

Ciało jako pole działania Tego Samego i Innego. Michel Foucault – Gilles Deleuze

The Body as a scope of the Same and the Other. Michel Foucault – Gilles Deleuze

numer DOI 10.2478/v10109-012-0019-9

Wojciech Mackiewicz
Uniwersytet Wrocławski
University of Wrocław

Streszczenie:

Słynna teza Michela Foucaulta o śmierci „człowieka” wywołała żywą dyskusję w świecie akademickim. Stanowi ona wynik zakrojonych na szeroką skalę badań. Autor Foucault konstatuje wieloaspektowy kryzys współczesnej podmiotowości (jej autorytet osłabia anonimowa władza, praktyki seksualne, Rozum). Oddziaływanie na podmiotowość odbywa się bowiem zawsze za pośrednictwem ciała. Jest ono pozytywnością, której warunkiem koniecznym jest skończoność. Jednocześnie owa skończoność powoduje rozproszenie człowieka na gruncie tych dziedzin, które go ukonstytuowały, tj. życie, mowa, praca. Ostatecznie dla Foucaulta forma „człowiek” okazuje się nie do utrzymania. Ten wątek podejmuje Gilles Deleuze. Uznaje, że skoro śmierć „człowieka” zachodzi na płaszczyźnie życia, mowy i pracy, to właśnie tam należy szukać możliwości kierunkowania tego procesu. Czyni to jednak poprzez praktyki stosowane na ciele. Deleuze jako Nietzscheanista postuluje rodzaj własnej koncepcji „nadcłowieka”. Śmierć u Foucaulta pojawiła się na poziomie epistemologicznym z czasem ogarniając cielesność. Deleuze proponuje nową koncepcję cielesności, która mogłaby uzdrowić procesy poznawcze. Problem w tym, że owa nowa forma cielesna posiada wiele znamion, które dziś interpretujemy jako niepełnosprawność.

Słowa kluczowe: ciało, śmierć, podmiotowość.

Abstract:

Michel Foucault's famous thesis about the death of man has triggered a heated discussion in the whole academic world. As the result of his research, Foucault proclaims multi-aspectual crisis of subjectivity (whose authority is undermined by anonymous powers, sexual practices, Reason). The impact of these factors is always exerted on the body, which is a model of positiveness that occurs only when there is finitude. At the same time, the finitude causes man's dispersion in such essential domains as life, labor and language. Eventually, Foucault rejects the Man-form. Gilles Deleuze considers the three domains of knowledge of man as the possibility of recreating a new direction of humanness. It is feasible according to him because of practises which are made on the body. Foucault's death of man appear in the epistemology and seized the body. Deleuze's concept of the body heals the human knowledge. But today this new form of the body is still recognized as an invalidity.

Key words: body, death, subjectivity.

Cel pracy

Opublikowana w drugiej połowie lat sześćdziesiątych XX w. książka Michela Foucaulta zatytułowana *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych* wywołała żywą dyskusję w środowiskach akademickich. Obok tez wysuwanych przez zagorzałych zwolenników pojawiły się opinie skrajnie odmienne, ostro sprzeciwiające się słynnej tezie o „śmierci” człowieka. Gorące debaty, w których brał udział sam autor, niewiele zmieniły. Mimo że postawiona diagnoza jest w pewnym sensie zastraszająca, przez wielu została odczytana opacznie. Celem niniejszego artykułu jest przytoczenie owej antropologicznej koncepcji w myśli Foucaulta. Główny akcent został położony na aspekcie cielesności, a w drugiej części tekstu przytoczono poglądy Gillesa

The aim of the paper

Michel Foucault's book entitled *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences*, published in the mid 1960s, triggered a heated discussion in the academic world. Apart from some theses published by his fanatic supporters, there were many other opinions which were radically different, fiercely opposing his famous thesis of the death of man. Numerous heated debates, with Foucault as one of the participants, introduced little change. Although the recognized diagnosis is, in a way, frightening, it was misinterpreted by many. The aim of this paper is to present the anthropological conception according to Foucault's thought. The principal emphasis is put on the bodily aspect, and consequently, in the second part of the

Deleuze'a, stanowiące pewną kontynuację tej myśli. Drobek autora *Różnicy i powtórzenia* można bowiem określić jako uzdrowienie cielesności przez pewne praktyki protekcyjne. Problem polega jednak na tym, że obecnie tego typu dziedzinę kojarzy się raczej z niepełnosprawnością fizyczną. Ostateczny wynik dociekań filozoficznych obu francuskich myślicieli nakazuje współcześnie podejmować na nowo problematykę cielesności, człowieczeństwa i ich rozwoju. Warto też podkreślić, że w diagnozowanym przez Foucaulta problemie zawiera się także pewna pozytywna propozycja jego rozwiązania.

Zaplecze teoretyczne

Aby w pełni zrozumieć problem, który pojawia się w dialogu między Foucaultem i Deleuzem, powinniśmy nakreślić pewną perspektywę filozoficzną, w obrębie której obaj się poruszają.

Autor *Słów i rzeczy* podkreślał, że jego filozoficzny rowód wywodzi się z krytycznej lektury dzieł Hegla¹. Myśl ta była inspiracją nie tylko dla Foucaulta, stanowiła bowiem być może pierwszy i najważniejszy punkt odniesienia francuskiej tradycji filozoficznej drugiej połowy XX w. w ogóle. Owo odniesienie oznaczało jednak silną krytykę. Heglowskie odwołania do starożytnej metafizyki przyniosły w efekcie wielką syntezę dziejów. Hegel pisał, że „... w naturze humanizmu leży (...) dążenie do zgodności z innymi, a jego egzystencja opiera się tylko na osiągniętej wspólnocie wielu świadomości”². Synteza okazała się więc absolutna. Oparta na niej absolutyzacja człowieka jako „tożsamej podmiotowości” prowadzi do jego obiektywności i podniesienia do ogólności³. Człowiek w modelu Hegla stał się podstawą wszechświata. Łatwo przy tym zauważyć, że jest to model wymierzony w Kartezjański dualizm. Na końcu emancypacyjnego procesu człowiek dostrzeże, że „jego (wymyślony) Bóg to w rzeczywistości on sam (...). Będzie to koniec jego nieszczęścia, a on sam stanie się człowiekiem Rozumu”⁴. Ten Heglowski wątek „śmierci Boga” będzie mocno akcentowany przez Nietzschego, a z niego w efekcie wyrośnie model „śmierci człowieka” Foucaulta. Trzeba bowiem nadmienić, że autor *Woli mocy* również odcisnął silne piętno na poglądach Foucaulta.

Innym, równie istotnym wątkiem polemicznym, badanym przez autora *Słów i rzeczy*, było zagadnienie „źródłowości”. Oznaczało ono bowiem rozumienie podmiotu jako „całościowej zawartości empirycznego Ja, jako splotu przeżyć psychicznych w jedności strumienia świadomości (...) jako wewnętrznego uprzytomnienia sobie własnych przeżyć psychicznych i wreszcie: jako zbiorczego oznaczenia wszelkich »aktów psychicznych« albo »przeżyć intencjonalnych«”⁵. Foucault nigdy nie ukrywał, że wywodzi się ze środowiska fenomenologicznego, toteż ten motyw był dlań być może najtrudniejszy do przezwyciężenia. Jednak metoda odwołania się do „źródła” jako fundamentalnego wymiaru badań w świetle jego metodologii była nie do zaakceptowania.

Jak zauważa Małgorzata Kowalska, już nie tylko Michel Foucault, ale cała myśl francuska dwojako rozprawia się z przytoczoną koncepcją całości. Po pierwsze – poprzez wprowadzenie „strategii rozdarcia”, która wskazuje na dy-

paper, Gilles Deleuze's views are presented, which are continuation of the same thought. The output of the author of *Difference and Repetition* can be described as healing the body through some prosthetic practices. However, the problem consists in the fact that currently such practices are associated with physical disability. The final findings of philosophical investigation of both French thinkers make others take up once again the issues of the body, humanity and their development. At the beginning it is essential to underline that the problem diagnosed by Foucault also contains a possible solution to the problem.

Theoretic resources

In order to understand fully the problem which occurs in the dialogue between Foucault and Deleuze, it is necessary to describe beforehand the philosophical perspective they both adopted.

The author of *The Other Things* underlined that his philosophical background originated in his critical reading of Hegel's works¹. Hegel's thought was inspiration not only for Foucault, as it used to be probably the first and most important reference point of the whole French philosophical tradition of the second half of the 20th century. However, that reference meant a highly critical approach. As a result, Hegel's references to the ancient metaphysics provided a great synthesis of history. Hegel wrote: „...For it is the nature of humanity to press onward to agreement with others; human nature only really exists in an achieved community of minds”². The synthesis appeared to be absolute. Absolutization of man as “self-identical subjectivity” based on the synthesis leads to his objectivity and raises to the generalization level³. Man in Hegel's model became the basis of the universe. It is easy to note that it is a model aiming at Cartesian dualism. At the end of the emancipational process man will notice that his (invented) God is in reality he himself and that will be the end of his misfortunes, and he himself will become the man of Reason⁴. Hegel's concept of “the death of God” would be strongly emphasized by Nietzsche and eventually would give origin to Foucault's concept of “the death of man”. It is necessary to mention that the author of *The Will to Power* also exerted a great impact on Foucault's views.

Another, equally important, polemical notion studied by the author of *The Other Things* was the issue of “sourceness”. The term indicated understanding of the subject as total content of empirical Ego, as an entanglement of psychic experiences in the unity of the stream of consciousness, as inner realizing of one's own psychic experiences, and finally as a cumulative denotation of all ‘psychic acts’ or ‘intentional experiences’⁵. Foucault never hid his phenomenological background, that is why this element could have been for him the most difficult to overcome. However, the method of referring to the ‘source’ as a fundamental dimension of research in the light of his methodology was impossible to accept.

As Małgorzata Kowalska notes, it is not only Michel Foucault, but first of all the whole French thought that undermines the aforementioned concept of the entirety in two ways. Firstly, through introduction of the ‘split

¹ Eribon D. *Michel Foucault. Biografia*. KR, Warszawa 2005, s. 36.

² Hegel G. W. F. *Fenomenologia ducha*, t. 1. PWN, Warszawa 1963, s. 86.

³ Hegel G. W. F. *Encyklopedia nauk filozoficznych*. PWN, Warszawa 1990, s. 451-452.

⁴ Kojève A. *Wstęp do wykładów o Heglu*. Aletheia, Warszawa 1999, s. 103.

⁵ Husserl E. *Badania logiczne*, t. II. PWN, Warszawa 2000, s. 433.

¹ Eribon D. *Michel Foucault. Biografia*. KR, Warszawa 2005, p. 36.

² Hegel G. W. F. *Fenomenologia ducha*, t. 1. PWN, Warszawa 1963, p. 86.

³ Hegel G. W. F. *Encyklopedia nauk filozoficznych*. PWN, Warszawa 1990, pp. 451-452.

⁴ Kojève A. *Wstęp do wykładów o Heglu*. Aletheia, Warszawa 1999, p. 103.

⁵ Husserl E. *Badania logiczne*, t. II. PWN, Warszawa 2000, p. 433.

stans lub pęknięcie rozkładające hipotetyczną całość. Po drugie – poprzez realizację licznych „strategii rozproszenia”, które podkreślają różnorodność i niejednoznaczność wszelkich zjawisk i pojęć⁶.

W ten niemal naturalny sposób filozofia francuska na nowo odczytuje myśl Fryderyka Nietzschego. „Filozofia Nietzschego ma wielkie znaczenie polemiczne; stanowi ona absolutną antydialektykę, zamierza ujawnić wszelkie mistyfikacje, które w dialektyce znajdują ostatnie schronienie”⁷. Odtąd tezy autora *Woli mocy* będą odczytywane jako pewien anty-system, który z gruntu należy współtworzyć, a nie – jak dotychczas – odczytywać na sposób aprioryczny⁸.

Metoda archeologiczna i genealogiczna

W toku wywodu istotne staje się przedstawienie metody badań autora *Słów i rzeczy*. Foucault podkreślał, że jego metoda nigdy nie była czymś zewnętrznym wobec tekstu. W rzeczywistości bowiem to właśnie tekst, jako żywił dyskursu, stwarza ją. Metodologicznym celem jest tu zatem „cierpliwa konstrukcja dyskursu o dyskursie i zadanie wysłuchania tego, co już zostało powiedziane”⁹. Podkreśla się czasowy i przygodny charakter *episteme*, przez co w konsekwencji otrzymujemy wniosek mówiący, że to praktyki rządzą dyskursami, a nie odwrotnie. Rezygnacja z modelu całości i historyczności powoduje również, że jedynym co nam pozostaje jest „ukazywanie wypowiedzi w ich rozproszeniu, z wszystkimi lukami, jakie tworzy ich niespójność”¹⁰.

Proces zrodzenia podmiotowości

Jednostka, której Foucault poświęca tak wiele miejsca w swoich dziełach, rozumiana jest w świetle tej metody bardzo specyficznie. Filozof uważa bowiem, że nie sposób rozpatrywać ją jako pozbawioną kontekstu funkcjonowania. Człowiek bowiem zawsze pozostaje w relacji. Podstawowymi polami, na jakich francuski myśliciel bada działanie jednostek, są struktury władzy, seksualności, wykluczenia. To właśnie te czynniki, jako autonomiczne dyskursy, kształtują w procesie historycznym pojęcia „normalności” i „patologii”, „zdrowia” i „choroby”, „podmiotowości” i „populacji”. Kontekstem tym poświęca Foucault wiele miejsca w swoich najświetniejszych dziełach. Jednak nie one są przedmiotem niniejszego tekstu, w którym zwrócono uwagę czytelnika na aspekt historycznego rozwoju dziedziny podmiotowości, ponieważ na tym gruncie dochodzi do Foucaultowej diagnozy kryzysu i w konsekwencji „śmierci” człowieka. Interesujące jest również przedstawienie tego procesu na podstawie czynników cielesnych, toteż charakterystyka epistemologicznej strony tej problematyki zostaje zredukowana do niezbędnego minimum.

Francuski myśliciel jednoznacznie stwierdza, że przed końcem XVIII w. człowiek nie istniał¹¹. Jak należy rozumieć tę enigmatyczną i dość absurdalną w pierwszej chwili tezę? Przecież już w starożytności dużo uwagi poświęcano kwestiom etycznym czy relacji człowiek – Bóg, a rozwija-

strategy’ which indicates a distance from or fracture in the hypothetical entirety. Secondly, through implementation of numerous ‘strategies of dispersion’, which underline variety and ambiguity of all phenomena and notions⁶.

In this, nearly natural, way French philosophy interprets Friedrich Nietzsche’s thought in a new light. According to the French thought Nietzsche’s philosophy has a great polemical importance; it constitutes resolute anti-dialectics, intends to reveal all the mystifications which find their ultimate shelter in dialectics⁷. Since then the theses of the author of *The Will to Power* have been interpreted as a kind of anti-system, which must be co-created and not, as it had been previously, interpreted a priori⁸.

The archaeological and genealogical method

In the course of the discourse it becomes essential to present research methods of the author of *The Order of Things*. Namely, Foucault underlined that his method had never been external to the text itself. It is the text, a constitutional force of a discourse, that creates the method. Therefore, a methodological goal is “the patient construction of discourses about discourses, and the task of hearing what has already been said”⁹. It is emphasized that *episteme* has a temporary and contingent nature, which leads to the conclusion which says that practices determine discourses and not the other way round. As a result of resignation of the entirety and historicity model, the only thing that remains is to “take account of statements in their dispersion, in all the flows opened up by their non-coherence”¹⁰.

The production of subjectivity

An individual, to whom Foucault dedicates so much space in his works, is understood in a particular way in the light of this method. The philosopher thinks it is not possible to consider the individual as one deprived of the context of one’s functioning. It is so because man is always in some kind of relationship. The basic domains of an individual’s activities examined by the French thinker are structures of power, sexuality and exclusion. These are the factors, being autonomous discourses, which shape in a historical process such notions as “normality” and “pathology”, “health” and “illness”, “subjectivity” and “population”. Foucault dedicates a lot of space to these contexts in his most famous works, but they are not the subject of this paper. The paper focuses on the historical aspect of development of subjectivity as a separate field, as it is on this ground that Foucault’s diagnosis of crisis, and consequently the “death of man” took place. The process is going to be presented on the basis of bodily factors, therefore the characteristics of the epistemological aspect of the problem has been reduced to the indispensable minimum in this paper.

The French thinker states explicitly that until the end of 18th century man did not exist¹¹. How can this enigmatic thesis, that seems rather absurd at the first sight, be understood? It is known that already in the Ancient Times a lot of attention was devoted to ethic issues and the

⁶ Kowalska M. *Dialektyka poza dialektyką. Od Bataille’a do Derridy*. Aletheia, Warszawa 2000, s. 12.

⁷ Deleuze G. *Nietzsche i filozofia*. Spacja, Warszawa 1993, s. 205.

⁸ Pieniążek P. *Subwersywne poplecznictwo: Foucault a Nietzsche*, [w:] A. Przybysławski (red.), *Nietzsche 1900-2000*. Aureus, Kraków 1997, s. 200.

⁹ Foucault M. *Narodziny kliniki*. KR, Warszawa 1999, s. 15.

¹⁰ Tenże, *Archeologia wiedzy*. PIW, Warszawa 1977, s. 162.

¹¹ Foucault M. *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*. słowo/obraz/terytoria, Gdańsk 2006, s. 278.

⁶ Kowalska M. *Dialektyka poza dialektyką. Od Bataille’a do Derridy*. Aletheia, Warszawa 2000, p. 12.

⁷ Deleuze G. *Nietzsche i filozofia*. Spacja, Warszawa 1993, p. 205.

⁸ Pieniążek P. *Subwersywne poplecznictwo: Foucault a Nietzsche*, [w:] A. Przybysławski (red.), *Nietzsche 1900-2000*. Aureus, Kraków 1997, p. 200.

⁹ Foucault M. *Narodziny kliniki*. KR, Warszawa 1999, p. 15.

¹⁰ Foucault M. *Archeologia wiedzy*. PIW, Warszawa 1977, p. 162.

¹¹ Foucault M. *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*. słowo/obraz/terytoria, Gdańsk 2006, p. 278.

jąca się od Renesansu nauka wiele swoich teorii opierała właśnie na pojęciu człowieka. Autor *Słów i rzeczy* przyznaje raczej tym argumentom i dodaje, że była to zupełnie odmienna od współczesnej koncepcja człowieka. Pisząc, że „człowiek nie istniał”, ma na myśli to, że nie istniała autonomiczna świadomość epistemologiczna człowieka jako takiego. Miejsce dziewiętnastowiecznej i dwudziestowiecznej formy-Człowieka zajmowała forma-Bóg, w której skończoność pierwszego była jedynie akcydentalna i odniesiona do nieskończoności drugiego. Człowiek był wyabstrahowany z nieskończoności i w jej obrębie funkcjonował jako ukonstytuowane pozytywne ograniczenie¹². Pojęcia „natury” i „natury ludzkiej” pozostawały przeciwstawione: „natura” wskazywała na różnice w „uładzonej ciągłości bytów”¹³, natomiast „natura ludzka” ukazywała identyczność i ciągłość w łańcuchu przedstawień. Opozycyjna funkcja obu elementów pozwalała na ich pozytywny stosunek do siebie nawzajem. Ponadto uważano, że człowiek nie został wpisany w porządek natury tylko poprzez sam akt narodzin. Jego natura przeplatała się z naturą świata jedynie dzięki mechanizmom wiedzy i ich funkcjonowaniu. Ściśle związane „myślę” z „jestem” nie pozwalało na wątpliwości, czy aby cały byt mieści się w myśli i czy jednostka na pewno jest analizowana autonomicznie¹⁴. Dobrym tego przykładem jest postępowanie Kartezjusza, który w drugiej księdze *Medytacji o filozofii pierwszej* przechodzi w sposób ciągły od analizy rozciągłości własnego ciała, poprzez analizę rozciągłości wosku, do opisu innych ludzi przechadzających się ulicą¹⁵. Różnica w porządku bytów nie mogła zaistnieć, ponieważ bezspornie wpisywała się w porządek Boskiego stworzenia. Język istniał w przezroczystości, toteż nie mógł stać się przedmiotem filozoficznego zainteresowania. Foucault określa ową epokę jako okres „zrośnięcia” słów i rzeczy, podczas której „patrzenie i mówienie było jednym i tym samym”¹⁶.

Pozwalało to na utożsamianie człowieczeństwa z ludzkim ciałem na zasadzie oczywistości. Widoczne to było zwłaszcza w relacjach władzy. Pytany o definicję władzy francuski myśliciel odpowiadał: „władza jest stosunkiem sił, albo raczej wszelki stosunek sił jest »stosunkiem władzy«”¹⁷. Z owej funkcjonalnej koncepcji wynikają dość jasne wnioski: człowiek może być rozpatrywany jedynie ze względu na system relacji, którym podlega, nigdy zaś jako wyabstrahowany ze swojego środowiska byt. Tę relacyjność przedstawia Foucault w ujęciu historycznym. Pokazuje w jaki sposób i przede wszystkim wyjaśnia dlaczego zmieniały się kolejne reżimy władzy i ich metody oddziaływań. Naczelną okazała się zasada parcelacji pola władzy. Niedysiejsza władza absolutna ulegała bowiem stopniowemu rozpraszaniu i specjalizacji, przez co podlegający jej obszar ustawicznie się zmniejszał. Jednocześnie udoskonalaniu podlegały czynniki koordynowania elementów władzy, dzięki czemu na przestrzeni wieków przeistoczyła się ona w niezwykle sprawny i superwydajny model zarządzania. Jeden z pierwszych, podejmowanych przez Foucaulta modeli, średniowieczna władza feudalna, był nieciągły, dopuszczał bowiem wymykanie się podległych jednostek z pola jego oddziaływań. jednocześnie funkcjonował w nim bardzo surowy system kar, opartych w głównej mierze na karach cielesnych. O ile zatem wówczas cielesność człowieka była pierwszym i podstawowym wymiarem, na który

relationship between man and God. Moreover science, that has been developing from the times of Renaissance, based numerous theories on the notion of man. Foucault admits that these arguments are right, but he adds it was completely different from the modern concept of man. Writing the phrase “man did not exist” he means there was no epistemological consciousness of man as such. Instead of the nineteenth and twentieth century Man-form there was the God-form, where the finitude of the former was only accidental and in reference to the infinity of the latter. Man was abstracted from the infinity and he acted within it as a constituted positive limitation¹². The notions of “nature” and “human nature” were put in contrast to each other; “nature” indicated the differences in “teeming continuity of beings”¹³, whereas “human nature” showed identity and continuity in the sequence of representations. Contrasting functions of both elements allow them to have a positive relation to each other. Moreover, it was thought that man was not introduced to the order of nature by mere act of being born. His nature is interwoven with the nature of the world only due to mechanisms of knowledge and their functions. Strictly connected the “I think” and the “I am” did not allow for having doubts whether the entire being is included in the thought and whether an individual is really analyzed autonomously¹⁴. The Cartesian approach is a good example of that; in his book *Meditations on First Philosophy* Descartes passes continuously from an analysis of extension of his own body, through an analysis of extension of wax, to a description of other people walking in the street¹⁵. There could be no difference in the order of being, because unquestionably it was included in God’s order of creation. Language existed in transparency, therefore it could not be a subject of philosophical interest. Foucault defines his times as the period when seeing and speaking was the same¹⁶.

This approach allowed for identification of humanness with the human body on the basis of obviousness. It was evident especially in power relations. When asked about his definition of power, the French thinker used to answer: “power is a relation between forces, or rather every relation between forces is a »power relation«”¹⁷. Some explicit conclusions result from the functional concept: man can be considered only together with the system of relations he is involved in, but never as a being abstracted from his environment. Foucault presents this relationship from a historical perspective. He shows in what way, and especially explains why, successive regimes changed and what their methods of action were. The principal method turned out to be the principle of parcelling out powers. The absolute power ruling in the past underwent a gradual dispersion and specialization, and consequently the area subordinate to the power was constantly diminishing. Simultaneously, factors coordinating elements of power have been being improved and due to this over the centuries the power mutated into an extremely effective and efficient model of management. One of the first models examined by Foucault was the medieval feudal system of power; it was discontinuous as it allowed subordinate individuals to slip out of the system. On the other hand, the system had a very strict code of punishments based, to a major extent, on corporal punishment. It means that human body was

¹² Tamże, s. 284.

¹³ Tamże, s. 278.

¹⁴ Tamże, s. 281.

¹⁵ Descartes R. *Medytacje o filozofii pierwszej*. PWN, Warszawa 1958, s. 40-41.

¹⁶ Foucault M. *Narodziny kliniki*, s. 11.

¹⁷ Foucault M. *Narodziny kliniki*, s. 11.

¹² Ibidem, p. 284.

¹³ Ibidem, p. 278.

¹⁴ Ibidem, p. 281.

¹⁵ Descartes R. *Medytacje o filozofii pierwszej*. PWN, Warszawa 1958, pp. 40-41.

¹⁶ Foucault M. *Narodziny kliniki*, p. 11.

¹⁷ Foucault M. *Narodziny kliniki*, p. 11.

napotymano w dyskursie o jednostce, o tyle współcześnie ów dyskurs zaczyna wykazywać znamiona przewyżnienia ciała. Wydaje się bowiem, że wczesne modele władzy poprzez karę (a ściślej: instytucję karni) doprowadzały do pewnej niepełnosprawności. Władza okaleczała ciała tych jednostek, które się jej sprzeciwiały. Na ewolucji tego zagadnienia skupia się krytyka autora *Słów i rzeczy*.

Za symboliczny moment zwrotny przyjmuje francuski myśliciel wystąpienie Immanuela Kanta. Kartezjańskie „ja myślę” zostaje odtąd uznane jako warunek formalny poznania, które abstrahuje od wszelkiego przedmiotu i opiera się jedynie na logicznej jedności myślenia. Z takiego założenia wyrasta koncepcja *ego* transcendentalnego: „transcendentalnym nazywam wszelkie poznanie, które zajmuje się w ogóle nie tyle przedmiotami, ile naszym sposobem poznawania przedmiotów, o ile sposób ten ma być *a priori* możliwy. System takich pojęć nazywałby się filozofią transcendentalną”¹⁸. Pierwszą ważną konsekwencją jest uznanie prymatu „konstituującej skończoności” nad „konstituującą nieskończonością”. Tym samym Bóg przestaje być warunkiem poznania. Drugą – być może bardziej interesującą – jest oczywistość śmierci, wynikającej ze skończoności. Myśl i logos zaczynają zyskiwać przewagę nad bytem i byciem. Dotychczasowa historia naturalna zmienia się w biologię, analiza bogactw naturalnych – w ekonomię, a refleksja nad językiem – w filologię. W ten sposób wyłania się człowiek jako forma epistemologiczna¹⁹.

Aporie podmiotowości

Nowy porządek nie gwarantuje jednak stabilności. Człowiek jawi się jako podmiot i jednocześnie przedmiot tej samej wiedzy. W podzielonym na słowa i rzeczy świecie reprezentacja przestaje być podłożem ładu i porządku. Rzeczy przestają wykazywać identyczność w porządku bytów, a jedynie relacyjność wobec indywiduum poznającego. Świadomość z kolei ulega stopniowo rosnącemu uwikłaniu w procesy poznawcze²⁰. Pozostałe istoty żywe (rośliny i zwierzęta) „osuwają się w głębię rzeczy” jako nielogiczne. Człowiek nie jest teraz „obrazem Boga” czy „mikrokosmosem”, ale staje się „ukoronowaniem procesu ewolucji”. Jego egzystencję ograniczają odtąd życie, praca i język. Kartezjańskie *cogito* było gwarantem tożsamości, dopóki nie dostrzeżono, że samo siebie może ujmować przedmiotowo. Z tego powodu, jak również w wyniku wystąpienia Kanta, dość szybko doszło do postawienia najważniejszego pytania: Kim/czym tak naprawdę jest człowiek?²¹. Skończoność przybiera bowiem charakter fundamentalny, który odtąd znamionuje każdą pozytywność. Aktywność poznawcza człowieka skupia się na tym, aby zewnątrz ujmować w jej korbach. Tym samym skończoność przedstawiana jest poprzez nowe atrybuty człowieka: życie, pracę i mowę.

Foucault zauważa również, że ów podział na słowa i rzeczy nigdy nie został przeprowadzony do końca: „ustanowienie *cogito* zaowocowało skupieniem wszystkich jego przeciwieństw w modelu przyległego doń *anty-cogito*”²², związanego ze sferą *niemyślanego*. Stąd określenie człowieka na kartach *Słów i rzeczy* jako „dupletu empiryčno – transcendentalnego”. Ów rozdźwięk powoduje niepokojący, wewnętrzny dynamizm człowieka, wynikający z prze-

the first and fundamental dimension in the discourse about an individual, whereas nowadays the discourse begins showing symptoms of overcoming the body. It seems that early models of power used punishment (tortures, to be exact) to cause some kind of disability. Power injures the bodies of those individuals who oppose it. Foucault focused his critical review on the evolution of the issue.

The French thinker assumes Immanuel Kant's statement as a symbolic turning point. Since then the Cartesian "I think" has been accepted as a formal condition of cognition, which so far abstracts from any subject and bases only on logical unity of thinking. From the assumption arises the concept of the transcendental *ego*: "I apply the term *transcendental* to all knowledge which is not so much occupied with objects as with the mode of our cognition of these objects, so far as this mode of cognition is possible *a priori*. A system of such conceptions would be called *Transcendental Philosophy*."¹⁸ The first important consequence is recognition of the primacy of the "constituent finitude" over the "constituent infinity", which means that God ceases to be the prerequisite for knowledge. The second one, perhaps more interesting, is the obviousness of death which results from finitude. Thought and logos begin to become more important than being and existence. What was previously called natural history changes into biology, whereas analysis of natural resources changes into economics, and reflexion on language into philology. In this way man appears as an epistemological form¹⁹.

The aporias of subjectivity

However, the new order does not guarantee stability. Man emerges as a subject and simultaneously as an object of the same knowledge. In the world divided into words and things, representation ceases to be the basis of law and order. Things stop indicating identity in the order of being, and they only indicate a relation towards a learning individual. On the other hand, consciousness is slowly, but increasingly involved in cognitive processes²⁰. Other living things (flora and fauna) "sink in the abyss" as they are illogical. Now man is not an "image of God" or "microcosm", but he becomes "the crowning achievement of the evolutionary process." Since then his existence has been limited by life, labour and language. The Cartesian *cogito* had been a guarantee of identity until it was noticed that it could not express itself subjectively. This revelation as well as Kant's statements resulted in arising the most important question: who/what is really man?²¹. Finitude has a fundamental character which since then has characterized every positivity. Cognitive activity of man focuses on expressing the outer within its limits, which means finitude is presented through new attributes of man: life, labour and language.

Foucault also notices that this division into words and things has never been concluded: establishing the *cogito* resulted in concentrating all of his opposites in the model of the adjacent *anti-cogito*²², which has a relation to the *unthought*. Therefore, in *The Order of Things* man is defined as "empirico-transcendental doublet." This discrepancy causes anxious, inner dynamism of man which results from transferring a disorganized flow of excessive content to the act of thinking, expressing also the *unthought*, and the other

¹⁸ Kant I. *Krytyka czystego rozumu*. PWN, Warszawa 1957, s. 86.

¹⁹ Foucault M. *Słowa i rzeczy*, s. 281.

²⁰ Tamże, s. 281.

²¹ Cangilhem G. *Śmierć człowieka czy kres możliwości cogito?*, [w:] „Literatura na Świecie”, 6, 1988, s. 247-249.

²² Foucault M. *Słowa i rzeczy*, s. 292.

¹⁸ Kant I. *Krytyka czystego rozumu*. PWN, Warszawa 1957, p. 86.

¹⁹ Foucault M. *Słowa i rzeczy*, p. 281.

²⁰ Ibidem, p. 281.

²¹ Cangilhem G. *Śmierć człowieka czy kres możliwości cogito?*, [w:] „Literatura na Świecie”, 6, 1988, pp. 247-249.

²² Foucault M. *Słowa i rzeczy*, p. 292.

mierzania nieuporządkowanego przepływu nadmiaru treści do myślowego aktu, ujmującego *niemyślano* i odwrotnie: od czystego ujęcia do empirycznego wypełnienia²³. *Inne* stało się przyległą, drugą stroną *Tego Samego*. To co do tej pory było tożsame i znane, dla poznającego podmiotu staje się dziwne, obce i niepojęte. Tym samym ciągłość historyczna i kulturowa ulegają zerwaniu. Dominującymi czynnikami stają się przypadkowość i nietrwałość. Życie odrywa się od przedmiotowości, praca od wytworów rąk ludzkich, a język – od myśli. Człowiek przestaje być twórcą i staje się wytworem²⁴. W XIX w. podmiot poznający odkrywa, że nigdy nie był współczesny swemu źródłu: odkrycie siebie zawsze miało i ma miejsce w jakimś narzuconym kontekście. Życie, jako cząstka którego pojawia się on na świecie, powstało na długo przed nim. Próbując odnaleźć się w pracy, spostrzega, że rządzią nią wcześniej ustalone prawa czasu i przestrzeni z jednej strony oraz uwarunkowania społeczne z drugiej. Natomiast język, którego chciałby być podmiotem jest już wysoce skomplikowanym systemem, do którego to on musi dorosnąć. Świadomość nie może dłużej pełnić roli „pierwotnego źródła”.

Kryzys człowieczeństwa i wraz z nim rozumianej podmiotowości przenosi się na całą dziedzinę humanistyczną. Wszelkie sądy rangi „uniwersalnej” określa Foucault jako „sen antropologiczny”²⁵, tj. nowy rodzaj metafizyki, która lokuje człowieka w miejscu Boga, a skończoność – w miejsce nieskończoności. Człowiek staje się „fałdem” pomiędzy empirycznym i transcendentnym, w którym owe skrajności mieszają się, opierając jego skończoność na koncepcji natury (Życie), wymiany (ekonomia) i dyskursu (język). W epoce nowożytnej skończoność człowieka natrafiała na pozytywność w podniesieniu jej do nieskończoności (które nie tylko sprowadzały się do koncepcji Boga, ale także np. do pojęcia nieskończoności u Leibniza, Pascala, Spinozy). Współcześnie, poprzez odniesienie do skończoności samej, człowiek badany jest w sposób przedmiotowy, przysługujący do tej pory tylko rzeczom, na równi z ogółem przyrody ożywionej (biologia) jako byt ograniczony przez mechanizmy produkcji i konsumpcji (ekonomia), a także język (filologie).

Śmierć człowieka

Narracja Foucaulta wydaje się stanowiskiem niezwykle odważnym. Nie ma w niej cienia lęku przed odarciem człowieka z ostatnich resztek nadziei na poprawę mocno nadwątlonego bytu. Czy zatem w świetle przytoczonej argumentacji jest jeszcze szansa na jakąkolwiek egzystencję? Wydaje się, że sedno rozważań autora *Słów i rzeczy* zmierza właśnie do tego punktu. Foucault uważa, że skoro model antropologiczny wprowadza tak negatywną perspektywę poznawczą, to należy ją przezwyciężyć poprzez zupełne zburzenie całości jej argumentacji. Oświeceniowy projekt Człowieka jest bowiem niczym innym jak kolejną, jedną z wielu, Wielkich Narracji. Wprowadzając opis, oparty na koncepcji *źródła*, nieopatrznie przyczynił się do skonstatowania *końca*, z którego prawdopodobnie wynika współczesny kryzys podmiotowości. Relacja sprowadzania innych do funkcji przedmiotu staje się relacją zwrotną, a komunikacja międzyludzka – obrazem przesłotności. Jedynym rozwiązaniem jest zatem bezwarunkowe odrzucenie całości, a w efekcie śmierć. Tu pojawia się nawiązanie autora *Słów i rzeczy* do Nietzscheańskiej koncepcji „śmierci Boga”. Jednak Foucault uzna, że głos niemieckiego filozofa

way round: from the pure approach to empirical content²³. The *Other* became adjacent, the other form of the *Same*. What has been identical and known up to now becomes strange, alien, incomprehensible to the cognitive subject. That means that the historical and cultural continuity is broken. Randomness and impermanence become dominant factors. Life detaches from subjectivity, labour from manufactured goods and language from thoughts. Man ceases to be a maker and becomes a product²⁴. In the 19th century the cognitive subject discovered he had never been contemporary to his source; discovery of oneself has always taken place in an imposed context. Life, with man as a little part of it, had emerged in the world long before man did. Trying to discover himself in labour, man finds out there are, on the one hand, laws of time and space that have been previously settled, and on the other hand there are social conditions. Whereas language, he would like to be the subject of, is a very complex system to which he has to live up. Consciousness cannot play the role of “primary source” any longer.

The crisis of humanness together with related to it subjectivity spreads over the entire humanistic field. All the statements of “universal” rank are defined by Foucault as an “anthropological dream”²⁵, i.e. a new type of metaphysics which replaces God with man and infinity with finitude. Man becomes a “fold” between the empirical and the transcendental in which the two extremes interweave basing his finitude on the concept of nature (Life), exchange (economics) and discourse (language). In modern times the finitude of man used to meet positivity in raising it to infinity (which not only was reduced to the concept of God, but also to the term of infinity as it was understood by Leibnitz, Pascal and Spinoza). Nowadays through reference to the finitude itself, man is examined in an objective way, which so far has been assigned only to things, on equal terms with the whole of living nature (biology), as being limited by mechanisms of production and consumption (economics) and language (philology).

The death of man

Foucault's narration seems to take an extremely courageous position. There is no sign of fear of stripping man of the last remnants of hope for improving his highly impaired existence. In the light of the presented arguments, is there still a chance for any existence? It seems that the essence of Foucault's considerations is aiming at this point. He thinks that since the anthropological model introduces such negative cognitive perspective, it is necessary to overcome it by totally destroying the entirety of its argumentation. The Man project conceived in the Enlightenment is nothing else but another, one of numerous, Great Narrations. Introducing a description based on the concept of *source*, the project incautiously contributed to constitute the *end*, which most probably resulted in the present crisis of subjectivity. Relation of reducing others to the function of object becomes a feedback relation, whereas interpersonal communication becomes an image of the past. Therefore the only solution was to reject unconditionally the entirety, which consequently would have brought death. Here the author of *The Order of Things* refers to Nietzsche's concept of the “death of God.” However, Foucault acknowledges that the opinion of

²³ Adamiak M. *Foucault i perypetie podmiotu*, [w:] „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, 2, 42, 2002, s. 190.

²⁴ Foucault M. *Kim jest autor?*, [w:] tenże, *Szaleństwo i literatura*. Aletheia, Warszawa 1999, s. 204.

²⁵ Tenże, *Słowa i rzeczy*, s. 306.

²³ Adamiak M. *Foucault i perypetie podmiotu*, [w:] „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, 2, 42, 2002, p. 190.

²⁴ Foucault M. *Kim jest autor?*, [w:] tenże, *Szaleństwo i literatura*. Aletheia, Warszawa 1999, p. 204.

²⁵ Foucault M. *Słowa i rzeczy*, p. 306.

fa wciąż pozostaje jeszcze głosem człowieka, który sytuuje *To Samo* (totalność, dialektyka, rozum) w opozycji do *Innego* (tragizm, samotność, nieobecność Boga)²⁶.

Prócz postulatu „śmierci człowieka” francuski myśliciel wysuwa własne propozycje rozwiązań. Dotyczą one jednak filozofii języka, zatem zostaną pominięte. Bardziej atrakcyjną koncepcją wydaje się bowiem pomysł jego akademickiego przyjaciela, Gillesa Deleuze’a.

Podmiot a ciało – maszynizm

Podobnie jak Foucault rodowód swój umieszcza Deleuze w myśli Nietzschego. Jego propozycja będzie zatem również relacyjnym ujęciem człowieka. O ile jednak Foucault umieścił podmiot w żywiole niezliczonych i chaotycznych dyskursów, Deleuze rozpatruje go jako byt pojawiający się na przecięciu przeciwstawnych linii sił witalnych, które, podobnie jak w teorii dyskursów Foucaulta, również on sam generuje. Epistemologiczny kryzys formy-Człowieka chce zażegnać pewnymi praktykami, które wiążą się bezpośrednio z ciałem człowieka.

Aby zrozumieć kontekst rozpatrywania cielesności przez autora *Różnicy i powtórzenia*, konieczne jest przedstawienie zarysu jego oryginalnej koncepcji, na gruncie której dochodzi do włączenia cielesności w dyskurs epistemologiczny. Pominięto tutaj spór, jaki toczy się w związku z ogólną klasyfikacją myśli Deleuze’a²⁷. Problemem wyjściowym tej koncepcji jest zagadnienie genezy, rozumianej jako żywioł poprzedzający wszelką formę w ogóle²⁸. Toteż nie powinno nas dziwić, że będzie to myśl opierająca się na zagadnieniach walki, ścierających się pojęć, tworzenia nowych terminów itd. Jest to również perspektywa badawcza polemizująca z kantyzmem, w którym wszelkie poznanie zachodzące w perspektywie transcendentalnej, odbywa się na gruncie tożsamości²⁹. Uważa bowiem Deleuze że terminy, jakimi posługuje się filozofia transcendentalna (na przykład: „jedność apercepcji”, „struktura języka”, „całość kulturowa”, „forma życia”) w ogóle nie pozwalają dotrzeć do poziomu genezy. Aprioryczny poniekąd punkt wyjścia transcendentalizmu uznaje on za wymagający uzasadnienia, a sam problem uzasadnienia określa mianem „empiryzmu”. Stąd autor *Różnicy i powtórzenia* będzie miał silne konotacje do uprawiania filozofii przyrody, czyli teorii, która zdecydowanie wykracza poza granice podmiotu i jego własności poznawczych.

Chaotyczny żywioł genezy, rozumiany przezeń jako transcendentalne źródło form i porządku, określa Deleuze mianem wirtualności³⁰. Na jego gruncie dochodzi do skonstruowania struktury. W późniejszej myśli zostaje ona zastąpiona pojęciem *maszynizmu* z wszelkimi tego konsekwencjami. Pierwszą i być może najistotniejszą jej

the German philosopher remains an opinion of a man who locates *the Same* (totality, dialectics, reason) in opposition to *the Other* (tragedy, loneliness, absence of God)²⁶.

Apart from the postulate of the “death of man”, the French thinker puts forward his own suggestions for solutions. Since they regard the philosophy of language, they will be omitted in this discussion. More interesting concept seems to be the one presented by his academic colleague Gilles Deleuze.

The object vs. the body – machinism

Like Foucault, Deleuze places his origin in Nietzsche’s thought. It means that his proposition will be also a relational approach to man. However, unlike Foucault who placed the subject in the middle of endless and chaotic discourses, Deleuze considers the subject as being appearing at the intersection of the opposite lines of vital forces, which like in Foucault’s theory of discourses, it also generates by itself. Deleuze wants to avoid epistemological crisis of the Man-form by means of some practices which are directly related to the man’s body.

In order to understand the context in which the author of *Difference and Repetition* examined the corporeality, it is necessary to introduce at least an outline of his original conception that allowed corporeality to be included in the epistemological discourse. The dispute which regards the classification of Deleuze’s thought will be omitted here²⁷. The starting problem of his conception is the issue of genesis understood as an element preceding any form at all²⁸. That is why one should not be surprised that it will be a thought based on the issues of fight, clashing notions, creation of new terms, etc. It is also a scientific perspective criticising Kantianism, in which any cognition occurring in the transcendental perspective is held on the ground of identity²⁹. It is so, because Deleuze thinks the terms used in transcendental philosophy (e.g. unity of apperception, structure of language, cultural entirety, form of life) do not make it possible to reach the level of genesis. Deleuze thinks the starting point of transcendentalism, in a way a priori, needs to be justified and he defines the problem of justification as “empiricism”. Thus the author of *Difference and Repetition* has strong connotations of practicing the philosophy of nature, that is the theory which decidedly exceeds the boundaries of the subject and his cognitive properties.

A chaotic nature of genesis understood by Deleuze as a transcendental source of forms and order was called virtuality³⁰. On this ground the structure is constituted. Later on virtuality is replaced by the term *machinism*, which triggered serious consequences. The first and, perhaps the most important, feature of *machinism* is its purely functional

²⁶ Tenże, *Słowa i rzeczy*, s. 307.

²⁷ Jedni sugerują tzw. kontekst postmodernistyczny (wskazując wątki filozofii różnicy przeciw dialektyce, nietożsamości przeciw tożsamości, wyjątku przeciw totalizacji, chaosu przeciw porządkowi) inni z kolei umieszczają jego dorobek wśród takich myślicieli jak Leibniz czy Spinoza podkreślając systematyczny, na wskroś klasyczny sposób filozofowania, w którym naczelnym zagadnieniem jest sfera ontologii a w niej: problem genezy. To dawałoby dwa, zupełnie sprzeczne sposoby rozpatrywania zagadnienia „śmierci człowieka”.

²⁸ Deleuze G. *Nietzsche i filozofia*. Spacja, Warszawa 1993, s. 7.

²⁹ Tenże, *Filozofia krytyczna Kanta. Doktryna władz. słowo/obraz/terytoria*, Gdańsk 1999, s. 31.

³⁰ Herer M. *Gilles Deleuze. Struktury – maszyny – kreacje*, Universitas, Kraków 2006, s. 28.

²⁶ Foucault M., *Słowa i rzeczy*, p. 307.

²⁷ Some scholars imply the so-called post modernistic context (indicating some motifs from philosophy of difference in contrast to dialectics, those of non-identity against identity, exception against totalization, chaos against order), others locate his output among such thinkers as Leibniz and Spinoza, underlying his systematic, strictly classical way of philosophizing where the principal issue is the sphere of ontology and within that sphere the problem of genesis. It would provide two different and completely contradictory ways of considering the issue of the “death of man”.

²⁸ Deleuze G. *Nietzsche i filozofia*. Spacja, Warszawa 1993, p. 7.

²⁹ Deleuze G. *Filozofia krytyczna Kanta. Doktryna władz. słowo/obraz/terytoria*, Gdańsk 1999, pp. 31.

³⁰ Herer M. *Gilles Deleuze. Struktury – maszyny – kreacje*, Universitas, Kraków 2006, p. 28.

cechą jest czysto funkcjonalny charakter³¹. Sens działania społecznego musi odtąd podobać wymogom działającej w określony sposób maszyny społecznej. Maszynizm w punkcie wyjścia znosi dystans między humanistyką i naturą (jednak nie należy mylić go z mechanicyzmem – pojęcia te mają zupełnie odmiennie zdefiniowaną etymologię). Drugim czynnikiem charakteryzującym maszynizm jest produktywność, w obrębie której nie obowiązuje podział na wytwór i produkt³². Wydaje się więc, że naczelnym celem działania maszyn abstrakcyjnych jest podnoszenie stopnia złożoności procesów życiowych³³. Maszyny Deleuze'a nie są jednak mechanizmami ani organizmami. Określają one rodzaj esencji funkcjonowania w świecie w ogóle. Wyjście poza opozycję mechanizm/organizm pozwala Deleuze'owi odrzucić opozycję naturalne/sztuczne. Wydaje się, że już sam wymóg abstrakcyjności znosi różnice. Ta jednak jest rozumiana jako oderwana od pojęcia uniwersalności i idealności. Maszyny są jednostkowe i immanentne. „Każda maszyna abstrakcyjna jest spójnym powiązaniem materii i funkcji”³⁴. Albowiem tylko to umożliwia tożsamość produktu i wytworu. Nie dopuszcza to pojawienia się żadnego „podwojenia” czy „głębiny”. Sens nie jest rodzajem nadbudowy nad maszyną (rzeczą czy ciałem), ale jest z nimi ściśle sprzężony poprzez syntezę materii i funkcji. Aby jednak było to możliwe, materia musi być równie abstrakcyjna jak funkcja, w przeciwnym razie maszyna staje się czymś czysto formalnym. Ostatnią cechą maszyny są jej „reguły ujęcia”. O ile bowiem w modelu Foucaulta prym wiedzie usprawnianie i petryfikacja struktur, o tyle tutaj pierwszą zasadą jest rozprzestrzenianie się tego modelu – tzw. ruch deterytorializacji³⁵. Wiąże się to z kolejnym elementem zawartym w tej myśli: z problemami pragnienia i podmiotowości. Idealnym przykładem zobrazowania tych zagadnień jest historia rozwoju kapitalizmu.

Historyczną perspektywę tego ostatniego przedstawia Deleuze wraz z Guattarim³⁶ jako historię maszynową, tj. „historię uniwersalnego stawania się kapitalizmu jako maszyny abstrakcyjnej”³⁷, której istotą staje się „ruch deterytorializacji”. Jednak należy pamiętać, że ów system jest wtórny. Rozprzestrzenianie się nie dotyczy bowiem terytoriów, ale ciał. Owo zarządzanie odbywa się, podobnie jak u Foucaulta, zawsze kosztem ingerencji cielesnych. W społeczeństwach pierwotnych, od których zaczyna historię kapitalizmu Deleuze, było to tatuowanie, wycinanie, nacinanie, odcinanie, ofiara, okaleczanie, osaczenie, inicjacja. Późniejsze mechanizmy były obliczone na czynienie większych społeczności ludzkich bardziej przewidywalnymi. Jednak również wówczas – argumentuje Deleuze – nie obeszło się bez męczarni, ofiar, krwi³⁸. Posunięcia te od początku generowały więc nierówności społeczne. Na tej podstawie Deleuze wraz z Guattarim twierdzą, że w historii istniało zawsze raczej jedno Państwo. Jedyna różnica polega na tym, że współczesna

character³¹. According to it, the sense of social activity has to fulfil the requirements of the social machine acting in a given way. At its starting point machinism eliminates the distance between humanities and nature (however one should remember not to confuse machinism with mechanicism – the two terms have a completely differently defined etymology). The second factor characterising machinism is productivity, within which there is no division into producing and product³². Therefore it seems that the main goal of activity of abstract machines is to increase the degree of complexity of life processes³³. Deleuze's machines, however, are neither mechanisms nor organisms. They determine an essence of functioning in the world in general. Overcoming the opposition between mechanism and organism allows Deleuze to reject the opposition between natural and artificial. It seems that the mere requirement of abstractness eliminates the differences. However, abstractness is understood as detached from the notions of universality and ideality. Machines are unitary and immanent. “Each abstract machine is a coherent connection between the matter and the function”³⁴. Only due to this approach is it possible to achieve the identity of a producing/product. It does not permit any “doubling” or “depth”. Sense is not a kind of superstructure over the machine (thing or body), but it is strictly linked to it through the synthesis of the matter and function. In order to make it possible, the matter must be as abstract as the function, otherwise the machine becomes something purely formal. “Entropic principles” are another characteristic of the machine. Unlike in Foucault's model where the primacy belongs to streamlining and petrifying of structures, Deleuze's first principle is to spread the model, which is called “the movement of deterritorialization”³⁵. It is connected with another element that makes part of his thought: problems of desire and subjectivity. A history of development of capitalism is an ideal example to illustrate best the issues.

Deleuze together with Guattari³⁶ presents a historical perspective of capitalism as a machine history, i.e. “a history of universal transformation of capitalism into an abstract machine”³⁷, whose essence becomes the “movement of deterritorialization”. However, it must be remembered that the system is secondary. Spreading does not regard territories but bodies. In primitive societies, from which Deleuze starts discussing a history of capitalism, it was tattooing, cutting, cutting out, cutting off, sacrificing, mutilating, cornering, initiating. Posterior mechanisms were worked out to make more numerous communities more predictable. However even then, as Deleuze proves, tortures, victims and blood were part of the system³⁸. Therefore from the very beginning such measures generated social inequalities. On this basis, Deleuze and Guattari claim that in the history there

³¹ Z biegiem lat pojęcia strukturalizmu i maszynizmu w myśli Deleuze'a stają się pojęciami zamiennymi. Por. Deleuze G. *Po czym rozpoznać strukturalizm?* [w:] M. Siemek *Drogi współczesnej filozofii*. Czytelnik, Warszawa 1978, s. 288.

³² Deleuze G. *Anti-Oedipus*. University of Minnesota 2004, s. 13.

³³ Herer M. *Gilles Deleuze...*, s. 121.

³⁴ Tamże, s. 122.

³⁵ Tamże, s. 129.

³⁶ Ze swoim długoletnim współpracownikiem, psychiatrą i filozofem Felixem Guattarim, spotyka się Deleuze w wyniku wydarzeń francuskiej wiosny 1968 roku. Współpraca zaowocowała m. in. napisaniem książki *Co to jest filozofia?* oraz nietłumaczonego na język polski dzieła *Capitalisme et Schizophrénie*.

³⁷ Herer M. *Gilles Deleuze...*, s. 130.

³⁸ Deleuze G. *Anti-Oedipus*, s. 159.

³¹ Over the years the notion of structuralism and machinism in Deleuze's thought become interchangeable terms. Por. Deleuze G. *Po czym rozpoznać strukturalizm?* [w:] M. Siemek *Drogi współczesnej filozofii*. Czytelnik, Warszawa 1978, p. 288.

³² Deleuze G. *Anti-Oedipus*. University of Minnesota 2004, p. 13.

³³ Herer M. *Gilles Deleuze...*, p. 121.

³⁴ Ibidem, p. 122.

³⁵ Ibidem, p. 129.

³⁶ Deleuze met his future longtime collaborator, psychiatrist and philosopher Felix Guattari due to the events of French spring in 1968. Their collaboration brought such fruits as the books *What is Philosophy? And Capitalism and Schizophrenia*, the latter has not been translated into Polish

³⁷ Herer M. *Gilles Deleuze...*, p. 130.

³⁸ Deleuze G. *Anti-Oedipus*, p. 159.

maszyna kapitalistyczna pozbawiona jest kodu, na podstawie którego identyfikowało się wcześniejsze (ludy pierwotne, średniowieczny feudalizm). Deterytorializacja jest procesem maszynowym działającym realnie w historii, ale nie jest prawem historycznym. Toteż nie uniemożliwia ona pojawienia się aberracji i – podobnie jak w diagnozie Foucaulta – w tych punktach pojawiają się największe napięcia.

Do tej pory przedstawiono dwa elementy składowe maszynizmu: stosunki władzy i produkcję wiedzy. Trzecim jest aspekt urządzenia. Na gruncie owej teorii rozprzestrzenia się wprowadza Deleuze pojęcie „podmiotu pragnienia”, który rozumie jako podmiot „stworzony z bezosobowych ujednostkowień i przedindywidualnych osobliwości”³⁹. Piśze, że „podmiot jako taki nie istnieje, ale istnieją formy produkcji podmiotowości. Podmiotowość trzeba w pewnym momencie wytworzyć właśnie dlatego, że nie ma podmiotu”⁴⁰. Deleuze wraz z Guattarim piśze, że droga do realizacji tego przedsięwzięcia przebiega przez pole psychoanalizy. Schodzą więc z poziomu podmiotu/indywiduum na poziom genetycznych procesów indywiduacji, które w tym wypadku mają charakter maszynowy. Z tego właśnie powodu mowa jest o „maszynach pragnienia”⁴¹. Subiektywność jest sprowadzona do postaci abstrakcyjnej i funkcjonuje nie inaczej jak tylko pod postacią bezosobowej rzeczywistości pragnienia. Toteż rzeczywistość abstrakcją okazuje się życie nie-organiczne.

Należy się również liczyć z tym, że moc życia w tym świetle może być zdolna do ekspansji na wszelkie urządzenia ingerujące w ciało (np. Foucaultowskie „urządzenie seksualności” czy urządzenia biowładzy). Bohater maszynowy Deleuze’a nie żyje życiem organicznym. Jest raczej „inżynierem pragnienia”⁴². Z tego wynika, iż musi on w pewnym stopniu przeciwstawiać się swojej organiczności oraz wytyczać nowe mapy ciała społecznego i przede wszystkim – własnego ciała. Trzeba podkreślić, że rozdział na ciało społeczne i indywidualne przestaje mieć tu znaczenie. Bohater maszynowy składa się z wielu „bezosobowych ujednostkowień”, które wchodzą w rezonans z innymi ujednostkowieniami. Całość przypomina pulsujący, wewnętrznie fluktuujący Nietzscheański żywioł Życia. Deleuze dodaje, że bohater maszynowy eksperymentuje w owym żywiole, ponieważ niemożliwe jest tu jakiegokolwiek objawienie czy kontakt innego rodzaju. Stanowi to kolejne linie ujęcia, o których była mowa wcześniej. Eksperymentować oznacza bowiem: skonstruować maszynę, przeprowadzić jakiś proces, a nie: interpretować według jakiegoś uniwersalnego klucza.

Owa koncepcja wyrasta bezpośrednio z Deleuzjańskiej koncepcji „ciała bez organów” (ang. *body without organs*, w skrócie: BwO), które to ciało rozumiane jest przede wszystkim jako „nieproduktywna jednostka, którą przesłaniają podatność na wpływy, wycofanie, pożądanie, zastój”⁴³. W późniejszych dziełach rozwija Deleuze jej pozytywną charakterystykę. Piśze o produktywności BwO, niezależności, przeciwstawia tę koncepcję biomedycznej koncepcji organizmu. Jednakże „ciało bez organów” nie jest martwym ciałem. Jest to raczej rodzaj multiplikowanych form aktyw-

has always been rather one State. The only difference lies in the fact that the modern capitalistic machine is deprived of the code which was used to identify previous communities (primitive tribes, medieval feudalism). Deterritorialization is a machine process occurring really in history, but it is not a historical principle. That is why it does not prevent aberration from appearing and – like it is in Foucault’s diagnosis – in these points the highest tensions occur.

So far two components of machinism have been discussed: the relationships of power and production of knowledge. The third component is aspect of dispositifs. On the grounds of the theory of spreading, Deleuze introduces the notion of the “subject of desire”, which he understands as a subject constituted of “impersonal individuations and pre-individual singularities”³⁹. He writes that “*There’s no subject, but a production of subjectivity: subjectivity has to be produced, when its time arrives, precisely because there is no subject*”⁴⁰. Deleuze and Guattari write that the way to implement this enterprise passes through the field of psychoanalysis. Therefore they descend from the level of subject/individual to the level of genetic processes of individuation, which in this case are of a machine nature. That is why the term “desiring machines” was introduced⁴¹. Subjectivity is reduced to an abstract form and it functions only in the form of impersonal reality of desire. Consequently, the real abstraction appears to be inorganic life.

In addition, it should be taken into account that the power of life in this light may be able to expand to any devices interfering in the body (e.g. Foucault’s dispositif of sexuality and dispositifs of bio-power). Deleuze’s machine protagonist does not live a limited life. He is rather a “desire engineer”⁴². From what has been said it appears that he has to, to some extent, oppose his limitations and chart new maps of the social body and, first of all, his own body. It should be emphasised that the distinction between the social and the individual body ceases to have any significance. The machine protagonist consists of numerous “impersonal individuations” that come into resonance with other individuations. The whole resembles a pulsating, internally fluctuating Nietzschean element of Life. Deleuze adds that the machine protagonist experiments in this element, because no illumination or contact of any other kind is possible here. It constitutes other lines of escape, which have been mentioned before. It should be explained that experimenting means constructing a machine, carrying out a process, but not interpreting according to some universal key.

The conception originates directly from Deleuzian concept of the “body without organs” (BwO), where the body is understood as an “non-productive entity that interrupts flow, arrests desire and aims at stasis”⁴³. In his later works Deleuze develops its positive characteristics. He writes about productivity of BwO, its independence, he juxtaposes his concept with the biomedical concept of organism. However the body without organs is not a dead body. It is rather a sort of multiplied forms of human activity in the spirit of efficient capitalism⁴⁴. Its nature appears to

³⁹ Deleuze G. *Po czym rozpoznać strukturalizm?*, s. 324.

⁴⁰ Tenże, *Negocjacje: 1972-1990*. DSWE, Wrocław 2007, s. 122.

⁴¹ W pojęciu tym podmiotową funkcję pełni pojęcie pragnienia, toteż konsekwentnie tłumacząc powinniśmy wprowadzić pojęcie „pragnienia maszynowego”, por. Herer M. *Gilles Deleuze...*, s. 63.

⁴² Tamże, s. 183.

⁴³ Deleuze G., Guattari F. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia* vol. 1. Athlone, London 1984, s. 10.

³⁹ Deleuze G. *Po czym rozpoznać strukturalizm?*, p. 324.

⁴⁰ Deleuze G. *Negocjacje: 1972-1990*. DSWE, Wrocław 2007, p. 122.

⁴¹ In this notion desire plays the function of subject, so consequently translating one should introduce the notion of “machine desire”

⁴² Ibidem, p. 183.

⁴³ Deleuze G., Guattari F. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia* vol. 1. Athlone, London 1984, p. 10.

⁴⁴ Deleuze G., Guattari F. *The Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia* vol. 2. Athlone, London 1988, p. 30.

ności ludzkiej w duchu wydajnego kapitalizmu⁴⁴. Jego natura okazuje się zatem dynamiczna, praktyczna, eksperymentalna. Jest rodzajem wiecznego stawania się. Musi być więc w sposób ciągle kreowane i nigdy nie jest dane jako gotowe. To jednak oznacza, że z powodu wymienionych ograniczeń, nigdy nie będzie osiągalne⁴⁵. W tym sensie jest to koncepcja zakładająca w pewien sposób przekroczenie ciała. Deleuze i Guattari piszą: „Czyż doprawdy smutnym i niebezpiecznym nie jest mieć dość patrzeć własnymi oczami, oddychać płucami, przetykać ustami, mówić używając języka, myślać używać mózgu, posiadać odby i gardło, posiadać głowę i kończyny? Dlaczego nie chodzić na głowie, śpiewać zatokami nosowymi, widzieć przez skórę, oddychać brzuchem? Podczas gdy psychoanaliza mówi: »stop, wróćmy do początku«, powinniśmy nalegać: dążmy dalej, wciąż jeszcze nie osiągnęliśmy ciała bez organów, ciągle jeszcze nie zdemontowaliśmy w sposób zadowolający własnego Ja. Odnajdźmy swoje ciało bez organów. Dowiedzmy się, jak to zrobić. Czyż to nie kwestia życia i śmierci (...) szczęścia i nieszczęścia? Czyż nie jest to kwestią rozstrzygającą?”⁴⁶.

Przeciwieństwem BwO nie są organy, ale ich organizacja, tj. organizm. Albowiem „mechanizmy” wprowadzane przez BwO są sprzeczne z możliwością istnienia wnętrza organów. Nie jest to zatem destrukcja, ale raczej otworzenie ciała na nowe możliwości, stawania się wydajniejszym. Jeśli będzie się postępowało zbyt gwałtownie, wówczas doprowadzi się do śmierci. Pożądanym praktycznym rozwiązaniem jest ostrożna droga eksperymentowania.

Wnioski

Wracając na grunt cielesności i Foucaultowego kryzysu człowieczeństwa zauważa Deleuze, że forma-Człowiek, którą zdiagnozował Foucault nie wzbogaciła sił życia, mowy i pracy, czyli tych dziedzin, na które rozpadła się humanistyka. Jeśli siły człowieka mają tę zdolność, że każdorazowo wchodzi w relację z czymś innym, z zewnątrz, to prawidłowo postawione pytanie metodologiczne powinno brzmieć: „Z jakimi nowymi siłami zaryzykują wejść w związek obecnie i jaka nowa forma z tego wyniknie, jeśli nie może to już być forma-Bóg ani forma-Człowiek?”⁴⁷. Foucault jest tu niezwykle pomocny, gdyż zauważa, że rozproszone w trakcie dotychczasowej historii badań humanistycznych Życie udało się na nowo skupić w kodzie genetycznym. Rozproszoną pracę skupia się obecnie w uniwersalnej koncepcji maszyn informatycznych i cybernetycznych⁴⁸. Nie potrafi jednak dać żadnej odpowiedzi na temat zogniskowania rozproszonego modelu człowieka. Zarówno odniesienia do nieskończoności, jak skończoności oznaczałyby regres i ucieczkę od pewnych problemów. Być może z braku praktycznych postulatów dzieło Foucaulta, które więcej obaliło, niż zbudowało, spotkało się z wieloma skrajnymi reakcjami.

Jako własne rozwiązanie Deleuze proponuje koncepcję „nieograniczonej skończoności”, tj. „takiej »situacji siły«, w której skończona ilość składowych generowałaby nieskończone możliwości”⁴⁹. Idzie więc o poziom ufundowany na możliwościach technicznego wykorzystania kodów genetycznych (życie), możliwościach wykorzystania

be dynamic, practical, experimental. It is a kind of endless becoming. Therefore it has to be continuously created and never be ready-made. However, it means that due to the aforementioned limits it will never be achievable⁴⁵. In this sense it is a concept which assumes a possibility of exceeding the body. Deleuze and Guattari write: “Is it really so sad and dangerous to be fed up with seeing with your eyes, breathing with your lungs, swallowing with your mouth, talking with your tongue, thinking with your brain, having an anus and larynx, head and legs? Why not walk on you head, sing with your sinuses, see through your skin, breathe with your belly? (...) Where psychoanalysis says, »Stop, find your self again, « we should say instead »Let’s go further still, we haven’t found our BwO yet, we haven’t sufficiently dismantled our self.« (...) Find our body without organs. Find out how to make it. It is a question of life and death (...) sadness and joy. It is where everything is played out.”⁴⁶.

The opposites of BwO are not organs, but their organization, i.e. organism, because “mechanisms” introduced by BwO are contradictory to the possibility of existence of any organs in it. Therefore it is not destruction but rather opening the body to other possibilities, becoming more efficient. However one should not proceed too violently, otherwise it may cause death. A cautious way of experimenting is the best practical solution.

Conclusions

Deleuze, coming back to the sphere of corporeality and Foucault’s crisis of humanness, notices that the Man-form, diagnosed by Foucault, has not enriched the forces of life, language and labour, that is the domains that humanities were split into. If man’s forces have the ability to enter into a relationship each time with something else, with the outer, the appropriate methodological question should be formulated in this way: “with what new forms do they now risk entering into a relation, and what new form will emerge that is neither God nor man?”⁴⁷. Foucault is extremely helpful here, as he notices that Life that was diffused during the previous history of humanistic research has managed to concentrate again in the genetic code. Now the diffused labour is concentrated again in the universal concept of computer and cybernetic machines⁴⁸. However, he cannot give any answer to the question how to concentrate the diffused model of man. Both references to infinity and finitude would mean regression and escape from certain problems. Perhaps it was due to the lack of practical postulates that Foucault’s work, which rather debunked than constructed, has produced numerous extreme reactions.

As his own solution Deleuze suggests a concept of “unlimited finitude”, i.e. “every »situation of force« in which finite number of components produce an infinite number of combinations”⁴⁹. It means that it refers to the level founded on the technical possibilities of using the genetic code (life), the possibilities of using silicon instead of coal (labour) and the techniques used in modern literature (language) and in which the traditional and logical grammatical forms are

⁴⁴ Deleuze G., Guattari F. *The Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia* vol. 2. Athlone, London 1988, s. 30.

⁴⁵ Tamże, s. 149-150.

⁴⁶ Tamże, s. 150-151.

⁴⁷ Deleuze G. *O śmierci człowieka i nadczłowieku*, [w:] tenże, *Foucault*. DSWE, Wrocław 2004, s. 160-161.

⁴⁸ Foucault M. *Słowa i rzeczy*, s. 308.

⁴⁹ Deleuze G. *O śmierci...*, s. 162.

⁴⁵ Ibidem, p. 149-150.

⁴⁶ Ibidem, p. 149-150.

⁴⁷ Deleuze G. *O śmierci człowieka i nadczłowieku*, [w:] tenże, *Foucault*. DSWE, Wrocław 2004, p. 160-161.

⁴⁸ Foucault M. *Słowa i rzeczy*, p. 308.

⁴⁹ Deleuze G. *O śmierci...*, p. 162.

nia krzemu w miejsce węgla (praca) oraz technik współczesnej literatury (język), w których łamie się dotychczas przyjęte formy gramatyczne i logiczne. W nowej sytuacji wycofane w głąb rzeczy życie zostanie wydobyte z niej na nowo. Jednocześnie można to rozumieć jako fakt, że same rzeczy zostaną w pewnym sensie podniesione do rangi podmiotowości. Model Deleuze'a nie korzysta jednak z tego pojęcia, kojarząc je – podobnie jak Foucault – ze zdevaluowaną formą-Człowieka. W dzisiejszym świecie posługujemy się, na coraz szerszą skalę, implantami i protezami, które coraz sprawniej zastępują nam coraz większe obszary ciała. Również sztuczna inteligencja wnika coraz głębiej w struktury świadomości, a przy tym również w ciało. Pomimo tkwienia protez w ciele człowieka wciąż przecież mamy do czynienia z podmiotem, rozumianym tutaj jako osoba niepełnosprawna (np. z protezą kończyny). Zmiana, którą proponuje Deleuze musi dokonać się w zgodzie z wolą człowieka. Autor *Różnicy i powtórzenia* posługuje się Nietzscheańską figurą: „nadcześnik (...) jest człowiekiem nasyconym samą animalnością (kod, który przechwycić może fragmenty innych kodów jak w nowych schematach ewolucji). To człowiek nasycony tym, co nieorganiczne (dziedzina krzemowa). To człowiek nasycony bytem mowy. (...) Nadcześnik nie jest już ani formą-Bogiem, ani formą-Człowiekiem, ale być może nie jest czymś gorszym od tych dwóch, które go poprzedzały”⁵⁰.

Deleuze nie ukrywa, że jest to również pewien model „wiecznego powrotu”. Istotą jest w nim jednak prymat „indywidualizującej różnicy” nad wtórnym wobec niej porządkiem indywidualu, które wciąż pozostawałyby we władzy *Tego Samego*. Taki układ umożliwiłby przedstawienie „Wieczny powrót” nie mógłby również dokonywać selekcji w duchu wiedzy pozytywnej, ponieważ rodziłoby to zagrożenie kolejnego wyczerpania. Postulowanym przez Deleuze'a rozwiązaniem powinna być selekcja o charakterze ontologicznym i etycznym zarazem: „...wieczny powrót jest bytem stawania się. Ale stawanie się jest dwójakie: stawanie-się-aktywne i stawanie-się-reaktywne (...). Otóż jedynie stawanie-się-aktywne ma być. (...) Wieczny powrót uczy, że stawanie-się-reaktywne nie ma bytu”⁵¹.

W ten sposób doszłoby do połączenia wymiaru ontologicznego i etycznego. Stawanie-się-reaktywne prowadzi bowiem do nihilizmu, resentymentu i w konsekwencji: zanegowania życia. W perspektywie wiecznego powrotu Deleuze'a traci ono być. Realna pozostaje tylko afirmacja, twórczość, eksperyment, czyli, zgodnie z propozycją autora *Różnicy i powtórzenia*: stawanie-się-aktywne. Podobnie jak u Nietzschego, żywioł genezy ma tutaj ściśle praktyczny sens. Tym samym stanowisko Deleuze'a jest manifestem vitalności i filozofii życia.

rejected. In the new situation life which was withdrawn into the background of things will be put forward again. On the other hand, it can be understood that things themselves will be, in a way, raised to the level of subjectivity. Deleuze's model does not make use of this notion, as he associates it – like Foucault – with the devaluated Man-form. Nowadays, implants and prostheses, which replace more and more areas of the body with an increasing efficacy, are used on a larger scale. Artificial intelligence also penetrates deeper and deeper in the structures of consciousness, and simultaneously in the body as well. Despite prostheses that complete the body, we still deal with a subject, understood here as a disabled person (e.g. with a prosthesis of a leg). The change suggested by Deleuze must be effected only in accordance of man's will. On this occasion the author of *Difference and Repetition* makes use of the Nietzschean figure: “the superman (...) is the man who is even in charge of the animals (a code that can capture fragments from other codes, as in the new schemata of lateral or retrograde). It is man in charge of the very rocks, or inorganic matter (the domain of silicon). It is man of the every being of language (...). The Superman (...) is the advent of a new form that is neither God nor man and which, it is hoped, will not prove worse than its two previous forms”⁵⁰.

Deleuze does not hide that it is also a model of the “eternal return”, though in his case it has the primacy of “individualising difference” over the order of individuals, secondary to the difference, who would remain under control of *the Same*. This scheme would allow for representation. The “eternal return” would not be able to make selection in the spirit of positive knowledge, because it would generate risk of another exhaustion. The solution suggested by Deleuze should be the selection of both ontological and aesthetic nature: “The eternal return is the being of becoming. But becoming is double: becoming-active and becoming-reactive (...). But only becoming-active has being. (...) The eternal return teaches us that becoming-reactive has no being”⁵¹.

In this way it would lead to combination of the ontological dimension with the aesthetic one. Becoming-reactive leads to nihilism, resentment, and consequently to negation of life. In the perspective of Deleuze's eternal return it loses being. What remains real are only affirmation, creativeness, experiment, that is according to the author of *Difference and Repetition*: becoming-active. Like in Nietzsche, the natural force of Genesis has a strictly practical sense. It indicates that Deleuze's position is a manifest of vitality and philosophy of life.

Adres do korespondencji:
Address for correspondence:

Wojciech Mackiewicz
ul. Wielka 24/21
53-341 Wrocław
tel. 661-571-701
e-mail: wojmac@onet.eu

Wpłynęło/Submitted: VI 2012
Zatwierdzono/Accepted: VI 2012

⁵⁰ Tamże, s. 162-163.

⁵¹ Deleuze G. *Nietzsche i filozofia*, s. 76-77.

⁵⁰ Ibidem, p. 162-163.

⁵¹ Deleuze G. *Nietzsche i filozofia*, pp. 76-77.