4

Rosi Braidotti

Etyka stawania-się-niewykrywalnym*

■

Wprowadzenie

W tym eseju zbadam ekofilozoficzne aspekty etyki stawania się, odnosząc je do projektu nomadycznej podmiotowości i trwałości (*sustainability*). Impuls, który doprowadził do tego przedsięwzięcia, jest nie tylko abstrakcyjny, ale też bardzo praktyczny. Filozofia nomadyczna mobilizuje naszą afektywność i nadaje moc pragnieniu dogłębnego przekształcenia statusu podmiotu, jakim się staliśmy/stałyśmy. Tego rodzaju dogłębne zmiany to jednak w najlepszym razie pracochłonne, a w najgorszym – bolesne procesy. Moje pokolenie polityczne, pokolenie *baby-boomers*, musiało pogodzić się z nieprzyjazną rzeczywistością, która wyhamowała intensywną, a nierzadko zgubną, niecierpliwość charakteryzującą tych, którzy pragną zmiany.

Tak wielu przedstawicieli tego pokolenia straciliśmy za sprawą prowadzących donikąd eksperymentów egzystencjalnych, politycznych, seksualnych, narkotycznych czy technologicznych. Chociaż prawdą jest także, że równie wielu, jeśli nie

---

* Tłumaczenie na podstawie: Rosi Braidotti, *The Ethics of Becoming-Imperceptible*, in: C.V. Boundas (ed.), *Deleuze and Philosophy*, Edinburgh University Press: www.euppublishing.com, 2006, s. 133-159.

więcej, straciliśmy za sprawą ogłupiającej inercji *status quo* – rodzaju uogólnionego syndromu „żon ze Stepford". Niemniej jednak wszystko to wykształciło we mnie wyostrzoną świadomość tego, jak trudne są zmiany. Nie chodzi mi o to, żeby od nich odstraszać, wręcz przeciwnie: sądzę, że w obecnym klimacie politycznym kładzie się zbyt duży nacisk na ryzyko związane z dążeniem do zmian społecznych, wygrywając *ad nauseam* śpiewkę o śmierci ideologii. Taka konserwatywna reakcja ma na celu dyscyplinowanie obywateli i redukowanie ich pragnienia tego, co „nowe", do formy posłusznego i kompulsywnego konsumeryzmu. Nic nie jest bardziej odległe od mojego projektu niż to podejście. Chcę tylko sformułować uwagę ostrzegawczą: procesy zmiany i transformacji są tak ważne, podstawowe i konieczne, że należy obchodzić się z nimi ostrożnie. W pojęciu trwałości etycznej (*ethical sustainability*) te złożone sprawy znajdą się w centrum. Musimy wziąć pod uwagę ból jako główny bodziec (a nie tylko przeszkodę) dla etyki zmian i transformacji. Musimy także przemyśleć podmiot poznania w kategoriach afektywności, inter-relacyjności, terytoriów, zasobów ekofilozoficznych, umiejscowień i sił. Opuścimy w ten sposób ostatecznie czasoprzestrzenne kontinuum klasycznego humanizmu, choć niekoniecznie zrezygnujemy z jego ideałów. Nomadyczny projekt etyczno-polityczny skoncentrowany jest na stawaniu się jako pragmatycznej filozofii, podkreślającej potrzebę działania, eksperymentowania z różnorodnymi sposobami konstytuowania podmiotowości i różnorodnymi sposobami zamieszkiwania naszej cielesności. Dlatego też etyka nomadyczna nie tworzy wielkiej teorii, ale raczej liczne mikropolityczne tryby codziennego aktywizmu. Jak zobaczymy, sprawą kluczową jest umieszczenie „aktywności" na powrót w aktywizmie[1].

Wytrzymałość

Punkt wyjścia mojego projektu stanowi pojęcie trwałego ja, zmierzającego ku wytrzymałości. Wytrzymałość ma wymiar czasowy: wiąże się z ciągłą obecnością w czasie, stąd trwanie (*duration*)

[1] Dziękuję Judith Butler za to sformułowanie.

i samouwiecznianie (ślady Bergsona). Ma też stronę przestrzenną, związaną z przestrzenią ciała jako materialnego pola aktualizacji namiętności i sił (ślady Spinozy). Rozwija ona afektywność i radość, uobecniającą się zarówno w bólu, jak i w rozkoszy (co sprowadza się do tego samego). Oznacza ona wytrwanie, wytrzymywanie, znoszenie trudności i fizycznego bólu.

Wytrzymałość, stanowiąca klucz do etiologii sił (Gatens, Lloyd 1999), to także etyczna zasada afirmacji intensywnego podmiotu, radosna afirmacja podmiotu jako *potentiae*. Podmiot stanowi czasoprzestrzenne złożenie, zakreślające granice procesów stawania się. Procesy te działają, transformując namiętności negatywne w pozytywne poprzez moc rozumienia niemieszczącego się już w ramach fallogocentrycznego zestawu standardów, opartych na Prawie i Braku, ale rozstrojonego (*unhinged*), a tym samym afektywnego. Zadanie obracania negatywności w pozytywność jest etycznym procesem transformacji. Zmierza on ku zrozumieniu, poprzez uświadomienie sobie naszych granic, naszego zniewolenia. Prowadzi to do wolności w afirmowaniu własnej istoty jako radości, poprzez spotkania i mieszanie się z innymi ciałami, jednostkami, bytami i siłami. Etyka oznacza wierność tej *potentiae*, wierność pragnieniu stawania się.

Afektywność w istocie jest rozumiana jako coś pozytywnego: to siła mająca na celu wypełnienie zdolności podmiotu do interakcji i wolności. To Spinozjański *conatus* albo pojęcie *potentiae* oznaczające afirmatywny aspekt mocy. Afektywność jest radosna i nakierowana na przyjemność; jest też immanentna w tym sensie, że współistnieje z określeniami i sposobami swojej ekspresji. Konkretnie znaczy to, że zachowanie etyczne potwierdza, umożliwia i potęguje *potentiam* podmiotu, pojmowaną jako zdolność do wyrażania jego/jej wolności. Pozytywność tego pragnienia wyrażania swojej najskrytszej i konstytutywnej wolności (*conatus*, *potentia* albo stawania się) prowadzi jednak do zachowań etycznych tylko w przypadku, gdy podmiot jest zdolny do nadania owej pozytywności jej trwałego i wytrzymałego charakteru, pozwalając jej tym samym na wytrzymanie własnego impetu. Zachowanie nieetyczne osiąga przeciwny cel: zaprzecza, powstrzymuje i umniejsza ten impet, a tym samym podmiot staje się niezdolny do wytrzymania

go. Wymiar czasowy tego procesu dostarcza warunków umożliwiających przyszłość, a zatem i przyszłościowość (*futurity*) jako taką. To produkcja i ekspresja pozytywnych afektów sprawia, że podmiot staje się zdolny do trwania albo wytrwania (*endure*): jest on jak źródło energii umieszczone w afektywnym rdzeniu podmiotowości.

Chcę postawić tezę, że Deleuzjańska (1972, 1980) „nomadologia" to filozofia immanencji, opierająca się na idei trwałości, rozumianej jako zasada strukturyzowania, synchronizowania i regulacji intensywnych zasobów podmiotu, ujmowanych środowiskowo, afektywnie oraz poznawczo. Tak ukonstytuowany podmiot zamieszkuje aktywną czasowość ciągłego „stawania się". Deleuze definiuje stawanie się poprzez odniesienie do bergsonowskiego pojęcia „trwania", proponując tym samym ujęcie pomiotu jako bytu, który trwa, czyli podlega trwałym zmianom i transformacjom oraz inicjuje je wokół siebie, w społeczności czy też we wspólnocie. Francuski filozof oddziela jednak pojęcie „wytrzymałości" (*endurance*) od metafizycznej tradycji, kojarzącej je z ideami intuicji czy istoty, to znaczy z niezmiennością. Deleuze nasyca pojęcie wytrzymałości siłami czasoprzestrzennymi i ruchliwością. Jest to pewna postać transcendentalnego empiryzmu albo antyesencjalistycznego witalizmu. W tej perspektywie nawet Ziemia/Gaja jawi się jako partnerka wchodząca w skład nadchodzącej wspólnoty, skonstruowanej przez podmioty, które nawiążą z Ziemią interakcje odmienne od dotychczasowych.

Czym zatem jest trwały podmiot?

Podmiot staje się fragmentem żywej, wrażliwej materii: samopodtrzymującym się systemem uruchamianym przez podstawowy popęd życia. Wyraża on *potentiam* (raczej niż *potestas*), nie za sprawą woli boskiej ani też za sprawą sekretnego szyfru kodu genetycznego. Podmiot ten zostaje fizjologicznie osadzony w korporalnej (*corporeal*) materialności ja; jednak ucieleśniony intensywny czy nomadyczny podmiot jest też bytem pomiędzy: zwinięciem zewnętrznych wpływów i jednocześnie rozwinięciem na zewnątrz afektów. Stanowiąc byt ruchliwy, usytuowany w przestrzeni i czasie, jak również ucieleśnioną

pamięć, podmiot ten to byt-w-toku (*in-process*); jest jednak również zdolny do przetrwania wielu nieciągłych wariacji, pozostając osobliwie wiernym sobie.

Tej „wierności sobie" nie należy rozumieć jako psychologicznego czy uczuciowego przywiązania do osobistej „tożsamości", na którą często składa się niewiele więcej niż numer ubezpieczenia społecznego i rodzinne albumy ze zdjęciami. Nie staje się ona również oznaką autentyczności ja (*me, myself and I*), będącej przekaźnikiem narcyzmu czy też paranoi – potężnych filarów, na których wspiera się zachodnia tożsamość. Chodzi raczej o wierność opartą na zbiorach współzależności i powiązań, czyli zbiorach relacji oraz spotkań. Tworzą one sieć licznych związków, otaczających wszystkie poziomy naszych wielowarstwowych tożsamości, wiążących to, co poznawcze, z tym, co emocjonalne, to, co intelektualne, z tym, co afektywne i łączących te wszystkie wymiary ze społecznie osadzonymi formami stratyfikacji. Zatem wierność będąca stawką etyki nomadycznej oznacza świadomość warunków naszej interakcji z innymi, a zatem naszej zdolności do pobudzania i bycia pobudzanymi. W przekładzie na kategorie czasowe chodzi o wierność trwania, ekspresji naszego ciągłego przywiązania do pewnych dynamicznych czasoprzestrzennych współrzędnych i do wytrwania.

Dla filozofii wpisanej w czasowość radykalnej immanencji podmioty różnią się od siebie. Różnią się jednak zgodnie z materialnie osadzonymi współrzędnymi: występują w różnych przebiegach, różnych temperaturach i rytmach. Można zmieniać ustawienia i poruszać się pomiędzy tymi współrzędnymi, ale nie można rościć sobie prawa do nich wszystkich przez cały czas. Strukturyzujące podmiot równoleżnikowe i południkowe siły (*latitudinal and longitudinal forces*) posiadają granice, które ujmuję w kategoriach progów trwałości. Przez siły równoleżnikowe Deleuze rozumie afekty, do których zdolny jest podmiot, podążający za stopniami intensywności albo mocy działania: chodzi o to, z jaką intensywnością się przejawiają. Przez siły południkowe rozumie on natomiast rozpiętość afektów, to, jak daleko mogą dotrzeć. Trwałość dotyczy tego, ile podmiot może znieść; etyka zostaje odpowiednio zredefiniowana jako geometria tego, do czego zdolne jest ciało.

Czym zatem jest próg i jak zostaje ustalony?

Radykalnie immanentne, intensywne ciało to złożenie (*assemblage*) sił, przepływów, intensywności i namiętności krzepnących (w przestrzeni) i łączących się (w czasie) w pojedynczą konfigurację, potocznie nazywaną indywidualnym (czy raczej dywidualnym) ja. Ten intensywny, dynamiczny byt nie jest tożsamy z wyliczeniem wewnętrznych praw rozumu, nie jest też jedynie rozwinięciem danych genetycznych oraz informacji zapisanych w materialnej strukturze ucieleśnionego ja. To raczej wycinek sił, wystarczająco stabilny (w kategoriach czasoprzestrzennych), by przetrwać i podlegać nieprzerwanemu strumieniowi transformacji.

We wszystkich tych trzech wymiarach to poziomy oraz stopnie napięcia afektywnego danego ciała określają sposoby jego różnicowania się. Radosne albo pozytywne namiętności i transcendentność reaktywnych afektów są, jak stwierdziłam powyżej, sposobem pożądanym. Pozytywność zostaje wbudowana w ten program za sprawą idei progów trwałości. Etycznie umacniająca orientacja wzmaga naszą *potentiam* i w toku tego procesu wytwarza radosną energię. Warunki, które umożliwiają to poszukiwanie, są natury nie tylko historycznej, lecz także relacyjnej: wiążą się z kultywowaniem i ułatwianiem produktywnych spotkań, podtrzymujących procesy samoprzekształcania i autokreacji oraz nastawionych na afirmację pozytywności. Ponieważ wszystkie podmioty podzielają wspólną naturę, istnieje wspólny grunt, na którym można negocjować te spotkania, jak również rozwiązanie ewentualnych konfliktów.

Skąd wiadomo, że osiągnęliśmy próg trwałości? Ten rodzaj intensywnego mapowania wymaga eksperymentów. Ciało mówi nam, czy i kiedy osiągnęliśmy próg albo granicę. Ostrzeżenie może przybrać formę oporu, choroby, mdłości albo innych cielesnych objawów, takich jak lęk, niepokój czy poczucie niepewności. Podczas gdy semiotyczno-lingwistyczny schemat psychoanalizy sprowadza te objawy do symptomów, oczekujących na interpretację, ja postrzegam je jako cielesne sygnały ostrzegawcze albo znaki graniczne niosące jasny przekaz: „za dużo!". Sądzę, że jednym z powodów, dla którego Deleuze i Guattari byli bardzo zainteresowani badaniem patologicznych trybów

zachowań, takich jak schizofrenia, masochizm, anoreksja, różne formy uzależnienia czy czarne dziury morderczej przemocy, była chęć zgłębiania sposobu, w jaki wyznaczają one progi. Zakłada to jakościową różnicę między pragnieniem popychającym podmiot do ekspresji jego/jej *conati*, który w perspektywie spinozjańskiej jest z założenia pozytywny, oraz ograniczeniami nałożonymi przez społeczeństwo. Swoiste, określone przez kontekst warunki stają się formami, w których pragnienie to aktualizuje się albo aktualnie wyraża. Aby dowiedzieć się czegoś o progach, musimy eksperymentować, co zawsze oznacza relacyjność i spotkania z innymi. Potrzebujemy więc nowych poznawczych i sensorycznych map progów trwałości dla ciał w procesie transformacji.

Innym określeniem na *conatum* Spinozy jest samozachowanie – nie w liberalno-indywidualistycznym znaczeniu tego terminu, ale rozumiane jako aktualizacja naszej istoty, czyli naszego ontologicznego popędu stawania się. Nie jest to proces automatyczny ani w nieunikniony sposób harmonijny – zakłada powiązania z innymi siłami, a w konsekwencji konflikty i starcia. Przemoc, ból i odrobina okrucieństwa są nieodłącznymi aspektami tego procesu. Negocjacje muszą pojawić się jako kładki dla trwałych przepływów stawania się. Interakcja ucieleśnionego *ja* z jego otoczeniem może zwiększyć albo zmniejszyć jego *conatum* albo *potentiam*. Umysł jako czujnik wyzwalający rozumienie może pomagać, wykrywając i wybierając te siły, które wzmagają moc działania ciała i jego aktywność fizyczną i umysłową. Klucz do Spinozjańskiej etyki umocnienia (*empowerment*) stanowi wyższa forma samowiedzy, prowadząca do zrozumienia natury własnej afektywności. Zakłada ona bardziej adekwatne zrozumienie powiązań między *ja* oraz wielością innych sił, a tym samym podważa liberalne indywidualistyczne ujęcie podmiotu. Zakłada też jednak zdolność ciała do podjęcia i fizycznego wytrzymania większej liczby złożonych powiązań i do radzenia sobie ze złożonością bez bycia przytłoczonym. Tylko zrozumienie wzrastających stopni złożoności może zapewnić wolność umysłu, polegającą na świadomości jego własnej prawdziwej, afektywnej i dynamicznej natury.

Tak zdefiniowana trwałość odnosi się również do decentralizacji antropocentryzmu w obrębie nowego, złożonego związku,

jakim jest podmiotowość nomadyczna. Pojęcie trwałości gromadzi kwestie etyczne, epistemologiczne i polityczne pod etykietką nieunitarnej wizji podmiotu. „Życie" uprzywilejowuje heterogeniczne złożenia: zwierzęta, owady, maszyny stanowią pola wzajemnie powiązanych sił albo terytoria stawania się. Życie we mnie jest nie tylko – nawet nie – ludzkie.

Granica jako próg

Pojęcie „życia" jako siły witalnej jest kluczowe dla dyskusji o etyce trwałości[2] w obrębie filozoficznego nomadyzmu. Życie to kosmiczna energia – zarazem pusty chaos i absolutna prędkość czy ruch. Życie jest w połowie zwierzęce (*zoe*), w połowie dyskursywne (*bios*). *Zoe* stanowi rzecz jasna gorszą połowę jakościowego rozróżnienia wysuwającego na plan pierwszy *bios* jako życie inteligentne. Stulecia chrześcijańskiej indoktrynacji pozostawiły głęboki ślad: *bios* jest ustanowione przez boga i święte, podczas gdy *zoe* – raczej oporne i przyziemne. Fakt, że te dwa wymiary przecinają się w ludzkim ciele czyni z niego pole walki, czyli obszar polityki. Dualizm psychofizyczny funkcjonował historycznie jako redukcyjny skrót, prowadzący przez złożoności tej spornej strefy. *Zoe* jest bezmyślnie materialne, a idea życia prowadzonego niezależnie od sprawczości i rozumowej kontroli stanowiła wątpliwy przywilej przyznawany nie-ludziom. Kategoria ta obejmuje wszystkich „innych" klasycznej wizji podmiotu, czyli innego płciowego (kobietę), etnicznego (tubylca) i znaturalizowanego (ziemię, zwierzęta i rośliny). *Zoe* jest bezosobowe i nieludzkie w potwornym, zwierzęcym sensie radykalnej inności, podczas gdy klasyczna filozofia jest logocentryczna. Myśl nomadyczna kocha *zoe* i wychwala je, podkreślając na przekór wszystkiemu jego aktywną, wzmacniającą siłę.

Zoe lub życie jako absolutna witalność nie znajduje się jednak poza negatywnością, może także powodować ból. Dla konkretnego kawałka ucieleśnionego istnienia, które aktualizuje pojedynczy podmiot, *zoe* to zawsze za dużo. Nieustannie stawia przed nami wyzwanie stanięcia na wysokości zadania, utrzymania się na fali intensywności życia, odsłaniania kresów oraz granic w trakcie ich przekraczania. Często w toku tego procesu załamujemy się i nie możemy znieść już więcej. Samo myślenie o takiej intensywności jest bolesne; wywołuje silny stres, psychiczne poruszenie, a także napięcie nerwowe. Gdyby myślenie było przyjemne, kusiłoby większą liczbę ludzi. Przyspieszenia czy zwiększona intensywność są jednak czymś, czego większość ludzi woli unikać.

[2] Jestem bardzo wdzięczna Arnaudowi Villaniemu za niezwykle pouczające rozmowy na ten temat w czasie konferencji deleuzjańskiej na Trent University w maju 2004 r.

Pojęcie granicy staje się kluczowe dla etyki afirmacji. Dla Spinozy-Deleuze'a granica pozostaje wbudowana w afektywną definicję podmiotowości. Afektywność jest w gruncie rzeczy tym, co uaktywnia ucieleśniony podmiot, umożliwiając mu interakcje z innymi. To przyspieszenie naszej egzystencjalnej prędkości albo podwyższenie naszej afektywnej temperatury jest dynamicznym procesem stawania się. Wynika z tego, że podmiot nie może myśleć/rozumieć/zrobić/stać się niczym więcej, niż pozwalają mu na to jego/jej cielesne, czasoprzestrzenne współrzędne. Owo głęboko pozytywne ujęcie podmiotu ustanawia więc wbudowane bioorganiczne ograniczenia.

Etyczne wyzwanie polega zatem, zgodnie z zaleceniem Nietzschego, na podtrzymywaniu radosnych sposobów konfrontowania się z przytłaczającą intensywnością *bios/zoe*. Zakłada to zbliżanie się do świata poprzez afektywność, nie poprzez poznanie: zbliżanie się jako osobliwość, siła, ruch; poprzez złożenia i sieci powiązań z wszystkim, co żyje. Podmiot to maszyna autopojetyczna, napędzana ukierunkowanymi percepcjami, funkcjonująca jako kabina pogłosowa *zoe*. To nieantropocentryczne stanowisko wyraża zarówno głęboką miłość do Życia jako kosmicznej siły, jak i pragnienie odpersonalizowania subiektywnego życia i śmierci. Istnieje tylko jedno życie, nie *moje* życie. Życie we mnie nie reaguje na moje imię: „ja" jest czymś przelotnym.

Życie intensywne, życie do n-tej potęgi popycha nas na krawędź śmiertelności. Ma to wpływ na kwestie granic wbudowanych w cielesną, osadzoną strukturę podmiotu. Granice wyznaczane są przez naszą wytrzymałość – w podwójnym sensie

trwania w czasie i znoszenia bólu towarzyszącego zetknięciu się z „Życiem" jako *zoe*. Podmiot etyki potrafi wytrzymać tę konfrontację, być może odnosząc kilka pęknięć i rys, ale zachowując nietkniętą fizyczną i afektywną intensywność. Etyka przekształca ból w próg trwałości wtedy, gdy jest to możliwe: sprawia, że pękamy, ale nie rozpadamy się.

Czym zatem jest etyka? Cienką barierą oddzielającą nas od możliwości wymarcia. Stanowi sposób na aktualizowanie trwałych postaci transformacji. Wymaga to posiadania odpowiednich złożeń interakcji: należy aktywnie szukać albo tworzyć takie spotkania, które będą sprzyjać zwiększeniu liczby procesów aktywnego stawania się i unikać tych, które zmniejszają naszą *potentiam*. To etyka intensywności, oparta na podzielanej przez wszystkich ludzi zdolności do odczuwania empatii, tworzenia więzi i wchodzenia w relacje z innymi siłami, bytami, istotami i falami intensywności. Wymaga to dawkowania, rytmu, stylów powtórzenia oraz koordynacji czy też rezonansu. To także kwestia procesów zwijania i rozwijania w obrębie domeny złożonych, wielowarstwowych sił *bios-zoe* jako siły głęboko nieludzkiej.

Innymi słowy, *potentia*, aby osiągnąć swą wrodzoną pozytywność, musi zostać „sformatowana" w kierunku trwałości. Nie można rzecz jasna wyznaczyć jednego wzorca, odpowiadającego wszystkim; konieczne staje się podejście różnicujące. To, do czego ciała są lub nie są zdolne, jest częściowe, określone biologicznie, fizycznie, psychicznie, historycznie, płciowo i emocjonalnie. Progi trwałego stawania się wyznaczają ostatecznie także swoje granice. W tym sensie „nie mogę tego znieść" to wypowiedź etyczna, a nie przyznanie się do klęski. To liryczny lament podmiotu-w-procesie przenikanego przez fale intensywności podobne do błyskawic, wydobywających z ciemności jego samoświadomość, otwierających obszary samowiedzy w toku spotkań i konfiguracji z innymi. Nauka rozpoznawania progów, ograniczeń i granic staje się kwestią kluczową dla pracy zrozumienia i dla procesu stawania się.

Dla Lacana granice są ranami lub bliznami, śladami wewnętrznych ran i nieodwracalnych strat; dla myśli liberalnej stanowią one granice państw, przez które nie można przejść bez wizy lub zezwolenia; dla Deleuze'a natomiast są jednocześnie miejscami przejścia lub progami i wyznacznikami trwałości.

Deleuze posługiwał się niemal matematyczną definicją granicy, pojmowaną jako to, czego nigdy naprawdę nie osiągamy. W swoim *Abecadle* omawia z Claire Parnet kwestię granic z perspektywy uzależnienia. Wspominając swój wczesny alkoholizm, Deleuze zauważa, że granica, czy też rama dla zmian wywołanych przez alkohol nie może zostać ustanowiona w odniesieniu do ostatniej szklanki – bo to ostatnia szklanka jest tą, która nas zabije. Liczy się raczej „przedostatnia" szklanka – ta, która pozwala nam przeżyć, przetrwać, wytrzymać, a więc i pić dalej. Prawdziwy alkoholik zawsze zatrzymuje się na przedostatniej szklance, o krok przed ostatnim śmiertelnym łykiem. Z kolei jednostka dążąca do śmierci zwykle zmierza prosto ku ostatniej szklance. Ten gest uniemożliwia wyrażenie pragnienia, by jutro zacząć od nowa, czyli wrócić do przedostatniej szklanki i tym samym przetrwać. W gruncie rzeczy nie ma tu poczucia możliwego jutra: czas zwija się wokół siebie i tworzy czarną dziurę, w której rozpuszcza się podmiot. Nie ma przyszłości.

W *Mille plateaux* Deleuze i Guattari opowiadają się jasno przeciw niepowstrzymanym strumieniom transformacji, wywoływanych przez zażywanie narkotyków. Zanim zinterpretujemy to jako moralizowanie, powinnyśmy przypomnieć sobie, że narkotyki, zarówno te poszerzające świadomość, jak i poprawiające nastrój, nie są czymś, przeciw czemu Deleuze i Guattari opowiadaliby się *a priori*. Opowiadają się natomiast przeciw uzależnieniu od narkotyków, przekraczającemu próg tolerancji organizmu. Uzależnienie nie jest otwarciem, ale zawężeniem pola potencjalnego stawania się. Wzmaga sztywność, nie zaś płynność podmiotu; zamyka go w czarnej dziurze wewnętrznego rozdrobnienia, bez spotkań z innymi. Czarna dziura stanowi punkt, poza którym linia ujścia stawania się imploduje i rozpada się.

Chciałabym podkreślić, że stanowisko Deleuze'a w kwestii progów trwałości ma na celu znalezienie nowej perspektywy, odmiennej zarówno od ideologii *laissez-faire*, jak i od represyjnego moralizowania. Spinozjańsko-nomadyczne pojęcie granicy, niepozwalającej „pójść za daleko", jest dalekie od głoszonego przez kulturę głównego nurtu wezwania do umiaru i zręcznego zarządzania swoim zdrowiem. To odnowione wezwanie do zarządzania własnymi cielesnymi zasobami, potencjałem

zdrowotnym i kapitałem biologicznym stało się cechą wyróżniającą współczesnego neoliberalizmu. Jak krytycznie zauważa Jackie Stacey (1997), owocuje ono zawłaszczeniem pojęcia „odpowiedzialności" i przełożeniem tego terminu na kategorie samozarządzania opartego na „zapobieganiu" oraz pogonią za „zdrowym stylem życia". Ta kulturowa obsesja zdrowia i czystych, funkcjonalnych ciał jest wynikiem lęku przed śmiertelnymi chorobami, takimi jak rak czy AIDS, oraz monstrualnymi wyobrażeniami, którym dają one początek. Kompulsywny, konsumpcjonistyczny pościg za „zdrowiem" pociąga za sobą społeczne, kulturowe i cielesne praktyki, pozostające ze sobą we wzajemnej sprzeczności. Na tym polega normatywna moc współczesnej biopolityki (Rose 2001).

Etyka trwałości łączy w sobie wyczucie zmiany i zaangażowanie na rzecz zmiany z krytyką ekscesu wybieranego dla niego samego. Wahadłowa dynamika ponowoczesności sprawia, że reterytorializacje następują po deterytorializacjach, co oznacza, że wczorajsze bluźnierstwo zmienia się dzisiaj w banał, a granice, które przekraczało się używając siły i przemocy, sytuują się dziś w obrębie głównego nurtu. Uznanie tego za postęp byłoby dowodem nadmiernego optymizmu albo fatalnym przypadkiem przedawkowania Hegla, jako że oznaczałoby przemilczenie pytania, które najbardziej mnie nurtuje: jaką cenę jesteśmy gotowi zapłacić za przejście przez ten łańcuch sprzecznych efektów błędnie uznawany za „postęp" (a nawet czerpanie z niego zysków)? Radykalne teorie i praktyki społeczne lat 60. i 70. uległy procesowi utowarowienia i przekształcenia w konsumpcjonistyczną etykę „stylu życia" i „rozrywki". Ich wywrotowe ostrze, pragnienie dogłębnego przekształcenia podmiotu i sfery publicznej, zostało usunięte. Stopień, w jaki zaawansowany kapitalizm zredukował równocześnie wszystkie typy kontrkultury do obiektów konsumpcji i ustanowił konserwatywny etos, głoszący śmierć wszelkich eksperymentów, mających na celu przekształcające zmiany, to jeden z bardziej perwersyjnych rysów współczesnej kultury. Chciałabym kultywować życie etyczne poprzez stosowanie zasady radosnych transformacji afektów negatywnych w kulturalnym sporze nie tylko z konserwatystami, ale i z neoliberalnym kantowskim kosmopolityzmem, bronionym przez Nussbaum i innych.

Problem z trwałością, który pojawia się na gruncie filozoficznego nomadyzmu[3], polega na tym, że sprawia ona wrażenie kryterium jakościowego (intensywnego), podczas gdy w rzeczywistości pozostaje kryterium ilościowym. Trwałość ściera się z trwaniem, które nie jest tym samym, co pluralistyczna prędkość. Prędkość to trajektoria; ma charakter przestrzenny i dotyczy takich pojęć, jak ciała czy zaktualizowane byty. Trwanie z kolei to intensywność, odnosząca się do abstrakcyjnych diagramów albo linii stawania się. Trwałość jako ilościowa miara niesie ze sobą ryzyko wpasowania się w ramy logiki zaawansowanego kapitalizmu, którą próbuje podważyć. Ów aksjomatyczny system dąży do przekształcenia każdej jakości w ilość oraz wykorzystywania ich w celu zasilania siebie. Moja odpowiedź polega na przyjęciu nieunitarnej wizji nomadycznej podmiotowości, która, połączona z ideą pragnienia jako pełni, nie zaś braku, tworzy bardziej nastawione na transformację podejście do wartości etycznych. Moje kryteria dla tej nowej etyki obejmują: brak nastawienia na zysk; nacisk na to, co zbiorowe; wirusowe zarażenie; połączenie między teorią i praktyką, obejmujące istotność tworzenia. Nieheglowskie ujęcie granicy, które proponuję jako element pojęcia progu trwałości, każe postrzegać granice jako dynamiczne złącza albo atraktory. Należy eksperymentować z nimi kolektywnie, aby skonstruować funkcjonujące kartografie (albo progi trwałości) tego, ile mogą znieść ciała. Muszą one zawierać ocenę kosztów, związanych z dążeniem do zmian oraz rozpoznanie bólu i trudu, jakie ono za sobą pociąga. Nie ma w tym łatwego romantyzmu, przeciwnie – sadzę, że „cokolwiek, co pozwala przetrwać dzień", co zapewnia pomoc i oparcie, jest najzupełniej w porządku. Musimy wziąć pod uwagę wszystko, co może być nie do zniesienia: delikatny, ale dokuczliwy ból duszy, który z taką precyzją opisuje Virginia Woolf; ostre ukłucie z tyłu głowy, które uchwyciła ona z tak okrutną dokładnością; diaboliczny, tępy ból w brzuchu, który zmusza Kathy Acker do biegu. Chodzi o to, by osiągnąć jakieś poczucie trwałej równowagi – na dobre i na złe, i tylko na jakiś czas.

[3] Jestem niezmiernie wdzięczna Yves'owi Abrioux za wyjaśnienie tej kwestii na konferencji deleuzjańskiej w Kolonii w lipcu 2004 r.

Problem związany z kosztami w obrębie schizoidalnej logiki naszych czasów dotyczy głównie *potestas* – tego, co ilościowe, nie zaś *potentiae* albo bytów bezcielesnych. Tworzenie, inwencja, to co nowe, mogą wyłonić się wyłącznie z intensywności, posiadających charakter jakościowy. W związku z tym pojawia się problem etyczny: jeśli w imię wspierania (pre-indywidualnego) życia wartościujemy przede wszystkim bezcielesną inwencję jakości, afekt i zasadę; jeśli (podążając za Deleuze'em) kładziemy nacisk na bezcielesność afektów i zasad oraz stawanie się (jako coś odmiennego od poruszanych ciał i percepcji bytów), jak możemy używać pojęcia trwałości, argumentując przeciwko kosztom wierności pojęciu i zasadzie? Wiązałoby się to z wprowadzeniem cielesnego kryterium pozwalającego oceniać to, co bezcielesne; prowadzi to do pojęciowego impasu i prawdziwego dylematu etycznego.

Jak możemy połączyć trwałość i intensywność? Zaproponowałabym jedną wskazówkę: uznajmy wszystkich, nie tylko ludzi wyjątkowych, takich jak pisarze czy myśliciele, ale każdego/każdą (*homo tantum*), odpowiedzialnymi za etyczny wysiłek stania się godnymi produkcji afektu i zasady. Oto szlachetna etyka przezwyciężania ja i poszerzania granic wytrzymałości ciała. Pytanie etyczne wyłoniłoby się więc z absolutnej różnicy (albo poróżnienia) między bezcielesnymi afektami, lub zdolnością do eksperymentowania z progami trwałości, a naszym cielesnym losem, takiego a nie innego dotkniętego nim ciała. Jakie kryterium etyczne mamy przyjąć w obliczu tej różnicy? Jak możemy jednocześnie zwiększać napięcie afektywne, pojmowane jako zdolność wynajdywania czy wychwytywania afektów i doglądać naszych poruszanych ciał? Innymi słowy, jaki jest „koszt" zdolności bycia poruszanym, która umożliwia nam bycie medium kreacji? Jaka mogłaby być jakościowa definicja kosztu? Ta kwestia konstytuuje rdzeń programu etyki nomadycznej.

Etyka *bios/zoe* a Thanatos

Moje rozumienie „życia" jako etyki trwałej transformacji *bios/zoe* różni się znacznie od tego, co Giorgio Agamben (1998) nazywa „nagim życiem" albo „resztą", tym, co pozostaje, kiedy usunięta zostanie zhumanizowana „bio-logiczna" warstwa wierzchnia. „Nagie życie" jest tym w tobie, co może zabić władza suwerenna: ciałem jako materią jednorazowego użytku wydaną despotycznej władzy (*potestas*). Włączone jako z konieczności wyłączone, „nagie życie" wpisuje płynną witalność w samo serce państwowych mechanizmów pochwycenia. Agamben podkreśla jednak, że ta witalność czy „żywotność" staje się z tego powodu tym bardziej śmiertelna. Wiąże się to z Heideggerowską teorią Bycia czerpiącego swoją siłę z unicestwienia życia zwierzęcego.

Pozycja *zoe* w systemie Agambena jest analogiczna do roli i usytuowania języka w teorii psychoanalitycznej: stanowi ono miejsce konstytucji albo „pochwycenia" podmiotu. Pochwycenie to działa poprzez założenie, jako konstrukcji *a posteriori*, przedjęzykowego wymiaru podmiotowości, który pojmowany jest jako „zawsze już" utracony i poza zasięgiem. *Zoe* pozostaje dla Agambena – podobnie jak to, co predyskursywne dla Lacana, *chora* dla Kristevej i macierzyńska kobiecość dla Irigaray – oddalającym się w nieskończoność horyzontem inności, która musi zostać włączona jako z konieczności wyłączona przede wszystkim po to, aby dostarczyć ram dla podmiotu. Wprowadza to w strukturę podmiotu skończoność jako konstytutywny element, co staje się motorem politycznej ekonomii afektywnej utraty i melancholii zakorzenionej w sercu podmiotu (Braidotti 2002).

W swojej ważnej pracy na temat totalitarnych zrębów reżimów biowładzy Agamben utrwala filozoficzny nawyk, polegający na uznawaniu śmiertelności albo skończoności za transhistoryczny horyzont dla rozpatrywania „życia". To zafiksowanie na Thanatosie, które krytykował Nietzsche ponad sto lat temu, jest wciąż silnie obecne we współczesnych debatach krytycznych. Odpowiada za ponurą i pesymistyczną wizję nie tylko władzy, lecz także rozwoju technologicznego, napędzającego reżimy biowładzy. Pozwalam sobie odejść od nawyku, który sprzyja rozwijaniu problemu *bios/zoe* w ramach horyzontu śmierci, granicznego stanu nie-życia albo widmowej ekonomii tego, co nieumarłe. Wolę zamiast tego podkreślać generatywne moce *zoe* i zwrócić się ku spinozjańskiej ontologii politycznej, bronionej przez Deleuze'a i Guattariego (1972, 1980). Suge-

ruję również, by rozszerzyć to pozytywne podejście także na problematykę śmierci.

Mówiąc z pozycji ucieleśnionego i osadzonego w kontekście żeńskiego podmiotu, muszę uznać metafizykę skończoności za krótkowzroczny sposób ujęcia kwestii granic tego, co nazywamy „życiem". To, że Thanatos zawsze w końcu zwycięża, nie znaczy, że powinien cieszyć się tak wysokim konceptualnym statusem. Śmierć jest przereklamowana. Ostateczna subtrakcja to w końcu tylko kolejna faza procesu stwórczego. Szkoda, że nieubłagane stwórcze moce śmierci wymagają stłumienia tego, co dla mnie najbliższe i najdroższe – własnego bycia-tu. Dla narcystycznego ludzkiego podmiotu, jak uczy nas psychoanaliza, jest nie do pomyślenia, że Życie może toczyć się dalej bez niego. Stawianie czoła myśli o Życiu nieposiadającym w centrum „mnie" ani żadnej innej istoty ludzkiej, jest w istocie trzeźwiące i pouczające. Postrzegam ów postantropocentryczny zwrot jako początek etyki trwałości, zmierzającej ku przesunięciu jej środka ciężkości w stronę pozytywności *zoe*. Jak zauważają Hardt i Negri (2000), Agamben nie potrafi dostrzec materialistycznego i produktywnego wymiaru tego pojęcia, czyniąc je tym samym czymś niezróżnicowanym i obojętnym.

Śmierć to największa z transpozycji, nie jest jednak czymś ostatecznym. Uświęcenie życia przez etykę chrześcijańską zostaje zakwestionowane przez Deleuzjańską teorię stawania-się zwierzęciem/owadem/niewykrywalnym. *Zoe* podąża dalej, nieugięcie twórcze: komórki mnożą się tak w przypadku raka, jak i w przypadku ciąży. Nasza kultura, niezdolna sprostać tej bezsensownej rzeczywistości, zamyka w przegródkach „autodestrukcji" albo „nihilizmu" cielesne praktyki i zjawiska o podstawowym znaczeniu: wszelkiego rodzaju niezadowolenie; nałogi legalne (kawa, papierosy, alkohol, praca, osiągnięcia) i nielegalne (naturalne i sztuczne substancje toksyczne i narkotyczne); samobójstwo, szczególnie ludzi młodych; kontrolę urodzin, aborcję, wybór praktyk i tożsamości seksualnych; mękę długotrwałych chorób; systemy podtrzymywania życia w szpitalach i poza nimi; syndrom depresji i wypalenia. Takie zjawiska są oceniane poprzez odniesienie do moralności chrześcijańskiej albo zsakralizowanych pojęć „życia" i żywej jednostki. Redukuje je to do patologii, problemów społecznych

albo przestępstw. Żywię nadzieję, że nieunitarna wizja podmiotu połączona z etyką trwałości pozwoli nam przekształcić nawyk patologizowania autodestrukcyjnych praktyk w proces eksperymentowania z progami trwałości.

Żyjemy w kulturze, w której pewni ludzie zabijają w imię „prawa do życia". Chciałabym, w kontraście do mieszanki apatii i hipokryzji naznaczającej nawyki myślowe sakralizujące życie, odesłać do nieco „mroczniejszej", ale bardziej klarownej tradycji myśli niewychodzącej od założenia o wewnętrznej, oczywistej i wrodzonej wartości życia. Przeciwnie, chciałabym zwrócić uwagę na traumatyczne aspekty życia w ich często niedostrzeganej swojskości. W życiu nie ma nic oczywistego czy automatycznego – życie nie jest nawykiem. Myślę, że życie trzeba uruchamiać każdego dnia; ładunek elektromagnetyczny musi być nieustannie odnawiany; nie ma w nim nic naturalnego czy danego. Innymi słowy, „życie" to nabyty smak, uzależnienie jak każde inne, otwarty projekt. Trzeba nad nim pracować.

W konsekwencji pracochłonna nieoczywistość kontynuowania życia prowadzi do kolejnego istotnego pytania: po co to robić? Nie zadaję tego pytania w trybie uskarżającym się czy narcystycznym, ale raczej jako konieczny moment zastoju poprzedzający działanie; jest ono znakiem zapytania zarazem poprzedzającym i wyznaczającym warunki możliwości sprawczości etycznej. Gdy Primo Levi, który zadawał sobie to pytanie przez całe życie, i całe życie usiłował na nie odpowiedzieć, nie znalazł w sobie motywacji do postawienia pytania po raz kolejny, popełnił samobójstwo. Gest ten nie był jednak znakiem moralnej klęski czy obniżenia standardów. Przeciwnie, wyraża on postanowienie, by nie akceptować życia zubożonego, o zmniejszonym stopniu intensywności. Jest to więc gest etycznie pozytywny.

Lloyd stwierdza (1994), że w kwestii samobójstwa Spinoza zajmuje jednoznaczne stanowisko: wybór autodestrukcji nie jest ani pozytywny, ani wolny. Popęd samozachowania ja okazuje się tak silny, że zniszczenie może nadejść tylko z zewnątrz; *conatus* nie może chcieć własnego zniszczenia, a jeśli tak się dzieje, wynika to z fizycznego lub psychicznego przymusu, negującego wolność podmiotu. Powiązanie bytów oznacza, że samozachowanie jest przedmiotem powszechnie podzielanej

troski. Łączenie swoich sił z innymi, aby zwiększyć swoją radość życia, to klucz do życia etycznego; w ten sposób również staje się definicją radośnie przeżywanego, rozumnego życia. Samobójstwo i rozumność są ze sobą w niezgodzie. Spinoza nie uznaje, jak określa to Lloyd (1996, 1994), „etyki szlachetnego samobójstwa"; podobnie jednak odrzuca czynienie cnoty z wyrzeczenia. Największym i być może jedynym grzechem jest dla Spinozy poddanie się zewnętrznym siłom i zmniejszenie w ten sposób naszej *potentia*.

Komentując samobójstwa Primo Leviego i Virginii Woolf, Deleuze – który sam wybierze ten sposób zakończenia swojego życia – ujmuje sprawę jasno: można zniszczyć własne życie w jego szczególnej, radykalnie immanentnej postaci i wciąż afirmować moc życia, zwłaszcza w przypadkach, gdy pogarszające się zdrowie albo warunki społeczne mogą poważnie ograniczać naszą moc afirmacji i radosnego trwania. To nie jest chrześcijańska afirmacja Życia ani transcendentne delegowanie znaczenia i systemu wartości na kategorie wyższe niż ucieleśnione ja. Wręcz przeciwnie, to inteligencja radykalnie immanentnego ciała stwierdza z każdym oddechem, że życie w nas nie jest oznakowane przez żadne znaczące, z całą zaś pewnością nie nosi naszego imienia. Wiąże się to, jak stwierdziłam powyżej, z kwestią kosztów. Świadomość absolutnej różnicy między intensywnymi czy bezcielesnymi afektami i poszczególnymi podlegającymi afektom ciałami jest kluczowa dla etyki wyboru śmierci. Śmierć stanowi to, co nie do zniesienia. Argument tego rodzaju połączony z litością dla cierpiących albo śmiertelnie chorych pacjentów znajduje się w centrum współczesnych dyskusji dotyczących eutanazji. Pojawiając się w sferze publicznej, są one określane przez dramatycznie niewspółmierne ujęcia „życia", a nierzadko także przez niewypowiedziane prywatne interesy. Dyskusje te skorzystałyby więc na zastrzyku etyki nomadycznej.

André Colombat, w swoich uwagach o śmierci Deleuze'a, wiąże akt zniszczenia własnego zdefektowanego ciała w samobójstwie lub eutanazji z etyką potwierdzania radości i pozytywności życia, które z konieczności przekłada się na odmowę prowadzenia upodlonego życia. Ujęcie to opiera się na wstępnym, podstawowym rozróżnieniu między śmiercią osobową i bezosobową. Pierwsza z nich wiąże się ze zniszczeniem jednostkowego *ego*; druga znajduje się poza *ego*: to śmierć, która zawsze jest przede mną. Stanowi ona skrajną formę mojej mocy stawania się kimś lub czymś innym – absolutnym, dynamicznym rozszczepieniem nieokreślającym tego, co „możliwe", ale to, co nigdy się nie kończy, nigdy niedokonaną, nieskończoną i nieprzerwaną wirtualność, poprzez którą „ja" traci moc umierania (Colombat 1996:241).

Innymi słowy, nacisk nomadycznej perspektywy filozoficznej na bezosobowość życia odzwierciedla się w analogicznym ujęciu śmierci. Życie, będąc bezosobową, czy raczej aosobową siłą – *Zoe* w swej wspaniałej obojętności na ludzkie sprawy – sprawia, że śmierć nie może być niczym innym. Śmierć nie jest porażką czy wyrazem strukturalnej słabości w sercu życia, ale integralną częścią jego produktywnych cykli. Jako taka, staje się „instytucją typu zerowego" w rozumieniu Lévi-Straussa: pustym konturem całego możliwego czasu rozumianego jako wieczne stawanie się, które może zostać zaktualizowane w teraźniejszości, ale przepływa z powrotem w przeszłość i przyszłość. Jest wirtualna w tym sensie, że posiada wytwórczą zdolność do rodzenia tego, co aktualne. W rezultacie śmierć stanowi jedynie oczywisty przejaw zasad aktywnych w każdym aspekcie życia: pre-indywidualnej, bezosobowej mocy *potentia*; afirmacji wielorakości, nie zaś jednostronności; oraz zasady powiązania z „zewnętrzem", posiadającym kosmiczne wymiary i nieskończonym.

Opisałabym zjawisko tej afirmacji jako przepływy wzorów stawania się umieszczonych w nieograniczonej przestrzeni, pomiędzy już-nie i jeszcze-nie. Ten rodzaj czasowego witalizmu nie mógłby być odleglejszy od idei śmierci jako nieożywionego, niezróżnicowanego stanu materii, entropii, do której ciało ma „powrócić". Przeciwnie, śmierć jest stawaniem-się-niewykrywalnym nomadycznego podmiotu i jako taka stanowi część cykli stawania się, jest kolejną postacią powiązania, kluczowym związkiem łączącym nas z innymi wielorakimi siłami. To, co bezosobowe jest życiem i śmiercią jako *bios/zoe* w nas – ostatecznym zewnętrzem, granicą tego, co bezcielesne.

Viroid Life Ansella-Pearsona zawiera pouczające uwagi o rozróżnieniu między osobową i bezosobową śmiercią w Deleuzjańskiej filozofii stawania się. Paradoks afirmowania (nawet

poprzez zniszczenie poszczególnego kawałka życia zamieszkiwanego przez ja) życia jako *potentia*, energii, doprowadza antyhumanizm do punktu implozji. Rozpuszcza śmierć w nieustannych procesualnych zmianach, a tym samym demontuje *ego* z całym jego kapitałem narcyzmu, paranoi i negatywności. Śmierć, ze szczególnego, wysoce ograniczonego punktu widzenia *ego* nie ma żadnego znaczenia:

> „Pozytywne, dynamiczne i procesualne ujęcie śmierci, które wyzwoliłoby ją z antropomorficznego pragnienia śmierci (zastoju, bytu), uznając w zamian tylko śmierć, która pragnie (śmierć, która jest pragnieniem, interpretowanym w stylu maszyn lub złożeń maszynowych), może zostać sformułowane tylko dzięki uwolnieniu stawania się śmierci od mechanicyzmu i finalizmu" (Ansell-Pearson 1997:62-63).

Deleuze, odwołując się do Spinozy, podkreśla raczej zwielokrotnienie powiązań i bogactwo kreatywności ja, które rozwija się w procesach stawania się. Ta afirmatywna wizja życia i myśli sytuuje filozoficzny nomadyzm w obrębie logiki pozytywności, nie zaś w odkupicielskiej ekonomii klasycznej myśli metafizycznej. Wizja śmierci jako procesu jest powiązana z Deleuzjańską filozofią czasu rozumianego jako wytrzymałość i trwałość.

Etykę tego stanowiska zawdzięcza Deleuze tyleż Nietzschemu, co Spinozie. Philip Goodchild najtrafniej dobiera dotyczący tej kwestii cytat z Deleuze'a: „Skoro między ludźmi odbywa się nieustannie wymiana sił destrukcyjnych, znacznie lepiej w przyjemnych warunkach zniszczyć siebie, niż niszczyć innych" (Goodchild 1996:208).

Humanistycznej konwencji przedstawianej jako istota człowieczeństwa chciałabym przeciwstawić tezę, że pojedynczość podmiotu oparta zostaje na mniejszościowej świadomości rozwijanej poprzez liczne procesy stawania się. Podmiot w stawaniu się to byt, dla którego pytanie: „po co?" jest najistotniejsze. Podmiot o dużej intensywności wykazuje się także nieporównywalnym poziomem wrażliwości. Nomadycznym wzorom towarzyszy fundamentalna kruchość. Z procesami pozbawionymi podstaw należy obchodzić się ostrożnie; *potentia* wymaga wielu

warstw izolacyjnych. Z powodu tej etyki afirmacji i pozytywności deleuzjańskie podejście oznacza uznanie, że „cokolwiek, co pomaga przetrwać dzień", jakikolwiek system podtrzymywania życia i poprawiania nastroju, nie jest przedmiotem moralnego potępienia, ale neutralnym punktem odniesienia: podporą w procesie stawania się.

Wieczność w czasie

Lloyd stwierdza (1994), że wieczność umysłu czyni śmierć nieistotną dla spinozjańskiej wizji podmiotu. Dla Spinozy rozumieć rzecz jako wieczną to rozumieć ją jako rzeczywistą, jako siłę życiową obecną, choć w różnym stopniu, we wszystkim co istnieje. Wieczność nie jest tym samym, co trwanie, nie oznacza zatem „trwania bez końca". Umysły mogą postrzegać siebie jako uczestniczące w większej całości – dla Spinozy jest to umysł Boga (*sub specie aeternitatis*) – z definicji wieczny w rozkoszowaniu się swoją doskonałością i miłością. Miłość rozumowa takiej wizji sprawia, że nasz umysł również staje się wieczny. Mądrość to kontemplacja wieczności sił życia, nie wieczności śmierci.

Myśl Spinozy nie jest w kwestii rozróżnienia między pojęciami wieczności i trwania wolna od sprzeczności, co wpływa na jego ujęcie Boga, religii i zbawienia. Spinoza przeciwstawia się ortodoksyjnej wizji Boga, podtrzymywanej przez główne religie, broni zaś istnienia nieskończonego i wiecznego Boga, bez którego nic nie istnieje ani nie może zostać zrozumiane – jako że ludzki umysł stanowi tylko modus Boskiego atrybutu myślenia. Umysł dąży według Spinozy do uczynienia z siebie jedności w wymiarze czasowym i przestrzennym. Podmiot jest z konieczności ucieleśniony i wpisany w czasowy ciąg, tworzony przez jego pamięć. Radykalna destrukcja świadomości wywołana przez śmierć poprzez zniszczenie ciała sprawia, że osoba nie jest w stanie przetrwać. A jednak samozachowanie pozostaje dla Spinozy wpisane w istotę podmiotu, śmierć zaś nadchodzi tylko za sprawą przyczyn zewnętrznych. Ustanowienie granic dla tej wewnętrznej złożoności poprzez jakościową analizę kosztów jest kluczem do etyki trwałości. Pewne granice

ustanawia sam czas, o tyle, o ile organizuje doświadczenie w sekwencję przeszłości, teraźniejszości i przyszłości, ograniczając złożoność oraz mnożenie się skojarzeń pamięci i wyobraźni.

Umysł uświadamia sobie swoje powiązanie z innymi modusami myśli i siłami, dlatego może pojąć współzawodnictwo z innymi umysłami, a w rezultacie także uświadomić sobie istnienie zewnętrznych źródeł, które mogą okazać się negatywne czy destruktywne. Jednak umysł nie może rozważać możliwości własnej śmierci. Jak ujmuje to Lloyd: „śmierć to zniszczenie *conati*" (Lloyd 1994:132); umrzeć to przestać uczestniczyć w przepływie pozytywnych i negatywnych interakcji z innymi, co stanowi cechę wyróżniającą ucieleśnionego podmiotu. Coś z naszej egzystencji przetrwa po śmierci, nie będzie to jednak ciągłe istnienie ja. Wieczność umysłu opiera się na jego uczestnictwie w większej całości. Istnienie umysłu jest jednak przygodnie uzależnione od ciała; istnieje on więc tylko o tyle, o ile istnieje ciało. Umysł przestaje więc istnieć wraz ze śmiercią ciała, idea cielesno-umysłowej istoty nie zostaje jednak wymazana wraz z jego zniknięciem. Prawda tego, co zaistniało, podmiotu, nie może zostać utracona. Przeszłość pozostaje pewna i niezawodna, i jako taka jest prawdziwym przedmiotem stawania się. Rozumienie siebie jako części natury oznacza dla podmiotu postrzeganie siebie jako wiecznego, to znaczy zarazem podatnego na zranienie i ulotnego. Zakłada to jednak również uwzględnienie wymiaru czasowego: to, czym jesteśmy, zależy od rzeczy, które istniały przed nami i po nas, i od tych, które będą istnieć, gdy nas nie będzie. Śmierć oczywiście dotyczy nas, ale „nie ma mocy, aby uczynić coś niebyłym" (tamże). Bycie martwym nie redukuje nas do statusu wytworu cudzej wyobraźni, rozpuszcza jednak ja w powiązanym kontinuum natury jako Jednego. Cokolwiek się przydarzy – a śmierć zawsze się przydarza – będziemy byłymi (*we will have been*), i nic nie może tego zmienić, nawet sama śmierć. Czas przyszły dokonany toruje drogę nieprzerwanej teraźniejszości.

Ucieleśniony umysł jest integralną częścią większej i bardziej rozwiniętej całości. Istotą sprawy okazuje się zrozumienie tego w trakcie trwania życia – zrozumienie, że istnieje coś, co wykracza poza czas. Kiedy zdobędziemy ten wgląd, niewiele może nas przerazić w samej śmierci. To kluczowa kwestia:

prawda o naturze ucieleśnionego ja może i musi zostać uchwycona z wnętrza egzystencji.

Kluczowym aspektem tego ujęcia śmierci jest fakt, że stanowi ono przeciwieństwo transcendencji; nie umieszcza wieczności w obrębie „totalności wszechobecnych prawd" (tamże:137), ale w obrębie aktualizacji poszczególnych wzorów sił określających każdą pojedynczość. Czyni ona podmiot czymś, co „będzie byłym" (*will continue to have been*) (tamże:137). Wieczność umysłu nie w sensie trwania, ale uczestnictwa w nieprzerwanym istnieniu, pozbawia śmierć mocy naruszenia tego, czym był podmiot. Zbawienie polega więc na urzeczywistnieniu wieczności w czasie. Umysł staje się wieczny właśnie dzięki wiedzy o tej wieczności, która z kolei uwarunkowana została jego mocą syntezy rozumu, pamięci i wyobraźni.

Filozoficzny nomadyzm koduje, za Spinozą, siły życia i śmierci jako siły aktywności oraz pasywności; są one ujmowane w kategoriach moralnie neutralnych i odnoszą się wyłącznie do tego, co zwiększa *conatum* albo *potentiam* podmiotu (siły afirmatywne lub pozytywne), przeciwstawionego temu, co je zmniejsza (siły negatywne lub reaktywne). Centralność, władza i znaczenie świadomego podmiotu z dominującym *ego* są więc odpowiednio zredukowane. Jeszcze bardziej istotne jest, w jakim stopniu Deleuze oddziela ową etologię sił od schematu dialektycznego: życie i śmierć mogą pojawiać się jednocześnie, a nawet nakładać na siebie, nie należą więc do schematu albo/albo, ale do schematu i/i/i. W swojej krytyce pospolitości i prostactwa Freudowskiego pojęcia popędu śmierci Dorothea Olkowski (1999) ukazuje, jak bardzo psychoanaliza przyporządkowuje *ego* mocom deseksualizacji i pustoszeniu nieświadomych sił libidynalnych. Zamiast tego entropicznego trybu Deleuze proponuje nieskończone kurczenie się, rozszerzanie/trwanie i ekstensywność procesualnego stawania się albo jakościowego różnicowania.

Śmierć jest w tym schemacie zaledwie punktem, nie horyzontem, w obrębie którego rozgrywa się ludzki dramat. *Bios/zoe* trwa poprzez wiele śmierci i w nich. Centrum zajmuje *bios/zoe* i ich nieustannie nawracające przepływy witalności. Deleuze czyni z tego również krytykę dziedzictwa heideggerowskiego, umieszczającego śmiertelność w centrum spekulacji filozoficznej. Przeciwko temu pełnemu samouwielbienia obra-

zowi pretensjonalnej, egoistycznej, narcystycznej i paranoicznej świadomości filozoficzny nomadyzm wyzwala wielorakie dynamiczne siły *bios/zoe*, niewspółbieżne z tym, co ludzkie, nie wspominając już o świadomości. Na tym polega nieesencjalistyczny witalizm.

Kształtować własną śmierć

W etyce poststrukturalistycznej zarówno Bóg, jak i zasada nieśmiertelności podlegają fundamentalnej krytyce z pozycji cielesnej, a w konsekwencji śmiertelnej i cząstkowej struktury podmiotu. Tym, co się liczy, nie jest śmierć jako wielka ziejąca dziura czekająca na krawędzi (naszego) czasu, ale sposób, w jaki żyjemy, postrzegamy i negocjujemy ze śmiercią w toku życia, podtrzymując pozytywne spotkania etyczne. Aby nie zostało to zrozumiane jako wypowiedź w stylu chrześcijańskim, muszę podkreślić po raz kolejny nieteistyczną naturę tego argumentu. Śmierć nie jest entropią ani powrotem do bezładnej, martwej materii, ale otwarciem na nowe intensywności i możliwości tego, co nie-ludzkie. Ansell-Pearson opisuje ją jako „to, co niezmierzone, alogiczne, nieprzedstawialne" (1997:58). Śmierć może być doświadczana jako stawanie się: fuzja z bezkresną twórczą energią kosmosu, wyniośle obojętną wobec ludzi. Popierając Blanchota przeciwko Freudowi, Deleuze wpisał śmierć w życie nie pod postacią diady Eros – Thanatos, ale pod postacią tego, co bezcielesne. Oto ostateczne pęknięcie: niech zginie świadomość, pozwalając nam na eksperymentowanie z tym ostatecznym skokiem.

Jak zauważa w swoim wybitnym odczytaniu Darwina i Freuda Adam Phillips (1999), pojęcie „ulotności" miało dla nich obu pierwszoplanowe znaczenie. Ci krytyczni myśliciele wprowadzają trzeźwy i świecki typ realizmu, podkreślający naszą umiejętność bycia częścią środowiska, częścią „natury", której towarzyszy świadomość, że człowiek nie znajduje się w jej centrum. Pragmatyczny realizm jest kluczem do zachowania etycznego, kładącego nacisk na procesy aktywnej interakcji biocentrycznego, egalitarnego typu, jak również niestabilność i płynność jednostkowej tożsamości.

Procesy myślenia albo teoretycznej reprezentacji takiego ucieleśnionego i osadzonego w kontekście podmiotu są nie tylko cząstkowe, ale i z natury defensywne. Świadomość usiłuje pogodzić się z siłami, które uczyniły nas tym, czym jesteśmy; jest ona zewnętrzna, napędzana przez to, co inne i aposterioryczna. Co istotniejsze, śmierć albo ulotność życia pozostaje wpisana w rdzeń podmiotu i stanowi integralną część procesów życiowych. Ponieważ życie to pragnienie, dążące do wygaśnięcia, to znaczy osiągnięcia celu i rozpłynięcia się, życzenie śmierci to inny sposób na wyrażenie pragnienia życia. Nie tylko nie ma dialektycznego napięcia między Erosem i Thanatosem, ale te dwie siły są w rzeczywistości jedną i ta samą – *zoe* jako siłą życia – dążącą do spełnienia. Sądzę, że na tym właśnie polega paradoks tkwiący w sercu posthumanistycznej etyki, którą tutaj badam: podczas gdy na poziomie świadomości wszyscy walczymy o przetrwanie, na głębszym poziomie naszych nieświadomych struktur wszystko, czego pragniemy, to leżeć w ciszy i pozwolić czasowi obmywać nas w idealnym bezruchu nie-życia. Ścigamy zatem coś, czego ostatecznie staramy się uniknąć, „zasadniczo jesteśmy idiosynkratycznymi samobójcami, jednak nie z rozpaczy, ale dlatego, że w naszej naturze, dosłownie, leży umieranie" (Phillips 1999:110). Jednak, jak wnikliwie zauważa Phillips, nie chodzi o to, że najgłębszym pragnieniem istoty ludzkiej jest zniknąć, ale o to, że chce on/ona zrobić to na swój sposób. „Organizm chce umrzeć w swoim własnym stylu. Istnieje śmierć [...] integralna, dopasowana do danego życia: ukształtowana, wykreowana przez nas śmierć" (tamże:77).

Kształtowanie własnej śmierci to logiczne dopełnienie „autopoezy", czy też samoorganizacji i konstrukcji. Kształtować własną śmierć to kultywować podejście, styl pojęciowej kreacji podtrzymujący przeciw-nawyki albo alternatywne wspomnienia, które nie powtarzają ani nie potwierdzają dominujących sposobów reprezentacji. Model estetyczny przejęty z malarstwa czy z muzycznego refrenu jest kluczowy dla zrozumienia tej mieszanki pojęciowego rygoru i kreatywności. Główna stawka polega tu na przełamaniu cyklu bezwładnego powtórzenia.

Innymi słowy, stwórcza moc *bios/zoe* nie może zostać przywiązana czy ograniczona do pojedynczej istoty ludzkiej. Przecina raczej tego rodzaju granice w pościgu za swoim celem, któ-

rym jest samoutrwalenie. „Życie" rozumie się tu jako z istoty nastawione na samoutrwalenie, a potem, gdy już osiągnie swój cel, na rozpłynięcie się; można uznać, że zawiera również to, co zwykle nazywamy „śmiercią". Tak jak życie we mnie nie jest moje, w zawłaszczającym znaczeniu przyjmowanym przez liberalny indywidualizm – przyznaje nam raczej tylko prawo do jego użytkowania – tak śmierć we mnie nie jest moja, chyba że w bardzo ograniczonym sensie tego słowa. W obu przypadkach wszystko, na co może mieć nadzieję „ja", to ukształtować swoje życie i śmierć w taki sposób, z taką prędkością i w takim stylu, który będzie trwały i adekwatny. „Ja" może kształtować je autopojetycznie, wyrażając swoją istotę jako konstytutywne pragnienie wytrwania (*potentia*).

Redukowanie tego fundamentalnego pragnienia bezruchu, bycia poza życiem, do nihilizmu albo autodestrukcji to kompletna pomyłka. Powiedziałabym raczej, że autodestrukcyjne formy zachowania są sposobem – dla wielu ludzi jedynym – wyrażania i doświadczania konstytutywnego pragnienia nie-życia, znajdującego się w centrum podmiotowości. Aktywnie pragnąć umrzeć własną śmiercią oznacza to samo, co pragnąć żyć tak intensywnie, jak to możliwe. Moje życie to – jak stwierdza Phillips – moja historia umierania na swój własny sposób, wyrażająca moje pragnienie jako *potentia*, podczas gdy *zoe* dąży tylko do wzrostu, wzmacniania się i podążania dalej. Sednem etyki radosnej afirmacji i stawania się jest wydobycie świadomości tego z ekonomii utraty, logiki braku i moralnego imperatywu pozostawania w niekończącym się i niemożliwym do rozwiania stanie żałoby. Musimy wyjść zarówno poza nihilizm, jak i poza tragiczną powagę tradycyjnej moralności, by nauczyć się, że pragnienie śmierci jest afirmacją *potentia* życia we mnie, które z definicji nie nosi mojego imienia.

„Ja" kształtowane w ten sposób nie jest jednością; nie jest też jednak anonimową wielością: stanowi osadzony w kontekście i ucieleśniony zespół relacji, umieszczony w immanencji ekspresji, działań i interakcji z innymi tego ja, utrzymywany w całości przez moce pamięci, to znaczy przez ciągłość w czasie. Nazywam ten proces trwałością, by podkreślić ideę ciągłości, jaką za sobą pociąga. Trwałość zakłada wiarę w przyszłość, jak również poczucie odpowiedzialności za przekazanie przyszłym

pokoleniom świata nadającego się do życia i wartego tego, by w nim żyć. Teraźniejszość zdolna do wytrwania stanowi trwały model przyszłości. Stąd istotność zatrzymania się na przedostatnim drinku/papierosie/działce, przed ostatnią, śmiertelną. „Dosyć" albo „nie iść za daleko" wyrażają konieczność tworzenia ram, nie zdroworozsądkową moralność popularnej ortodoksji kulturowej. „Dosyć" tworzy kartografię trwałości.

Stawanie-się-niewykrywalnym

Jak to wszystko odnosi się do etyki rozumianej jako jakościowa ewaluacja kosztów związanych z eksperymentowaniem z granicami trwałości? Pozostając w zgodzie z głębokim materializmem swych Spinozjańskich korzeni, Deleuze podkreśla nie tylko istotność wstydu jako siły napędowej zachowania etycznego, lecz także rolę ulotności dla podmiotu. Tym, czego naprawdę jako ludzie pragniemy, jest zniknąć, przejść na bok życia i pozwolić mu przepływać, bez zatrzymywania go – stawanie-się-niewykrywalnym. A jednak nasz podstawowy popęd (*conatus*) każe nam wyrażać moc życia (*potentia*) poprzez łączenie sił z innymi przepływami stawania się. Wielki zwierzęco-maszynowy wszechświat jest horyzontem stawania się wyznaczającym wieczność życia jako *bios/zoe* i jego prężność, jego stwórczą moc wyrażaną także przez to, co my, ludzie, nazywamy śmiercią.

W istocie to, za czym naprawdę tęsknimy, to zniknięcie poprzez stopienie się z wiecznym przepływem stawania się, warunkiem którego jest utrata, zniknięcie i zniszczenie *ja*. Ideałem byłoby wziąć ze sobą tylko wspomnienia i zostawić wyłącznie odciski stóp. To, czego faktycznie pragniemy, to wyrzec się *ja*, najlepiej w męce ekstazy, wybierając nasz własny sposób na zniknięcie, nasz własny sposób śmierci dla i jako *ja*. Można to również opisać jako moment rozpłynięcia się podmiotu – moment jego scalenia się z siecią warunkujących go nie-ludzkich sił. Ten efemeryczny punkt jest związany z radykalną immanencją, z totalnością momentu, w którym, jak cynicznie i dowcipnie zauważył Jacques Lacan, stajemy się w pełni tożsami z własnym ciałem – innymi słowy, stajemy się trupem. W per-

spektywie etyki trwałości kwestię tę rozpatruje się z większą subtelnością i znacznie większym współczuciem. Deleuze na przykład kładzie nacisk na rozróżnianie między śmiercią zgodną z większościową linią stawania się i śmiercią zgodną z mniejszościową linią stawania się.

W punkcie swojego zniknięcia i rozpadu podmioty stanowią ucieleśnione byty zanurzone w pełnej intensywności i jasności stawania się. Jest to jednak światło fosforyzujących robaków, nie światło wiecznych promieni monoteistycznego Boga. Mamy tu zatem do czynienia ze wspaniałą ekspresją siły życiowej, jaką jest *zoe*, a nie z emanacją boskiej istoty. Życie jest wieczne, wieczność ta została jednak oparta na rozpadzie *ja*, jednostkowego *ego*, jako koniecznej przesłance. Życie we mnie nie nosi mojego imienia, mam tylko prawo do jego użytkowania. Podczas gdy chrześcijaństwo, nawet w swoich postmodernistycznych odmianach (myślę tu o Giannim Vattimo), obraca to w podstawę do powtórnego uznania wyższego porządku, totalizującej Jedności, która zbiera w sobie wszystkie fragmenty i dokonuje ich harmonijnego rozmieszczenia, filozofia radykalnej immanencji pozostaje zdecydowanie przywiązana do *zoe* – siły życiowej nawracających fal pozytywnych różnic. Życie jako biocentryczny egalitaryzm trwa na ruinach autoreprezentacji zunifikowanego, kontrolującego jednostkowego podmiotu, motywowanego rzekomo przez refleksyjną świadomość.

Deleuze rzeczywiście stwierdza, że wszystkie procesy stawania się zmierzają ku stawaniu-się-niewykrywalnym, ujmuje to jednak w kategoriach płaskiej ontologii immanencji, zawierającej zarówno ucieleśnienie umysłu, jak i „umózgowienie" materii[4]. Nie chodzi o zapadnięcie się bytu w Nie-Byt czy ontologiczną implozję, ale obrócenie każdej negatywności w wielkie zwierzę, Ciało Bez Organów, kosmiczną komorę pogłosową nieskończonego stawania się. Aby wyzwolić proces stawania-się-niewykrywalnym, w tym co nazywamy ja musi nastąpić transformacja. Sądzę, że stawanie-się-niewykrywalnym to moment fuzji ja i jego środowiska, kosmosu jako całości. Zaznacza on punkt zaniku ja i zastąpienie go przez żywy węzeł wielorakich powiązań, wzmacniających nie ja, ale to, co zbiorowe; nie tożsamość, ale afirmatywną podmiotowość; nie to, co świadome, ale afirmatywne połączenia. Jest jak śluza dla twórczych sił umożliwiających nam bycie w pełni osadzonymi w *hic et nunc*, zdefiniowanym jako teraźniejsze rozwinięcie potencjałów, ale również jako zwinięcie jakościowych przesunięć w obrębie podmiotu. Paradoksalnie ceną, jaką trzeba za to zapłacić jest śmierć *ego* jako tożsamości społecznej, czyli etykietek, którymi *potestas* naznacza nasze ucieleśnione umiejscowienie. Otwiera to możliwość mnożenia się twórczych możliwości całkiem innego rodzaju. Ostatecznie wszystko, co mamy to to, co nas napędza, czyli afekty. Jesteśmy konstruowani w toku tych przejść i poprzez te spotkania. Następuje tu ostateczne przekazanie tożsamości czemuś, co można by nazwać transcendencją, z tym, że otwiera to przed nami ukontekstowione i ucieleśnione punkty widzenia, radykalną immanencję, nie zaś dalszą abstrakcję.

[4] Zapożyczam to żywe wyrażenie od Johna Marksa.

W kategoriach czasowych strategia ta oznacza jakościowy skok w trwałą przyszłość, pisanie prehistorii przyszłości osadza nas tym samym w teraźniejszości, która nie jest ani nostalgiczna, ani żyjąca przeszłością, ani euforycznie pewna siebie, ale aktualizowana tu i teraz. W tym sensie „stawanie-się-niewykrywalnym" stanowi odpowiedź Deleuze'a na Foucaultowską, wychwalaną i całkowicie niezrozumianą, śmierć podmiotu. Trzeba umrzeć dla ja, aby wkroczyć w jakościowo subtelniejsze procesy stawania się. Aby to zrobić i aby w tym wytrwać, można czerpać z przyszłości, a tym samym wytwarzać wydarzenie tu i teraz. Chciałabym powiązać to z procesem stawania-się-niewykrywalnym, stapiania się ze swoim środowiskiem, co Guattari wyraża w pojęciu „chaosmozy" (Guattari 1995). Proces ten wyznacza odmienną sekwencję czasową: jest jakościowym przemieszczeniem współrzędnych, co opisałabym jako czysty proces stawania się. Oznacza zatopienie teraźniejszości w możliwych przyszłościach, w całkowitym zerwaniu z przeszłością, jeśli przez przeszłość rozumiemy sedymentację nawyków, zinstytucjonalizowane nagromadzenie doświadczenia, którego władza zostaje przypieczętowana przez pamięć oraz tożsamość, którą ona wytwarza. Stawanie-się-niewykrywalnym zanurza nas w tym, co niemożliwe, niespodziewane: w afirmatywnej teraźniejszości. Właśnie to Deleuze nazywa „wydarzeniem" albo erupcją aktualizacji trwałej przyszłości.

Stawanie-się-niewykrywalnym stanowi erupcję pragnienia przyszłości, zmieniającej kształt teraźniejszości. Być może to błąd nazywać ją „przyszłością" – kojarzy się to z optymizmem w stylu New Age. Przeformułuję to zatem: jest to sekwencja czasowa oparta na Aionie, nie na Chronosie, wyznaczająca czas stawania się. Następuje jakościowy skok, powodujący egzystencjalną zmianę biegów, przyspieszenie, twórczą prędkość. Wszystko to jest w dosłownym sensie niewidzialne i niemożliwe do zarejestrowania gołym okiem – niektórzy uznaliby, że chodzi o to, co duchowe, jednak w ramach filozoficznego nomadyzmu ruch ten może zostać skonceptualizowany w kategoriach immanencji. Nie mamy dostępu do żadnego porządku wyobrażeniowego, pozwalającego reprezentować te przesunięcia, nie jest więc możliwa żadna identyfikacja. Wyznaczają one w tym sensie śmierć ja dla każdego pojęcia tożsamości: ja nie może zostać rozpoznane, stanowi radykalne przemieszczenie zarysowujące wzory wyobcowania i deterytorializacji.

Deleuze opisuje to w terminach „złożeń" (*assemblages*), czyli „urządzeń" (*agemcements*), co wskazuje na tryby percepcji niezakorzenione w podmiocie, sytuujące się poza intencjonalnością i identyfikacją. Konstytuują one jednak sprawczość (*agency*). Procesy te popychają podmiot ku opóźnieniu; są nieuchronne, nieuchwytne i sytuują się poza refleksyjnością; stawanie-się-niewykrywalnym otwiera się na to, co nieoczekiwane i niezaprogramowane. Proces stawania-się-niewykrywalnym ma charakter kosmiczny, ale nie w sentymentalnym czy holistycznym sensie tego terminu. Filozoficzny nomadyzm łączy raczej ten tryb stawania się z poczuciem wzajemnego powiązania, przekładalnego na kategorie etyki ekofilozoficznej empatii i afektywności przekraczających granice gatunków, czasów i przestrzeni. Biocentryczny egalitaryzm jest etyką trwałego stawania się, afirmatywnych przesunięć jakościowych decentrujących i przemieszczających istotę ludzką. Stawanie-się-niewykrywalnym polega na obracaniu podmiotu w stronę zewnętrza: zmysłowym i duchowym poszerzaniu naszych granic. Stanowi sposób na to, by żyć bardziej intensywnie i zwiększać naszą *potentiam* – jednak w sposób zmierzający do strukturyzacji, podtrzymywania i wytrzymywania tych procesów poprzez doprowadzanie ich do kresu. Jest to absolutna forma deterytorializacji, a jej horyzont znajduje się poza granicami bezpośredniości życia.

Stawanie-się-niewykrywalnym to proces, dla którego nie ma bezpośredniej reprezentacji. Wszystko, do czego można dążyć, to zapis doświadczenia, który nie może zostać umiejscowiony w stosunku do przeszłości albo przyszłości, jaką znamy. W procesie stawania się ja, które pragnęło (podlegać temu procesowi), już nie istnieje, a to, które mogłoby go przyjąć, jeszcze nie istnieje. Na tym polega paradoks nomadycznej podmiotowości w szczytowym punkcie procesu stawania się inną-niż-jest, zawieszonej pomiędzy już-nie i jeszcze-nie. Erupcja trwałej przyszłości w teraźniejszość aktualizuje wirtualne możliwości zawarte w teraźniejszości. Wyznacza jakościową transformację, nie-miejsce, w którym „już nie" i „jeszcze nie" przechodzą w siebie nawzajem, zwijając się i rozwijając każde w swoim „zewnętrzu". Doprowadza to do krótkiego spięcia w obrębie linearnego czasu, wytwarzając twórczą pożogę. Popycha nas to do aktu wiary w świat, nie jest to jednak akt, który można by zrozumieć niezależnie od transformacji i powiązań, jakie wytwarza. „Stawanie się" to sposób konfigurowania tego aktu – aktualna transmutacja wartości, która przeniesie nas z pustki krytycznej negatywności w paradoksalnie twórczą pustkę pozytywności albo pełnej afirmacji. Wabi ono ku życiu, które zrywa z widmową ekonomią wiecznego powrotu Tego Samego, a tym samym wykracza poza śmierć: ja staje-się-światem.

Wszystko, co może zrobić podmiot w toku stawania-się-niewykrywalnym to wyrazić swoją zgodę na utratę tożsamości (określanej jako produkt uboczny *potestas*) i z szacunkiem stopić się z tym procesem, a tym samym ze swoim środowiskiem. Można to nazwać, z braku lepszego słowa, niewczesną obecnością śmierci; niektórzy nazywają to „uwielbieniem".

Jeśli jednak życie nie jest ludzkie, nie może być też boskie – w każdym razie nie w sensie religijnym, będącym wyolbrzymioną projekcją paranoi i narcyzmu zachodniego podmiotu w jego molarnej formacji. Nomadyczne stawanie-się-niewykrywalnym pozostaje bliskie duchowości, będącej przeciwieństwem sentymentalnego mistycyzmu tak drogiego chrześcijaństwu; nie jest też sposobem na zdobycie dostępu do niebiańskiego banku danych i uzyskanie miejsca dla VIP-ów w ramach pro-

gramu dla stałych klientów. Nomadyczna etyka postsekularna nie jest moralnością świadczeń pracowniczych nastawionych na kapitalizowanie dobrych inwestycji moralnych, ale etyką nienastawioną na zysk, czy nawet zwróconą przeciwko zyskowi. Sytuując się poza polityką metafizycznych ubezpieczeń na życie, lubi bezinteresowne akty życzliwości towarzyszące stawaniu-się-światem podmiotu. Radość oddawania czegoś za darmo, nawet jeśli nie jesteśmy pewni, czy mamy to, co dajemy; oddajmy to dla czystej przyjemności, ze względu na miłość do świata.

Ta głęboka wspaniałomyślność, która w chrześcijaństwie była powiązana z mistycznym zjednoczeniem się z kosmosem, zakłada zanikanie podmiotu w procesie wzrostu natężenia pola bytu. Z Lacanowską *jouissance* wiąże ją poczucie wymazania granic jaźni w erotyzmie. Jest więc powiązane z kobiecością definiowaną jako to, co płynne, empatia, przyjemność, niedomknięcie, niezawłaszczająca tęsknota za innością oraz intensywność. Stawanie-się-niewykrywalnym to ostateczne stadium stawania-się-kobietą, ponieważ wyznacza przejście do większego, „naturalnego", kosmicznego porządku. Clarice Lispector opisuje je jako *oratorium*, pieśń akceptacji, pieśń ku chwale tego, co jest. Dla nomadyzmu oznacza to: być wartą/ym tego, co się nam przydarza, w pragmatycznej wersji *amor fati*. Wszystko, co się wydarza, stanowi powracanie różnicy w następujących po sobie falach sukcesywnego i ekscesywnego stawania się, w którym „ja" uczestniczy i jest formowane, podczas gdy *zoe* działa jako siła napędowa.

Etyka stawania się jest sposobem na to, żeby wychwalaniu radykalnej immanencji podmiotu nie towarzyszyło traktowanie życia jako oczywistego: proponuje ono stawanie-się-niewykrywalnym jako transcendentalny empiryzm. Ostateczny próg to kosmiczna komora pogłosowa rezonująca jak sieć powiązanych, postludzkich, molekularnych i wirusowych relacyjnych afektów i intensywności. Potworna energia inteligentnej materii, wielkiego zwierzęcia, maszynowej produkcji bogów. Życie we mnie rzeczywiście będzie trwać dalej, będzie to jednak *zoe*, nie racjonalna, świadoma, suwerenna jednostka. Będzie trwać w wyższych, stwórczych mocach życia, bezlitośnie nieludzkiego w swojej mocy wytrwania, w obscenicznej zdolności do realizowania witalności, która je ożywia. Życie będzie trwało, tak jak ma to w zwyczaju *zoe*. To wystarczy, żeby zdezaktualizować klasyczny dylemat: „wybierz życie (*bios*), nie śmierć! (*thanatos*)" i zastąpić go wezwaniem: dajcie mi życie, a zatem – dajcie mi śmierć. Innymi słowy, etyczna odpowiedź na ten fałszywy dylemat to odpowiedź Molly Bloom z *Ulissesa* Joyce'a albo odpowiedź Deleuze'a pod koniec życia. „Tak, chcę", mówi ona, kiedy otwiera swoje serce i dochodzi. „Tak, chcę", mówi on, kiedy otwiera okno i odchodzi. Krucha, a jednak trwała afirmacja: tak! Reszta jest milczeniem.

Przełożyła Joanna Bednarek

Bibliografia

Agamben Giorgio 1998, *Homo sacer: suwerenna władza i nagie życie*, przeł. M. Salwa, Warszawa: Prószyński i S-ka.

Ansell Pearson Keith 1997, *Viroid Life. Perspectives on Nietzsche and the Transhuman Condition*, London and New York: Routledge.

Bergstrom Janet 1991, *Androids and Androgyny*, in: Constance Penley, Elisabeth Lyon, Lynn Spiegel, Janet Bergstrom (eds.), *Close Encounters. Film, Feminism and Science Fiction*, Minneapolis/Oxford: University of Minnesota Press, s. 33-60.

Braidotti Rosi 2002, *Metamorphoses. Towards a Materialist Theory of Becoming*, Cambridge, UK and Malden, USA: Polity Press/Blackwell Publishers Ltd.

Colebrook Claire 2000, *Is Sexual Difference a Problem?*, in: Buchanan Ian and Claire Colebrook (eds.) 2000, *Deleuze and Feminist Theory*, Edinburgh: Edinburgh University Press, s. 110-127.

Colombat André 1996, *Deleuze's Death as an Event*, „Man and World" vol. 29, nr 3, s. 235-249.

Curley Edwin 1988, *Beyond the Geometrical Method. A Reading of Espinoza's Ethics*, Princeton: Princeton University Press.

Deleuze Gilles and Felix Guattari 1972a, *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie I*, Paris: Minuit. English translation: 1977, *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia*, trans. R. Hurley, M. Seem and H.R. Lane, New York: Viking Press/Richard Seaver.

Deleuze Gilles and Felix Guattari 1972b, *Capitalisme énurgumène*, „Critique" no. 306, nov. 1972.

Deleuze Gilles and Felix Guattari 1980, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie II*, Paris: Minuit. English translation: 1987b, *A Thous-*