



„Analiza i Egzystencja” 59 (2022), 77–95
ISSN (print): 1734-9923
ISSN (online): 2300-7621
DOI: 10.18276/aie.2022.59-04

ARTYKUŁY

LESZEK KOCZANOWICZ

ORCID: 0000-0002-4204-1674

SWPS Uniwersytet Humanistycznospołeczny

e-mail: lkoczanowicz@swps.edu.pl

Indywidualne doświadczenie i zmiana społeczna: Herbert Marcuse w interpretacji Marka Fishera a demokratyczna utopia życia codziennego

Słowa kluczowe: Mark Fisher, Herbert Marcuse, zmiana społeczna, demokracja, życie codzienne, utopia społeczna

Keywords: Mark Fisher, Herbert Marcuse, social change, everyday life, democracy, social utopia

Individual experience and social change: Herbert Marcuse as interpreted by
Mark Fisher and the democratic utopia of everyday life

Abstract

In his last lectures, Mark Fisher re-evaluates the work of Herbert Marcuse and the entire tradition of the 1960s counterculture. He emphasizes that social change is not only a matter of objective conditions, but also a transformation of consciousness and culture. These remarks serve as a starting point for reflection on the role of everyday life and individual experience in social change. Everyday life is a key category from this perspective, because it is the center of emancipatory activities, but also of the awareness of the need to fight for a better, more just world. Thus, the article shows the historical significance of Herbert Marcuse's concept and its relation to the present day as interpreted by Mark Fisher. The last part presents

an outline of the democratic utopia of everyday life, which refers to the theoretical ideas of Herbert Marcuse, but aims to change democracy in such a way that it would be resistant to the temptations of populism and authoritarianism.

Wstęp: ekonomia – życie codzienne – ciało

Wielowątkowa i na różne sposoby interpretowana twórczość Herberta Marcusego wpisuje się oczywiście w nurt myśli emancypacyjnej XX wieku¹. Skomplikowane dzieje jej recepcji – od czysto akademickiej poprzez entuzjazm zbuntowanych studentów do częściowego zapomnienia w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku – same mogą być odczytywane jako świadectwo kolei losu idei emancypacji w zachodnich społeczeństwach. Ponowna fala popularności autora *Erosa i Cywilizacji* (Marcuse, 1998) zbiega się z kryzysem ideologii neoliberalizmu w jej licznych odmianach, a przede wszystkim tej, która łączy go z neokonserwatyżmem. Kryzys finansowy zapoczątkowany w 2008 roku sprowokował nawet bardziej dramatyczne pytania o konieczność rewizji samych fundamentów gospodarki kapitalistycznej i relacji społecznych oraz kulturowych, które z niej wyrastają, w tym także jej politycznej formy, czyli demokracji liberalnej. Coraz więcej wątpliwości budzi więc konsens liberalny, tak sugestywnie opisany w znanej książce Francisa Fukuyamy *Koniec historii i ostatni człowiek* (2017).

Kryzys ideologii neoliberalnej to oczywiście kwestia nie tylko ekonomii, ale też całokształtu stosunków społecznych i ich refleksów w kulturze oraz życiu codziennym. Intuicyjnie związek ten jest oczywisty, ale nie jest łatwo pokazać wzajemne powiązania tych elementów na poziomie teorii społecznej. Sądzę, że teoria Marcusego otwiera perspektywy takiego ujęcia i przez to pozwala na stworzenie alternatywnych przestrzeni myślenia o współczesnym społeczeństwie. Dostrzegł to dość niespodziewanie lewicowy teoretyk kultury Mark Fisher, który w ostatnich swych pracach zaczął odwoływać się bardzo pozytywnie do idei Marcusego (Fisher, 2018; 2020), mimo że w swej poprzedniej twórczości był zdecydowanym krytykiem kontrkultury.

¹ Artykuł finansowany był z grantu NCN *Estetyka populizmu. Walka polityczna i doświadczenie estetyczne w Polsce po 1989 roku*, nr 2019/35/B/HS2/01187.

W swych uwagach – niestety tylko szkicowych, na bardziej dokładne opracowanie nie pozwoliła przedwczesna śmierć – dostrzegł on kilka ważnych elementów aktualności myśli Marcusego, które chciałbym podjąć, rozwinąć, ale i przekroczyć w tym tekście. Niewątpliwie Fisher dostrzegł znaczenie kluczowego motywu *Erosa i cywilizacji*, jakim jest powiązanie przemocy ekonomicznej z przemocą w życiu codziennym i konieczność emancypacji w obu tych sferach. W konsekwencji efektem rewolucyjnej zmiany ma być społeczeństwo, w którym życie będzie bogate estetycznie i wyzwolone libidynalnie. Głównym wehikułem emancypacji jest więc ciało, wyzwolenie dokonuje się jednak nie tyle *dla* ciała, co *poprzez* ciało. Ta złożona struktura procesu emancypacyjnego jest przedmiotem dalszych części artykułu. Warto już jednak teraz zaznaczyć, że odpowiada ona skomplikowaniu mechanizmów opresji, która często ma przezroczysty charakter, przedstawiana jest jako obiektywna konieczność, a przez to też staje się trudna do zwalczenia czy nawet identyfikacji. Marcuse był więc w stanie dostrzec te momenty współczesnego społeczeństwa, które zawierają największy ładunek tego przezroczystego zniewolenia i przeciwstawić mu jasną wizję emancypacji.

Ze względu na to, że proces wyzwolenia nie ma jedynie charakteru ekonomicznego, ale prowadzi do pełnego wyzwolenia sił twórczych człowieka, niezwykle ważne jest indywidualne doświadczenie i to w podwójnym aspekcie. Po pierwsze, jest ono miarą wyzwolenia. Człowiek jest wyzwolony wtedy, kiedy jest szczęśliwy, a szczęście z kolei może być stwierdzone jedynie w subiektywnym, indywidualnym doświadczeniu. Po drugie, emancypacja wymaga aktywnej zmiany świadomości, przewyciężenia ograniczeń, które mają opresyjny charakter. Ta dialektyczna jedność celu emancypacji i środków, które służą do jego realizacji, mimo że zawsze była obecna w myśli socjalistycznej, w twórczości Marcusego znajdują swą pełną artykulację. Przesunął on fokus myślenia o emancypacji ze zmiany relacji ekonomicznych na transformację życia codziennego, dostrzegając w ten sposób ogromny polityczny potencjał codzienności. Utopia życia codziennego stała się dzięki jego koncepcji stałym elementem ruchów emancypacyjnych. W dalszym toku wywodów rekonstruuje jego koncepcję poprzez interpretację Marka Fishera, który powiązał ją z aktualnymi problemami społeczeństwa kapitalistycznego. W części końcowej natomiast szkicuję, jak mogłaby wyglądać demokratyczna utopia codzienności i dlaczego jest ona ważna we współczesnym kontekście politycznym.

Koniec kapitalizmu i obietnica przyszłości

W swoim kursie *Postcapitalism Desire* Mark Fisher zadaje kluczowe pytanie w kontekście filozofii Marcusego: „czy postkapitalizm jest w ogóle możliwy do wyobrażenia? Czy jest możliwe pozostawienie czegoś z libidynalnej, technologicznej infrastruktury kapitału i wyjście poza kapitał?” (Fisher, 2020, s. 46). Nawiązuje on w ten sposób do długotrwałej w ruchu socjalistycznym dyskusji dotyczącej tego, po czym można poznać, że dokonała się radykalna przemiana społeczna.

Odpowiedź na to pytanie nigdy nie była banalna, wręcz przeciwnie – na ogół stawała się polem ostrej walki ideologicznej. Wypowiedzi Karola Marksa na ten temat są raczej powściągliwe, jasne były dla niego ekonomiczne przesłanki nowego społeczeństwa, przede wszystkim uspołecznienie środków produkcji, lecz niewątpliwe było, że jest to warunek konieczny, ale niewystarczający. Oczywiście można opisywać cechy przyszłego społeczeństwa, z wykorzystaniem rozsianych uwag autora *Kapitału*, stojąc na stanowisku, że da się zrekonstruować z nich utopijną wizję (Szacki, 1977), ale jak sądzę bardziej oddają jego intencje ostrożne stwierdzenia, że

[B]urżuazyjne stosunki produkcji są ostatnią antagonistyczną formą społecznego procesu produkcji, antagonistyczną nie w sensie antagonizmu indywidualnego, lecz w sensie antagonizmu wyrastającego ze społecznych warunków życia jednostek: ale siły wytwórcze, rozwijające się w łonie społeczeństwa burżuazyjnego, stwarzają zarazem materialne warunki rozwiązania tego antagonizmu. Dlatego też owa formacja społeczna zamyka prehistorię społeczeństwa ludzkiego (Marks, 1947a, s. 370–371).

W tym i podobnych cytatach Marks podkreśla, że nowe społeczeństwo jest możliwe dzięki wysokiemu poziomowi sił wytwórczych osiągniętemu w obrębie kapitalistycznego systemu produkcji, ale pełne możliwości tego poziomu staną się dostępne dopiero po obaleniu stosunków własności charakterystycznych dla tego systemu. Jak jednak pełne wykorzystanie sił wytwórczych zmieni ludzkie życie? W *Krytyce Programu Gotajskiego* padają słynne słowa:

W wyższej fazie społeczeństwa komunistycznego, kiedy zniknie ujarzmiające człowieka podporządkowanie podziałowi pracy, a przez to samo

zniknie też przeciwieństwo pomiędzy pracą fizyczną a umysłową, kiedy praca stanie się nie tylko źródłem utrzymania, ale najważniejszą potrzebą życiową; kiedy wraz ze wszechstronnym rozwojem jednostek wzrosną również siły wytwórcze, a wszystkie źródła zrzeszonego bogactwa popłyną obficie – wówczas dopiero będzie można wykroczyć poza ciasny horyzont prawa burżuazyjnego i społeczeństwo będzie mogło wypisać na swym sztandarze: „Każdy według swych zdolności, każdemu według jego potrzeb” (Marks, 1947b, s. 408).

W cytacie tym zawarte jest profetyczne przesłanie połączone z konstatacją ekonomiczno-społeczną. W pierwszej fazie społeczeństwa komunistycznego uspołecznienie środków produkcji wyzwala pełną potencję twórczej pracy, co z kolei prowadzi do takiego wzrostu sił wytwórczych, że możliwe staje się zaspokajanie wszystkich potrzeb każdego członka społeczeństwa.

Jednak u podstaw myślenia Marksa – jak słusznie zauważa Cornelius Castoriadis – tkwi sprzeczność. Zdaje on sobie oczywiście sprawę z tego, że potrzeby ludzkie są uwarunkowane historycznie, a jednak w konkretnych analizach nie robi użyciu z tej idei. W konsekwencji

wyklucza ją [...], gdy zaczyna dyskutować „wyższą fazę” społeczeństwa komunistycznego, gdzie „potrzeby” każdej jednostki stają się niekwestionowanym kryterium równego podziału; i znowu, ostatecznie, musi ją wykluczyć, kiedy rozważa historię w całości, gdzie wszystko wydaje się dokonywać tak, jak gdyby człowiek pracował po to, by coraz lepiej, w coraz większym zakresie, zaspokajać swoje potrzeby, które byłyby dane raz na zawsze dla wszystkich – ponieważ jak inaczej moglibyśmy mówić o „nadmiarze” (Castoriadis, 1984, s. 320).

Wydaje się, że zauważona przez tego filozofa wada marksowskich rozumowań miała daleko idące konsekwencje dla teorii emancypacji. Utrudniała ona, albo wręcz uniemożliwiała, powiązanie uniwersalnego wyzwolenieczego przesłania z konkretnymi warunkami codziennego życia jednostek. Wyobraźnia socjalistyczna kończyła się na ogół na mobilizacji do walki w obliczu opresji i terroru, ale wizja alternatywnego społeczeństwa pozostaje raczej mgławicowa i odległa. Kryje się w niej ascetyzm porównywalny z dyscypliną pracy kapitalistycznej i nieczułość na cierpienia. Istniejący świat musi zostać całkowicie odrzucony, a jedynym jej uprawomocnieniem jest nowy porewolucyjny porządek. Fisher określa te strategię dowcipnie jako „surowe leninowskie superego” (Fisher, 2018, s. 787).

Alternatywną drogą byłoby wykorzystanie istniejącego już w opresyjnej kapitalistycznej kulturze potencjału tworzenia innej rzeczywistości społecznej. „Kwasowy komunizm”, jak określa on tę formację, byłby więc „połączeniem świadomości klasowej, socjalistyczno-feministycznego podnoszenia świadomości i świadomości psychodelicznej, fuzją nowych ruchów społecznych z projektem komunistycznym, niemającą precedensu estetyzacją życia codziennego” (Fisher, 2018, s. 781–782). Historycznie jego nadzieje umieszczone są w kontrkulturze lat sześćdziesiątych, której dorobek został zaprzepaszczone i zapomniany, teoretycznie zaś w twórczości Herberta Marcusego.

W pracach tego myśliciela pojawia się bowiem koncepcja historyczności potrzeb ludzkich, jak też idea nowego społeczeństwa, które będzie całościową przemianą życia, poczynając od cielesności poprzez relacje międzyludzkie w życiu codziennym, na ekonomii i polityce skończywszy. Oba wątki są z sobą ściśle powiązane. Historyczność potrzeb generuje ich podział na prawdziwe i fałszywe. Te ostatnie to „takie, które są narzucone jednostce w procesie jej represjonowania przez partykularne interesy społeczne: potrzeby, które utrwalają znoj, agresywność, cierpienie i niesprawiedliwość” (Marcuse, 1991, s. 21). Mają więc one charakter represywny, mimo że ich zaspokojenie może sprawiać jednostce radość. Prawdziwe potrzeby służą natomiast wyzwoleniu i optymalnemu „wykorzystaniu materialnych i intelektualnych zasobów dostępnych człowiekowi” (Marcuse, 1991, s. 23). Takie ujęcie pozwala z jednej strony pokazać, jak mechanizmy kontroli sięgają do życia codziennego, a nawet do samej struktury psychicznej jednostki. Z drugiej jednak istnienie prawdziwych potrzeb umożliwia odwoływanie się do istniejącego potencjału. Co więcej, jedynym sędzią tego, jakie potrzeby są prawdziwe, a jakie fałszywe, mogą być wyłącznie jednostki, „ale tylko ostatecznie; to znaczy, jeśli i kiedy mają one swobodę w udzieleniu sobie właściwej odpowiedzi” (Marcuse, 1991, s. 23). Koncepcja potrzeb jest, jak sądzę, dopełnieniem metodologicznym wizji społeczeństwa wyzwolonego zarysowanej wcześniej w *Erosie i cywilizacji*. Pozwala ona zrozumieć, skąd biorą się impulsy emancypacyjne w opresyjnym społeczeństwie i jakie siły społeczne mogą je realizować, i jaki może być zakres tych zmian. Myślenie takie kieruje uwagę w kierunku dążeń emancypacyjnych, wyrastających z subiektywnego doświadczenia jednostek i historycznych stadiów rozwoju potrzeb, czyli cielesności traktowanej jako fenomen historyczny i kulturowy.

Obietnice życia codziennego

Dziwaczne szaleństwo ogarnęło klasę robotniczą krajów o rozwiniętej cywilizacji kapitalistycznej. To szaleństwo pociąga za sobą osobiste i społeczne niedole, torturujące od dwóch wieków zmęczoną ludzkość. Tym szaleństwem jest miłość do pracy, wściekła namiętność pracy aż do wyczerpania sił witalnych osobnika i jego potomstwa. Zamiast przeciwstawić się temu zбочzeniu umysłowemu, kapłani, ekonomiści i moralisci uczynili z pracy przedmiot najwyższego kultu. (Lafargue, 2006, s. 3–4)

Paul Lafargue, wybitny francuski socjalista, przeciwstawiał się tymi słowy apoteozowaniu kultu ciężkiej pracy w swej książce *Prawo do lenistwa*, opublikowanej w 1883 roku. Jego zdaniem istnieją przesłanki do tego, żeby większość obowiązków przejęły maszyny, a ludziom pozostałoby tylko radować się próżniactwem, które wyzwolić mogłoby ich kreatywne możliwości. Zamiast znoju, radość życia dostępna wszystkim obywatelom. Lirycznie opisuje więc, jak będzie się wieść ludziom w tej postkapitalistycznej utopii.

I jeszcze coś. Aby zatrudnić wszystkich próżniaków współczesnego społeczeństwa, by wpływać na ciągły rozwój techniki przemysłowej, klasa robotnicza [...] będzie zmuszona zadać gwałt swym upodobaniom do ascetycznego życia i rozwinąć swe zdolności konsumpcyjne. Zamiast zjadać dziennie – w najlepszym wypadku – małą porcjękę twardego mięsa, robotnicy będą spożywać soczyste, potężne befsztyki. Zamiast popijać liche, wodniste wino, będą wysuszać pełne szklanice nieochrzczonego wina z Bordeaux i Burgundii; wodę zaś pić będą zwierzęta. (Lafargue, 2006, s. 16)

Przytaczam poglądy francuskiego socjalisty, dlatego że stanowią one prefigurację poglądów Herberta Marcusego i w pewnym sensie Marka Fishera, co pozwala lepiej zrozumieć znaczenie ich twierdzeń w kontekście historycznym. Lafargue stawiał swoje tezy w obrębie ortodoksji marksistowskiej, w kontekście walki z nurtem reformistycznym, pokazując, jak sądzę, zarówno możliwości, jak i ograniczenia tej opcji. Wskazał on prawidłowo, że kult ciężkiej pracy jest nieodłączny od stosunków kapitalistycznych, więc powinien być zlikwidowany w nowym, utopijnym społeczeństwie. Inaczej niż w kapitalizmie układać się będą też relacje między czasem wolnym a czasem pracy, zaś wykwintna konsumpcja stanie się udziałem całej klasy robotniczej. Innymi słowy, przemiany rewolucyjne sięgać będą podstaw takiej przemiany, dzięki mechanizacji najbardziej uporczywej działalności produkcyjnej.

Jednak mimo że Lafargue był powszechnie szanowany jako teoretyk, jego praca pozostała raczej ciekawostką w historii myśli socjalistycznej, jako bardziej wyraz radykalnych poglądów niż poważny wkład teoretyczny. Na takie traktowanie jego myśli nałożyły się trzy przyczyny. Po pierwsze, nie była ona zgodna z dominującą wtedy interpretacją marksizmu zdominowaną przez przedstawicieli II Międzynarodówki, którzy kładli nacisk na obiektywne procesy rozwoju historycznego. Po drugie, trudno było wykazać związek teorii socjalizmu z błyskotliwymi, acz raczej eseistycznymi wypowiedziami Lafargue'a. Trzecią przyczyną tego, że tekst Lafargue'a nie znalazł wystarczającego uznania, było niedocenianie życia codziennego i cielesności jako teoretycznych kategorii istotnych także dla polityki.

Sądzę, że uzupełnienie tej ostatniej z wymienionych luk teoretycznych miało największe znaczenie dla koncepcji emancypacji. Dokonał tego właśnie Herbert Marcuse w swojej reinterpretacji poglądów Zygmunta Freuda w świetle marksistowskiej teorii społecznej. Jak pisze znawca jego twórczości, Douglas Kellner, największe znaczenie miało wprowadzenie dwóch kategorii: represji nadwyżkowej (*surplus repression*) i zasady wydajności (*performance principle*) (Kellner, 1984, s. 163). Należy się z nim zgodzić, że choć sam Marcuse twierdził, iż kategorie te są ekstrapolacjami koncepcji Freuda, to bardziej jednak wprowadzają elementy marksizmu. Ja jednak upierałbym się przy tym, że umożliwiają one połączenie ekonomicznych dywagacji Marksa z życiem codziennym, szczególnie ze strukturą i funkcją rodziny.

W swojej interpretacji znanego fragmentu Freuda, autor *Erosa i cywilizacji* pisze:

Ustanawiając wzór dla późniejszego rozwoju cywilizacji, ojciec pierwotny przygotowywał grunt pod postęp, narzucając ograniczenie przyjemności i wymuszając abstynencję. Stworzył w ten sposób warunki wstępne dla powstania w przyszłości zdyscyplinowanej „siły roboczej” [...]. Ojciec ustanawia dominację we własnym interesie, ale usprawiedliwia go wiek, funkcja biologiczna, a przede wszystkim powodzenie: tworzy on „porządek”, bez którego grupa natychmiast by się rozpadła. W tej roli praojciec jest zwiastunem kolejnych dominujących postaci ojcowskich, które nadały kierunek rozwojowi cywilizacji. W swojej osobie i funkcji uosabia on wewnętrzną logikę i konieczność samej zasady rzeczywistości. Ma „historyczne prawa” (Marcuse, 1998, s. 75).

Cytat ten pokazuje, że połączone są dwa ważne czynniki opresji: patriarchalny model rodziny i opresja społeczna z jej naciskiem na wydajność pracy

jako jedyny wyznacznik wartości człowieka. Jednocześnie przeciwstawiając się biologicznemu determinizmowi freudyzmu, podkreśla on, że model ten podlega historycznym i kulturowym modyfikacjom i nie ma powodu, by uznawać go za zawsze obowiązujący. Jeżeli tak jest, to otwiera się droga do alternatywnego społeczeństwa.

Uwagi autora *Erosa i cywilizacji* brzmią w tym zakresie niezwykle aktualnie. Podkreśla on, że wzrost gospodarczy nie może być jedynym kryterium rozwoju.

Definiowanie poziomu życia na podstawie posiadanych samochodów, telewizorów, samolotów i traktorów jest narzucone przez zasadę wydajności. Tam, gdzie ona by nie obowiązywała, poziom życia byłby mierzony innymi kryteriami: powszechnym zaspokojeniem podstawowych potrzeb człowieka oraz uwolnieniem od winy i strachu – zarówno wewnętrznych, jak i zewnętrznych, popędowych i „racjonalnych” (Marcuse, 1998, s. 157–158).

Obecnie zdajemy sobie dobrze sprawę z tego, że stawienie jedynie na zwiększanie w nieskończoność wydajności pracy jest ślepych zaułkiem dla krajów rozwiniętych. Co jednak może ważniejsze, Marcuse ostrzega przed pozornym rozwiązaniem tego problemu. „Ubolewanie nad degradującymi skutkami »pracy totalnej«, apele, by cieszyć się dobrymi i pięknymi rzeczami na tym i na tamtym świecie, same mają represywny charakter, skoro służą pogodzeniu człowieka ze światem pracy, który pozostawiają zupełnie nietknięty” (Marcuse, 1998, s. 161). Myślę, że to napomnienie jest istotne w świecie, w którym przeciwstawia się żmudną pracę kreatywnemu czasowi wolnemu, w którym przekonuje się ludzi w nieskończonej liczbie podręczników dobrego życia, że najważniejsze jest samodoskonalenie i samopoznanie poza realnymi warunkami życia społecznego. Marcuse pokazuje, że zabiegi takie są jedynie złudzeniem, że potrzebna jest całościowa zmiana na wszystkich poziomach życia społecznego, która może uwolnić nas od opresji.

Jednak w odróżnieniu od Marksa zaznacza, że nie wystarczy zmienić relacji ekonomicznych, że oba wymienione wymiary opresji są równie ważne i niemożliwe jest usunięcie jednego, jeżeli przetrwa drugi. Zlikwidowanie obu wymiarów dominacji prowadzić musi natomiast do radykalnych zmian nie tylko w ekonomii, ale i życiu codziennym. Teza ta niewątpliwie jest niezwykle oryginalna na tle marksizmu szkoły frankfurckiej, której wybitni skądinąd przedstawiciele, jak Adorno i Horkheimer, koncentrowali się

raczej na wskazywaniu potężnych mechanizmów utrzymujących dominację kulturową kapitalizmu i nie widzieli dróg wyjścia z niej. Dla Marcusego główną przeszkodą w emancypacji jest właśnie splot tych czynników, który stwarza represję nadwyżkową. Dlatego rewolucje mające usunąć dominację zawsze kończą się porażką.

Postęp odbywał się poprzez ulepszenie łańcucha kontroli. Każda rewolucja była świadomym wysiłkiem, mającym na celu zastąpienie jednej grupy będącej u władzy przez drugą, ale każda uwalniała także siły, które chciały pójść jeszcze dalej, dążyły do zniesienia dominacji i wyzysku. Warto byłoby wyjaśnić, dlaczego tak łatwo dawały się pokonać. Ani dominująca konstelacja władzy, ani niedojrzałość sił produkcji, ani brak świadomości klasowej nie dają na to pytanie zadowalającej odpowiedzi. W każdej rewolucji jest, jak się wydaje, historyczny moment, w którym walka przeciwko dominacji mogłaby zostać uwieńczona zwycięstwem, ale taki moment mija. Wygląda na to, że w dynamikę tę wbudowany jest element samoporażki [...]. W tym sensie każda rewolucja jest rewolucją zdradzoną (Marcuse, 1998, s. 101).

Porażka rewolucji wynika z tego, że ta zawsze jest skoncentrowana na zlikwidowaniu jednej tylko z form dominacji, tej najbardziej widocznej: ekonomicznej i politycznej. Natomiast dominacja, która wynika z uwarunkowań życia codziennego, z patriarchalnej dominacji w tradycyjnym modelu rodziny jest dużo bardziej odporna na zmiany. Wynika to z tego, że takie relacje maskują się jako normalne relacje społeczne, uświęcone tradycją i pozornie niezależne od systemu społecznego, są praktycznie impregnowane na zmiany. Dotyczy to także zasady wydajności, która obowiązuje zarówno w kapitalizmie, jak i stalinowskim komunizmie. W każdym z tych systemów „człowieka ocenia się według jego zdolności tworzenia rzeczy społecznie użytecznych” (Marcuse, 1998, s. 161).

Jedną z niewielu możliwości iluzorycznego choćby stworzenia alternatywnego świata daje sztuka. „W wyobraźni zawiera się wizja pogodzenia jednostki z całością, pragnienia ze spełnieniem, szczęścia z rozumem. Obowiązująca zasada rzeczywistości sprawiła co prawda, że harmonia ta znalazła się w sferze utopii, ale fantazja upiera się, że musi ona i może stać się realna, że za złudzeniem znajduje się *wiedza*. Prawdy zawarte w wyobraźni zostają najpierw urzeczywistnione, kiedy sama fantazja przybiera formę, kiedy tworzy świat percepcji i zrozumienia – subiektywny a zarazem obiektywny. Następuje to w sferze *sztuki*. Analiza poznawcza funkcji fantazji doprowadzona

jest więc do estetyki jako „»nauki o pięknie«: pod estetyczną formą ukrywa się zrepresjonowana harmonia zmysłowości i rozumu – wieczny protest przeciw zorganizowaniu życia przez logikę dominacji, krytyka zasady wydajności” (Marcuse, 1984, s. 149). To dostrzeżenie niezwyklego znaczenia sztuki jako pozytywnej działalności wyróżnia twórczość autora *Erosa i rewolucji* spośród innych krytyków społecznych piszących w jego czasach.

Dostrzega to Mark Fisher, który zestawiając z sobą Marcusego i Adorno podkreśla, że choć obaj byli zainteresowani społecznym funkcjonowaniem sztuki, to jednak pierwszy z nich mówi o możliwości „życia poza kapitalistyczną dominacją” (Fisher, 2020, s. 83). Dla niego Marcuse jest romantycznym filozofem, filozofem wolności, właśnie dzięki uhistorycznieniu teorii Freuda. Praktyczną próbą urzeczywistnienia wolności były właśnie ruchy kontrkulturowe lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych. Dlatego też uzupełnia on koncepcje Marcusego o eseje Ellen Willis, którą traktuje jako kronikarkę lat buntu i w jej pracach szuka odpowiedzi na pytanie, dlaczego rewolucja kontrkulturowa poniosła klęskę. Kluczowa jest dla niego konstatacja Willis o celach zamierzonej transformacji.

Zdaję sobie sprawę, że zmiana, o której mówię, jest równoznaczna z rewolucją społeczną i psychiczną o niewyobrażalnej wręcz skali. Jednak odmowa walki o miłość, która jest zarówno wolna, jak i odpowiedzialna, jest w pewnym sensie odrzuceniem możliwości samej miłości. Podejrzewam, że w prawdziwie wolnym społeczeństwie miłość seksualna byłaby jednocześnie bardziej satysfakcjonująca i mniej przerażająca, że kochankowie byłiby bardziej spontanicznie monogamiczni, ale mniej zazdrośni, bardziej skłonni do głębokiego zaangażowania a jednocześnie byłiby mniej zdruzgotani, gdyby związek musiał się zakończyć (Willis, 2012, s. 158).

Komentując ten tekst, Fisher zwraca uwagę na dwie sprawy. Po pierwsze, że zmiana, którą kontrkultura chciała wprowadzić, miała być zmianą na niewyobrażalną skalę. Sprowadza się do tego, że musiałaby dotknąć wszystkich sfer życia i w ten sposób wykroczyć poza zakres dotychczasowych rewolucji. Po drugie, znaczy to, że o ile dotychczasowe transformacje społeczne miały ograniczony charakter, bo odnosiły do określonych sfer życia społecznego – ekonomii i polityki – to ta zmiana przekształciłaby całkowicie życie codzienne w jego najgłębszych, najbardziej intymnych wymiarach.

O porażce tego projektu zdecydował właśnie opór życia codziennego, który był mocniejszy niż polityczny czy ekonomiczny. „To, co jest

odnotowywane w tym tekście jest jednoczesne i zsynchronizowane pojawienie się realizmu kapitalistycznego i realizmu domowego [*domestic realism*], a także ich współwystępowanie: idea, że nie ma alternatywy dla kapitalizmu i nie ma alternatywy dla rodziny” (Fisher, 2020, s. 102). Rozwijając tę myśl, zwraca uwagę, że domowy realizm jest dużo bardziej znaczący niż realizm kapitalistyczny, przynajmniej w obecnych warunkach. O ile w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych eksperymentowano z modelem rodziny i rozważano jego użyteczność, to refleksje takie praktycznie zanikły. Rodzina monogamiczna i nuklearna uważana jest za coś oczywistego i pożądanego.

W przywoływanym tekście Fisher, za Marcusem zresztą, kładzie szczególnie nacisk na rolę rodziny w całokształcie przemian społecznych, ale trudno się zgodzić, że jest to jedyne źródło trwania systemu dominacji. Można wszak powiedzieć, że choć trudno mówić o formalnych przemianach rodziny, to jednak tradycyjny model podlega daleko idącym transformacjom, co zostało odnotowane przez wielu socjologów, w tym Anthony’ego Giddensa (2006), Ulricha Becka i Elisabeth Beck-Gernsheim (2013). Stabilna pozycja rodziny nie może więc być jedynym wyjaśnieniem klęski kontrkultury. Wydaje się jednak, że istotnym uzupełnieniem rozważań o porażce nadziei na kontrkulturową rewolucję jest odwołanie się przez Fishera do książki Luca Boltanskiego i Eve Chiapello *Nowy duch kapitalizmu* (2018). W książce tej autorzy argumentują, że kapitalizm był w stanie przechwycić hasła rewolty lat sześćdziesiątych, szczególnie autentyczności i kreatywności, po to, by dostosować je do własnych celów. Nowoczesny kapitalizm pozornie wyzwala energię twórczą pracowników wielkich korporacji, pozwala im na realizowanie personalnych, twórczych projektów, ale pod tą maską kryją się nowe relacje dominacji. Można by tutaj dodać, choć sam Fisher o tym nie wspomina, że nowy duch kapitalizmu podpada pod sformułowane przez Marcusego ostrzeżenie, o którym pisałem wyżej: że wprowadzanie form estetycznych w istniejące warunki dominacji nie spowoduje ich zaniku, a raczej je wzmocni.

Ostatecznie Fisher stwierdza:

[W]idmo świata, który mógłby być wolny, jest teraz bardziej odległe – z pewnością wydaje się bardziej odległe niż w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku – lata siedemdziesiąte nie od razu były okresem upadku i reakcji [...] wiele rzeczy eksplodowało zwłaszcza na początku lat siedemdziesiątych, a jednak pod względem kulturowym i politycznym, egzystencjalnym, wydają się one wiele odleglejsze, a to

po części z powodu takich zjawisk, jak połączenie precarity i technologii; wytwarzanie sztucznego niedostatku (Fisher, 2020, s. 110).

Nawiązuje on do jednej z kluczowych kategorii *Erosa i cywilizacji* „sztuczny niedostatek”, czyli zdolność kapitalizmu do maskowania rzeczywistego rozwoju sił wytwórczych, które mogłyby zapewnić poziom życia pozwalający na stworzenie społeczeństwa bez represji i przymusu wydajności. Marcuse kładł nacisk na produkcję i dystrybucję dóbr materialnych, Fisher natomiast, jak myślę, słusznie zwraca uwagę na kontrolę dystrybucji czasu przez kapitalizm. „Prawie każdy z nas doświadcza sztucznego niedostatku czasu: poczucia, że nie ma czasu na nic. Tak więc technologia, a zwłaszcza technologia komunikacyjna, zamiast uwalniać czas, pogłębiła i zintensyfikowała poczucie, że nie ma się na nic czasu, wytwarzając sztuczny niedostatek” (Fisher, 2020, s. 110). Rozwijając jego tezę, można stwierdzić, że czas, który jest istotnym twórczym życia codziennego zostaje podporządkowany restrykcjom zasady wydajności i przez to utrwalona zostaje struktura społeczeństwa nadwyżkowej represji.

Sztuczny niedostatek czasu i praca prekarna pozwalają utrzymać dominację nie tylko dzięki temu, że wymuszają stosowanie zasady wydajności, ale też dlatego, że pozwalają kontrolować świadomość człowieka. W dalszym ciągu przytoczonych wyżej wywodów Fisher stwierdza: „[Z] perspektywy Marcusego widzimy, że nie jest to przypadek. Nie chodzi o to, że nam się po prostu nie udaje; moglibyśmy żyć o wiele mniej pracując, ale nie tak się stało. Jest to celowa strategia na poziomie kapitału i ludzkiej świadomości, aby wciąż hamować i blokować te możliwości: mniejszej ilości pracy i decydowania o własnych potrzebach. To nie jest problem wyłącznie materialny” (Fisher, 2020, s. 110). Z perspektywy koncepcji Herberta Marcusego świadomość i świadome angażowanie się w zmianę społeczną mają fundamentalne znaczenie. Wynika to z całości przyjmowanej przez niego perspektywy teoretycznej. Jeżeli polem bitwy o nowe społeczeństwo jest bowiem życie codzienne, relacje, w tym intymne, między ludźmi, to transformacje nie mogą dokonywać się bez wolicjonalnych decyzji ludzi uwikłanych w sytuacje społeczne. Stąd – choć oczywiście znaczenie miała także jego analiza współczesnego mu kapitalizmu – rolę, jaką przypisywał ruchom nakierowanym na emancypację jak studenckie, feministyczne czy rasowe. Doświadczenie upokorzenia i wyrastająca z niego walka o równoprawnienie musi zmieniać społeczeństwo poprzez zmniejszanie czy ostatecznie likwidację nadmiarowej represji.

Świadomość jednostek jest więc kolejnym obszarem, który musi sobie podporządkować kapitalizm, aby nie udała się radykalna transformacja społeczna. Marcuse szczegółowo analizuje techniki używane w tym celu w *Człowieku jednowymiarowym*, które prowadzą do tego, że coraz bardziej zmniejsza potencjał wolności, szczególnie wolności myśli: „panowanie zmniejsza wolność, która jest koniecznym *a priori* wyzwolenia. Jest to wolność myśli w jedynym sensie, w jakim myśl może być wolna w administrowanym świecie – jako świadomość jego represywnej produktywności, i jako absolutna potrzeba wyłamania się z tej całości” (Marcuse, 1991, s. 509).

Mark Fisher, który świadomy jest trudności walki o emancypację, widzi jednak możliwość zmiany przez transformację indywidualnej świadomości. Problem ten jednak dyskutowany jest bardziej w rozdziale o György’em Lukácsu. Jego koncepcję obiektywnej świadomości klasy robotniczej zestawia Fisher z poglądami amerykańskiej feministki Nancy Hartsock. Skomplikowana koncepcja świadomości klasowej węgierskiego filozofa wiąże ją przede wszystkim z warunkami życia społecznego i jego przemian w toku rewolucyjnej, zbiorowej działalności. Indywidualne doświadczenie ma sens wyłącznie wtedy, gdy odbijają się w nim obiektywne prawidłowości walki proletariatu. Teoria feministyczna pozwala skorygować tę koncepcję, poprzez pokazanie wagi czynników indywidualnych i tożsamościowych. Hartsock, podsumowując doświadczenia kobiecych grup samorefleksji i wymiany doświadczeń niezwykle popularne w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych w Stanach Zjednoczonych, pisze:

Zarysowałyśmy związki między osobistym doświadczeniem a politycznymi generalizacjami na temat ucisku kobiet: wzięłyśmy na warsztat nasze doświadczenie i przekształciłyśmy je poprzez refleksję. Ta transformacja doświadczenia poprzez refleksję i wynikające z niej zmiany w życiu kobiet stworzyły podwaliny dla idei, że wyzwolenie musi przeniknąć aspekty życia, które w przeszłości nie były uważane za politycznie ważne [...] że zmieniona świadomość i zmieniona definicja siebie może nastąpić tylko w połączeniu z przebudową relacji społecznych, w które każda osoba była zaangażowana (Hardsock, 2019, s. 56).

Historia i osiągnięcia tego ruchu podnoszenia świadomości świadczą o tym, że wymiana indywidualnych doświadczeń i ich dyskusja mogą stać się zaczynem zmian społecznych o istotnym zasięgu.

Demokracja i utopia życia codziennego

Utopia proponowana przez Herberta Marcusego jest niewątpliwie kuszącą propozycją radykalnej zmiany społecznej i jej aktualność została przekonująco pokazana w tekstach Marka Fishera. Dla mnie jednak najbardziej interesujące w koncepcji autora *Erosa i cywilizacji* jest podkreślanie znaczenia życia codziennego jako kategorii politycznej. Dlatego też swój artykuł kończę refleksją nad możliwością skromniejszego projektu politycznego, mianowicie demokratycznej utopii dnia codziennego. Nawiązuje on do twórczości Herberta Marcusego, w tym sensie, że jego osią jest rola codzienności w utrwaleniu i obronie demokracji, ale różni się w oczywisty sposób tym, że nie postuluje radykalnej przebudowy społecznej, ale raczej ciąg zmian o cząstkowym charakterze.

Demokratyczna utopia dnia codziennego opiera się na dwóch filarach: pierwszym jest nieskrępowany dialog w życiu codziennym, który prowadzi do lepszego rozumienia, drugim zaś mikrofizyka emancypacji, czyli lokalne nisze emancypacji, które pozwalają jednostkom budować miejsca oporu wobec opresyjnych działań państwa. Szczególne miejsce w tak rozumianej emancypacji zajmują praktyki cielesne.

Pierwszym wyraźnym stykiem między codziennością a demokracją jest dialog. Powszechnie akceptowaną definicją demokracji jest stwierdzenie, że stanowi ona ustrój, który opiera się na dialogu i konsensusie. Jednak można argumentować, że nie jest to definicja wystarczająca. Dialog polityczny musi wyrastać z dialogu w życiu codziennym, a jeżeli na ten ostatni nałożone są restrykcje, jak to się dzieje w państwach totalitarnych, to nie ma możliwości, żeby pojawił się on w sferze publicznej. Oczywiście przejście od dialogu w życiu codziennym do dialogu w sferze publicznej nie jest łatwe i wymaga wielu szczebli pośrednich o bardziej politycznym charakterze, jednak warunkiem niezbędnym są otwarte i szczerze relacje w interakcjach dnia codziennego. Nie muszą one prowadzić do porozumienia, ale – i to jest rdzeniem dialogu – do coraz lepszego wzajemnego zrozumienia między stronami zaangażowanymi w konwersację. Co więcej, decyzja wejścia w dialog jest decyzją etyczną, zgodą na to, by podjąć niemały wysiłek zrozumienia Innego (Koczanowicz, 2016).

Demokratyczna polityka opierać się musi więc na takich relacjach międzyludzkich w sferze prywatnej, w codzienności, które są autentyczne, otwarte i życzliwe. Podążanie w kierunku jej realizacji wymaga działań

w edukacji, kulturze i polityce, które sprzyjałyby tworzeniu takich więzi między jednostkami. Sfera polityczna jest szczególnie ważna nie tylko dlatego, że jest ostatecznym celem tej utopii, ale też dlatego, że istnieje dialektyczna relacja między obydwoma dziedzinami. Polityka jest transformacją życia codziennego, ale dla dialogu w życiu codziennym dialog polityczny często może być wzorem, choćby poprzez wpływ mediów. To połączenie sfer politycznej i prywatnej jest szczególnie istotne współcześnie, kiedy demokracja liberalna znajduje się w stanie kryzysu. Mówi się coraz częściej o odrodzeniu dyskursu autorytarnego w polityce (Weiß, 2017), co prowadzić może do dominacji demokracji nieliberalnej lub autorytarnych reżimów. Jednym z niewątpliwych źródeł tego stanu rzeczy jest sprowadzenie demokracji jedynie do systemu instytucji, zapominanie o tym, że demokracja jest stylem czy formą życia i dowodzi swej mocy właśnie w życiu codziennym. Demokratyczna utopia dnia codziennego może stać właśnie takim pasem transmisyjnym, który pozwala przenieść formy dialogu występujące w życiu codziennym do sfery politycznej.

Podobnie ma się sprawa z drugim komponentem utopii dnia codziennego, czyli emancypacją na poziomie codzienności. Demokracja jako forma życia, a nie tylko system instytucji, zawiera w sobie obietnicę emancypacji, obietnicę autonomii i wolności jednostki. Bez możliwości podejmowania świadomych i nieskrępowanych decyzji przez obywateli nie można mówić o systemie demokratycznym. Takie codzienne nisze emancypacji pojawiają się także w systemach autorytarnych, a nawet totalitarnych, ale występują jako izolowane wyspy wolności w morzu zakłamania i podporządkowania. Ich rolą jest jednak to, że w ich obrębie dokonuje się przygotowanie zmian, które w sprzyjających warunkach mogą stać się zarzewiem nowego demokratycznego systemu. Szczególne znaczenie mają w tym zakresie praktyki cielesne. Michel Foucault ma niewątpliwie rację, wskazując, że systemy polityczne dążą do podporządkowania sobie wszelkich przejawów cielesności. Widoczne jest to zwłaszcza w systemach totalitarnych i autorytarnych. Wielkie pokazy gimnastyczne, popieranie masowych sportów o militarnym charakterze, hodowla zawodników wyczynowych – wszystko to było rzeczywistością systemu komunistycznego. Do tej samej kategorii należą też różnego rodzaju wiece poparcia dla oficjalnej ideologii i polityki. Drugą stroną medalu było kontrolowanie seksualności i płodności po to, by służyły interesom państwa totalitarnego. Demokratyczna utopia dnia codziennego kładzie natomiast nacisk na traktowanie ciała jako wartości samej w sobie,

która musi być realizowana po to, by zrealizowały się ideały demokratyczne. Ciało jest wehikułem ekspresji politycznej, nasz udział w polityce możliwy jest wyłącznie przez cielesność. Zatem to, jakie miejsce przyznaje ciało społeczeństwo demokratyczne, bezpośrednio determinuje jakość polityczną tego społeczeństwa.

Porażka sformułowanej przez Herberta Marcusego utopii radykalnej zmiany politycznej poprzez libidynalne wyzwolenie ciała wynikała z tego, że ciało było traktowane w niej jednostronnie, jedynie ze względu na swą seksualność. Oczywiście zapoczątkowane wtedy przemiany społeczne relacji seksualnych wpłynęły znacząco na kształt społeczeństwa demokratycznego, ale były zbyt słabe, by dokonać radykalnej zmiany politycznej. Utopia dnia codziennego nie ma takich ambicji. Koncepcja ciała Richarda Shustermana, nazwana przez niego somaestetyką, do której utopia ta się odwołuje, zakłada pełny rozwój cielesności, który sprawi, że ciało stanie się instrumentem emancypacji w obrębie istniejącego systemu demokratycznego (Shusterman, 2010; 2016). Znowu, podobnie jak w przypadku dialogu, mamy do czynienia z relacją dialektyczną. Pełny rozwój emancypacyjnej funkcji cielesności możliwy jest jedynie w społeczeństwie demokratycznym, które stwarza przesłanki dla rozwoju tej funkcji. Wchodzą tu w grę wszelkie elementy polityki społecznej, które powinny stwarzać warunki dla takiej aktywności cielesnej, która uruchomi możliwości ciała. Sprawne, samoświadome ciało jest z kolei przesłanką politycznej aktywności jednostek w systemie demokratycznym. Aktywność taka wymaga rozwiniętych funkcji poznawczych i stabilności emocjonalnej, by wymienić jedynie najważniejsze czynniki.

Niestety wydaje się, że w ostatnim czasie następuje pewien regres w tym zakresie. Niepodważalne, zdałoby się, zdobycze lat sześćdziesiątych zostają podważone zarówno przez neoliberalną gospodarkę kapitalistyczną, jak i konserwatywne oraz populistyczne ruchy polityczne. Neoliberalizm traktuje ciało jak towar poprzez strategię komercjalizacji osiągnięć lat sześćdziesiątych, na co zwracał uwagę cytowany już Luc Boltanski. Autentyczność, wyzwolenie cielesności stają się towarem, który przynosić ma profit wielkim międzynarodowym korporacjom. Z drugiej strony narastający populizm i konserwatyzm zmierzają do nałożenia coraz większych restrykcji na cielesność, przede wszystkim – choć nie tylko – na prawa reprodukcyjne kobiet. Stosunek do cielesności zdaje się więc odbijać generalną sytuację demokracji liberalnej, która jest coraz bardziej zagrożona przez ruchy autorytarne.

Na początku artykułu pisałem o problemach, na jakie napotyka demokracja, która nie jest w stanie łączyć makropoziomu politycznego z codziennymi problemami ludzi. Powyżej zwracałem uwagę na rolę utopijnych elementów w życiu codziennym, które koncentrują się na dwóch zasadniczych zwornikach systemu demokratycznego: autentycznej, nastawionej na pogłębianie rozumienia komunikacji i emancypacyjnej funkcji cielesności jako najważniejszego elementu mikrofizyki emancypacji. Nawet jeżeli codzienności nie staje się miejscem całkowitej przemiany systemu politycznego, o czym marzyli rewolucjoniści lat sześćdziesiątych, to może stać się miejscem oporu wobec antydemokratycznej polityki populizmu i konserwatyzmu.

Bibliografia

- Beck, U., Beck-Gernsheim, E. (2013). *Całkiem zwyczajny chaos miłości*. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe DSW.
- Boltanski, L., Chiapello, E. (2018). *The New Spirit of Capitalism*. London: Verso.
- Castoriadis, C. (1984). Value, Equality, Justice, Politics: From Marx to Aristotle and from Aristotle to Ourselves. W: C. Castoriadis, *Crossroads in the Labyrinth*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Fisher, M. (2018). Acid Communism. W: *K-punk: The Collected and Unpublished Writings of Mark Fisher*. London: Repeater Books.
- Fisher, M. (2020). *Postcapitalist Desire. The Final Lectures*, London: Repeater Books.
- Fukuyama, F. (2017). *Koniec historii i ostatni człowiek*. Tłum. T. Bieroń, M. Wichrowski. Kraków: Znak.
- Giddens, A. (2019). *Przemiany intymności. Seksualność, miłość i erotyzm we współczesnych społeczeństwach*. Tłum. A. Szulżycka. Warszawa: PWN.
- Hartsock, N. (2019). *The feminist standpoint revisited and other essays*. New York: Routledge.
- Kellner, D. (1984). *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*. Berkeley-Los Angeles: University of California Press.
- Koczanowicz, L. (2016). *Politics of Dialogue: Non-Consensual Democracy and Critical Community*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Lafargue, P. (2006). *Prawo do lenistwa*. Tłum. I. Bibrowska. Warszawa: Studenckie Koło Filozofii Marksistowskiej UW (na podstawie wydania: Lafargue, P. [1961] *Pisma wybrane*. T. 2. Warszawa: Książka i Wiedza).

- Marcuse, H. (1991). *Człowiek jednowymiarowy, badania nad ideologią rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego*. Tłum. S. Konopacki. Warszawa: PWN.
- Marcuse, H. (1998). *Eros i cywilizacja*. Tłum. H. Janowska, A. Pawelski. Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza.
- Marks, K. (1947a). Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej. Przedmowa. W: K. Marks, *Dziela wybrane*. T. 1. Warszawa: Książka.
- Marks, K. (1947b). Krytyka Programu Gotajskiego. W: K. Marks: *Dziela wybrane*. T. 2. Warszawa: Książka.
- Shusterman, R. (2010). *Świadomość ciała: dociekania z zakresu somaestetyki*. Tłum. W. Małecki, S. Stankiewicz. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas.
- Shusterman, R. (2016). *Myślenie ciała: eseje z zakresu somaestetyki*. Tłum. P. Poniatowska. Warszawa: Instytut Wydawniczy Książka i Prasa.
- Szacki, J. (red.). (1977). *Idea społeczeństwa komunistycznego w pracach klasyków marksizmu*. Warszawa: PWN.
- Weiß, V. (2017). *Die autoritäre Revolte. Die Neue Rechte und der Untergang des Abendlandes*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Willis, E. (2012). *Beginning to See the Light. Sex, Hope, and Rock-and-Roll*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Nota o autorze

Leszek Koczanowicz – politolog, filozof, kulturoznawca. Obecnie jest profesorem w SWPS Uniwersytecie Humanistycznospołecznym. Główne obszary badań: filozofia współczesna, myśl polityczna, filozofia kultury. Jest autorem i redaktorem dwunastu książek i wielu artykułów naukowych w języku polskim i angielskim. Address for correspondence: SWPS University of Social Sciences and Humanities, Faculty of Arts and Social Sciences, Ostrowskiego 30b, 53-238 Wrocław, Poland.

Cytowanie

Koczanowicz, L. (2022). Indywidualne doświadczenie i zmiana społeczna: Herbert Marcuse w interpretacji Marka Fishera a demokratyczna utopia życia codziennego. *Analiza i Egzystencja*, 59 (3), 77–95. DOI: 10.18276/aie.2022.59-04.