

RELACYJNA UWAGA

„Tworzyć zawsze znaczyło coś innego niż komunikować. Być może chodziłoby o stworzenie jakichś przeszkód, enklaw braku komunikacji po to, aby wymknąć się kontroli”
(Deleuze, 2007a)

WSTĘP

W artykule tym proponuję nowe narzędzie poznawcze, jakim jest relacyjna uważność. Oznacza ona świadomość performowanego przez nas gestu jako materializacji podmiotowości w konkretnym molekularnym splocie (sieci). Przez molekularny rozumiem części, z których składa się dany fenomen. Istotnym elementem jest takie zagięcie sił, które działają na podmiot, w celu ukierunkowania afektu wytworzonego w ramach konkretnej sytuacji. Uważność tym samym rozszerza się o czynniki środowiskowe, czyli relacje, które zachodzą w danym usieciowieniu, włączając w to otaczających nas aktorów i relacje władzy. Mówiąc inaczej, manipulując splocami relacji, w które jesteśmy uwikłani, zmieniamy zasady gry (władzy), z zastrzeżeniem — o ile to możliwe. Unikamy tym samym twardego podziału na podmiot i przedmiot, nie usuwając odrębności obu zjawisk. Relacyjna uważność korzysta z wyobraźni ontologicznej zaproponowanej przez Andrzeja W. Nowaka, która oznacza umiejętność rozpoznania własnego usytuowania i mnożenia ram odniesienia, by tę sytuację móc zmienić (Nowak, 2016), a także z somaestetycznej wrażliwości na ciało, której pomysłodawcą jest Richard Shusterman (Shusterman, 2016). Najwięcej jednak zawdzięcza filozofom Gillesa Deleuza i Michela Foucault.

Zanim jednak o samym narzędziu, za stosowne uważam opisanie „wszystkiego wokół”, czyli najogólniej mówiąc współczesnego nam społeczeństwa kontroli, także sposobu myślenia o rzeczywistości i podmiotowości, które pozwolą nam na konceptualizację relacyjnej uważności.

Uważam, że narzędzie to potrzebne jest by precyzyjniej odnajdywać się w dzisiejszym społeczeństwie kontroli, którego relacje przenika logika akumulacji kapitału, zwłaszcza gdy logiką tą rządzą się media społecznościowe (współ)tworzące naszą tożsamość. Wychodzę z założenia, że władza objawia się w najdrobniejszych gestach naszych ciał. Obserwując ciało, gesty, afekty dostajemy sygnały na temat świata, w którym żyjemy. Ciało, jego nawyki i afekty mogą być kontrolką sygnalizującą zmiany. Oczywiście, by te zmianę zauważyć, należy być świadomym zarówno ciele-

snych gestów jak i wielopłaszczyznianej rzeczywistości, w którą wplątane jest to ciało. Podobnie jak Michel Foucault uważam, że opór to druga strona władzy przeszywającej nasze ciała i warunki *sine qua non* jej istnienia. Dzisiejsza molekularna władza wymaga budowania narzędzi pozwalających na obserwację i zmianę tychże splątń władzy. Takim narzędziem jest proponowana przeze mnie relacyjna uważność, która składa się z 3 elementów: obserwacji, eksperymentu i fabulacji. Obserwacja pozwala na zmapowanie obecnej sytuacji i znalezienie miejsc ujścia, eksperyment służy przeforsowaniu tychże miejsc, a fabulacja nadaje wymiaru politycznego strategiom oporu.

By przekroczyć esencjalizujące tendencje podejścia do rzeczywistości, w tym też ciała, a także by lepiej zrozumieć siebie i poradzić sobie z sytuacją zmian w dzisiejszym systemie-świecie, pozwalając sobie na pojęcie Immanuela Wallersteina (Wallerstein, 2007), proponuję połączyć ontologię relacyjną z somaestetyką (Shusterman, 2016). Pozwoli nam to na świadome zaginanie sił, które nas kształtują, zmianę nawyków, a także na zachowanie politycznej odpowiedzialności i sprawczości. Tak rozumiane połączenie łączy poziom makro i mikro. Sytuując ciało jako aktora w sieci, a nie abstrahujący od niej element rzeczywistości.

Żeby odczytywać sygnały ciała i sprawczo na nie reagować np. dobierając/wymyślając odpowiedni eksperyment czy ćwiczenie, potrzebujemy świadomie włączyć narzędzia poznawcze w proces obserwacji i wyjaśniania. Gdyż ontologia fenomenu zmienia się wraz z narzędziem, które pozwala nam obserwować i wyjaśniać. Inna ontologia to inne działania i konsekwencje. Gdy przełożymy to na obserwacje ciała i społeczeństwa, może to pomóc w radzeniu sobie z nowymi, nieprzewidywalnymi sytuacjami, rewidującymi dotychczasowe przyzwyczajenia i nawyki — takimi jak kryzys systemu-świata, marazm klimatyczny, kwarantanna czy korzystanie z mediów społecznościowych. Aby zobrazować ten sposób myślenia, posłużę się nieco może naiwnym przykładem paznokci Gillesa Deleuza. Michel Cressole w swojej książce o francuskim filozofie, naigrywał się z wyglądu Deleuza, a dokładnie z nieobciętych paznokci i robotniczej kurtki, nadając im gwiazdorskiego przymiotu. Deleuze odpowiedział na tę uszczypliwość w tekście *List do surowego krytyka* (Deleuze, 2007a). Przytoczę fragment tej wypowiedzi:

Skoro już powracasz kilkakrotnie do tego tematu [paznokci — przypis rd], spieszę z wyjaśnieniem. Zawsze można powiedzieć, że paznokcie obcinała mi matka, a zatem chodzi o kompleks Edypa i kastracje (to groteskowa interpretacja, ale pasuje do psychoanalizy). Można też zauważyć, że przyglądając się opuszkom moich palców, że brakuje mi linii papilarnych stanowiących naturalną ochronę, a ponieważ dotykanie przedmiotów, zwłaszcza tkanin, sprawia mi ból, konieczna jest więc osłona w postaci długich paznokci (interpretacja teratologiczna, odsyłająca do teorii selekcji). Można powiedzieć również, nie bez racji, że moim marzeniem jest być nie tyle niewidzialnym, ile niepostrzeżalnym, i że kompensuję to marzenie posiadaniem paznokci, które mogą ukryć w kieszeni. Tak bardzo bowiem szokuje mnie sytuacja, gdy ktoś na nie patrzy (interpretacja psychosocjologicz-

na). [...] Ty wybierasz jednak interpretację najbardziej obrzydliwą: chce się wyróżnić, odgrywać Gretę Garbo. Swoją drogą to ciekawe, że moi przyjaciele nigdy na te paznokcie nie zwracali uwagi i uważali je za coś zupełnie naturalnego — zapuszczone ot tak, jak wiatr rozsiewa nasiona — i nie wywoływało to żadnych komentarzy (Deleuze, 2007a).

O ile Deleuze pisze o interpretacjach, o tyle ja postawię tezę, że każde z tych wyjaśnień mówi o multiontopologicznych paznokciach. A dokładniej, nie mamy do czynienia z różnymi paznokciami, tylko z jednymi, jednak to czym one są i jakie są konsekwencje ich posiadania, wynika z intra-aktywnych (Barad, 2007; 2012) splotów, które obserwowalne są za pomocą narzędzi poznawczych. Przez narzędzia rozumiem, zarówno narzędzia *sensu stricto* (mikroskopy, komputery, tekst itp.), jak i *épistémè*, czyli uwarunkowany historycznie, kulturowo, klasowo, płciowo itd. aparat poznawczy.

Fenomen jakim są „nieobcięte paznokcie” sam potrzebuje narzędzia, żeby je zaobserwować (przyjaciele Deleuza byli pozbawieni tego narzędzia), a następnie kolejnego by je wyjaśnić (teorie, które Deleuze podaje w nawiasach) i ostatecznie, sposób wyjaśnienia ciągnie za sobą konsekwencje. Filozof nie pisze o tym wprost, ale domyślić się możemy, że za każdym wyjaśnieniem dokonują się inne działania. Wyjaśnienie psychoanalityczne odesłałoby Deleuza na terapię, podczas której uczyłby się jak radzić sobie ze stratą (paznokci). Drugie wyjaśnienie uruchamia szereg zupełnie innych możliwości jak np. operacja, rękawiczki ochronne, pomoc domowa. Każda z tych decyzji otwiera nowe pola możliwości i konsekwencji. Tym samym stabilizować będziemy konkretną sieć relacji (lub płaszczyznę rzeczywistości). A także cechy, które przypisujemy osobom/zjawiskom są to molekularne sploty widziane dzięki narzędziom poznawczym. Cressole czyniąc Deleuzowi nieprzychylny komentarz na temat paznokci odwołał się do pewnego ideału „normalnych paznokci”, tego jak „one wyglądać powinny”. Tę powinność określa hegemoniczny splot intra-akcji, w ramach którego wytwarza się ontoepistemologiczny wzór np. paznokci. Przedmiotem sporu nie są tu jednak paznokcie, a to co spowodowało paznokcie w takiej a nie innej formie. Przedmiotem jest tu relacja między paznokciami a rzekomym „gwiazdorstwem” Deleuza/psychiką/komfortem życia/fantazją. By zaobserwować zsyntetyzowane obiekty, które wchodzi z sobą w relacje, potrzebne jest narzędzia, które a) zsyntetyzują obiekty, b) wyodrębnią relacje jakie zachodzą między obiektami.

Przykład ten ma nam pomóc skonceptualizować nowy typ podmiotowości — Multiontopologiczny i usieciowiony. Oczywiście zawsze jesteśmy wplątani w różnego rodzaju sieci, których niekoniecznie musimy być świadomi, jednak chodzi tu o to, by potrafić zauważać siły, które na nas działają i kształtują, po to by podjąć działania eksperymentalne mające na celu zmianę niepożądanych efektów. Problemem są tu nawyki somy, pozwalając sobie zaczerpnąć język Shus-

termiana. Soma to niedualistycznie i nieesencjalnie rozumienie ciała i myśli (Shusterman, 2016). Koncepcja ta po części koresponduje z relacyjnie rozumianym przeze mnie podmiotem. Shusterman — za pragmatystą Williamem Jamesem — uważa, że poczucie tożsamości osobowej, to wynik pamięci i jej ciągłości skupionej na ciele (Shusterman, 2016). Nie ulega wątpliwości, że mamy poczucie bycia tą samą osobą, która wieczorem kładła się spać. To o co by chodziło w relacyjnej uważności, to rozmontowanie esencjalizmu soma-/samo-tożsamości. Co nie oznaczać ma utraty podmiotowości, a raczej uwrażliwienie na konkretne siły kształtujące podmiotowość w tym także sprawczą somę. Model podmiotowości w tym rozumieniu przypominać ma ciecz nienewtonowską, która nie ma jednej zdefiniowanej formy, jest płynna, ale stawia opór pod naciskiem. Tak skonceptualizowana podmiotowość pomaga nam uniknąć zarzutu, że jest to narzędzie uelastyczniania osób w ramach technik neoliberalnej rządomyślności, a więc służącej wyzyskowi (Dunn, 2017; Mokrzan, 2019). Ponadto praca wyobraźni pomóc ma nam przewidywać możliwości. Opór stawiać możemy tylko na poziomie mikro i a od pracy nad ciałem i jego nawykami zależy jego skuteczność. Historycznie i kulturowo rozumiane uwarunkowania władzy (wytworzące m.in.: intymność, wygodę, higienę), oddziałują afektywnie na nasze ciało powodują pewne nawyki, których trudno by było się pozbyć bez obserwacji zarówno ciała jak i mikro-/makro-polityk władzy.

KONTROLOWAĆ I NAGRADZAĆ

Jeżeli XVIII/XIX-wieczne społeczeństwo określić by można pod hasłem „nadzorować i karać”, tak dzisiejsze zamknąć można w stwierdzeniu „kontrolować i nagradzać”. Na tej właśnie zasadzie, działają dzisiejsi giganci medialni jak Google czy Facebook. Już nie więzienie a Facebook jest modelem naszego społeczeństwa. Zbierając dane i modelując fragmenty prawdy, by ta zmieniała nasze zachowania podług zasad rynkowych wytyczanych przez kapitał, wykrajają możliwości funkcjonowania w świecie. Inaczej mówiąc, media społecznościowe (czy szerzej — cyfrowy kapitalizm/kapitalizm inwigilacji (Zuboff, 2020)) przekształcają relacje, w które wchodzimy tworząc z nas konsumentów. Jednak jest to innego rodzaju „konsument” niż chciałoby tego klasyczne teorie ekonomiczne. Wcale nie jesteśmy „idealnym konsumentem”, z pełnią wiedzy i racjonalności przy podejmowanych decyzjach, w pełni konkurencyjnym rynku. W praktyce raczej jesteśmy pozbawiani wiedzy (kto z nas wie, gdzie i przez kogo wykorzystywane są dane zostawiane na platformach internetowych), pełna racjonalność jest oświeceniowym mitem, a rynek nie jest w pełni konkurencyjny. A cyfrowi giganci utrzymujący monopolistyczną pozycję, dzięki swoim modelom biznesowym, przekształcili nasze relacje w produkt (Foroohar, 2020). Musimy nauczyć się świadomie działać w ramach niepełnej wiedzy i przewagi władzy ze strony korporacji. A także

odzyskać sprawczość i kontrolę nad naszą kreatywnością. Życie w społeczeństwie kontroli i natychmiastowej komunikacji (Deleuze 2007b) i rezonującym z nim kapitalizmie inwigilacji (Zuboff, 2020) wymaga zupełnie nowych sposobów oporu.

Dla jaśniejszego zrozumienia tekstu zobowiązany jestem zrobić rozróżnienie na społeczeństwo kontroli, które traktować będę jako epokę, która funkcjonuje — nie na zasadzie zamknięcia jak było to w społeczeństwach dyscyplinarnych — a na zasadzie ciągłej kontroli i natychmiastowej komunikacji. Społeczeństwo, w którym się nic nie kończy, a trwa ciągle w procesie przekształcania (Deleuze, 2007c). W tej epoce za sprawą splotu technologii i kapitalizmu, wyodrębnił się model nazwany przez Shoshane Zuboff „kapitalizmem inwigilacji” (2020), w którym zaciągnięto imperatyw społeczeństw kontroli do nieustannej komunikacji w ramy kapitalizmu za pomocą technologii. Przy okazji zbierając dane, które służą do ekstrakcji jednostek i modelowania im prawd podług współgry algorytmicznych ram (które są „czarną skrzynką”, do której zasad funkcjonowania nie ma dostępu) z logiką rynku i reklamy. To strategia, którą nazwałem unifikowaniem przez indywidualizowanie, co łączy indywidualizm (poczucie odrębności) z masową produkcją kapitalistyczną. Model biznesowy platform takich jak Google czy Facebook opierający się na zbieraniu danych i odsprzedawaniu ich branży reklamowej, wymaga od nas (użytkowników) byśmy jak najwięcej danych zostawili, co wiąże się z poświęcaniem jak największej ilości uwagi tymże platformom (Foroohar, 2020). Nie wdając się w szczegóły, media społecznościowe zaprojektowane są tak, by jak najwięcej uwagi im poświęcać. W tym celu zaciągnięto techniki behawioralne rodem z Las Vegas uzależniając nas od mechanizmu „dopaminowych mikrostrzałów”, powodując w nas nawyk wracania. Im więcej uwagi i aktywności w mediach, tym więcej danych. Im więcej danych tym łatwiej modelować komunikację reklamową. Im precyzyjniejsza reklama, tym łatwiej o perfazję. Im łatwiej o persfazję, tym mamy mniej wolności. Im mniej wolności, tym bardziej przewidywalne stają się nasze zachowania. To konsekwencja myślenia inżynierskiego, które sprowadza ludzi do trybików w maszynie społecznej. Mówiąc dosadnie, zostaliśmy zaciągnięci do wykrajania sobie świata, by ktoś na tym zarabiał. To świat autowyzysku i pełnej kontroli.

Wykrajanie możliwości i powtarzalność gestów (refren) — świadoma czy nie — kształtuje nasze afekty, a wraz z odpowiednim narzędziem poznawczym, redukującym złożoność i wielość gestykulacji, wytwarza tożsamość. Mechanizm refrenu wykorzystują media społecznościowe, wytwarzając w nas nawyki (np. sprawdzania co chwila powiadomień czy odświeżania strony, by zobaczyć nowe informacje), które dodatkowo są nagradzane w postaci lajków, komentarzy czy ruchu na stronie, co przekłada się na atrakcyjność reklamową. Mówiąc inaczej, media społecznościowe zaprojektowane są tak, by wytwarzać w nas nawyki, przechwytyjące naszą uwagę i modelujące nasze zachowania w taki sposób, by jak najwięcej uwagi zostało przekazane mediom, powo-

dując ruch na stronie. Ruch na stronie przekłada się w konsekwencji na dane, które analizowane i przekazywane reklamodawcom, przekładają się na dalsze modelowanie prawd, a co za tym idzie także naszych zachowań (Foroohar, 2020; Zuboff, 2020). Nasza uwaga i zachowania stają się produktem przemodelowanym pod funkcjonowanie konkretnych rynków. To dużo subtelniejsza forma zniewolenia, w której nie potrzeba już więzień, krat, nawet panoptikonu. Takie modelowanie ma swoje poważne konsekwencje w postaci zdestabilizowania demokracji, wsparcia nierówności społecznych, odwrotu od nauki na rzecz narracji spiskowych, terroryzmu. Co ująć można całościowo jako utratę sprawczości i desperacką chęć jej przywrócenia w warunkach nierównej gry władzy.

Tak działający rynek mediów wpisuje się w społeczeństwo kontroli, gdyż informacja i kontrola stają się jednym. Informowanie to puszczanie w obieg hasła. Hasła, w które jesteśmy w stanie uwierzyć, bądź wymaga się od nas, byśmy zachowywali się tak, jakbyśmy w nie wierzyli (Deleuze, 2013). Weźmy na ten przykład konstruktywistyczną definicję komunikacji Michaela Fleischera, korespondującą z rozumieniem obiegu informacji jako kontroli:

Generalnie konstruktywizm rozumie komunikację jako nieustannie ponawiany proces negocjacji znaczeń, a ogólnie — semantyki. W tym procesie rezultat jest nieistotny. Grunt, że jest negocjowanie, ponieważ utrzymuje ono społeczeństwo i ten proces w ruchu (Fleischer, 2012).

W społeczeństwie kontroli, w którym przyszło nam żyć, nic się nie kończy. Na tym właśnie polegał geniusz Kafki, który przewidział bezustanny ruch w maszynie kontroli. To główna różnica między społeczeństwem kontroli a społeczeństwem dyscyplinarnym, analizowanym przez Foucault, w którym zaczynało się ciągle od nowa (szkoła — koszary — fabryka — szpital). W społeczeństwach kontroli mamy do czynienia już nie z zaczynaniem od nowa, a nieustannym kształceniem się na wzór ciągłej akumulacji kapitału. Stąd popularność coachingu, który przekształca człowieka w przedsiębiorstwo, a przynajmniej wprowadza takie narzędzia, które każą człowieka traktować jakby przedsiębiorstwem był (Dunn, 2017). Przedsiębiorstwo jest głównym modelem społeczeństwa kontroli (Deleuze, 2007b). Ten model dąży do metastabilności poprzez ciągłą rywalizację, wyzwania i negocjacje. Dokładnie to widzimy w definicji Fleischera „ciągły ruch” i negocjacje utrzymujące stabilność. Modelowanie społeczeństw kontroli odbyło się w Polsce wraz z 1989 rokiem i transformacją ustrojową. Proszę sobie przypomnieć lata 90. i wczesne lata dwutysięczne — ilość teleturniejów, które wtedy zdominowały telewizję. Te teleturnieje grały zasadami społeczeństw kontroli i neoliberalizmu, czyli szybkim wzbogaceniem się dzięki własnej wiedzy (indywidualizm), za pomocą negocjacji (np. kiedy kończymy zabawę) i ryzyka podejmowanego przez uczestnika. W tak rozumianym społeczeństwie zostajemy pozbawieni sprawczości

pozarynkowej. To znaczy, że nasza sprawczość modelowana jest w ramach rynków, które są uniwersalną zasadą kapitalizmu. Na tej właśnie zasadzie działają media społecznościowe, które dają poczucie „pozostawania w ciągłym kontakcie” zarówno z bliskimi jak i informacjami. Imperatyw społeczeństwa kontroli to nieustanna komunikacja, która w warunkach kapitalizmu inwigilacji powoduje hiperproduktywność, z której korzystają media społecznościowe. Giganci platformowi przekształcają ją w dane, które następnie monetyzują, sprzedając je branży marketingowej.

Mówiąc słowami Niklasa Rose’a jesteśmy rządzani przez wolność w ramach wyborów (np. konsumenckich). Dzięki skrajnie nierównej grze władzy zostajemy wmodelowani w rynki, w ramach których podejmujemy decyzje, które są bez większego znaczenia dla funkcjonowania rynku, ponieważ pole możliwości określa ten właśnie rynek. Oczywiście jednostka w ramach tego pola możliwości jest dodatkowo jeszcze ograniczona przez swoje możliwości poznawcze. W ten sposób stajemy się podmiotami rynkowymi. By stawiać opór tej immanentnej zasadzie organizującej społeczeństwo, należy wytwarzać kontr-informacje proponujące inne stabilne (w rozumieniu ANTowym) prawdy i zestawy zachowań. Piszę stabilne, by uchronić się przed pułapką narracji spiskowych i zarzutu o relatywizację. Stąd uważność relacyjna oparta jest na ontologii relacyjnej, włączającej narzędzie badawcze w opis, co uchronić ma nas przed spojrzeniem znikąd. Usytuowanie swojej pozycji eliminuje subiektywizację, podawaną jako uniwersalna prawda (Haraway, 2014).

Media społecznościowe kapitalizują naszą uwagę i dane, które zostawiamy na platformach. Zgodnie z główną zasadą kapitalizmu — nieustannie akumulować — musimy nieustannie kierować uwagę na media społecznościowe zostawiając dane. Media te zaprojektowane są tak by stworzyć w nas nawyk ciągłego wracania do nich. Nowe dane za nowe informacje. Przy czym te nowe informacje wcale nie są takie nowe, są raczej utwierdzeniem nas w naszych przekonaniach w sposób angażujący nas byśmy poświęcili jak najwięcej uwagi i zostawili jak najwięcej danych. Stąd krótkie i emocjonalne wpisy są tak rozpowszechnioną formą wypowiedzi w internecie (z hejterstwem włącznie). Drugą stroną tego procesu jest to, że za pomocą mediów społecznościowych budujemy swoją tożsamość. Profile w mediach społecznościowych to zwierciadła, kreowane przez nas w ramach logiki kapitału, w które wprzęgnięte są media. Zapośredniczone przez media spojrzenie na nas samych buduje ograniczony do logiki rynku obraz, dominując tym samym wyobraźnię. Zdominowanie to nazywać będę podmiotem, a procesem upodmiotowienia strategię oporu przeciwko ujarzmieniu.

PODMIOT I PROCES UPODMIOTOWIENIA

Chciałbym tu wprowadzić za filozofią Michela Foucault i Gillesa Deleuza rozróżnienie na podmiot i proces upodmiotawiania. Ten pierwszy, bez zagłębiania się w meandry myśli obu filozofów, będę traktował jako egzystencje wytwarzane przez stosunki sił (czy władzę) na poziomie mikropolityk pragnienia. Foucault śledził mechanizm podmiototwórczy ujarzmiania m.in. na przykładzie więźniów w *Nadzorować i karać* (Foucault, 2009), gdzie różnorakie formy dyscypliny, pętania i sytuowania ciała, mają na celu wytworzenie kompatybilnej z władzą formy egzystencji. I to będę nazywał podmiotem, czyli bezwolną formę egzystencji-pragnienia, wytworzoną przez relacje władzy. Na szczęście Foucault dostrzegł formy oporu przeciwko władzy i skupił swoją pracę na tychże. Tą formą oporu był/jest proces upodmiotowienia, opisany najobszerniej w trzecim tomie *Historii seksualności* pt. *Troska o siebie* (Foucault, 2000), często mylnie rozumiany jako powrót Michela Foucault do podmiotowości (Deleuze, 2007a). Pomyłka wynika z liniowej interpretacji myśli francuskiego filozofa. Uważa się kolejne dzieła jako proces dochodzenia do Prawdy. Gdy jednak potraktujemy jego filozofię jako całość, w sensie kartograficznym, nie otrzymamy „powrotu do” lecz strategię działania w konkretnym układzie sił. Tak też Foucault rozumiał życie jako dzieło sztuki czy estetyzację życia. W „życiu jako dziele sztuki” chodzi o twórcze zaginanie sił, które splatają się w podmiocie, by tworzyć nowe formy egzystencji, wymykające się władzy. Można powiedzieć, że proces upodmiotowienia to sposób na odzyskanie sprawczości.

Procesu upodmiotowienia, czyli wytwarzania pewnego sposobu egzystencji, nie należy mylić z podmiotem, chyba że pozbawi się go jakiegokolwiek wnętrza czy wręcz jakiegokolwiek tożsamości. Upodmiotowienie nie ma ponadto nic wspólnego z „osobą” — jest to tryb indywidualizacji, jednostkowej lub zbiorowej, przysługujący wydarzeniu (porze dnia, rzece, wiatrowi, jakiemuś życiu...), tryb intensywny, nie zaś osobowy podmiot (Deleuze, 2007a, 107).

Proces upodmiotowienia ponadto wytwarza etykę powiązaną z wytwarzanym sposobem życia. Czyny należy interpretować w stosunku do sposobu egzystencji, a nie jak w przypadku moralności jako zbioru transcendentálnych zasad. Nie mniej ważne jest środowisko, w którym funkcjonuje życie. Deleuze do procesu upodmiotowienia proponuje włączenie czynników pozaosobowych, które ja nazywać będę dla uproszczenia środowiskiem. Pozwala to na namysł nad siłami, które działają na podmiot i wytworzenie adekwatnej strategii oporu (najczęściej poprzez eksperyment). Dzisiejsza spychologizowana koncepcja podmiotu, która jest dominującym sposobem myślenia o nas samych, redukuje siły pozaosobowe, nie bierze ich pod uwagę, bądź traktuje je jako zewnętrzne czynniki kształtujące głębię osoby, jak w przypadku psychoanalizy czy psychologii np. gdy twierdzi się, że rodzice kształtują osobowość dziecka. „Głębia”/„wnętrze”, jak poka-

zał Foucault, to nic innego jak sposób na (samo)kontrolę (Foucault 2009, 31). Dusza jako esencja „wnętrza”, musi zostać ukierunkowana zgodnie z transcendentnymi zasadami moralnymi poprzez opanowanie jej przez jednostkę. Wybiegający poza tradycyjne rozumienie podmiotu jest także „tryb indywiduacji zbiorowej”, który w przeciwieństwie do „indywiduacji jednostkowej” ma silniejsze konsekwencje polityczne. Pozwalałoby to na zbudowanie przygodnej bądź celowej tożsamości zbiorowej, opierającej się na realnych praktykach społecznych, a nie abstrakcyjnej statystyce czy esencjalizacji wspólnych cech. Nieesencjalne tożsamości pozwalałyby na włączanie/przełączanie się jednostek do różnych grup mniejszościowych w celu tworzenia sprawczości politycznej, bez opresyjnego charakteru przynależności do wspólnoty.

Wychodzę z założenia, że performowanie siebie to materializacja podmiotowości, a jedynym sposobem sprawdzenia jakie są możliwości podmiototwórcze jest eksperymentowanie. Jednak eksperyment potrzebuje osadzenia w historii. Historia stanowi zbiór warunków, z którymi należy zerwać by stworzyć coś nowego (Deleuze, 2007a). By jednak z nim zerwać, potrzebne jest narzędzie pozwalające dostrzec/odczuć warunki wykrajania naszej egzystencji. Prawdopodobne, że nasze ciała przystosowane przez wieki do pewnej formy egzystencji „zapomniały” co mogą (Deleuze i Guattari, 2015; Braidotti, 2014). Co więcej narzędzia obserwacji, które uzyskały hegemonię ukryły się za spojrzeniem znikąd, co blokuje inne sposoby funkcjonowania. Tym spojrzeniem znikąd było spojrzenie Cressole’a na paznokcie Deleuza. Nie wiemy nic o ciele, jeżeli nie wiemy do czego jest zdolne. Jakie są jego afekty i jak łączą się ze sobą, jak mogą wchodzić ze sobą w rezonans, a nawet łączyć się z afektami innych ciał, zmieniając się w konkretne działania (Deleuze i Guattari, 2015). Tę tendencję umacnia także platońsko-kartezjańska wizja podmiotu, abstrahująca od ciała (Shusterman, 2016). Dużo łatwiej byłoby nam reagować na zmiany, gdyby nie różne techniki urządzania/ujarzmiania naszego ciała, które blokują procesy stawania-się. Jak np. bioliberalne ujarzmianie, które dobrze oddaje cytat Jordana B. Petersona, który słynie z socjologicznych wyjaśnień natury ludzkiej.

[N]iedawne odkrycia naukowe mówią, że gdy organizm zostaje postawiony (lub sam stawia się) w nowej sytuacji, aktywowane zostają nowe geny w centralnym układzie nerwowym. Geny te kodują nowe białka. One z kolei służą jako budulec dla nowych struktur w naszym mózgu. Oznacza to, że drzemie w nas mnóstwo uspionego potencjału, który obudzić można tylko przez zrezygnowanie ze stagnacji. Trzeba udawać się w nowe miejsca, poznawać nowe idee i wykonywać nowe czynności. W przeciwnym razie pozostajemy niekompletni, a życie jest wtedy trudniejsze niż mogłoby być (Peterson, 2018).

Peterson posługuje się ideologią bioliberalizmu¹, która oznacza „formę ideologii powstałej ze sprzężenia neoliberalnej niewiary w społeczeństwo z promowaniem indywidualistycznych wyjaśnień natury ludzkiej” (Nowak, 2013).

Elastyczność i mobilność, którą tu po cichu postuluje Peterson, a także przypisuje jej pozytywne konsekwencje biologiczne, to nic innego jak technika neoliberalnego urządzania (Mokrzan, 2019) wsparta przez biologiczną ramę odniesienia. Według tych założeń człowiek w pełni się rozwija tylko, gdy próbuje nowych rzeczy — to stara się powiedzieć Peterson. Kryzys kapitalistycznego systemu-świata wymaga od nas odejścia od elastycznej podmiotowości, akumulującej bez końca doświadczenia. Czy podmiotowości rozumianej jako konsument, który za pomocą technik zarządzania i marketingu tworzy tożsamość zunifikowanej indywidualności (Dunn, 2017). Tak rozumiany podmiot współgra z mediami społecznościowymi, które wzmacniają tendencję do bycia konsumentem i produktem jednocześnie (Kaiser, 2020). Wyjście poza obszar rynku, tym samym odzyskanie sprawczości jest celem proponowanej przeze mnie relacyjnej uważności, składającej się z trzech elementów — obserwacji, eksperymentu i fabulacji.

OBSERWOWAĆ, EKSPERYMENTOWAĆ, FABUŁOWAĆ — TWORZENIE OPORU

Spoleczeństwo kontroli i rezonujący z nim kapitalizm inwigilacji wymaga od nas różnych, niejednorodnych, rozproszonych, ale potrafiących jednocześnie form oporu i tym samym uzyskiwania sprawczości. Narzędziem pomocnym przy odzyskiwaniu sprawczości jest — w moim mniemaniu — relacyjna uważność, która składa się z trzech elementów: obserwacji, eksperymentu i fabulacji. Te trzy elementy trudno od siebie oddzielić. Nie są one determinantami, raczej trójkątem tworzenia oporu czy też stawania-się do czego ostatecznie prowadzić ma relacyjna uważność. W każdym momencie, dzięki obserwacji można zrewidować eksperyment bądź nadać fabulacji inne tory. W tym miejscu chciałbym omówić te trzy elementy relacyjnej uważności na przykładzie książki Marka Boyle’a *Offline* (Boyle, 2020). Boyle to aktywista, który zasłynął innym eksperymentem — życiem przez rok bez pieniędzy, dzięki czemu w mediach lepiej jest znany jako Moneyless Man. Celem tamtego eksperymentu było praktykowanie *freeonomii*, czyli realnej, nie opartej na pieniądzu, ekonomii. Uważam, że Boyle w swoich eksperymentach intuicyjnie używał relacyjnej uważności. W swojej ostatniej książce *Offline* autor przedstawia — dość radykalny — eksperyment, który polegał na przeniesieniu się na irlandzką wieś, by żyć bez prądu i technologii. Punktem wyjścia jest dla Boyle’a alienujący wpływ nowych technologii, czy jak ja to nazywam utrata sprawczości, charakterystyczna dla późnokapitalistycznych społeczeństw kontroli. *Offline* poprzeplatana jest wątkami biograficznymi, które w mniemaniu autora doprowadziły go do sytuacji eksperymentu.

¹ Piszę o tym gdzie indziej. Tekst jest w procesie recenzowania.

Sytuacje te, to m. in.: przyglądanie się transformacji Irlandii, w kraj półperyferyjny i związane z nią zmiany w życiu codziennym²; wybór studiów ekonomicznych i marketingu, gdzie Boyle uwrażliwił się na procesy ekonomiczne; wyjazd do Nowego Jorku, który uświadomił mu jak wyalienowane jest życie w późnym kapitalizmie; praca w branży eko-żywności, gdzie jak sam Boyle stwierdza nauczył się realnej ekonomii; a także wcześniejszy eksperyment z życiem bez pieniędzy. Tym właśnie miałyby być fabulacja, czyli opisem przeszłych zdarzeń i własnego udziału w tych wydarzeniach. Zdając sobie sprawę jak wiele czynników na nas działa, których po części możemy sobie nie uświadamiać albo nie brać ich pod uwagę, fabulacja ma za zadanie zredukować złożoność do opisu, by obserwacja i eksperyment zyskały moc polityczną.

By nie pozostawać na poziomie komunikacji i zmaterializować wymyśloną przez nas podmiotowość, należy przeprowadzić eksperyment. Ramy eksperymentu muszą zostać dokładnie określone dzięki obserwacji i fabulacji. W przypadku Boyla był/jest to eksperyment dotyczący odzyskania sprawczości i odejścia od alienującego wpływu późnokapitalistycznych nowych technologii. Tu pojawia się pierwszy problem — określenie ram eksperymentu. W przypadku Boyla określenie ram wiązało się z pytaniem natury filozoficznej — jak zdefiniować technologię. Na szczęście Boyle dość jasno wytyczył sobie granicę:

Po dziesięciu latach bardziej zależy mi na rzetelnym zbadaniu złożoności prostoty, a mniej na udowodnieniu swoich racji. Sednem mojego stylu życia jest palące pragnienie poczucia, że stanowią element naturalnego krajobrazu, co wzorem najstarszej wspólnoty amiszów z Ameryki Północnej chcę osiągnąć, *używając wyłącznie takich narzędzi i technologii (jeżeli już muszę użyć tego słowa), które nie uzależnią mnie od instytucji i sił nieszanujących zasad i wartości, zgodnie z którymi chcę żyć* [podkreślenie własne — rd] (Boyle, 2020, 19).

Cytat kondensuje z tym, w czym pomoc miałyby uważność relacyjna, czyli świadomym zaginaniu sił, które na mnie działają. W przypadku Boyla chodzi o alienujący wpływ używanych narzędzi (technologii). Jak zauważa sam autor, od niektórych nie ma ucieczki jak w przypadku czasu i kwantyfikującego go zegarka. Boyle rezygnując z zegarka, próbował zrezygnować z poczucia czasu zegarowego, który jest kluczowy dla kapitalizmu przemysłowego. Autor opisuje jak niemożliwym stało się postrzeganie rzeczywistości bez odniesień do liczb i różnych cech przypisywanych przez człowieka naturze. Brak zegarka nie zmienił *episteme*. Boyle dalej wiedział (może mniej dokładnie) która jest godzina chociażby po położeniu Słońca, czy dzięki rutynowym czynnościom, którym poddawali się jego sąsiedzi. „Nie mam zegarka, telefonu ani zegara ściennego,

² Opisywana tam Irlandia przypomina sytuację Polski, nie jest co prawda identyczna, ale pewne podobieństwa można znaleźć, jak chociażby rosnące wpływy zagranicznych korporacji, rosnąca alienacja, rozwarstwienie ekonomiczne.

ale rąbie drewno, kiedy opodal przejeżdża listonosz. To znaczy, że jest mniej więcej dziesięć po dziewiątej” (Boyle, 2020, 55). Czas przemysłowy, który miał pomóc zestandaryzować pracę, stał się zinternalizowanym narzędziem, przez pryzmat którego doświadczamy świata. I choć zegarek zniknął, dalej odmierza on czas.

Podsumujmy: relacyjna uważność składa się z trzech, powiązanych ze sobą elementów:

- a. Obserwacji, która oznacza zauważanie, doświadczenie, zmapowanie problemu, krytyczny namysł nad nim i ewentualne rozwiązanie go na poziomie koncepcji. Obserwacja uwrażliwić ma nas także na narzędzie poznawcze, którym obserwujemy świat, jak w przypadku paznokci Deleuza czy czasu Boyla. Fenomen, który obserwujemy jest fenomenem w ramach splotu, który zaobserwować możemy dzięki narzędziom poznawczym. Stąd wniosek, że należy fenomen badać razem z narzędziem, które nam go uzmysławia.
- b. Eksperymentu, który zmaterializuje nowe sposoby funkcjonowania w świecie i objawi miejsca oporu. Ważne by jasno wyznaczać ramy eksperymentu, by zmienić zasady gry (władzy). Unikamy w ten sposób teoriocentryzmu.
- c. Fabulacji, czyli fantazjowaniu na temat rzekomych wydarzeń z przeszłości i własnego w nich udziału³. Przy czym fantazjowanie, nie oznacza problematycznego rozróżnienia na „fikcję” i „rzeczywistość”. Ta dualistyczna alternatywa zakłada, że w którymś momencie możemy nie być prawdziwi (tzn. fikcyjni). Fabulacja ma znaczenie polityczne, służy zapisaniu tego co się zmieniło i tym samym ustanowienia nowych sposobów przeżywania. Gdyby pozostać tylko na poziomie eksperymentu, tracimy istotną siłę polityczną — wartościotwórczość, czyli społeczne ustanawianie nowych sposobów życia.

Te trzy elementy wprowadzają nas ostatecznie w proces stawania się, czyli materializacji podmiotowości w konkretnym układzie sił. Narzędzie to nie ma służyć dostosowywaniu osób do rzeczywistości — jak w przypadku neoliberalnych technik urządzania takich jak narzędzia coachingowe — raczej pomaga świadomie stawiać opór i tym samym wytwarzać nowe sposoby życia. Co także prowadziłoby do radykalnej zmiany w ramach kulturoznawstwa, z badania wartości, na badanie i wytwarzanie nowych sposobów życia. Najlepiej podsumuje to cytata z Marka Boyla: „Właściwie, jeśli się nad tym zastanowić, to w tej książce wcale nie chodzi o mnie” (Boyle, 2020, 19).

³ <https://sjp.pwn.pl/sjp/fabulacja:2458237.html>

Literatura:

- Barad, Karen; 2007, *Meeting the universe halfway. Quantum physics and the entanglement of matter and meaning*, London: Duke University Press
- Barad, Karen; 2012, *Posthumanistyczna performatywność: ku zrozumieniu jak materia zaczyna mieć znaczenie*, w: *Teorie wywrotowe. Antologia przekładów*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie
- Boyle, Mark; 2020, *Offline. Jak dzięki życiu bez pieniędzy i technologii odzyskałem wolność i szczęście*, Białystok: Wydawnictwo MOVA
- Braidotti, Rosi; 2014, *Po człowieku*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN
- Chollet, Mona; 2013, *Tyrania rzeczywistości*, Warszawa: Instytut Wydawniczy Książka i Prasa
- Deleuze, Gilles; 2007a, *Negocjacje 1972-1990*, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP we Wrocławiu
- Deleuze, Gilles; 2007b, *Postscriptum o społeczeństwach kontroli*, w: *Negocjacje 1972-1990*, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP we Wrocławiu
- Deleuze, Gilles; 2007c, *Stawanie się i kontrola*, w: *Negocjacje 1972-1990*, Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP we Wrocławiu
- Deleuze, Gilles; 2013, *Co to jest akt twórczy?*, w: *Przyjdźcie, pokażemy Wam co robimy. O improwizacji tańca*, Łódź: Muzeum Sztuki w Łodzi
- Deleuze, Gilles, i Guattari, Felix; 2015, *Tysiąc plateau. Kapitalizm i schizofrenia II*, Warszawa: Fundacja Bęc Zmiana
- Dunn, Elizabeth; 2017, *Prywatyzując Polskę. O bobofrutach, wielkim biznesie i restrukturyzacji pracy*, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej
- Fleischer, Michael; 2012, *Komunikacja — jak to jest. Konstruktywistyczne ujęcie komunikacji*, w: https://depot.ceon.pl/bitstream/handle/123456789/14989/Fleischer_Komunikacja.pdf?sequence=1 Dostęp: 16 wrzesień 2020
- Foroohar, Rana; 2020, *Nie czyni zła. Jak Big Tech zdradził swoje ideały i nas wszystkich*, Warszawa: Wydawnictwo Poltext
- Foucault, Michel; 2000, *Historia seksualności*, Warszawa: Czytelnik
- Foucault, Michel; 2009, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia
- Haraway, Donna; 2014, *Wiedza usytuowana: problem z nauką w feminizmie a przywilej przyjęcia częściowej, niepełnej perspektywy*, w: *Studia nad nauką i technologią*, Toruń: Wydawnictwo UMK
- Kaiser, Brittany; 2020, *Dyktatura Danych. Kulisty działania Cambridge Analytica. Jak big data, Trump i Facebook zniszczyły demokrację i dlaczego może się to powtórzyć*. Warszawa: Wydawnictwo Harper Collins
- Mokrzan, Michał; 2019, *Klasa, kapitał i coaching w dobie późnego kapitalizmu. Perswazja neoliberalnego urzędowania*, Toruń: Wydawnictwo UMK
- Nowak, Andrzej W.; 2013, *Wyobraźnia ontologiczna — przekraczanie metodologicznego solipsyzmu a obietnica badań interdyscyplinarnych*, AVANT Volume IV
- Nowak, Andrzej W.; 2016, *Wyobraźnia ontologiczna. Filozoficzna (re)konstrukcja fronetycznych nauk społecznych*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM
- Petereson, Jordan B.; 2018, *12 życiowych zasad. Antidotum na chaos*, Wrocław: Wydawnictwo Fijorr Publishing

- Shusterman, Richard; 2016, Myślenie ciała. Eseje z zakresu somaestetyki, Warszawa: Instytut Wydawniczy Książka i Prasa
- Wallerstein, Immanuel; 2007, Europejski uniwersalizm. Retoryka władzy, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar
- Zuboff, Shoshana; 2020, Wiek kapitalizmu inwigilacji. Walka o przyszłość ludzkości na nowej granicy władzy, Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.