JĘZYKOZNAWSTWO nr 2(27)/2026
ISSN 2391-5137

https://doi.org/10.25312/j.10414

Paulina Kłos-Czerwińska https://orcid.org/0000-0001-7889-7813
Akademia im. Jakuba z Paradyża w Gorzowie Wielkopolskim
e-mail: pklos-czerwinska@ajp.edu.pl

Język i afekt w perspektywie posthumanistycznej. Przypadek Gillesa Deleuze'a i Jana Slabego

Language and affect in a posthumanist perspective. The case of Gilles Deleuze and Jan Slaby

Streszczenie

Artykuł analizuje relację między doświadczeniem afektywnym a językiem w perspektywie posthumanistycznej. Celem opracowania jest rekonstrukcja i interpretacja koncepcji Gillesa Deleuze'a oraz Jana Slabego w kontekście wprowadzania afektów do dyskursu społecznego. Zastosowano metodę analizy filozoficznej i porównawczej wybranych ujęć teoretycznych. Badanie koncentruje się na procesie przejścia od wewnętrznych intensywności afektywnych do ich językowej manifestacji, obejmując etapy doświadczenia, uświadomienia, nazwania i dyskursywnej obiektywizacji. Analiza wskazuje, że afekt i język pozostają w relacji współzależności: doświadczenie afektywne inicjuje proces tworzenia znaczenia, natomiast język umożliwia jego stabilizację i komunikowalność. Wykazano również, że tradycyjne, antropocentryczne modele znaczenia są niewystarczające do opisu tej relacji, ponieważ pomijają jej procesualny i dynamiczny charakter. W ujęciu posthumanistycznym znaczenie wyłania się jako efekt ciągłego negocjowania między doświadczeniem a jego wyrażeniem. Artykuł wskazuje, że integracja perspektywy afektywnej i lingwistycznej pozwala pełniej uchwycić mechanizmy powstawania sensu oraz rolę języka w kształtowaniu doświadczenia.

Słowa kluczowe: posthumanizm, teoria afektu, język i znaczenie, dyskurs, podmiotowość

Abstract

This article examines the relationship between affective experience and language within a posthumanist framework. The aim of the study is to reconstruct and interpret selected concepts developed by Gilles Deleuze and Jan Slaby in the context of introducing affect into social discourse. The study employs a philosophical and comparative analysis of theoretical approaches. It focuses on the process through which internal affective intensities are transformed into linguistic expression, including stages such as experience, awareness, naming, and discursive objectification. The analysis demonstrates that affect and language are mutually constitutive: affective experience initiates the production of meaning, while language enables its stabilization and communicability. It is also shown that traditional anthropocentric models of meaning are insufficient to account for this relationship, as they overlook its processual and dynamic character. From a posthumanist perspective, meaning emerges as the result of ongoing negotiation between experience and its expression. The article argues that integrating affect theory with linguistic analysis provides a more comprehensive account of meaning-making processes and the role of language in shaping experience.

Keywords: posthumanism, affect theory, language and meaning, discourse, subjectivity

Wprowadzenie

Przyjaciel Gillesa Deleuze'a, Michel Foucault (2006), w swojej pracy *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych* stwierdził, że pojęcie człowieka zniknie tak szybko jak napis na piasku na brzegu morza[1]. Tymi słowami zainaugurował pojawienie się w namyśle filozoficznym epoki posthumanizmu, którego przykłady widoczne są w pracach Deleuze'a (1994). Konsekwencjami tego zwrotu w myśleniu filozoficznym są współcześnie podejścia mieszczące się w obszarze postantropocentryzmu, reprezentujące podmioty nomadyczne. Ten ostatni termin został spopularyzowany przez Rosi Braidotti (2014). Z kolei samo rozumienie podmiotu jako zdarzenia wykraczającego poza substancjalne, arystotelesowskie ujęcie, czyli podmiotu jako procesu stawania się, ma swoje źródła w pracach innego francuskiego badacza teorii informacji i termodynamiki, Gilberta Simondona (1964). Głównym założeniem jego koncepcji jest pojęcie transdukcji, które przewodzi wspomnianym procesom stawania się. Badacz przedstawia transdukcję jako

> operację – fizyczną, biologiczną, umysłową, społeczną – przez którą aktywność postępuje krok po kroku w ramach danej domeny, i funduje to postępowanie na strukturowaniu tej domeny, która realizuje się również krok po kroku: każdy obszar konstytuowanej struktury służy jako zasada i model dla następnego obszaru, jako podkład dla jej konstytucji, w wymiarze takim, że modyfikacja rozszerza się stopniowo wraz z operacją strukturyzowania. Kryształ, który z małego zalążka rośnie i rozszerza się we wszystkich kierunkach w jego nasyconym, źródłowym roztworze, stanowi najprostszy obraz operacji transduktywnej: każda już ukształtowana molekularna warstwa służy jako organizująca podstawa dla warstwy, która jest w trakcie formowania. Wynikiem jest rozrastająca się struktura siatkowa (Simondon, 1964: 18, cyt. za: Mills, 2016: 38)[2].

Reguła transdukcji oznacza, że każda kolejna warstwa bycia jest wyznaczana i organizowana przez zasady wypływające z poprzedniej. Reguła ta jednocześnie rządzi

[1] „Człowiek jest wynalazkiem, którego historia […] jest krótka. A koniec, być może, bliski" (Foucault, 2006: 347).
[2] Tłumaczenia tekstów anglojęzycznych, jeśli nie jest podane inaczej, są autorstwa P.K.-C.

powstawaniem nie tylko przedmiotów lub zdarzeń na poziomach fizycznym (kryształu) czy biologicznym (komórki), lecz również bytów na wyższych poziomach stawania się, na przykład podmiotowym, kolektywnym czy też semiotycznym. Reguła transdukcji przewodzi więc procesom stawania się, które są rozciągnięte w czasie i uwzględniają moment inauguracji tegoż stawania się. Ten zaś jest nieobecny w powszechnie przyjmowanym, klasycznym ujęciu podmiotowości reprezentowanym przez teorię Kartezjusza (2002).

Badacz filozofii Deleuze'a, Conor Heaney (2018), wyjaśnia, że podmiot kartezjański zamyka się w granicach błędnego koła myślenia i wiedzy, gdy stwierdza: „myślę więc jestem". W tej optyce punkt wyjścia i punkt dojścia wiedzy są określone. Pierwszym z nich jest myślenie, a drugim wiedza (zob. Heaney, 2018). Tę sytuację nazywamy „epistemologicznym zamknięciem" (Heaney, 2018: 377). Oznacza ona, że podmiot nie może wykroczyć poza swoje subiektywne doznania. W takim zamkniętym kole nie pojawi się moment inauguracji myślenia, ponieważ jego istnienie zależy od sytuacji, w jakich się znajdujemy i które wpływają na nas z zewnątrz. Gdy nic nie pobudza podmiotu do myślenia, to prawdopodobnie pozostanie on w zamkniętym kole tego, co już wie. Jest więc zamknięty w kręgu zdobytej wiedzy i w efekcie jego myślenie przestaje się rozwijać; nie potrafi wyjść poza stałe, ustalone przez niego elementy jego myślenia – nie może więc zdobywać nowej wiedzy ani się uczyć. Należy tu zauważyć, że w tym wypadku również jego język się nie rozwija i przestaje być nośnikiem nowych treści, ponieważ nie ma podstaw w doświadczeniu. W tym kontekście doświadczenie sprowadza się jedynie do potwierdzania tego, co leży w epistemologicznym kręgu podmiotowej wiedzy. Mamy tu również do czynienia z sytuacją, kiedy to dostępna podmiotowi wiedza opiera się na konstrukcjach językowych, którymi on operuje. Niemniej zależą one od tego, co podmiot jest w stanie doświadczyć w polu wyznaczanym przez tę wiedzę. Jeśli więc język danej osoby się nie rozwija (a nie może się rozwijać z braku transformujących doświadczeń), to i ilość dostępnych jej doświadczeń będzie ograniczona. Myślenie i doświadczanie mają swoje struktury, po których muszą przebiegać. Zgodnie z regułą transdukcji nowe obszary intencjonalności mogą się rozwijać jedynie w zależności od – i z poszerzenia – tych już istniejących. Jednak nie chodzi o to, by do podmiotu dotarły jedynie te sensy doświadczenia, które zmieszczą się w jego kategoriach, jak możemy sądzić na wzór kantowski. Opisane tu „zamknięcie epistemologiczne" może zostać przerwane, a myśli i doświadczenie nie muszą być traktowane jako dane. Zgodnie z Deleuzem można się skupić na tym, „jak są one produkowane" (Heaney, 2018: 376). Badacz ten się zastanawia, co prowadzi do poszerzenia tych dostępnych pierwotnie doświadczeń i wyrażającego je języka.

Afekt

Zwrot afektywny niejako zainaugurowany przez Deleuze'a[3] uwzględnia, że zmiana w traktowaniu znaczenia powinna uwzględniać nie tylko konsekwencje wynikające

[3] Teksty wyznaczające kierunki badań w obszarze dotyczącym afektów pojawiały się już w: B. Massumi (1995) oraz E. Sedgwick Kosofsky, A. Frank (1995).

ze zwrotu lingwistycznego (Derrida, 2010), lecz również to, że wyrażenie, znaczenie i sens są kształtowane nie tyle przez neutralny, niezaangażowany rozum, ile przez wszelkie czynniki opierające się na wrażliwości stającego się podmiotu. Często nie mieszczą się one w ramach obiektywnie ustanowionych znaczeń. Te ostatnie ułatwiają komunikację, bazując na kolektywnych procesach dekodowania, jednocześnie mają charakter redukcyjny, ponieważ nie dopuszczają do publicznego dyskursu właśnie tego, co opiera się dekodowaniu, nie ma wspólnych odniesień i nie wskazuje na intersubiektywne możliwości porozumienia. Niemniej afekty dzięki sile rozsadzającej ustanowiony dyskurs otwierają na nowe znaczenia i wzbogacają doświadczenie o to, co możliwe do przeżycia, o te elementy, które nie mogą być przewidziane na podstawie wspólnych społecznych oczekiwań. Afekt przynależy zawsze do danej osoby, dlatego nie stanowi abstrakcyjnego odniesienia do znanego wszystkim znaczenia, ale ma charakter subwersywny. Rządzi nim konkretna intensywność przeżycia, która nie mieści się w dostępnych schematach znaczenia. Afekt wzbogaca dostępny sens, ponieważ jest heterogeniczny względem schematów (struktur i strategii) wyznaczających pożądane sposoby zachowania w konkretnych sytuacjach społecznych (zob. van Dijk, Kintsch, 1983: 65; Kłos-Czerwińska, 2015: 47–88). Jest on już zawsze ucieczką od tak rozumianego doświadczania przebiegającego po ścieżkach wyznaczonych przez system społecznych nakazów. Stąd afekt, zaburzając łatwo rozpoznawalne ścieżki posłusznego regule postępowania, tworzy nowe pola heterotopii, które – poddane wielokrotnym problematyzacjom – dają impuls do powstawania nowych podmiotowych światów, nowych rytmów i kierunków stawania się. Należy dodać: stawania wymykającego się układnym oczekiwaniom, które nie prowadzą do niczego innego, jak tylko posłuszeństwa bez względu na to, czego ono dotyczy. Przeżycie afektywne zawsze specyfikuje, rozdziela i wprowadza różnicę, uszczegóławia, rozbudowuje i niuansuje, co jest niepożądane z perspektywy ujednolicającej wszystko tożsamości Tego Samego. Afekt wzbogaca to, co można powiedzieć o świecie, co jest dane przez pryzmat ustalonych językowych schematów. Znalezienie takiego nieredukowalnego, heterogenicznego sensu, który jest przez podmiot odczuwany, dla którego nie miał on jednak wcześniej narzędzi do wyrażenia, zdarza się w literaturze pięknej czy poezji i zawsze stanowi wielkie święto. Zwrot afektywny uwzględnia tę nieredukowalność przeżycia, a jej wydobycie na powierzchnię dyskursu czyni swoim zadaniem.

Spotkanie i manifestacja

To, że rzeczywistość wymyka się uważanym za podstawę komunikacji schematom językowym, widoczne jest również w deleuzjańskiej problematyce spotkania. Jak zostało to zaprezentowane, zwrot afektywny kładzie nacisk nie tylko na *episteme*, czyli poznanie, ani nie na *to on*, czyli bycie, ale na wrażliwość doświadczenia, która jednak musi być jakoś kształtowana. Sposobem jej formowania jest umiejętna organizacja podmiotowych spotkań (*encounter*). Zasadnicze więc pytanie dotyczące wymienionych ustaleń brzmi: jak wykroczyć poza doświadczenie, które znamy, a które jest nam dostępne, ponieważ mamy już ukształtowany język do jego odbioru? Kwestia ta odnosi się do życia wewnętrznego

podmiotu – jego wewnętrznych intensywności i tego, co zrobić, by dać im możliwość zaistnienia na powierzchni dyskursu. W gruncie rzeczy mamy tu do czynienia z dwoma pytaniami i wstępnie można określić, że odpowiedzią na pierwsze (jak wykroczyć poza dany nam język i doświadczenie, które może się w ten język wpasować?) jest idea spotkania jako przerywającego jednostajność doświadczeń i problematyzującego to, co już wiemy, z pozycji, której się dopiero uczymy. Pojawia się tu wiedza, niemieszcząca się w ramach ustalonych językowych schematów rozumu. Odpowiedź na drugie pytanie dotyczące tego, jak wprowadzić indywidualne, wewnętrzne intensywności i ich znaczenia do ogólnego odbioru oraz komunikacji, czyli przejść od wewnętrznych do zewnętrznych różnic, stanowi, paradoksalnie, przeciwieństwo pierwszej odpowiedzi. Tak jak tam musieliśmy znaleźć coś, co pozwoli przełamać stabilizujące znaczenie myślenie, szukaliśmy więc momentu krytycznego dla doświadczenia i znaczenia, tak tutaj potrzebujemy czegoś, co pozwoli wyprowadzić różnorodność i mnogość wewnętrznych przeżyć (intensywności) na jasną i szeroką ścieżkę znaczeń dostępnych ogółowi rozumienia. Można w tym wypadku posłużyć się deleuzjańskim sformułowaniem, zgodnie z którym szuka się tu sposobu, by znaczenia mniejszościowe wprowadzić do dyskursu większościowego. Pytamy więc, jak doprowadzić do tego, by to, co jeszcze przed chwilą znajdowało się w polu naszych wewnętrznych intensywności, stało się ich zapisem. Przyjmujemy więc definicję języka jako tego, który raczej ujednolica, tonuje, ma charakter porozumienia, niż tego, który służy wyrażaniu heterogenicznego Innego, niesprowadzalnego do Tego Samego, określanego przez tradycyjny dyskurs filozoficzny.

Aby zrozumieć, jak odbywa się to przejście od doświadczania czegoś, co nie mieści się w naszych rozumowych oczekiwaniach (czyli pewnego rodzaju bierności), do uświadomienia sobie tego, czym to coś jest (czyli aktywności), należy uczynić kolejny krok. Ma on miejsce w czasie synchronicznym, wspólnym uświadomieniu i jest jego składową. Takim krokiem jest nazwanie zdarzenia niemieszczącego się w obszarze rozumowych oczekiwań, które wymyka się dotychczasowej podmiotowej wiedzy, czyli równocześnie wykroczenie poza koło „zamknięcia epistemologicznego". Nadanie nazwy okazuje się kluczowe dla procesu doświadczenia i rozumienia, ponieważ stanowi jednocześnie manifestację sensu. Należy ją rozumieć nie tylko potocznie, ale przede wszystkim jako manifestację znaczenia dla siebie samego, czyli samozwrotną, niosącą sens dla samego doświadczającego podmiotu. Nazwanie jest włączeniem nowości doświadczenia do repertuaru dostępnych znaczeń.

Deleuze pisze o manifestacji w pracach *Essays. Critical and Clinical* (1997) i *Logika sensu* (2011). W pierwszym wypadku mówi o tym, że manifestacja sensu zachodzi stopniowo, a jej katalizatorem jest czas:

> Czas jest tu „formą określalności" (Deleuze, 1997: 29). Ja myślane w czasie wprowadza więc różnicę, różnica jest konsekwencją rozwoju podmiotu, jest każdym kolejnym etapem drogi w czasie: gdy podmiot określa się w czasie „reprezentuje sobie samemu aktywność własnej myśli" (Deleuze, 1997: 29). Aktywność własnej myśli nie byłaby podmiotowi dostępna, gdyby nie umiał jej sobie przedstawić w oddzieleniu […] (Kłos-Czerwińska, 2018: 98).

Ujęcie tego, co nie mieści się w rozumowych oczekiwaniach, a jest jedynie odczute, polega więc na wyizolowaniu partykularnego doświadczenia afektywnego z serii różnych

chaotycznych doświadczeń. To wyizolowanie doświadczenia może odbywać się na wzór wyizolowania słów ze strumienia liter lub dźwięków na podstawie ich znaczenia, co ma miejsce na przykład w nabywaniu kompetencji gramatycznej danego języka. W odniesieniu do uczenia się języka polega ona właśnie na tym, by umieć „przypisać dźwięki i litery do kształtów słów oddzielanych od siebie na podstawie ich znaczenia" (Finch, 1998: 17). Również porządkowanie doświadczeń afektywnych może odbywać się w ten sposób. Słowo „doświadczenie" jest tu kluczowe, ponieważ aby doświadczać, trzeba być świadomym doświadczenia, należy o nim „zaświadczyć", nadać mu zatem nazwę. Uświadomienie odnajduje więc w doświadczeniu sens, co jednocześnie oznacza, że zostaje on nadany doświadczeniu, ponieważ uświadomienie jest pewnego rodzaju aktywnością, a nie jedynie bierną recepcją. W tym miejscu widoczna staje się również relacja doświadczenia afektu i myślenia pojęciowego. Ray Brassier (2011) podaje, że:

> artykulacja myśli i bycia jest koniecznie pojęciowa [i] wynika z krytycznego nakazu, który wyklucza jakiekolwiek odwołania do doktryny przedustawnej harmonii między rzeczywistością a idealnością [znaczenia]. Myśl nie gwarantuje dostępu do bycia; bycie nie ma koniecznie charakteru myśli. Nie ma kognitywnego przejścia do tego, co rzeczywiste, z wyjątkiem przejścia, które dokonuje się przez pojęcie (Brassier, 2011: 47).

Brassier twierdzi, że „zyskujemy dostęp do struktury rzeczywistości przez maszynerię pojęciowości, która wydobywa inteligibilne wskazówki ze świata, który nie jest zaprojektowany tak, by być inteligibilnym i nie jest źródłowo wyposażony w znaczenie" (2011: 47). W związku z tym, że sens nie jest automatycznie przypisany rzeczywistości, musi zajść proces przypisywania go jej, co ma miejsce w doświadczeniu. Sens nie pochodzi więc z przetwarzania słów czy znaczeń, dowolnego bądź też losowego ich przemieszania; aby był sensem doświadczenia, musi reprezentować określone przeżycie. Znaczenie trzeba zatem słowom nadać, a tę umiejętność nabywamy dopiero wtedy, gdy doświadczamy przeżyć, które wymagają uporządkowania. Człowiek nie jest jedynym byciem, które doświadcza i sygnalizuje doświadczenie, niemniej jako jedyny potrafi wyizolować lub stworzyć pojęcia nadające znaczenia. Tego rodzaju nadawanie znaczenia może odbywać się między sferą doświadczenia, która ma charakter afektywny, a sferą pojęciowości, reprezentującą te doświadczenia doświadczającemu podmiotowi. Znaczenie trzeba więc zamanifestować, a człowiek przypisuje sens pewnemu kształtowi dźwięku czy pisma po to, by móc ponownie odtworzyć ten sens w obrębie *milieu* tworzonego symbolicznie, by odzwierciedlić układ znaczeń znany mu z doświadczenia w innym uniwersum – uniwersum znaków. Manifestacja umożliwia usytuowanie przeżycia gdzieś indziej, mianowicie w słowie. To odseparowanie pozwala przeżyciom na trwanie, jednocześnie pozbawiając je ich anihilującej siły. Tutaj wyjątkowo można przeżyć wszystko, zanim się tego doświadczy – tym jest literatura.

Reasumując, słowo może istnieć oddzielnie od swojego twórcy[4] i otwierać drzwi do doświadczenia, może w ten sposób wpuszczać tam śmiałków, chcących przeżyć to, co

[4] Zob. tekst Rolanda Barthesa *The Death of the Author* ([1968] 1977), gdzie ogłasza on śmierć autora, co sprowadza się do „potwierdzenia niezależności tekstu literackiego": tekst nie potrzebuje już autora czy też kontekstu nadających mu jego sens – czytelnik sam może nadawać sens czytanym słowom. Stąd równocześnie ze śmiercią autora mamy do czynienia z narodzinami czytelnika (zob. Barry, 2017: 65–66).

znajduje się w tym nowym uniwersum znaczenia. Jednak, aby to uniwersum powiększyć, czyli nadawać nowe znaczenia, wymaga się większego poświęcenia niż jedynie odczytanie tego, co już w tekście istnieje. Tym poświęceniem jest przeżycie.

Przeżycie

Podmiot, by rozumieć, musi wiedzieć, gdzie się zaczyna i kończy znaczenie – wtedy możliwe jest rozłożenie danego strumienia znaków na jego poszczególne elementy, czyli słowa lub zdania. Podstawą rozdzielenia są więc znaczenia. Kierują one podziałem strumienia według ustalonych wcześniej znaków. Jednakże podążając tym tropem, podmiot pozostaje wciąż w obszarze ustalonej wiedzy, schematów. Jeśli chce wiedzieć więcej, czyli wyjść poza to, co już ustalone, musi zacząć nadawać znaczenia temu, co jeszcze nie istnieje w dyskursie podmiotowym, ale już istnieje na poziomie afektów. Doświadczenie to trzeba wyprowadzić z poziomu afektów na powierzchnię dyskursu, z obszaru wewnętrznych różnic do tych zewnętrznych. Gdy przyjmiemy tu, że podstawą podziału strumienia jest sens, a ten musi wynikać z połączenia myśli i bycia w pojęciu lub do tego prowadzić, a ponadto że ów sens może nadać jedynie osoba, wtedy potwierdza się spostrzeżenie, że trzeba najpierw doświadczyć przeżycia, aby wyizolować znaczenie. Bez tego znaki będą jedynie tłem, amorficznym *continuum*. To przeżycie decyduje o tym, czy coś może zaistnieć jako sens. Można tu zastosować porównanie do cyklicznego charakteru czasu, który opisuje Deleuze. Według tego badacza czas jest wiecznym powrotem Tego Samego. Wyznaczałby tutaj zatem ciągłość strumienia znaków, a przeżycie byłoby załamaniem tej cykliczności, przerwą, dramatem i traumą. Gdy podmiot płynie „z czasem", porusza się w obszarze tego, co już wie, w sferze nazw, które odnoszą się jedynie do tego, co już zostało ustalone, co nie wprowadza niczego nowego do repertuaru jego doświadczeń i języka. Przeżycie jest przejęciem czasu, zaanektowaniem jego *continuum*, co skutkuje przerwą; strumień znaków zostaje zatrzymany, przeżycie rozsadza czas i wprowadza wahanie, niepewność, wątpliwość, a w efekcie potrzebę manifestacji, gdy podmiot szuka nazwy dla swojego doświadczenia oraz połączenia z ogólnym dyskursem. Ciąg znaków bez przeżycia stanowi tylko rozrywkę kompilacji, zabawę gramatyką, igraszkę umysłu bazującego na tym, co już wie, co służy mu jedynie jako potwierdzenie jego mocy, czyli pewnego rodzaju parawan, za którym może się ukryć. Zdania nie wprowadzają tu nic nowego, są zwykłą tautologią. Umysł, by się rozwinąć, stworzyć nowy język, musi coś przeżyć, czegoś doświadczyć lub doświadczyć czegoś na nowo. Elementem składowym będzie tu świadomość tego, co przeżyte, ponieważ tylko bycie czegoś świadomym jest samozwrotną manifestacją przeżycia. Bycie świadomym oznacza ogłoszenie doświadczenia doświadczającemu podmiotowi. Nazwanie doświadczenia pełni właśnie taką funkcję.

Druga wspomniana książka Deleuze'a, *Logika sensu* (2011), ukazuje sytuację znaczenia i jego manifestowania w inny sposób, już nie jako wydarzenie czasu, który rozcina doświadczenie na jego konstytutywne elementy w zależności od przeżycia, czyli stopniowo prezentuje je doświadczającej świadomości. Tutaj manifestacja nie ma charakteru gramatyki, która dozwala na pojawienie się jednych znaczeń, a uniemożliwia wystąpienie

innych, w zależności od istniejących w niej środków wyrazu. Tutaj następuje manifestacja całego żyjącego ciała, bez względu na to, jakie sposoby wyrażenia siebie ono posiada. Jest to manifestacja „jako stanowiąca całość żywa teraźniejszość działających i doznających ciał, ale także […] jako nieskończenie podzielna na przeszłe i przyszłe sfera bezcielesnych efektów wyłaniających się z tych ciał, z ich działań i doznań" (Deleuze, 2011: 20). Te „bezcielesne efekty" są ugruntowane w wewnętrznych intensywnościach, uwarunkowane zewnętrznym ujęciem tych intensywności, które – odpowiednio często powtarzane – zostają wzmocnione i w ten sposób doprowadzone na powierzchnię dyskursu, gdzie pojawiają się jako tymczasowe obiektywizacje znaczenia[5]. Są „bezcielesne", ponieważ wciąż poruszają się w obszarze afektywnym między wyrażeniami, ale powoli zyskują kształt dyskursywny. Rozsadzają przestrzeń „pomiędzy" tym, co już językowo istnieje, ale wciąż nie znalazło wyrazu dla tego, co przeżywane. „Bezcielesność" oznacza, że możemy schodzić coraz bardziej w dół drabiny doświadczeń, a sensy mogą coraz wyraźniej i bardziej adekwatnie wyrażać to, co jest doświadczane, jednak nigdy nie dojdą do końca tychże możliwości wyrażania – to, co językowo ustanowione, zawsze może bowiem zostać ponownie poddane problematyzacji i wejść w obszar wątpliwości, deliberacji, namysłu.

Połączenie manifestacji pierwszego i drugiego rodzaju bardzo dobrze ukazuje sytuacja Alicji w Krainie Czarów, gdy stwierdza ona: „gdybyśmy odzywali się tylko wtedy, gdy ktoś się do nas odezwie, […] nikt nie mógłby się odezwać" (Carroll, 2001: 234, cyt. za: Deleuze, 2011: 37). Widać tu, że manifestacja jest zawsze początkiem sensu, a bez niej żaden sens nie byłby możliwy, nawet wtedy, gdyby został gramatycznie poprawnie wyrażony. Język może nieść przez obszar znaczeń, kierować tym, co może zostać wyrażone, jednak – by dopuścić do wyrażenia to, co nie mieści się w ramach dostępnych językowo – należy tę hegemonię języka przełamać, wchodząc w relację z innym, przekraczającym nasze intelektualne możliwości znaczeniem, którym z reguły okazuje się drugi człowiek. Musi więc nastąpić tu pewne przerwanie, zaburzenie czasu, załamanie cyrkularnej ciągłości „zamknięcia epistemologicznego" i wyjście poza to, co już językowo ustalone. Żaden język nie jest w stanie nigdzie poprowadzić, jeśli ktoś gdzieś nie spróbuje wyrazić tego, co przeżył. Bez tej – najpierw wewnętrznej, dla siebie, potem zewnętrznej, dla innych – manifestacji, sens by nie powstał. Można dzielić strumienie słów i znaków według istniejących znaczeń i w ten sposób izolować oraz wskazywać to, co mogłoby być przeżyte, ale bez autentycznego przeżycia konkretnej osoby, która tworzy nowy sens i dopuszcza do intersubiektywnego istnienia to, co w niej heterogeniczne, niesprowadzalne do większościowego dyskursu, nie wzbogacimy języka. Efektem braku języka tworzonego na wzór heterogenicznych znaczeń i doświadczeń, które podmiot przeżywa, może być coraz większa kulturowa zapaść, stopniowe otępienie i odrętwienie, ponieważ za brakiem odpowiedniego wyrazu doświadczeń pójdzie brak doświadczeń wykracza-

[5] „Pewnym pomysłem byłoby widzenie tej genezy [znaczenia] nie jako abstrakcyjnego matematycznego procesu, lecz jako konkretnego fizycznego procesu, w którym niezróżnicowana przestrzeń intensywna (to jest taka przestrzeń, która jest definiowana przez własności intensywne o charakterze ciągłym) różnicuje się stopniowo, doprowadzając w końcu do pojawienia się struktur ekstensywnych (nieciągłych struktur z określonymi własnościami metrycznymi)" – w ten sposób Manuel DeLanda widzi przejście od wewnętrznych intensywności do tego, co na powierzchni dyskursu (2011: 18).

jących poza to, co już jest. Słaba kultura zamknie na doświadczenie Innego, a powstałe w ten sposób ubóstwo symboliczne i afektywne (Stiegler, 2014) pomniejszy wrażliwość i stanie się dopełnieniem tego doświadczenia na gruzach, które już nijak się będzie miało do możliwości rozwoju i kreowania nowych, inkluzywnych modeli życia, tak przekonująco opisanych przez Deleuze'a. Nędza afektywna i symboliczna jest konsekwencją zamknięcia się w ramach ustalonej wiedzy i niepodważalnej pewności. Z kolei drugą stroną braku manifestacji znaczenia okazuje się to, że język może nie dogonić rzeczywistości, jeśli zaniknie umiejętność doprowadzania intensywności na powierzchnię dyskursu, czyli zdolność manifestacji, również komunikacja będzie utrudniona, znaczenia zaczną się separować w indywidualizmie, zamiast łączyć się w komunikacji.

Podstawowe pojęcia w teorii Jana Slabego

Uzupełnieniem zrozumienia tego, czym jest aktywne manifestowanie, może być teoria Jana Slabego. Jedno z jego pojęć, mianowicie pojęcie afektywnego pociągnięcia, wyjaśnia przejście afektów w stronę działania. Afekt ma tutaj dwie strony – jedną pasywną i drugą aktywną. Odzwierciedla to spinozjański podział na to, co podlega afektowi, i to, co wpływa afektywnie na inne byty (zob. Spinoza, 1954). Przejście między tą pasywną, odbiorczą stroną afektu do jego aktywnej strony jest określane w fenomenologii emocji jako *phasing over* (Slaby, 2012: 152). Zjawisko to – w rozumieniu Slabego – to przejście od doświadczania i pasywnego uświadamiania do działania w obszarze języka, czyli do aktywnego uświadamiania sobie i manifestowania emocji, nazywania jej, co oznacza również czynienie jej obecną dla innych. Takie podejście jest również wyjściem ze spinozjańskiego klinczu, czyli niemożliwości wykroczenia poza dualizm „bycia pod wpływem afektu" i „wywierania afektywnego wpływu", oraz wejściem do ontologii procesu, którą współcześnie odczytuje się również w ten sposób, że wiąże się z naciskiem na przekształcanie dostępnych zasobów językowych, a także z tworzeniem nowych po to, by móc się porozumieć.

Zapis doświadczeń: obiektywizacje

Aby podmiot mógł się rozwijać i komunikować społecznie, jego doświadczenia muszą być zapisywane jako produkty jego jaźni. Te tymczasowe zapisy, zwane tu obiektywizacjami, są kołem napędowym indywiduacji, czyli stawania się – ciągłego wykraczania poza to, co już jest, poza epistemologiczne zamknięcie w stronę nowego, w stronę otwarcia i uczenia się, w kierunku własnej transformacji.

Jeśli chcemy przejść od wewnętrznych do zewnętrznych różnic, musimy przejść od obszaru chaosu do komunikacji. Żeby wyrazić te wewnętrzne różnice na zewnątrz, potrzebujemy języka. Tutaj doświadczenie, czyli emocje i afekty, łączą się z wyrażaniem. Badanie mechanizmów przejścia między wskazanymi obszarami może dokonywać się w specyficzny sposób w ramach psychologii, a adekwatny opis tego przejścia i uchwycenie

jego istoty są domeną fenomenologii emocji. Niemniej filozoficzne zbadanie tego, jak znaczenia są pobudzane przez emocje i doświadczenie, dotyczy sfery indywiduacji semantycznej.

To, co jest tu nazwane przejściem od wewnętrznych różnic intensywności do ich zewnętrznych odpowiedników po to, by utworzyć obiektywizacje znaczeń na powierzchni dyskursu, określa się w literaturze przedmiotu jako dynamiczny proces, który dzieje się „pomiędzy" doświadczeniem afektywnego wpływu i jego wywieraniem na innych. U Slabego sam „afekt nie może być uchwycony, nie może być «utrwalony», nie może być ujęty i przedstawiony intelektualnie ani opisowo" (Slaby, 2020: 283), ponieważ jest rozproszony w obszarze doświadczania i wywierania wpływu. Trzeba więc podążać za nim stopniowo i odsłaniać go w „postępującym ruchu wyrażania" (Bowden, 2017: 224), gdzie to, co wyrażone, wpływa na kształt tego, co się wyraża. Dodatkowo otoczenie rozumiane jako jego *milieu*, w którym afekt ulega obiektywizacji, również wpływa na jego kształt. „Afekt jest dynamiczną otwartością i byciem-pomiędzy" (Slaby, 2020: 283), jest „skonstruowany jako twórczy wybuch, potencjalnie podżegający do przejścia z ustanowionego rozumienia w stronę nowych myśli i nowych dyskursywnych i praktycznych działań" (Slaby, 2020: 283). Deleuze wyjaśnia ten dynamizm na przykładzie procesu konstruowania eseju, gdzie widać relację między tym, co już napisane i sformułowane, a tym, co można jeszcze do niego włączyć, a co zależy od różnego rodzaju przeżyć. W eseju „myśl nie jest czymś od razu uformowanym, czymś co potrzebuje tylko zapisania. Pismo eseju [jest] walką, usiłowaniem wyartykułowania argumentu […] jest ekspresywnym medium" (Bowden, 2017: 221). Deleuze wyjaśnia więc, że wyrażenie jest „eksplikacją, rozwinięciem, ewolucją" (1990: 14, 16, 18), „dynamicznym uskutecznianiem, dynamiczną realizacją" (Bowden, 2017: 221) wyrażającej się afektywności. Jednak nie możemy definitywnie stwierdzić, że coś zewnętrznego (na przykład emocja dana w spotkaniu) pobudza do czegoś wewnętrznego (doświadczenia). Temu procesowi rozpoznania potrzebne jest, jak wyjaśniliśmy już wcześniej, coś jeszcze, aby emocja zadziałała, pobudziła, a podmiot potrafił do niej się intencjonalnie odnieść – by mieć ją w świadomości, musi on ją nazwać, przejść od strony pasywnej językowo do aktywności językowej. Widać tu więc, że zwrot afektywny wymaga połączenia ze zwrotem lingwistycznym – afekt i język to tylko dwie strony tej samej monety. Niemniej nie jest też tak, że najpierw mamy do czynienia z emocją *ready-made and given*, a my tylko przyklejamy do niej etykietkę. Okazuje się bowiem, że proces uświadamiania sobie emocji (wprowadzania jej do świadomości) jest „stopniową determinacją" (Deleuze, 1994: 210–11) na wzór tej, która dokonuje się w trakcie formułowania wypowiedzi w eseju. Deleuze mówi więc, że „wyrażenie jest […] ustanawianiem tego, co wyrażone" (1990: 14, 16, 18), ale jednocześnie „to, co wyrażone, komplikuje, wciąga do środka i zostaje implikowane w wyrażeniach" (Bowden, 2017: 222). Jeszcze raz na podkreślenie zasługuje „rola rozumienia w postępującym ruchu wyrażania" (Bowden, 2017: 224), gdy to, co już zrozumiane, wpływa na to, co dopiero się w rozumieniu konstytuuje. Zgodnie więc z regułą transdukcji powstające punkty odniesienia wpływają na genezę oraz produkcję sensu. Jeśli jeszcze dodatkowo uznamy, że „to, co wyrażone, nie jest w pełni uformowane" (Bowden, 2017: 221) przed wyrażeniem, to otrzymujemy koncepcję znaczenia, z pewnością nieimplikującą oddzielności

od podmiotu i samowystarczalności opartej na teorii obiektywnej substancjalnej pełni, do której dołącza się atrybuty, jak to ma miejsce w pracach Arystotelesa.

Do koncepcji afektywnego znaczenia należałoby jeszcze dodać ideę *searchlight* (Brown, Tucker, 2010: 235), która lepiej pozwala rozumieć stopniowe odsłanianie znaczenia i jednocześnie aktywny udział afektów w jego konstruowaniu. Pochodzi ona z pism Henriego Bergsona (1998: 198). Zgodnie z tym, co zostało sformułowane wcześniej, afekt jest tutaj również pewnym „poszukującym światłem", które padając na coś, czyni to widzialnym dla już ustanowionej świadomości i rozwiewa jej wątpliwości, co umożliwia nadanie temu czemuś nazwy. Odkrycie staje się wtedy dostępne ogólnemu odbiorowi i komunikacji. Mechanizm ten działa również w drugą stronę – takie ustanowienie nazwy pozwala „zawiesić" na niej dotychczasowe znaczenie i szukać prawdy niżej, w jeszcze bardziej „niepoukładanej" rzeczywistości czy to psychicznej, czy też społecznej. Takie podejście uczy wrażliwości na nowe doświadczenia, nie pozwalając przeoczyć tego, co może pomóc w rozwikłaniu zagadki sensu. Wrażliwość ta może być również użyta po to, by dokładniej odczytywać znaczenia i intencje innych osób.

Zależności między tym, co już nazwane i umieszczone jako odnośnik w podmiotowym dyskursie, a tym, co jeszcze można uchwycić z przerw między tym dyskursem, oraz związki między przeżyciem i jego aktywnym wyrażaniem oraz ich wpływem na procesualne stawanie się można podsumować słowami Browna i Tuckera (2010: 236), którzy określają afekt jako

> ważny, ponieważ wyznacza a-kognitywne i więcej-lub-mniej-niż-racjonalne modalności, przez które aktualna rzecz angażuje się w rzeczywiste działania. Co więcej afekt potwierdza nieokreśloną i zdarzeniową naturę konkretnych działań, gdy wyraża i następnie komplikuje materialny przepływ, w którym uczestniczy (Brown, Tucker, 2010: 236).

Wynika stąd, że afektywna aktywność przejawiająca się na poziomie społecznym w postaci komunikacji ma również swój wyraźny udział w komplikacji i adekwatnym porządkowaniu przepływów stawania się na poziomie wewnętrznym podmiotu. Afekt porusza się tu między myśleniem pojęciowym i racjonalnością w tym celu, by znaleźć swoje miejsce w działaniu. Ponownie to, co nazwane, może zatem uczestniczyć w budowaniu obszarów zdarzeń, które jeszcze nie zaistniały, ale również to, co jeszcze nie istnieje jako nazwane i uświadomione, może wpływać na racjonalne przejawy podmiotowości. Ostatecznie zaświadcza o tym również słynna *half second gap* (Massumi, 2002: 29, cyt. za: Brown, Tucker, 2010: 239). Półsekundowa przerwa w odbiorze doświadczeń „oznacza, że możemy jako podmioty czuć poza naszymi zdolnościami i możliwościami adekwatnego doświadczania" (Brown, Tucker, 2010: 239). Według Patricii Clough (2007: 2, cyt. za: Brown, Tucker, 2010: 239) również różne technologie, które są przedłużeniem (lub zaburzeniem) podmiotowego doświadczania, „pozwalają nam «widzieć» i «czuć» poza bieżącymi granicami naszych «organiczno-fizjologicznych obwarowań»". Wyrażenie nie zawsze jest więc odpowiednikiem tego, co wyrażone, a to, co doświadczone, nie zawsze jest ostatecznie zdeterminowane przez to, co wyraża; między doświadczonym a jego wyrażeniem może istnieć przerwa, z której nie wiadomo, co się wyłoni. Massumi mówi, że czujemy więcej niż to, na co pozwalają nam dostępne zasoby wyrażania, a nawet sposoby uświadamiania sobie. Język nie zawsze jest zatem przepustką do doświadczenia,

ale doświadczenie nie mogłoby być uświadomione bez języka. Systematyczne podążanie za afektywnym stawaniem się ma swój udział w produkcji znaczenia.

Powtarzając więc wstępny wywód dotyczący tworzenia kolejnych serii sensów i znaczeń na podstawie tych, które powstały wcześniej, co stoi za inauguracją idei stawania się i procesualności podmiotu dokonaną przez Simondona, możemy stwierdzić, że:

> to, co było po prostu hałasem tła dla jednego poziomu, może mieć wartość informacyjną dla kolejnego. Z drugiej strony, co jest sygnałem dla jednego poziomu, może zostać doświadczone jako czysty hałas. Słowami Serresa: „Każdy poziom informacji funkcjonuje jako nieświadome dla globalnego poziomu graniczącego z nim, jako zamknięty i relatywnie izolowany system w efekcie na który para hałas–informacja, gdy przekroczy granicę, jest przełożona i którą kolejny system dekoduje lub rozszyfrowuje" (Serres, 1982, 80, cyt. za: Brown, Tucker 2010: 244; Brown, Tucker, 2010: 244)

i dalej:

> ciało ludzkie w jego całości jest rozległym oceanem hałasu i sygnału. Jednakże, dzięki procesowi sukcesywnych reifikacji i integracji, bardziej wyrafinowane lub wyższego poziomu połączenia sygnału i hałasu pojawiają się jako świadomość […] to, co się wyłania, to wynik łańcucha transformacji, gdzie to, co jest puszczane w obieg, nigdy nie jest ekwiwalentem tego, co otrzymywane i przekazywane dalej (Brown, Tucker, 2010: 244).

Ciało jest zawsze katalizatorem doświadczenia, podmiot otrzymuje hałas, przeżycia i emocje, a tworzy manifestacje oparte na wewnętrznych intensywnościach, które z kolei włączają się dzięki uświadomieniu i nazwaniu w łańcuch obiektywizacji i jako takie zostają wprowadzone do społecznego dyskursu oraz wymiany.

Podsumowanie

Współcześnie znajdujemy się w epoce postantropocentrycznej, w której człowiek jest już nie w centrum, ale „pomiędzy" wnętrzem i zewnętrzem, pomiędzy afektywnym wywieraniem wpływu a byciem pod wpływem afektu, w obszarze procesu, procesualnego stawania się, przejścia. W tym sensie mieści się on w simondiańskiej formule procesu dokonującego się między doświadczeniem, afektem a znakiem tego doświadczenia zapisanym na powierzchni dyskursu jako jego obiektywizacją, regułą rządzącą jego dalszym stawaniem się. Można więc powiedzieć, że każda kolejna obiektywizacja, tak jak kolejna warstwa simondiańskiego kryształu, staje się regułą rządzącą tworzeniem się kolejnych warstw morfologicznych zarówno w sensie biologii, jak i języka. Można też ująć to w ten sposób, że każda kolejna obiektywizacja, czyli pewien punkt odniesienia, umożliwia zejście głębiej po drabinie wrażliwości i dostrzeganie coraz bardziej skomplikowanych sensów oraz ich relacji. Każda taka obiektywizacja jest również pewnym światłem, które zakreśla krąg widzialności rzucany na rzeczy i sensy przez język. Nazwa stanowi tu symbol obiektywizacji, co powoduje, że podmiot może wytworzyć sieć językowych odniesień, w których, jako oświetlonych przez inne obszary graniczące z danym dyskursem, będzie mógł się łatwiej poruszać.

Obiektywizacje jako zapisy unikalnych doświadczeń mogą stanowić przejście między byciem pod wpływem afektu a wywieraniem afektywnego wpływu. W rezultacie są w stanie wypełnić spinozjańską przepaść między jednym a drugim simondiańskim procesem stawania się. Dochodzi do tego również deleuzjański proces przejścia od immanencji do transcendencji w wyrażeniu, które z jednej strony wypowiada, eksplikuje wnętrze, a z drugiej komplikuje je pod wpływem doświadczenia pochodzącego z zewnątrz. Natomiast w kwestii afektów można jeszcze dodać, że ta zależność nigdy nie zanika wraz z ustanowieniem obiektywnego sensu. Jest to proces rozciągnięty w czasie, dla którego dynamiczne uświadamianie w postaci języka może być jego jedyną realizacją.

Bibliografia

Barry P. (2017), *Beginning Theory. An Introduction to Literary and Cultural Theory*, Manchester: Manchester University Press.

Barthes R. ([1968] 1977), *The Death of the Author*, [w:] S. Heath (red.), *Roland Barthes: Image Music Text*, London: Fontana Press, s. 142–149.

Bergson H. (1988), *Matter and Memory*, New York: Zone Books.

Bowden S. (2017), *The Intensive Expression of the Virtual: Revisiting the Relation of Expression in Difference and Repetition*, „Deleuze Studies", nr 11(2), s. 216–239.

Braidotti R. (2014), *Po człowieku*, Warszawa: PWN.

Brassier R. (2011), *Concepts and Objects*, [w:] L. Bryant, N. Srnicek, G. Harman (red.), *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, Melbourne: re.press Melbourne, s. 47–65.

Brown S.D., Tucker I. (2010), *Eff the Ineffable: Affect, Somatic Management, and Mental Health Service User*, [w:] M. Gregg, G.J. Seigworth (red.), *The Affect Theory Reader*, Durham–London: Duke University Press, s. 229–249.

Carroll L. (2001), *O tym, co Alicja odkryła po drugiej stronie lustra*, Warszawa: Grupa Wydawnicza Bertelsmann Media.

Clough P. (2007), *Introduction*, [w:] P. Clough, J. Halley (red.), *The Affective Turn: Theorizing the Social*, Durham, N.C.: Duke University Press, s. 1–33.

DeLanda M. (2011), *Intensive Science and Virtual Philosophy*, London–New Delhi–New York–Sydney: Bloomsbury.

Deleuze G. (1990), *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, New York: Zone Books.

Deleuze G. (1994), *Difference and Repetition*, London: Athlone.

Deleuze G. (1997), *On Four Poetic Formulas that Might Summarize the Kantian Philosophy*, [w:] tegoż, *Essays. Critical and Clinical*, Minneapolis: University of Minnesota Press, s. 27–35.

Deleuze G. (2011), *Logika sensu*, Warszawa: PWN.

Derrida J. (2010), *Dissemination*, New York: Continuum.

Dijk T.A. van, Kintsch W. (1983), *Strategies of Discourse Comprehension*, New York–London: Academic Press.

Finch G. (1998), *How to Study Linguistics*, London–New York: Palgrave.

Foucault M. (2006), *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, Gdańsk: Słowo/Obraz Terytoria.

Heaney C. (2018), *Pursuing joy with Deleuze: Transcendental empiricism and affirmative naturalism as worldly practice*, „Deleuze and Guattari Studies", nr 12(3), s. 374–401.

Kartezjusz (2002), *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, Kraków: Zielona Sowa.

Kłos-Czerwińska P. (2015), *Discourse: An Introduction to van Dijk, Foucault and Bourdieu*, Wrocław–Washington: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Filologicznej we Wrocławiu.

Kłos-Czerwińska P. (2018), *Koncepcja czasu, sensu i sprawczości w pracach Maurice'a Blanchota oraz Gillesa Deleuze'a*, „Sensus Historiae. Studia Interdyscyplinarne", nr XXXII(3), s. 95–106.

Massumi B. (1995), *The Autonomy of Affect*, „Cultural Critique", nr 31, s. 83–109.

Massumi B. (2002), *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*, Durham, N.C.: Duke University Press.

Mills S. (2016), *Gilbert Simondon. Information, Technology and Media*, London–New York: Rowman & Littlefield.

Sedgwick Kosofsky E., Frank A. (1995), *Shame in the Cybernetic Fold: Reading Silvan Tomkins*, [w:] E. Sedgwick Kosofsky, A. Frank (red.), *A Shame and its Sisters. A Silvan Tomkins Reader*, New York: Duke University Press, s. 1–28.

Serres M. (1982), *The Origin of Language: Biology, Information Theory, and Thermodynamics* [w:] J.V. Harari, D. Bell (red.), *Hermes: Literature, Science, Philosophy*, Baltimore, Md.: Johns Hopkins University, s. 71–83.

Simondon G. (1964), *L'individu et sa genèse physico-biologique*, Paris: Presses Universitaires de France.

Slaby J. (2012), *Affective Self-Construal and the Sense of Ability*, „Emotion Review", nr 4(2), s. 151–156.

Slaby J. (2020), *Atmospheres – Schmitz, Massumi, and Beyond*, [w:] F. Riedel, J. Torvinen (red.), *Music as Atmosphere: Collective Feelings and Affective Sounds*, New York: Routledge, s. 274–285.

Spinoza B. (1954), *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, Warszawa: PWN.

Stiegler B. (2014), *Symbolic Misery*, vol. 1: *The Hyperindustrial Epoch*, Cambridge: polity.