

# **Dyskursywne stawanie się ludzkiej jaźni w relacjach afektywnych**

*Elżbieta Magdalena Wąsik*

*Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu*

## **1. Problematyka rozwoju jaźni w kontekście postmodernistycznej filozofii Gilles'a Deleuze'a**

Artykuł omawia koncepcję afektywnego stawania się ludzkiej jaźni w interakcjach dyskursywnych w kontekście publikacji naukowych Anny Duszak o wyrażaniu emocji w językach i kulturach świata (zob. Duszak i Pawlak red. 2003; 2005). W nawiązaniu do filozofii egzystencjalnej, traktującej bytowanie w świecie za właściwość człowieka, przedstawia on teorie ontoetologii i afektowania, posiadające specyficzne znaczenie w dziełach G. Deleuze'a (1925–1995). Według tego przedstawiciela francuskiego postmodernizmu życie jest ciągłym procesem stawania się organizmów pomiędzy tym, co wirtualne, a tym, co aktualne, na bazie relacji afektywnych względem środowiska. Opis tych relacji pozwala zauważyć, że organizmy różnią się od siebie w zakresie potencjalnych sieci relacji, w które wkraczają i w jakich funkcjonują jako członkowie środowisk społecznych, kulturowych i naturalnych.

W odróżnieniu od G. Deleuze'a, który argumentował, że różnice między człowiekiem a innymi istotami żywymi co do sposobów afektowania swoich środowisk czy też bycia afektowanym przez bodźce z nich pochodzące przedstawiają się podobnie, choć niejednakowo

pod względem ilościowym, przedkłada się tutaj rozumowanie, że jaźń ludzka, stanowiąca jedność dwóch aspektów związanych z jej świadomością jako podmiotu i percepcją jej realnego istnienia jako osoby, zajmuje miejsce szczególne w uniwersum wspólnego bytowania, wychodząc, przez samorealizowanie się, ze świata natury do świata kultury. Postrzeganie własnej osobowości jest bowiem subiektywnym procesem ciągłym, jaki zachodzi w wyniku stałego, indywidualnego doświadczania siebie samego jako obiektu pośród innych obiektów. Samorealizacja jaźni ludzkich jako podmiotów ma zaś miejsce w przestrzeni dyskursywnej, tj. kiedy jaźnie owe przyswajają sobie nowe właściwości symboliczne, poruszając się w różnorodnych realizacjach tekstowych języka i kultury. W kontekście niniejszych rozważań przydatna może być botaniczna metafora „kłącza”, pozwalająca spojrzeć na jaźń człowieka jako na strukturę ulegającą stałym transformacjom pod wpływem zmiennych uwarunkowań dyskursywnych w komunikacji międzyludzkiej, podporządkowanych zasadom spójności i heterogeniczności, wielości, ciągłości (nieprzerwalności) i otwartości lub niepowtarzalności.

## **2. O językowym wyrażaniu emocji w kontekście prac Anny Duszak**

Tytułem nawiązania przedstawimy tutaj przykład dyskursu językoznawczego na temat emocji jako stanów umysłu człowieka, będących wynikiem aktywacji jego organizmu przez czynniki zewnętrzne i/lub wewnętrzne, stanowiący dwa zbiory artykułów zatytułowane *Anatomia gniewu* (2003) i *Anatomia szczęścia* (2005), wydane pod redakcją naukową A. Duszak i N. Pawlak. Autorzy zamieszczonych w nich artykułów definiowali odnośne emocje pozytywne i negatywne z punktu widzenia europejskiej tradycji filozoficznej, wychodząc z założenia, że w ramach społecznie i kulturowo zorientowanego badania tekstów, w tym również literatury pięknej, można zajmować się m.in. językowymi sposobami wyrażania uczuć i sposobami ich konceptualizacji czy też nazywania. Stawiali oni sobie za cel przede wszystkim, jak

piślały A. Duszak i N. Pawlak we wstępie do drugiego wyboru tekstów (2005: 5), uchwycenie różnic i podobieństw w przeżywaniu i wyrażaniu emocji w kulturach Wschodu i Zachodu, szczególnie w językach Indii, w języku japońskim, arabskim, perskim, językach afrykańskich oraz w wybranych językach europejskich, wykorzystując przy tym wiedzę pochodzącą z nauk o języku, literaturoznawstwa, psychologii, socjologii i kulturoznawstwa.

Analiza tekstów językowych wytwarzanych i interpretowanych, nadawanych i odbieranych w komunikacji międzyludzkiej, wydaje się prowadzić nie tylko do zajmowania się uwarunkowaniami społeczno-kulturowymi człowieka, ale również jego uwarunkowaniami psychicznymi. Wśród nich za istotne można uznać takie czynniki emocjonalne, zdeterminowane biologicznie i/lub kulturowo, które wpływają na indywidualne procesy percepcji i akty woli, myślenie i działanie człowieka, a także na społeczne wyrażanie i rozumienie komunikowanych treści, na co wskazują badania prowadzone przez psychologów, np. przez R. Lazarusa i R. Zajonca (1980: 151–175) i R. Zajonca (2000: 31–58). Interesujące owych badaczy emocje, uważane za rodzaj afektu, a przy tym traktowane jako podstawowy warunek komunikacji, rozpatrywane bywają w kontekście tzw. poznania ucieleśnionego oraz przetwarzania informacji przez jednostkę z punktu widzenia jej stanów wewnętrznych i jej reakcji na stany wewnętrzne innych, jak to podsumowali na podstawie osiągnięć antropologii kulturowej, filozofii, psychologii, neurologii i neurolingwistyki oraz innych nauk o poznaniu, by wymienić m.in. takie nazwiska, jak P.M. Niedenthal, L.W. Barsalou, F. Ric i S. Krauth-Grube (2005: 23–44). Trzeba być zatem świadomym, że doświadczając emocji nieustannie, ludzie dokonują pod ich wpływem selektywnej eliminacji danych pod względem ich przydatności dla realizacji własnych potrzeb, a w efekcie ich przeżywania stają się zdolni i gotowi do działania.

Ponieważ jednostki komunikujące się ze sobą przetwarzają informacje emocjonalne, co znajduje odzwierciedlenie w tekstach przez nich produkowanych, na potrzeby ich interpretacji warto przytoczyć niektóre

odkrycia badaczy uczuć. Zgodnie z opinią panującą w XIX wieku, sformułowaną najpierw przez K. Darwina (1809–1882) w pracy z 1872 roku pt. *The expression of the emotions in man and animals*, poświęconej wyrażaniu uczuć u człowieka i zwierząt (por. Darwin 1872: 348–367), takie emocje, jak szczęście, gniew, strach, zaskoczenie, obrzydzenie czy smutek, właściwe wszystkim istotom ludzkim, muszą mieć oparcie w biologii, skoro towarzyszą ludziom niezależnie od kultury czy przynależności etnicznej lub narodowej. Choć komunikowanie się językowe ludzi ma pierwszorzędne znaczenie dla ich rozwoju emocjonalnego, trudno sobie wyobrazić, zdaniem K. Darwina (1872: 355–356), by pierwotne wyrażanie tychże emocji przez mimikę i inne formy ekspresji mogło być świadome i celowe.

Liczne badania nad wyrażaniem uczuć prowadzone do czasów obecnych, m.in. przez P. Ekmana (2003), zajmującego się mechanizmami ich powstawania oraz ekspresją, dowiodły, że istnieją zarówno emocje uniwersalne, ogólnoludzkie, jak i uwarunkowane kulturowo. Ludzie wprawdzie nabywają umiejętności manifestowania ich w pewnych sytuacjach, jednak nie są w stanie nauczyć się ich naturalnych ekspresji mimicznych czy spontanicznej mowy ciała. Językowe natomiast wyrażanie emocji jest produktem kultury, nie zaś wynikiem biologicznych uwarunkowań człowieka.

Sposoby wyrażania uczuć i ich miejsce pośród typowo ludzkich czynności fizjologicznych przy definiowaniu istoty człowieczeństwa jako jedności pod względem psychosomatycznym akcentowali znacznie wcześniej filozofowie reprezentujący tzw. semantykę ogólną, którzy zajmowali się wpływem języka na świadomość człowieka, nawiązując do poglądów wyłożonych przez A. Korzybskiego (1879–1950) przede wszystkim w jego książce *Science and sanity* (1933). Wśród nich w fenomenologicznym podejściu do języka jako środka porozumiewania społecznego J.S. Bois (1966/1972: 235–239) brał pod uwagę afekty uzewewnętrzniwane w komunikacji, takie jak emocje i wartości. Podkreślał on, iż afekty uwarunkowane dziedzicznie, ale doświadczane przez ludzi

jednostkowo przy całościowym zaangażowaniu ich organizmów w reagowaniu na bodźce środowiska, znajdują spełnienie w kulturze przez różnorodność i wielość sposobów przejawiania się. Podążając za tokiem myślenia omawianych autorów, można byłoby przyjąć, że przeżywanie emocji i ujawnianie afektów wzmacnia system motywacyjny człowieka, ma wpływ na uczenie się oraz sposoby myślenia. Przynajmniej jednakże należy zgodzić się, że reakcje emocjonalne są zazwyczaj zależne od słów czy wyrażań, za pomocą których są nazywane i opisywane, co oznacza, iż zachowania werbalne mogą wzmacniać afekty pozytywne, przekształcać afekty negatywne w pozytywne, a gwałtowne wyrażanie afektów negatywnych, takich jak wrogość, nienawiść czy strach, może mieć efekt oczyszczający. Słuszne byłoby zatem stwierdzenie, że choć wszelkie zachowania człowieka zawierają czynnik afektywny (emocjonalny), dający się opisać w terminach stopniowalnej intensywności, to przerwanie oddziaływania pozytywnych afektów jest zawsze odczuwane jako przykrość, a negatywnych jako zadowolenie. Także pamięć przeszłości i wyobrażenie przyszłości mogą wzmacniać przyjemne bądź nieprzyjemne doświadczenia. Niezależnie od pochodzenia to właśnie emocje, stanowiące źródło aktywności dyskursywnej człowieka i siłą sprawczą zmienności w świecie, nadają celowość jego zachowaniom. Prowadzą one bowiem do powstawania relacji międzyludzkich, w których to pojedyncze jaźnie kształtują się jako niepowtarzalne osobowości.

### **3. Jaźń człowieka jako podmiot działalności komunikacyjnej**

Na jaźń człowieka, tj. poczucie własnego „ja”, składają się dwa zjawiska o charakterze psychicznym i fizjologicznym zachodzące w umyśle i mózgu człowieka jako podmiotu w sensie intelektualnym i osoby jako przedmiotu w sensie zmysłowym. W nawiązaniu do terminu *the self* w języku angielskim – zwłaszcza do jego rozumienia za W. Jamesem (1842–1910), amerykańskim filozofem pragmatyzmu, rozwijanym m.in. przez G.H. Meada (1863–1931), filozofa o orientacji socjologicznej

– przyjąć można, iż termin „jaźń” w języku polskim także odnosi się do samoświadomości człowieka, kształtującej się w efekcie procesów poznawczych, emocjonalnych i wolicjonalnych, które umożliwiają rozwój jego osobowości oraz tożsamości społecznej. Należy podkreślić, że w języku angielskim (por. szczególnie James 1890: 291–402 i Mead 1934: 173–178, 192–200), w którym odpowiednikiem filozoficznego pojęcia jaźni jest rzeczownik *the self*, zaimki odnoszące się do pierwszej osoby, tj. *I* i *Me*, oznaczają odpowiednio dwa aspekty samoświadomości jednostki, tj. po pierwsze, jaźń jako podmiot (*the I*) i po drugie, jaźń jako przedmiot lub osobę (*the Me*). Dokładnie rzecz ujmując, rozróżnienie to wskazuje na zdolność mentalnego podmiotu (*I*) do postrzegania samego siebie (*Me*), w podobny sposób, jak postrzega on inne osoby, zdolność idącą zasadniczo w parze z jego zdolnościami symbolicznymi, właściwymi wyłącznie dla istot ludzkich. W rzeczy samej, podobne spostrzeżenie nasuwa się w odniesieniu do języka polskiego, gdyż w odmianie morfologicznej zaimka *ja* występującego w funkcji podmiotu istnieje również forma *mnie*, pełniąca funkcję dopełnienia bliższego i dalszego w zdaniach w stronie czynnej i biernej, a więc używana jest w odniesieniu do przedmiotu.

W badaniach porównawczych zachowań zwierząt i ludzi mówi się obecnie nie tylko o jaźni człowieka, ale i zwierzęcia (*the [non-]human self*). Jak zakładał T.A. Sebeok, uważany za pioniera w zakresie badań nad znakami i symbolami (por. m.in. 1991: 36–40), jaźń semiotyczna w sensie szerokim powstaje w przyrodzie na wszystkich poziomach, a więc nawet u niższych organizmów biologicznych, a zatem zawsze, kiedy mają miejsce procesy znakowe. Mimo to jednak człowieka uważa się za istotę o najwyższej formie życia, ponieważ posługując się językiem, uświadamia on sobie fakt własnego funkcjonowania w obrębie jednostek społecznych w czasie integrującym jego doświadczenia. Już znacznie wcześniej, m.in. zwolennicy semantyki ogólnej, tj. filozoficznej koncepcji języka w użyciu społecznym, rozwijającej się w Stanach Zjednoczonych począwszy od lat 30. XX wieku za sprawą

A. Korzybskiego, zajmowali się wpływem środka komunikacji na procesy świadomościowe ludzi (por. np. Bois 1966/1972: 61–97). Podkreślali oni, że tylko człowiek, będąc w stanie abstrahować obiekty, których doświadcza, oraz relacje pomiędzy nimi, potrafi również przekształcać je i ustanawiać pomiędzy nimi nowe relacje, np. tworzyć organizacje ekonomiczne i układy polityczne. Twierdzenie, że człowiek żyje w świecie relacji powstałych dzięki swej własnej działalności dyskursywnej, przyczynia się do postrzegania go jako indywidualności z punktu widzenia jego aktywności poznawczej i możliwości sprawczych, jak też sposobów symbolicznego wyrażania odkrywanych i ustanawianych przez niego relacji.

Pojęcie jaźni zakłada rozróżnienie pomiędzy mentalnym podmiotem a obiektywnie istniejącą, fizyczną osobą, do których w języku angielskim odnoszone są odpowiednio zaimki *I* i *Me*. Ich użycie implikuje także możliwość wyróżnienia dwojakiego rodzaju właściwości *ego*, tj. właściwości subiektywnych, racjonalnych oraz cielesnych, empirycznie namacalnych i obserwowalnych. Stosownie do tego rozróżnienia można też mówić o dwóch rodzajach czynności, w jakie angażują się uczestnicy komunikacji. A zatem, kiedy mają miejsce czynności nadawania i odbierania przekazów, zazwyczaj dokonują się też czynności rozumienia i interpretowania.

Aby dokładniej wyjaśnić węższe i szersze znaczenie omawianego terminu, kiedy mówi się o jaźni bądź podmiotowości istot żywych, zarówno ludzi, jak i zwierząt zdolnych do tego, by komunikować się ze swymi środowiskami na różnych poziomach, przytoczyć warto hierarchizację poziomów życia, na których zachodzą procesy semiotyczne, a zwłaszcza integracja znaczenia w procesach komunikacyjnych. Na przykład w hierarchii opracowanej przez J. Zlateva (2009) na podstawie dotychczasowych osiągnięć filozofii biologii i filozofii umysłu na pierwszym poziomie znajdują się organizmy biologiczne, charakteryzujące się zdolnością samoorganizacji, tzw. systemy autopoietyczne, jakimi zajmowali się biologowie H. Maturana i F. Varela (1980), funkcjonujące

w obrębie tzw. własnych subiektywnych wokół-światów (*Umwelten*), jeśliby posłużyć się terminem wprowadzonym przez filozofa biologii J. von Uexküllą (1909). Na drugim poziomie jaźń minimalna jest wyposażona w intencjonalność w obrębie naturalnego świata życia (*natural Lebenswelt*), które to jest postrzegane przez nią w sposób bezpośredni. Na trzecim poziomie jaźń ukształtowana przez inkulturację (*the enculturated self*), tj. poprzez przejmowanie dziedzictwa kulturowego poprzednich pokoleń, działa w społecznym świecie życia, w którym pośredniczy przekaz kulturowy (*a culturally mediated Lebenswelt*). Czwarty poziom to taki, na którym jaźń lingwistyczna posługuje się konwencjonalnym, normatywnym systemem znaków jako środkiem komunikacji i myślenia. Według J. Zlateva (2009: 179–195) te cztery poziomy organizacji znaczenia, z których każdy kolejny jest zależny od niższego i umożliwia istnienie wyższego poziomu, nazwać należy kolejno: życiem, świadomością, znakowością i językiem.

#### **4. Egzystencjalizm jako humanistyczne podejście do człowieka**

Filozofowie interesujący się przeżyciami i losami człowieka uważali, że jego egzystencja jako jednostki w świecie tylko pod pewnymi względami jest porównywalna do funkcjonowania niższych form życia. Choć poglądy prekursorów i twórców egzystencjalizmu, takich jak S. Kierkegaard (1813–1855) i F. Nietzsche (1844–1900) oraz M. Heidegger (1889–1976), K. Jaspers (1883–1969), G. Marcel (1889–1973) czy J.-P. Sartre (1905–1980), były na tyle różne, że nie da się ich zaliczyć do jednolitego ruchu intelektualnego, to – jak podkreślał np. C.V. McBride (2007: 423–425) – wszyscy oni są uważani za postępowych, jak na owe czasy, w kwestii podejścia do człowieka. Koncentrując się bądź to na człowieku, bądź na byciu w świecie, podnosili oni bowiem kwestie wolności wewnętrznej i odpowiedzialności jednostki, odczuwania przez nią lęków i niepewności, poczucia sensu istnienia, spełnienia, względnie zagubienia, wewnętrznych rozterek, izolacji i osamotnienia. Egzystencjaliści



postrzegali człowieka jako trwającego w czasie, z punktu widzenia terażniejszości, tj. brali pod uwagę moment, w którym przywołuje on przeszłość i myśli o przyszłości, uświadamiając sobie zmienność świata i nieuchronność przemijania. W tym kontekście eksponowali także takie atrybuty człowieczeństwa, mogące stanowić źródło inspiracji dla rozwoju osobowego jednostki, jak niezależność i świadomość własnej niezależności, zdolności samoobserwacji, samooceny i samorealizacji, celowego przekształcania otoczenia oraz łatwość ulegania przyzwyczajeniom, przekraczanie ograniczeń indywidualnych, czy autoprezentacja i samorealizacja.

Zauważyć należy, że filozofia egzystencjalna XX wieku w ujęciu antropocentrycznym i humanistycznym rozwijała się paralelnie do przyrostu wiedzy empirycznej o jednostce ludzkiej jako organizmie i istocie psychiczno-społecznej, wyjaśniając m.in. mechanizmy jej rozwoju osobowego. Na podstawie faktów empirycznych nagromadzonych do lat 50. ubiegłego wieku zestawiano właściwości człowieka w porównaniu do innych organizmów żywych i systemów nieożywionych funkcjonujących w świecie. Na przykład w książce *The image: Knowledge in life and society* K.E. Boulding (1956: 19–63) podkreślił (por. także Bois 1966/1972: 138–155), iż człowiek, będąc istotą biologiczną, żyje w świecie, którego granice wyznaczone są przez jego zdolności percepcyjne i strukturę jego języka. Nie jest on ani pasywnym albo statycznym przedmiotem, ani też sumą niezależnych od siebie części, funkcjonujących dzięki energii zewnętrznej. Zdaniem Bouldinga, opisując człowieka, należy zastąpić niewystarczające pojęcie działania, czyli akcji i reakcji, pojęciem przyczynowości powracającej, charakterystycznej dla struktury samoregulującej, która kontroluje sprzężenie zwrotne na płaszczyźnie fizjologicznej i psychicznej. Konieczne jest też widzenie jednostki ludzkiej jako struktury samozachowawczej i samoreprodukującej się, internalizującej czas, czyli człowieka, który w swoim istnieniu rozwija się jako organizm biologiczny według określonego wzorca i dokonuje ekspansji terytorialnej. Jego dziedzictwo kulturowe jest w tym sensie

porównywalne do dziedziczenia biologicznego. Jako istota poruszająca się i przemieszczająca w przestrzeni, człowiek posiada samoświadomość warunkującą procesy samozachowawcze, kreuje własny wizerunek oraz tworzy środowisko korzystne z punktu widzenia własnego życia, rozwoju i rozmnażania się. W końcu, zachowanie człowieka jest zdeterminowane przez systemy wartości przekazywane na drodze transmisji kulturowej, nie zaś dziedziczone genetycznie, jak instynkty zwierzęce.

Co szczególnie akcentowali K.E. Boulding, a w ślad za nim J.S. Bois, zdolność przystosowania się do środowiska jest u człowieka ograniczona przez dziedzictwo kulturowe, zmianę zachowań pod wpływem tradycji, jak też zaradność i pomysłowość w służbie konserwatywizmowi, i odpowiedzialność przed tradycją. Oznacza to jego elastyczność w zakresie środków i brak elastyczności w zakresie wyznaczonych celów. Jego antycypowanie przyszłości opiera się na wzorcach będących podsumowaniem przeszłych doświadczeń. Dlatego też zachowanie człowieka posiadającego samoświadomość, funkcjonującego w świecie języka i wartości, jest w dużej mierze nieprzewidywalne, chociaż – jak to się wyjaśnia w koncepcji relatywizmu językowego i kulturowego – myśli on i komunikuje się z innymi zgodnie ze strukturą własnego języka (por. Bois 1966/1972: 156–163).

Mówiąc o egzystencji człowieka w świecie, w którym nie tylko odgrywa on określone role społeczne zdeterminowane kulturowo, ale również doznaje przeżyć emocjonalnych, trzeba być świadomym, że procesy komunikacyjne, w których bierze udział, angażując dogłębnie swą osobowość, mają naturę transakcyjną. Komunikowanie się to, jak podsumował J.S. Bois (1966/1972: 130–132, 142–144), wchodzenie w dynamiczne procesy całkowicie pochłaniające uczestników i umożliwiające im podtrzymanie ich istnienia. Przebiegają one zależnie od myśli, wartości, postaw, celów, wcześniejszych doświadczeń, bieżących emocji i sposobów antycypowania przyszłości przez nadawcę i odbiorcę. W ich trakcie zachodzą niekiedy szybkie reakcje, których biegu ani efektów komunikujące się strony nie są w stanie dokładnie

przewidzieć ani całkowicie kontrolować. Sukces takiego przedsięwzięcia tylko w pewnym sensie zależy od gotowości akceptowania przez nie faktu, że poglądy i wynikające z nich zachowania mogą się zmieniać wskutek wspólnego przeżywania pewnych doświadczeń. W każdym razie mechanizmy komunikacyjne wzajemnie na siebie oddziałujących, samozachowawczych i samoregulujących się struktur jaźni, składających się z myśli, uczuć, postaw, celów itp., indywidualnie lub zbiorowo stawiających opór wpływom zewnętrznym, ważne są z punktu widzenia procesów nauczania/uczenia się, głoszenia/poznawania nowych idei, przekonywania/kształtowania postaw itp.

## 5. Postmodernistyczna filozofia wielości G. Deleuze'a i F. Guattari

Książka *Tysiąc plateau* ([1980] 2015), napisana przez filozofa G. Deleuze'a (1925–1995) i psychoterapeutę F. Guattariego (1930–1992), uważana za awangardowe dzieło filozoficzne, jest drugim tomem *Kapitalizmu i schizofrenii* [*Capitalisme et schizophrénie*]. Jej autorzy to francuscy postmoderniści, których twórczość stanowi pożywkę – o czym pisze m.in. R. Braidotti (2013: 186) – do dyskusji na temat statusu człowieka w świecie i inspirację do przededefiniowywania pojęcia podmiotowości w obliczu współczesnych dylematów etycznych i aksjologicznych. Omawiając procesy biologiczne, społeczne i mentalne, G. Deleuze i F. Guattari wykładają swoistą teorię wielości świata i życia jako takiego. Stosując zróżnicowane style narracyjne na potrzeby zróżnicowanej tematyki, wspólnie wypracowują uniwersalną terminologię, jaką posługują się, poruszając się w obrębie zagadnień społecznych, kulturowych, ekonomicznych, politycznych, naukowych, artystycznych, językowych i komunikacyjnych, włączając w to nie tylko wiedzę pochodzącą z nauk przyrodniczych, np. z geologii i biologii, ale również rozważania o charakterze metafizycznym. Od G. Deleuze'a i F. Guattariego wywodzą się takie pojęcia-neologizmy, jak np. *klącze*, *stawanie-się-zwierzęciem*, *ciało bez organów*, *nomadyzm*, a także *detytorializacja*

*i reterritoryalizacja, maszyna abstrakcyjna*, których to genezę wyprowadza F. Dosse ([2007] 2010) w książce poświęconej współpracy naukowej obu myślicieli. Choć owe nowatorskie pojęcia stale przewijają się w toku wywodów prowadzonych przez G. Deleuze'a i F. Guattariego, ich znaczenia ulegają ciągłej modyfikacji zależnie od kontekstów. Ważne w tym miejscu wyobrażenie ciała bez organów, jak zaznaczył Dosse ([2007] 2010: 198), zapożyczone przez G. Deleuze'a od A. Artauda (1896–1948), francuskiego aktora, reżysera i pisarza, stało się uniwersalną metaforą nie tylko organizmu biologicznego, np. posiadającego życie psychiczne, ale też organizmu społecznego, politycznego itp. Co należy podkreślić, zdaniem G. Deleuze'a i F. Guattariego, każde ciało istnieje dzięki trzem warstwom spójności, takim jak organizacja, która czyni je organizmem, przekazywanie informacji oraz subiektywizacja.

Budowa dzieła *Tysiąc plateau* jest nietypowa: nie składa się ono z rozdziałów, ale z części w pewnym sensie samodzielnych, nazwanych przez G. Deleuze'a i F. Guattariego *plateau*, które, w założeniu autorów, komunikują wielość zagadnień tworzących pewne kręgi zbieżności, a przy tym dają się czytać z każdego dowolnego miejsca oraz powiązać z dowolnym innym miejscem w tekście. G. Deleuze i F. Guattari ([1980] 2015: 26) nazywają swoje dzieło książką-kłęczem, wyjaśniając, iż pod względem struktury jest podobne do odrośli składających się z licznych łodyg podziemnych i naziemnych, które tworzą i poszerzają się nieustannie, a zatem nie posiadają punktów kulminacyjnych ani końcowych. W pierwszym *plateau*, omawiając różnicę między kłęczem a korzeniem, autorzy (Deleuze i Guattari [1980] 2015: 3–30) dowodzą, że wszelkie twory w przyrodzie, w tym także mózg ludzki, posiadają kłęczastą naturę. Ten sposób rozumowania prowadzi do zakwestionowania uprzywilejowanej pozycji człowieka w świecie, jaką przyznaje mu się ze względu na jego uposażenia i predyspozycje psychiczne oraz zdolności językowe.

## 6. Człowiek w sieci relacji tworzonych przez kłęczowe układy wypowiedzenia

Wśród pojęć, które dzięki G. Deleuze'owi i F. Guattariemu weszły do współczesnej myśli intelektualnej, jest wyobrażenie kłęcza, zapożyczonego z terminologii botanicznej, które wyjaśniania m.in. procesy przemian cywilizacyjnych i politycznych, rozprzestrzeniania się wytworów kultury materialnej i duchowej itp. Posługując się pojęciem kłęcza, G. Deleuze i F. Guattari ([1980] 2015: 7–14) charakteryzowali naturę bytu w ogóle, w tym również istotę dyskursu i samego języka. Jak tłumaczyli w sposób obrazowy, kłęczem jest podziemny pęd, który całkowicie różni się od drzewa czy korzenia z bocznymi korzonkami. Kłęcz daje się opisać na podstawie sześciu binarnych zasad, takich jak łączność i heterogeniczność, wielość i nieznaczące zerwanie, kartografia i dekalomania, które jednocześnie należą do reguł rządzących funkcjonowaniem dyskursu w komunikacji międzyludzkiej.

Zasady łączności i heterogeniczności dotyczą kłęcza, a nie drzewa. G. Deleuze i F. Guattari zauważają, że drzewo ustanawia pewien porządek, a tylko kłęcz łączy się w dowolnym miejscu z jakimkolwiek punktem innego kłęcza. Części czy punkty kłęcza, np. językowego, nie odsyłają w sposób konieczny do określonego elementu. Oznacza to, że wszelkie ogniwa semiotyczne języka czy dyskursu są połączone z bardzo różnymi sposobami kodowania, ogniwami biologicznymi, politycznymi, ekonomicznymi i innymi. Zgodnie z rozumowaniem G. Deleuze'a i F. Guattariego wprowadzają one do gry zróżnicowane ustroje znakowe i różnorodne stany rzeczy. Układy wypowiedzenia, które funkcjonują jakby w bezpośrednich układach maszynowych, istnieją tylko kolektywnie, nie da się też praktycznie dokonywać radykalnych cięć pomiędzy ustrojami znakowymi a ich przedmiotami. Odnośnie do języka nie da się zatem zakładać niczego, nawet jeśli dąży się do ujmowania tego, co wyrażone wprost. Jak uważają G. Deleuze i F. Guattari ([1980] 2015: 7), zawsze pozostaje się wewnątrz sfer dyskursu,

który narzuca określone układy i rodzaje porządku społecznego. W rzeczywistości występują przede wszystkim łańcuchy semiotyczne, przypominające bulwy, które gromadzą różne akty językowe i perceptywne, mimiczne, gestyczne i myślowe. Język jako sam w sobie nie istnieje. Praktycznie bowiem stanowi tylko zbieraninę dialektów, gwar i żargonów oraz języków specjalistycznych. Podobnie nie istnieje idealny nadawca ani odbiorca, ani też jednorodna wspólnota językowa, jak sądzą G. Deleuze i F. Guattari ([1980] 2015: 8).

Według G. Deleuze'a i F. Guattariego ([1980] 2015: 8–9) wszelka wielość jest splotem, który ma zawsze naturę kłaczastą. Stąd też nie da się w nim wyróżnić podmiotu czy przedmiotu, lecz jedynie determinacje, wielkości i wymiary, które mogą wzrastać, nie zmieniając swej natury. Przyrastają tylko wymiary w wielości, a w miarę wzrostu ich liczby układ zmienia swoją naturę. W związku z tym w kłaczu są wyłącznie linie. Nie można w nich wskazać punktów i pozycji, jak to jest w strukturze drzewa lub korzenia. Wielość jest więc komplementarna z nie-znaczącym zerwaniem, co znaczy, że kłacze przerwane bądź rozłupane w dowolnym miejscu i tak posuwa się wzdłuż określonej linii, tej poprzedniej lub innej. Jest w stanie się odbudować, nawet jeśli duża jego część ulegnie zniszczeniu. Zawiera ono bowiem linie segmentacji, według których jest uwarstwione, zdeterializowane, znaczone i połączone oraz linie, poprzez które nieustannie uchodzi, a więc nawet zerwanie jest częścią kłacza (por. też Deleuze i Guattari [1980] 2015: 10). Jak dowodzą G. Deleuze i F. Guattari ([1980] 2015: 11–12), schematy, według których w świecie dokonuje się ewolucja, nie mogły powstać wyłącznie na podstawie modelu drzewiastego zastępowania, podążającego od mniejszego do większego zróżnicowania. Z pewnością musiały się one rozprzestrzeniać również drogą kłacza, które rozwijając się, czy powielając, tworząc zróżnicowane linie, ma faktycznie charakter antygenealogiczny.

G. Deleuze i F. Guattari ([1980] 2015: 6–14) opisują kłacze na podstawie zasad kartografii i dekalkomanii jako twór, który nie podlega

żadnym wzorcom strukturalnym ani też generatywnym, któremu obca jest zatem wszelka idea osi genetycznej oraz struktury głębokiej. Dowodzą oni, że logika drzewa, w której wyróżnić da się oś genetyczną i strukturę głęboką, jest logiką kalki i reprodukcji, podczas gdy kłącze to mapa, a nie kalka. W przypadku mapy jako odwzorowania kartograficznego ważne jest bowiem, że nie odtwarza ona nieświadomości zamkniętej w niej samej, ale za to konstruuje ją i w ten sposób staje się częścią kłącza. Jak podkreślali, mapa jest otwarta i jako taka daje się łączyć we wszystkich wymiarach, demontować, odwracać, i ciągle modyfikować. Może ona nawet zostać rozdarta, odwrócona, nalepiona na każdą powierzchnię, przerobiona na jednostkę, grupę i formację społeczną. Można ją rysować na ścianie, traktować jako dzieło sztuki, konstruować jako działanie polityczne lub medytację. Najważniejszą cechą kłącza jest więc to, że tak jak mapa, która w odróżnieniu od kalki odsyłającej zawsze do „tego samego”, posiadającej tylko nieliczne wejścia, ma wiele wejść. Zatem, jak zdecydowanie zapewniają G. Deleuze i F. Guattari, mapa jest kwestią działania, podczas gdy kalka tylko odsyła do rzekomej „kompetencji”.

Podsumowując podstawowe cechy kłącza jako formy, którą przejawiają praktycznie wszelkie byty, w tym dyskurs, umysł, jaźń itp., G. Deleuze i F. Guattari ([1980] 2015: 24–25) ujmują swoje wywody w poetycką narrację. Twierdzą oni, że, po pierwsze, w odróżnieniu od drzew i korzeni, łączy ono jakikolwiek wybrany punkt z innymi punktami niejednorodnymi, a żadna jego właściwość nie odsyła w sposób konieczny do właściwości tego samego rodzaju; wprowadza ono do gry bardzo różne ustroje znakowe, a nawet stany nie-znaków; kłącze nie daje się sprowadzić ani do jedności, ani do mnogości. Po drugie, kłącze nie jest jednym, które staje się dwoma, ani nawet bezpośrednio trzema, czterema lub pięcioma itd. Nie jest ono mnogością wyprowadzoną z jedności ani też innej mnogości, do której dodano jedność. Zatem, po trzecie, kłącze nie składa się z jednostek, tylko z wymiarów, albo raczej z kierunków ruchu. Nie ma ani początku, ani końca, lecz

zawsze ma otoczenie, z którego wyrasta lub się wylewa. Po czwarte, kłacze konkretyzuje wielowymiarowe wielości linearne, bez podmiotu i bez przedmiotu, ustanowione na płaszczyźnie spójności. Jak wynika z wywodów G. Deleuze'a i F. Guattariego, wielość typu kłaczowego nie zmienia liczby wymiarów bez zmiany samej natury i przekształcenia siebie. Inaczej mówiąc, w przeciwieństwie do struktury, która określa się przez zbiór punktów i pozycji, stosunków binarnych między tymi punktami oraz wzajemnie jednoznacznych relacji pomiędzy tymi pozycjami, kłacze składa się wyłącznie z linii, np. linii segmentacji, stratyfikacji jako wymiarów, ale też z linii ujścia czy też deterytorializacji jako wymiaru maksymalnego. Podążając wzdłuż tych linii, wielość przekształca się i zmienia swoją naturę. Jak wyjaśniają dalej G. Deleuze i F. Guattari, nie należy utożsamiać tych linii czy zarysów z lineażami typu drzewiastego, jedynie łączącymi poszczególne punkty i pozycje. W przeciwieństwie do drzewa, kłacze nie jest przedmiotem ani reprodukcji zewnętrznego pod postacią drzewa-obrazu, ani też wewnętrznego jako struktury-drzewa. Po piąte, kłacze jest antygenealogią w tym sensie, że jest ono pamięcią krótkotrwałą lub też antypamięcią. Dlatego też rozwija się przez wariację, ekspansję, podbój, przechwycenie i rozsadę. W odróżnieniu od grafiki, rysunku lub zdjęcia, które są kalkami, kłacze jest mapą, która musi zostać wytworzona lub skonstruowana, jak również daje się rozmontować, połączyć, odwrócić, zmienić, ma wiele wejść, wyjść i linii ujścia. W końcu, zdaniem G. Deleuze'a i F. Guattariego, kłacze, inaczej niż systemy centryczne lub policentryczne, które istnieją w komunikacji hierarchicznej, jest systemem acentrycznym, niehierarchicznym i nie-znaczącym, pozbawionym elementów pełniących funkcje przewodzenia, pamięci organizacyjnej i automatu centralnego, definiowalnym wyłącznie przez cyrkulację stanów. W przypadku kłacza zasadnicza kwestia dotyczy wszelkich rodzajów „stawania się”, np. wynikających z seksualności, rozwoju jako zwierzęcia, rośliny, rozwoju świata, działania politycznego itp., całkiem odmiennych od tego, co przedstawia się w terminach związku drzewiastego.



Jak należy wnioskować z podejścia obu autorów, jeśli by patrzeć na człowieka w uwarunkowaniach dyskursywnych, zamiast poszukiwać istoty jego podmiotowości w celowościowym działaniu zorganizowanym w czasie, czy struktury jego osobowości rozwijającej się według określonego wzorca, należałoby zajmować się tym, z czym on się styka, lub raczej, wraz z czym funkcjonuje, i co on włącza do gry w danym momencie. Kategorie pojęciowe proponowane przez G. Deleuze'a i F. Guattariego wynikające z przyjęcia przez nich perspektywy Ziemi we wszechświecie wykluczają perspektywę osobowego podmiotu jako spójnej jednolitej struktury myślowej integrującej doświadczenia i wewnętrzne przeżycia. Porównanie dyskursu do kłącza pozwalające na uświadomienie takich jego cech, jak brak liniowości i jednoznacznie wyodrębnianych punktów, składanie się z linii rozwidlających się w bardzo licznych kierunkach, zdolność nieustannego rozwoju przez łączenie się z innymi miejscami mimo przerwania oraz uchodzenie na zewnątrz, rzutuje na wyobrażenie podmiotowości ludzkiej poddanej przede wszystkim mechanizmom analogicznym do sił natury.

## 7. Ontoetologia i afektowanie w kontekście teorii kłącza

Zakładając, że odnajdywanie się w języku i sytuowanie się w przestrzeni dyskursu oznacza dla człowieka jego indywidualny rozwój, warto zastanowić się nad konsekwencjami postmodernistycznej koncepcji bytu jako kłączowej wielości, mnogości i różnorodności, którą G. Deleuze i F. Guattari wyłożyli w książce *Tysiąc plateau*. Na szczególną uwagę zasługują tu pojęcia *ontoetologia* i *afektowanie*.

Pojęcie *ontoetologii* powstało za sprawą B. Buchanana (1975), który, jako interpretator dzieł J. von Uexküll'a (1864–1944), M. Heideggera, M. Merleau-Ponty'ego (1908–1961), G. Deleuze'a i F. Guattariego, interesował się tzw. ontologią afektywnego stawania się, rozwijaną w ramach podejścia postulowanego przez autorów *Tysiąc plateau*. Zajmować się ona ma badaniami zachowań istot żywych (zwierząt)

w warunkach naturalnych z perspektywy biosemiotycznej i prowadzić do ujawniania przedracjonalnych i przedlingwistycznych form interakcji pomiędzy organizmami a ich środowiskami.

Według B. Buchanana (1975: 186), etologia jako nauka przyrodnicza wyjaśnia, w jaki sposób różnorodne elementy czy układy zbiorowe (por. ang. *assemblages*, tłum. z franc. *agencements*), np. biochemiczne, behawioralne, percepcyjne, dziedziczne, wyuczone czy przyswajane, improwizowane, społeczne i inne, mogą się krystalizować niezależnie od porządku i hierarchii ich form istnienia. Uświadomienie sobie ogromnej różnorodności form żywych jest równoznaczne, zdaniem B. Buchanana, m.in. ze zwróceniem uwagi na różnice ontoetologiczne pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem, pomiędzy zwierzętami i pomiędzy pojedynczymi przedstawicielami poszczególnych gatunków biologicznych, które wynikają z relacji łączących ich organizmy ze środowiskami indywidualnymi i społecznymi.

Tłumacząc, na czym polegają nierówności ontoetologiczne w przyrodzie, B. Buchanan (1975) eksponował osiągnięcia J. von Uexküll, badacza przyrody, traktującego każdy z organizmów żywych jako indywidualny podmiot działający z punktu widzenia zachowania uzależnionego od postrzegania przezeń otoczenia. W książce *Umwelt und Innenwelt der Tiere* (1909) J. von Uexküll określał terminem *Umwelt* (wokół-świat) subiektywny świat zwierzęcia, który je otacza i wraz z którym stanowi jedność w sensie ontologicznym. Dowodził przy tym, że zwierzęta, począwszy od organizmów jednokomórkowych, a skończywszy na czelakształtnych, są wyposażone w tzw. *Ich-Ton* (jakość ego), który przesądza o swoistej podmiotowości (subiektywności) każdego pojedynczego organizmu jako istoty żywej, ponieważ pozwala jej uchwycić znaczenie sygnałów pochodzących ze środowiska (por. także Uexküll [1940] 1982: 27–31).

Na tle koncepcji świata otaczającego organizmy zwierzęce nieco inaczej przedstawia się koncepcja świata przeżywanego, którą ukazał E. Husserl (1859–1938) w swoich wykładach z lat 1935–1936,

opublikowanych jako *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*. Zdefiniowany przez niego fenomenologiczny świat życia codziennego (*Lebenswelt*) odnosi się do rzeczywistości doświadczanej przez jednostki ludzkie, które ze sobą bytują. Jako taki istnieje dzięki ich wspólnym przeżyciom i stanowi przedmiot odniesienia dla ich świadomości (por. Husserl [1956] 1999: 53–58).

W swym studium porównawczym na temat ontoetologii Buchanan (1975) omawiał nie tylko wzorce relacji, w jakie zwierzęta wchodzi z swymi wokół-swiatami (*Umwelten*), ale także wzorce relacji łączące ludzi z ich światami życia (*Lebenswelten*). W terminach używanych przez Sartre'a w dziele *Byt i nicość* ([1943] 2007) na tle dyskusji z innymi przedstawicielami fenomenologii, jak podsumował Buchanan (Buchanan 1975: 70–77, 101–102), człowieka charakteryzuje przeżywanie własnych świadomościowych stanów egzystencjalnych, których istotę uzmysłowić można sobie dzięki rozróżnieniu między byciem-w-sobie (*être-en-soi*, *being-in-itself*), tak jak istnieją wszystkie rzeczy w sposób samowystarczalny, a byciem-dla-siebie (*être-pour-soi*, *being-for-itself*), jakie implikuje celowość działania.

Podmiotowość człowieka ujmowana jest przez filozofów egzystencjalnych, jak wyjaśniał B. Buchanan (1975: 5, 39–114), w kategoriach bycia-dla-świata (*being-for-the-world*) jako transcendencji, w odróżnieniu od bycia-w-świecie (*being-in-the-world*) jako immanencji, właściwej zwierzętom. Podczas gdy podmioty immanentne istnieją w swoich środowiskach lub wraz ze swymi środowiskami, podmioty transcendentne zdolne są do wykraczania poza uniwersum swego życia. Innymi słowy, zwierzęta pozostają w relacjach z przedmiotami aktualnymi (*actual things*) w rzeczywistości obserwowalnej dzięki zewnętrznym ekstensjom swych ciał jako organizmów, jednak nie posiadają one bezpośredniego dostępu do rzeczy samych w sobie i do sposobów ich istnienia, a tym samym nie mogą one przekroczyć ograniczeń środowiskowych. Zatem w związku z odróżnieniem świadomości życia w ogóle oraz przyjmowania świadomej postawy w stosunku do własnej

egzystencji w środowisku, związanej ze świadomością istnienia dla otoczenia, w ramach fenomenologii semiotycznej, terminom „życie” i „egzystencja” przypisywane są odrębne znaczenia. W przypadku człowieka jako podmiotu jego stawanie się w świecie i stawanie się ze świata jest wynikiem jego relacji do świata, w którym żyje.

Na tle wcześniejszych ontoetologii, które biorą pod uwagę biologiczne lub społeczne wymiary i aspekty podmiotów jako bytów zespolonych ze swymi środowiskami, zauważa się, że sama kategoria podmiotowości indywidualnej w ujęciu G. Deleuze’a i F. Guattariego jest mało przydatna. W myśl ich wywodów powinna być ona raczej zastąpiona kategorią podmiotu nomadycznego, poddanego działaniu sił oddziałujących na poziomie indywidualnym i grupowym, tj. wspólnotowym lub gromadnym. G. Deleuze i F. Guattari ([1980] 2015: 431–524) opisywali bowiem mechanizmy oddziaływania, które określali jako siły nomadyczne, czyli takie mechanizmy, jakie przypuszczalnie mają wpływ na zachowania ludów wędrownych przemieszczających się z miejsca na miejsce w sposób nieprzewidywalny i nieusystematyzowany. W ich opinii obecność sił nomadycznych jest oczywista, jeśli się bada strukturę rzeczywistości w ogóle, czy też bytu w jego wszelkich przejawach. Co więcej, samym pojęciem „siły nomadyczne” zastąpić można w filozofii, jak sądzili, nawet kategorie przedmiotu i podmiotu, przyczynowości oraz przestrzeni i czasu. G. Deleuze i F. Guattari przekonani, że formy subiektywności związane są zawsze z myśleniem nomadycznym, spostrzegli też, że w gruncie rzeczy „koczownicy pozbawieni są historii; mają jedynie geografię” (Deleuze i Guattari [1980] 2015: 486). Ich zdaniem, również myśl ma charakter nomadyczny, a tym samym myślenie jest w jakimś sensie zewnętrzne wobec podmiotu. Podmiotowość na niej oparta rozszerza swoje terytorium, podążając jakby „za strumieniem ku polu wektorowemu, w którym osobliwości rozkładają się niczym niezliczone «przypadki»” (Deleuze i Guattari [1980] 2015: 458–459).

W odniesieniu do ontoetologii G. Deleuze’a i F. Guattariego należałoby powiedzieć o człowieku, że nieustannie działają na niego siły

nomadyczne, jeśli podlega on wpływom wielorakich dyskursów. Jest on częścią świata dyskursywnego, co oznacza, że nieustannie zmienia się w relacjach do rzeczywistości w efekcie odbierania i produkowania tekstów.

W dziele *Tysiąc plateau* G. Deleuze i F. Guattari zaproponowali także tzw. filozofię afektowania, rozszerzając pojęcia używane przez B. Spinozę (1632–1677), średniowiecznego myśliciela niderlandzkiego ([1677] 2008). Ważne są w niej afektywne relacje organizmów z ich środowiskami, dające się opisać stosownie do tego, jak owe organizmy afektują swoje środowiska oraz jak są afektowane przez bodźce z nich pochodzące. W ujęciu G. Deleuze’a i F. Guattariego organizmy zespolone ze światem różnią się pomiędzy sobą pod względem potencjalnych sieci relacji afektywnych z ich środowiskami społecznymi, kulturowymi i naturalnymi. Trzeba wyjaśnić, że w studium porównawczym na temat ontoetologii rozumienie terminu „afektowanie” (*affection*) wyjaśniał B. Buchanan (1975: 158), który omawiał wzorce relacji, w jakie zwierzęta wchodzi z ich wokółświatami, a ludzie między sobą w obrębie ich światów życia.

B. Massumi ([1980] 1987: xvi), tłumacz książki *Tysiąc plateau* na język angielski, doszedł do wniosku, że nie ma możliwości oddania istoty słów afekt i afektowanie (*affect*, *affection*) jednoznacznymi terminami, gdyż odnoszą się one do przedosobowego napięcia, jakie towarzyszy przejściu ciała z jednego stanu doświadczenia w inny, a zatem nie tylko do zdolności afektowania, ale też i do bycia afektowanym. Jego zdaniem, trzeba tu powiedzieć, że afektowaniem jest przede wszystkim zwiększanie lub zmniejszanie ciała (organizmu) do działania. Co najważniejsze jednak, w ontoetologii G. Deleuze’a i F. Guattariego, status istoty żywej ocenia się na podstawie jej afektów. W tym sensie, np. pomiędzy ruma-kiem a koniem pociągowym jest więcej różnic niż pomiędzy koniem pociągowym a wołem, a kleszcz jest w ogóle do nich niepodobny, bo ma tylko trzy afekty, tj. światło, woń i ciepło, pomiędzy które rozpostarty

jest jego „stopień mocy”, a mianowicie głodowanie i oczekiwanie oraz uczta (por. Deleuze i Guattari [1980] 2015: 311).

W *Tysiąc plateau* G. Deleuze i F. Guattari sami specyfikują znaczenie, w jakim używają słowa afekt w następujący sposób: „Ponieważ afekt nie jest osobistym uczuciem, nie jest on już cechą szczególną, lecz realizacją mocy sfory, która strząsa i rozchwiewa ją” (Deleuze i Guattari [1980] 2015: 291). Uważając, że egzystencja ma naturę nomadyczną, przekonują (por. szczególnie [1980] 2015: 487–498), iż „afekty nomadycznej egzystencji stanowią oręż maszyny wojennej” (Deleuze i Guattari [1980] 2015: 487). G. Deleuze i F. Guattari nazywają afekt dosłownie gwałtownym wyładowaniem emocjonalnym, kontratakiem, różnym od „uczucia jako emocji, zawsze już przemieszczonej, odwleczonej, odpornej” (Deleuze i Guattari [1980] 2015: 493). Kontynuując myśl, wyjaśniają, że „[a]fekty są pociskami, podobnie jak broń, uczucia zaś wiążą się z introspekcją, podobnie jak narzędzia” (Deleuze i Guattari [1980] 2015: 493). Wymowny jest tu również cytat nawiązujący do wczesnej kultury europejskiej: „Do broni podchodzi się afektywnie, o czym świadczą nie tylko mitologie, lecz również średniowieczne poematy epickie, romanse rycerskie i dworskie. Broń przynależy afektom, afekty zaś – broni. Z tego punktu widzenia, najbardziej bezwzględna nieruchomość, czysta katatonia, podążają za wektorem-prędkości, niesione przez ów wektor, łączący paraliż gestu z pędem ruchu” (Deleuze i Guattari [1980] 2015: 493–494).

Posługując się metaforycznymi określeniami G. Deleuze’a i F. Guattariego ([1980] 2015: 282), w naturze w ogóle mamy do czynienia z „krążeniem bezosobowych afektów”, które burzą „znaczące projekcje” i „subiektywne odczucia” oraz ustanawiają „niehumanitarne” relacje. Według nich „afekt nie jest osobistym uczuciem, nie jest on już cechą szczególną, lecz realizacją mocy sfory, która strząsa i rozwiewa ją” (Deleuze i Guattari [1980] 2015: 291). Zatem, jak dowodzą G. Deleuze i F. Guattari: „Nie wiemy nic o ciele, o ile nie wiemy, do czego jest zdolne, to znaczy, jakie są jego afekty, w jaki sposób mogą one komponować się

z innymi afektami, afektami innego ciała, czy to niszcząc je lub zostając przez nie zniszczonym, czy to by wymienić z nim działania i namiętności, czy wreszcie, by ułożyć z nim ciało jeszcze potężniejsze” (Deleuze i Guattari [1980] 2015: 311).

## 8. Stawanie się w filozofii G. Deleuze’a i F. Guattariego

Według G. Deleuze’a i F. Guattariego, zajmujących się zmiennością i pamięcią, przy inspiracji poglądami Spinozy i Henriego Bergsona, afektowanie powoduje zmiany, przekształcenia, przechodzenia w inny stan, a więc stawanie się w sensie ciągłym, które dokonuje się w sferze społecznej i innych sferach życia. Jak twierdzi Adkins (2015: 160–161), w przekonaniu G. Deleuze’a i F. Guattariego nie jest wiadomo, do czego np. dany organizm, a dokładnie mówiąc – ciało, jest zdolne, jeśli nie eksperymentuje się na nim. Poza tym kreatywność danego organizmu jako formacji „molowej”, tj. istniejącej w sposób osobowy, możliwa jest dzięki jego właściwościom molekularnym, tj. wynikającym z jakości cząsteczek budujących jego ciało, opiera się na zasadach analogii i jako taka może się ujawniać jedynie w pewnych okolicznościach. Dlatego też autorzy *Tysiąca plateau* woleli mówić raczej o stawaniu się, a nie np. o byciu. Tak zwane stawanie-się-człowiekiem w świecie społecznym różni się od stawania-się-zwierzęciem w świecie przyrody, ponieważ wyraża się stosunkiem mniejszościowym do rozwoju samego organizmu w sensie biologicznym.

W *plateau* zatytułowanym *Stawanie-się-intensywnym, stawanie-się-zwierzęciem, stawanie-się-niedostrzegalnym* G. Deleuze i F. Guattari ([1980] 2015: 281–375) snują wywody o zmienności świata niedającej się ująć w jakiegokolwiek ramy porządkujące. Ich zdaniem, po pierwsze, tym co rzeczywiste jest właśnie samo stawanie się, które „nie posiada podmiotu poza samym sobą”. Jest ono współlistnieniem „całkowicie odmiennych «trwań»”, nie zaś „odpowiednością relacji”, ani też „podobieństwem, naśladownictwem prowadzącym do utożsamienia”.

A zatem, można powiedzieć: „Stawanie się nie wytwarza niczego poza sobą” (Deleuze i Guattari [1980] 2015: 287–288).

Po drugie, jak piszą G. Deleuze i F. Guattari ([1980] 2015: 288–289), stawanie się jest inwolucją, tj. zmiennością, która się dokonuje „między heterogenicznymi obszarami”. Inwolucja ta jest twórcza, a „inwoluować oznacza tworzyć blok, który biegnie wzdłuż własnej linii «między» elementami odgrywającymi daną rolę i w ramach przypisywanych mu stosunków”. Zatem „[s]tawanie się nie jest ewolucją [...] ujmowaną poprzez pochodzenie i pokrewieństwo”, ponieważ „wszelkie pokrewieństwo jest wyobrażeniowe”. Jest ono „przymierzem lub symbiozą bytów z odrębnych hierarchii”. „Blok stawania się” może obejmować np. „osę i orchideę, choć nie powstaje z niej żadna osa-orchidea” (Deleuze i Guattari [1980] 2015: 288–289).

Po trzecie, według G. Deleuze’a i F. Guattariego, tzw. stawanie się jest kłęczem, a nie drzewem genealogicznym. Wynika to z faktu, że „zwierzę nie określa się” przez cechy gatunkowe lub rodzajowe, w ramach wytworów pokrewnych, ale przez „populacje, przechodzące z jednego środowiska do drugiego” lub też „za sprawą poprzecznych połączeń pomiędzy różnorodnymi populacjami” (Deleuze i Guattari [1980] 2015: 289).

W swej holistycznej wizji stawania się wszystkiego bez wyjątku w świecie G. Deleuze i F. Guattari, korzystając z wiedzy z zakresu nauk przyrodniczych i społecznych, operowali okazjonalnymi skojarzeniami potocznymi, które rozwijali w trakcie prowadzonego rozumowania. Pogląd np., że stawanie się jest związane z wielością a nie z indywidualnością, a jednostka jako przedstawiciel populacji liczy się tylko w powiązaniu z ową populacją, G. Deleuze i F. Guattari ([1980] 2015: 289) uzasadniali z punktu widzenia, jak to określali, ewolucjonizmu urojonego, w którym sfory znajdowały się najniżej, ustępując miejsca społecznościom rodzinnym i państwowym. Zauważając, że stawanie się we wszechświecie dokonuje się przez fascynację mnogością, a dokładniej mówiąc, sforą, albo też inaczej, poprzez zakażenie, twierdzili oni, iż:



[N]atura i pochodzenie sfór różni się całkowicie od natury oraz pochodzenia rodzin i państw, nieprzerwanie przepracowywanych przez sfory od spodu, podważanych od zewnątrz, za pomocą innych treści i form wyrażania. Sfora jest równocześnie zwierzęcą rzeczywistością i rzeczywistością ludzkiego stawania-się-zwierzęciem: zakażenie jest równocześnie zwierzęcym zasiedleniem, rozprzestrzenieniem się ludzkich zwierząt (Deleuze i Guattari [1980] 2015: 293).

Istotę stawania się jako takiego w ogóle ilustruje wypowiedź, w której G. Deleuze i F. Guattari przyznają prymat nad podmiotowością formom przybieranym przez określoną substancję. Stoją oni mianowicie na stanowisku, iż „[M]iędzy formami substancjalnymi i określonymi podmiotami, *między dwoma*, nie zachodzą jedynie lokalne demoniczne przeniesienia, lecz również naturalna gra istotności, stopni, intensywności, wydarzeń, przypadków, które składają się na indywidualacje, całkiem odmiennie od indywidualacji dobrze uformowanych podmiotów, które je przyjmują” (Deleuze i Guattari [1980] 2015: 307).

W swym rozumieniu nomadycznej podmiotowości G. Deleuze i F. Guattari ([1980] 2015: 310–311) unikali definiowania ciała przez organy i ich funkcje oraz przez cechy gatunkowe czy rodzajowe. W ich ontoetologii, przy definiowaniu światów zwierzęcych, najważniejsze są właśnie afekty, czynne lub bierne, to jest pobudzenia, do których ciała są zdolne w jednostkowych działaniach stanowiących ich części. Z ich rozważań wynika zatem, że tym, co istnieje, są faktycznie jedynie ciała. Obrazuje to następujący cytat:

Ciało nie definiuje się przez określającą je formę ani też jako dana substancja czy podmiotowość, ani poprzez organy jakie posiada, czy funkcje, jakie realizuje. Na płaszczyźnie spójności *ciało określa się wyłącznie poprzez długość i szerokość*: to znaczy poprzez całość materialnych elementów,

które przynależą mu wedle danych ruchów i spoczynku, prędkości i powolności (długość); całość intensywnych afektów, do jakich jest zdolne, wedle danej władzy lub stopnia mocy (szerokość). Nie ma niczego poza afektami i lokalnymi ruchami oraz różnicującymi prędkościami. Odkrycie tych dwóch wymiarów należy przypisać Spinozie, podobnie jak zdefiniowanie płaszczyzny Natury jako czystej długości i szerokości (Deleuze i Guattari [1980] 2015: 315).

Dla G. Deleuze'a i F. Guattariego, przekonanych, że „[i]stnieje pewien tryb indywiduacji, całkiem odmienny od pojęć osoby, podmiotu, rzeczy czy substancji” (Deleuze i Guattari [1980] 2015: 315), nie tylko pojęcia podmiotu, ale i rzeczy są zbędne. Liczy się istotność nieusytuowana w danym miejscu, ale przejawiająca się w konkretnych indywidualnościach, które, kierując metamorfozą rzeczy i podmiotów, mają wartość same w sobie. W przyrodzie – ponieważ u G. Deleuze'a i F. Guattariego mowa o bycie w ogóle – przykładami istotności są pory roku, godziny czy daty, ulewy, gradobicia, wiatry czy upały. Jeśli zaś chodzi o cywilizacje, to zdaniem G. Deleuze'a i F. Guattariego, kultura Wschodu charakteryzuje się, w porównaniu z kulturą Zachodu, większą indywiduacją przez istotność niż przez subiektywność i substancjalność. Jak argumentują: „[t]o sam wilk, koń albo dziecko przestaje być podmiotem, by stać się wydarzeniami w układach” (Deleuze i Guattari [1980] 2015: 317). W podsumowaniu głównej myśli rozwijanej w *plateau* o stawaniu się, istotność nie sytuuje podmiotów, to raczej zindywidualizowany układ w całości jest istotnością. A układ ten (istotność) określa się przez długość, szerokość, prędkość i pobudzenia.

Według G. Deleuze'a i F. Guattariego (por. np. [1980] 2015: 329, 335, 357), stawanie się dokonuje się przez afektowanie, co oznacza, że jest ono przede wszystkim molekularne, tj. zmysłowe. Także tzw. stawanie się molowe, czyli pojęciowe jest afektowaniem. To ono właśnie wiąże się z pamięcią, a zatem pociąga za sobą narzucanie historii, a nawet

prehistorii. W przypadku człowieka w afektowaniu liczą się świadome i nieświadome procesy umysłowe, jak myślenie, uczucia i wola, a także postrzeganie (percepcja zmysłowa), wartościowanie i wydawanie opinii, refleksja i zastanowienie, niezbędne dla językowego myślenia pojęciowego i uczenia się, a tym samym dla kształtowania się jego indywidualnych poglądów, postaw i wartości. Jeśliby przypomnieć sformułowanie W. Jamesa (1890: 289), umysł, będący w każdym momencie widowiskiem równoczesnych ewentualności i potencjalności, przyjmuje z ulgą i zadowoleniem przechodzenie od dylematów i rozterek do rozumienia, ulegając tym samym nieustannym zmianom aktualizacyjnym.

Samo twierdzenie, że życie jest afektywnym stawaniem się, polegającym na nieustannym aktualizowaniu tego, co wirtualne, zostało zapożyczone nieco wcześniej przez G. Deleuze'a ([1966] 1999) od H. Bergsona (1859–1941), który interesował się myśleniem człowieka, jego władzami poznawczymi, zapamiętywaniem, wyobraźnią oraz intuicją. Podobnie jak u H. Bergsona, tak i u G. Deleuze'a rzeczywistość w swoim bogactwie istnieje w sposób wirtualny. To, co jest wirtualne, nie przeciwstawia się zatem temu, co realne, ale jedynie temu, co aktualne, a więc temu, co w danym momencie pojawia się w jednostkowym umyśle. Należy dodać, iż w *Tysiąc plateau* G. Deleuze i F. Guattari biorą pod uwagę potencjalne mechanizmy stawania się w odniesieniu do zmienności języka, wierząc, iż to, co w ścisłym sensie potencjalne, czyli wirtualne, jest „rzeczywistością tego, co twórcze, ciągłym uzmiennianiem zmienności, przeciwstawiającym się jedynie aktualnemu określeniu stałych stosunków między nimi” i jako takie nie jest przeciwstawne rzeczywistemu (Deleuze i Guattari [1980] 2015: 116).

Jeśli każda jednostka jest jakby złożona z jednostek niższego rzędu i wchodzi w układy wyższego rzędu, to, jak twierdzili G. Deleuze i C. Parnet ([1977] 1987/2000: 59–60), stawanie się przez afektowanie dokonuje się na wielu poziomach. Rozważając istotę stawania się na poziomie pojęciowym, trzeba wziąć pod uwagę punkt widzenia H. Bergsona ([1896] 1930: 21), który materią nazywał ogół jej obrazów

zapamiętanych w umyśle, a postrzeżeniem materii te same obrazy odnośzone do możliwego działania jakiegoś obrazu oznaczonego, a mianowicie, władnego ciała pewnej jednostki. W kwestii rozpoznawania obrazów przez jednostkę Bergson utrzymywał, że

Wszystko więc odbywać się musi tak, jakby pewna niezależna pamięć zbierała obrazy, w miarę jak się tworzą w czasie, i jak gdyby nasze ciało z tem wszystkim, co je otacza, było tylko pewnym obrazem wśród tych obrazów, obrazem ostatnim, tym który otrzymujemy zawsze, ile razy robimy, niejako, przecięcie wszystkiego tego, co się dzieje. W tym przekroju nasze ciało zajmuje środek. Rzeczy otaczające działają na nie i ono oddziaływa na rzeczy. Jego reakcje są więcej lub mniej złożone, więcej lub mniej rozmaite, stosownie do liczby i rodzaju narządów, które doświadczenie przygotowało wewnątrz jego istoty. Więc tylko pod postacią układów ruchowych i li tylko układów ruchowych ciało nasze może nagromadzić działania przeszłe (Bergson [1896] 1930: 71).

To pamięć sprawia, że życie jest nieprzerwanym procesem stawania się pomiędzy tym, co wirtualne, czyli istnieje zawsze, a tym, co aktualne, czyli odświeżone przez bieżące doznania. Poruszając się w swym świecie życia, jednostki alternują zatem pomiędzy rzeczywistością wirtualną a aktualną. Materia jest tu zbiorem obrazów, które występują pomiędzy rzeczą a ich reprezentacją. Faktycznie, jak twierdził H. Bergson ([1896] 1930: 214), nie ma różnicy między postrzeżeniem a wspomnieniem, oba bowiem zdarzenia mentalne mają charakter obrazowy i pojęciowy. Przez postrzeganie, czyli zmysłowe odbieranie bodźców, dokonuje się w umyśle aktualizowanie tego, co zostało już zapamiętane, pamięć zaś to aktualizowanie wcześniejszych postrzeżeń pod wpływem bieżących doznań. Idąc tokiem rozumowania H. Bergsona, należałoby podsumować, że

następstwem postrzegania jest recepcyjne i koncepcyjne aktualizowanie tego, co zostało zapamiętane w momencie, kiedy miały miejsce wcześniejsze doznania zmysłowe. Można byłoby więc rzec, że afektowanie i bycie afektowanym dokonuje się w takim stanie umysłowym, kiedy to materia w postaci zapamiętanych obrazów wytwarza percepcję zmysłową u człowieka.

Konsekwencją definiowania jednostki ludzkiej jako organizmu samorealizującego się w *Tysiąc plateau*, dziele zajmującym się życiem w ogóle, jest holistyczne pojmowanie stawania się przez G. Deleuze'a i F. Guattariego, co oznacza radykalną zmianę spojrzenia na jej miejsce w świecie istniejącym jako wielość, a wręcz jako wielość wielości. A zatem stawanie się jednostki ludzkiej ma w rozumieniu omawianych autorów charakter relacyjny, ponieważ liczy się jej pozycja jako wielości w obrębie innych wielości.

Zanegowanie sensowności tradycyjnych pojęć podmiotu i jaźni oraz zastąpienie ich przez kategorię istotności wiąże się u G. Deleuze'a i F. Guattariego z dostrzeżeniem przez nich kłączowej natury myśli i jej dyskursywnej realizacji w semiotyce języka, kultury i cywilizacji. Prowadzi ono także do stwierdzenia, że jednostka (także ludzka) jest faktycznie mnogością, inaczej wielością. W konsekwencji G. Deleuze i F. Guattari kategorią afektowania zastępują m.in. kategorie ról społecznych, zazwyczaj niezbędnych w kontekście komunikacyjnych aspektów życia zbiorowości i grup, gdyż implikują one istnienie sieci relacji społecznych. Tak więc w ujęciu omawianych myślicieli stawania się to nie tylko dwukierunkowe afektowania wzajemnie na siebie oddziałujących ciał, ale również aktualizacja, czyli uwspółcześnianie.

## 9. Implikacje i postulaty badawcze

Pojęcie jaźni, odnoszące się do jednostki ludzkiej jako podmiotu i osoby, której świadomość kształtuje się w relacjach intersubiektywnych i interpersonalnych w wyniku indywidualnego doświadczania siebie samej

i innych, jest przydatne w kontekście opisywania zdolności językowych i działalności komunikacyjnych człowieka. Rozważając kwestie stawania się ludzkiej jaźni przez jej uczestnictwo w dyskursie, warto przybliżyć twórczość filozoficzną G. Deleuze'a i F. Guattariego jako źródło inspiracji do rozważań z zakresu teorii literatury, muzyki, sztuk plastycznych, malarstwa, filmu i innych dziedzin życia, np. polityki. Oryginalnym dokonaniem G. Deleuze'a i F. Guattariego jest m.in. uchwycenie uniwersalnych właściwości bytu przez porównanie go do kłącza botanicznego. Ta przenośnia pozwala na ocenę istniejących w rzeczywistości życia codziennego systemów znaczeń liniowych tym badaczom, którzy starają się odejść od operowania kategoriami pojęciowymi funkcjonującymi w postaci systemów znaczeń punktowych. Podobnie jak wszelki byt, także i myśli wypowiedane w różnorodnych realizacjach dyskursywnych nie dadzą się ująć w sposób jednoznacznie uporządkowany, ponieważ funkcjonują one, mówiąc obrazowo, jako rozrastające się wielokierunkowo kłącza, z których nieoczekiwanie wyrastają nowe pędy.

Wartością aplikacyjną filozofii G. Deleuze'a i F. Guattariego jest to, że neguje ona utarte schematy myślowe, stosownie do których porozumiewanie językowe bądź działalność dyskursywna ludzkiej jaźni prowadzi do powstawania relacji międzyludzkich, z których jednostki wyłaniają się jako niepowtarzalne osobowości. Nie da się tym samym pozostać przy stwierdzeniu, że egzystencjalne aspekty człowieczeństwa są źródłem samorealizacji jednostki.

Inspirując się argumentami wysuwanymi przez G. Deleuze'a i F. Guattariego, ale jednakże przenosząc punkt widzenia z wielości świata na człowieka, warto wyeksponować fakt, że w stawaniu się zmysłowym, które jest związane z jego subiektywnością, ulega on transformacjom pod względem jakościowym, pozostając fizycznie tą samą osobą. Pamiętając, że pomiędzy człowiekiem a rzeczywistością pośredniczy język, zwrócić trzeba uwagę na intersubiektywne stawanie się pojęciowe, w którym nie jest możliwe dotarcie do sedna indywidualności jednostki ludzkiej jako istoty społecznej i psychicznej. Człowiek

nie odbiera świata bezpośrednio, ale poznaje go przez system nerwowy i strukturę własnego języka, tj. za pomocą abstrakcyjnych skojarzeń, obrazów odbieranych z układu nerwowego, które są następnie werbalizowane. W konsekwencji jego złożone odczucia i doświadczenia oraz nieprecyzyjność języka prowadzą do zniekształceń rzeczywistego obrazu. Postrzeganie przez człowieka otoczenia nie jest strukturalnie podobne do tego, co otacza go w rzeczywistości. Stąd też docenia się znaczenie języka i kultury w rozwoju i zachowaniu człowieka zdeterminowanego przez systemy wartości przekazywanych na drodze transmisji kulturowej. Dla humanistycznie nastawionych egzystencjalistów przydatne jest stwierdzenie, że człowiek funkcjonuje w kręgu języka i wartości, angażując się w transakcje komunikacyjne, których skutków nie da się przewidzieć, gdyż zależne są one nie tylko od czynników zewnętrznych, ale w głównej mierze od psychicznych uwarunkowań jednostek, szczególnie ich wiedzy, przekonań, postaw, przeżywanych uczuć i emocji, celów, zależnych od ich uprzednich doświadczeń, indywidualnych wspomnień i wyobrażeń przyszłości, możliwych właśnie dzięki językowi. Odnosnie do samego języka, nie komunikuje on treści w sposób bezpośredni, a przy tym jednostka jako jego użytkownik zawsze pozostaje wewnątrz sfer dyskursu, który narzuca pewne układy i rodzaje porządku społecznego. Niemożność uwolnienia się spod władz dyskursu i języka oraz narzuconych przez niego ram myślowych nie wyklucza jednakże faktu, iż pojęciowe stawanie się, dokonujące się w systemie multilinearnym, jest relacyjne i wielowymiarowe. Człowiek jako podmiot poddany działaniom sił nomadycznych, w których liczy się dla niego głównie teraźniejszość, wyróżnia się różnorodnością relacji afektywnych.

Wychodząc z punktu widzenia jaźni, należałoby dodać, że pojęcie anatomii może się wydać niewystarczające np. w odniesieniu do myśli, a tym bardziej uczuć subiektywnych, zwłaszcza jeśli się zgodzić, że emocje jako biologicznie uwarunkowane afekty człowieka nie mają wewnętrznej organizacji. Przydatna być może tu więc anatomiczna

metafora ciała bez organów, składającego się tylko z intensywności ściśle zespolonych przez relacje afektywne z tym, co zewnętrzne.

## Bibliografia

Adkins, Brent

2015 *Deleuze and Guattari's 'A Thousand Plateaus': A Critical Introduction and Guide*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Bergson, Henri

[1896] 1930 [*Matière et memoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*. Paris: Les Presses universitaires de France] *Materja i pamięć: studjum nad stosunkiem ciała do ducha*, przeł. Karolina Bobrowska. Warszawa: Wydawnictwo Kasy im. Mianowskiego, Instytut Popierania Nauki, Pałac Staszica.

Bois, Joseph Samuel

1966/1972 *The art of awareness: A text on general semantics and epistemics*. Second edition. Dubuque, IA: W.C. Brown.

Boulding, Kenneth E[wart]

1956 *The image: knowledge in life and society*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.

Boundas, Constantin V. (red.)

2007 *The Edinburgh companion to twenties-century philosophies*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Buchanan, Brett

1975 *Onto-ethologies: The Animal Environments of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty, and Deleuze*. State University of New York Press, Albany.

Braidotti, Rosi

2013 *The posthuman*. Cambridge, Malden: Polity Press.

Darwin, Charles Robert

1872 *The Expression of the Emotions in Man and Animals*. London: John Murray.

Deleuze, Gilles

[1966] 1999 [*Le Bergsonisme*, Paris: Presses Universitaires de France] *Bergsonizm*, przeł. Piotr Mrówczyński. Warszawa: Wydawnictwo KR.



Deleuze, Gilles i Félix Guattari

1972–1980 *Capitalisme et schizophrénie*. Paris: Editions de minuit.

[1980] 2004 [*Mille plateaux*. Paris: Les Editions de Minuit] *A thousand plateaus*, przeł. Brian Massumi. London and New York: Continuum.

[1980] 2015 [*Mille plateaux*. Paris: Les Editions de Minuit] *Tysiąc plateau*, redakcja merytoryczna i językowa. Warszawa: Fundacja Bęc Zmiana.

Deleuze, Gilles i Claire Parnet

([1977] 1987/2000) [*Dialogues*. Flammarion, Paris] *Dialogues II*, przeł. Hugh Tomlinson, Barbara Habberjam. Columbia New York: University Press / London: The Athlone Press.

Dosse, François

[2007] 2010 [*Gilles Deleuze et Félix Guattari: Biographie croisée*. Paris: Éditions la Découverte] *Gilles Deleuze and Félix Guattari: Intersecting lives*. New York: Columbia University Press.

Duszak, Anna i Nina Pawlak (red.)

2003 *Anatomia gniewu. Emocje negatywne w językach i kulturach świata*. Warszawa: Wydawnictwa UW.

2005 *Anatomia szczęścia. Emocje pozytywne w językach i kulturach świata*. Warszawa: Wydawnictwa UW.

Feldman Barrett, Lisa, Paula M. Niedenthal i Piotr Winkielman (red.)

2005 *Emotion and consciousness*. New York, London: The Guilford Press.

Forgas, Joseph P. (red.)

2000 *Studies in emotion and social interaction*. Tom 2. *Feeling and thinking: The role of affect in social cognition*. New York: Cambridge University Press.

Ekman, Paul

2003 *Emotions revealed. Recognizing faces and feelings to improve communication and emotional life*. New York: Times Books.

Husserl, Edmund

[1956] 1999 [*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Elisabeth Ströker (red.) Hamburg: F. Meiner / *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*.

w: Husserl, E., *Gesammelte Werke. Husserliana*. Band VI. Biemel, W. (Hrsg.) M. Nijhoff, Den Haag {1935–1936, lectures held at Prague in 1935 and Vienna in 1936}] *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, przeł. Sławomira Walczewska, Toruń: Wydawnictwo Rolewski.

James, William

1890 *Principles of psychology*. Tom 1. New York, NY: Henry Holt and Company.

Korzybski, Alfred

1933 *Science and sanity. An introduction to non-Aristotelian systems and general semantics*. Brooklyn, NY: Institute of General Semantics.

Lazarus, Richard i Robert Zajonc

1980 „Feeling and thinking: Preferences need no inferences”, *American Psychologist* 35: 151–175.

Massumi, Brian

[1980] 1987 „Notes on the translation and acknowledgements”, w: Gilles Deleuze, Félix Guattari [1980] 1987, xvii–xix.

Maturana, Humberto i Francisco Varela

1980 *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*. Dordrecht, Boston: D. Reidel Pub.

McBride, William L.

2007 „Existentialism”, w: Constantin V. Boundas (red.), 415–426.

Mead, George Herbert

1934 *Mind, self and society: From the standpoint of a social behaviorist*. Edited and with an introduction by Charles William Morris. Chicago, IL, London, UK: The University of Chicago Press.

Niedenthal, Paula M., Lawrence W. Barsalou, François Ric i Silvia Krauth-Gruber

2005 „Embodiment and emotion knowledge”, w: Lisa Feldman Barrett, Paula M. Niedenthal i Piotr Winkielman (red.), 21–50.

Sartre, Jean-Paul

[1943] 2007 [*L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard] *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, przeł. Jan Kiełbasa, Piotr Mróz, Rafał Abramciów i in. Kraków: Zielona Sowa.

Sebeok, Thomas A.

1991 *A Sign is Just a Sign*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.

Spinoza, Baruch de /Benedykt de Spinoza

[1677] 2008 [*Ethica Ordine Geometrico Demonstrata...* (Bound with) Spinoza, B. de: Opera posthuma. J. Rieuwerts, Amsterdam, CIOICLXXVII] (1883 [1677 /1632–1677] *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*, przeł. Ignacy Myślicki, Leszek Kołakowski (oprac. i wstęp). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Uexküll, Jakob von

1909 *Umwelt und Innenwelt der Tiere*. Berlin: Springer.

[1940] 1982 [*Bedeutungslehre*. Leipzig: Johann Ambrosius Barth] „The theory of meaning”, przeł. Barry Stone, Herbert Weiner. *Semiotica* 42/1: 25–82.

Zajonc, Robert

2000 „Feeling and thinking: Closing the debate over the independence of affect”, w: Joseph P. Forgas (red.), 31–58.

Zlatev, Jordan

2009 „The semiotic hierarchy: Life, consciousness, signs and language”, *Cognitive Semiotics* 4: 169–200.