coraz mniejszym stopniu odbywać się będzie w jakimś zamkniętym środowisku, różnym od środowiska zawodowego, równie zamkniętego, i że obydwa te środowiska ustąpią miejsca jakiemuś straszliwemu systemowi permanentnego kształcenia, ciągłej kontroli sprawowanej nad robotnikiem-licealistą czy nad kadrą uniwersytecką. Próbuje nam się wmówić, że jest to reforma szkolnictwa, podczas gdy idzie o jego likwidację. W ramach reżimu kontroli nic się nigdy nie kończy. Niedawno sam Pan analizował przemiany rynku pracy we Włoszech, formy zatrudnienia tymczasowego czy pracy w domu, które od tamtego czasu jeszcze zyskały na znaczeniu (wraz z nowymi formami cyrkulacji i dystrybucji towarów). Dla każdego typu społeczeństwa znaleźć można, rzecz jasna, odpowiadający mu rodzaj maszyny: maszyny proste albo dynamiczne w przypadku społeczeństw opartych na suwerenności, maszyny energetyczne odpowiadające dyscyplinie i maszyny cybernetyczne dla społeczeństw kontroli. Ale same maszyny niczego nie wyjaśniają; trzeba przyjrzeć się kolektywnym układom (*agencements*), których maszyny stanowią jedynie części składowe. Niewykluczone, że wobec nadchodzących form nieustannej kontroli sprawowanej w otwartej przestrzeni najdotkliwsze zamknięcie wyda się nam elementem słodkiego i przytulnego świata przeszłości. Badania prowadzone nad „uniwersalnymi regułami komunikacji” są w istocie czymś przerażającym. Zarazem, rzecz jasna, jeszcze zanim społeczeństwa kontroli zdą-