

Analiza & Egzystencja

czasopismo filozoficzne

AiE&V

59

2022

Herbert Marcuse i nowa polityka
pod red. Leszka Koczanowicza i Bartosza Kuźniarza

Uniwersytet Szczeciński

Rada Naukowa – Arianna Betti (Vrije Universiteit Amsterdam, Netherlands), Piotr Bołtuć (University of Illinois, Springfield, USA), Arkadiusz Chrudzimski (Uniwersytet Jagielloński, Kraków), Józef Dębowski (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn), Adam Drozdek (Duchesne University, USA), Piotr Gutowski (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin), Stanisław Judycki (Uniwersytet Gdański), Andrzej Klawiter (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań), Dariusz Łukasiewicz (Uniwersytet Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz), Josef Moural (Usti nad Labem, Czech Republic), Zbysław Muszyński (Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin), Robert Piłat (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa), Roger Pouivet (Université de Lorraine, France), Alexander Pruss (Baylor University, USA), Andrzej Przyłębski (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań), Włodek Rabinowicz (Lund University, Sweden), John Skorupski (University of St Andrews, UK), Marek Szulakiewicz (Uniwersytet im. Mikołaja Kopernika, Toruń), Jerzy Szymura (Uniwersytet Jagielloński, Kraków), Monika Walczak (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin), Urszula Żegleń (Uniwersytet im. Mikołaja Kopernika, Toruń)

Lista recenzentów dostępna jest na stronie: wnus.edu.pl

Redaktor naczelna – Renata Ziemińska (Uniwersytet Szczeciński)

Redaktorzy tomu – Leszek Koczanowicz (SWPS Uniwersytet Humanistycznospołeczny), Bartosz Kuźniarz (Uniwersytet w Białymstoku)

Komitet redakcyjny – Mirosław Rutkowski (Uniwersytet Szczeciński), Adriana Schetz (Uniwersytet Szczeciński), Tadeusz Szubka (Uniwersytet Szczeciński)

Sekretarz redakcji – Katarzyna Ciarcińska

Adres Redakcji – Instytut Filozofii i Kognitywistyki Uniwersytetu Szczecińskiego
71-017 Szczecin, ul. Krakowska 71, e-mail: egzystencja@usz.edu.pl

Wersja papierowa jest wersją podstawową

Elektroniczna wersja czasopisma jest dostępna na stronie: wnus.edu.pl

Czasopismo jest indeksowane w bazach: SCOPUS, DOAJ (Directory of Open Access Journals), ERIH PLUS (European Reference Index for the Humanities), CEJSH (The Central European Journal of Social Sciences and Humanities), CEEOL (The Central and Eastern European Online Library) oraz BazHum

Redaktor językowy – Karen Sayce (j. angielski) | e-dytor.pl (j. polski)

Korekta – Paulina Kaczyńska-Domagalska

Skład komputerowy – Iga Bańkowska

Projekt okładki – Michał Starczewski

© Copyright by Uniwersytet Szczeciński, Szczecin 2022

ISSN 1734-9923 | eISSN 2300-7621

WYDAWNICTWO NAUKOWE UNIwersYTETU SZCZecińskiego

Wydanie I. Ark. wyd. 9,0. Ark. druk. 9,8. Format A5. Nakład 66 egz.

Spis treści

Martin Jay, <i>Wolność słowa jako narzędzie walki</i> (przełożył Bartosz Kuźniarz).....	5
Andrzej Karalus, <i>Some accelerationist remarks on Marcuse's drives theory and his dialectics of civilization</i>	29
Barbara Markowska-Marczak, <i>Beyond the Reality Principle: On the Political Role of Imagination in Herbert Marcuse's Libidinal Economy</i>	57
Leszek Koczanowicz, <i>Indywidualne doświadczenie i zmiana społeczna: Herbert Marcuse w interpretacji Marka Fishera a demokratyczna utopia życia codziennego</i>	77
Bartosz Kuźniarz, <i>Człowiek dwubiegunowy. Marcuse, akrazja i psychopatologia populizmu</i>	97
Ewa Bińczyk, <i>Kapitałocen, ekologiczna ekonomia dewzrostu i filozofia Herberta Marcusego</i>	117
Michał Krzykowski, <i>Technika i pragnienie w dobie automatyzacji. Od Marcusego do Stieglera</i>	135

Contents

Martin Jay, <i>The Weaponization of Free Speech</i> (translated by Bartosz Kuźniarz).....	5
Andrzej Karalus, <i>Some accelerationist remarks on Marcuse's drives theory and his dialectics of civilization</i>	29
Barbara Markowska-Marczak, <i>Beyond the Reality Principle: On the Political Role of Imagination in Herbert Marcuse's Libidinal Economy</i>	57
Leszek Koczanowicz, <i>Individual experience and social change: Herbert Marcuse as interpreted by Mark Fisher and the democratic utopia of everyday life</i>	77
Bartosz Kuźniarz, <i>The Bipolar Man. Marcuse, Akrasia and the Psychopathology of Populism</i>	97
Ewa Bińczyk, <i>Capitalocene, ecological economics of degrowth and philosophy of Herbert Marcuse</i>	117
Michał Krzykawski, <i>Technics and Desire in the Age of Automation. From Marcuse to Stiegler</i>	135



„Analiza i Egzystencja” 59 (2022), 5–27
ISSN (print): 1734-9923
ISSN (online): 2300-7621
DOI: 10.18276/aie.2022.59-01

ARTYKUŁY

MARTIN JAY

University of California, Berkeley
e-mail: martjay@berkeley.edu

Wolność słowa jako narzędzie walki¹

Słowa kluczowe: wolność słowa, Herbert Marcuse, John Stuart Mill, epistemologiczny, ekspresywny, performatywny, semantyczny, „weaponizacja”

Keywords: free speech, Herbert Marcuse, John Stuart Mill, epistemic, expressive, performative, semantic, weaponization

The Weaponization of Free Speech

Abstract

Recent condemnation by progressive Americans of the conservative “weaponization” of free speech for cynical purposes, while accurate in its accusation of hypocrisy, often assumes a problematic “absolutist” notion of free speech as an inherent good. Instead, it should always be understood as functional in the service of another purpose, whether objective, subjective or intersubjective. Most frequently, it enables the epistemological search for the truth, a function stressed by liberals like J.S. Mill and Marxists like Herbert Marcuse (who argued that this search was hampered by

¹ Jest to przekład artykułu *The Weaponization of Free Speech*, opublikowanego pierwotnie w książce *Genesis and Validity: The Theory and Practice of Intellectual History*, Chapter 13, wydanej przez University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2020, <https://www.pennpress.org/9780812224962/genesis-and-validity/>. Reprinted with permission of the University of Pennsylvania Press.

“repressive tolerance” for wrong or evil ideas). It can also be defended for allowing the expression of individual opinions and feelings, which is the inherent mark of personal autonomy. Its third function is performative, the ability of language to make something happen in the world. The most heated current controversy reflecting this function concerns the limiting of offensive “hate speech” for committing symbolic violence, but it can have benign intersubjective effects as well. A fourth purpose of unconstrained speech, more semantic than epistemological, expressive or performative, is the generation of new cultural meanings or the critique of conventional ones. Because it can serve all or any of these functions, it is worth protecting even in an imperfect society, *pace* Marcuse, despite its lacking an absolute justification in itself.

Jednym z najbardziej zdumiewających zjawisk w coraz bardziej szalonym klimacie politycznym współczesności jest poparcie dla fundamentalistycznej wolności słowa ze strony zwolenników skrajnej prawicy. Wskazując na cenzurę dotyczącą kontrowersyjnych mówców prawicowych – zwłaszcza na uniwersyteckich kampusach i w mediach społecznościowych, gdzie niektóre przekazy zaczyna się poddawać kontroli – oskarżają oni o hipokryzję liberałów, którzy przez lata stawali w obronie Pierwszej Poprawki do amerykańskiej konstytucji. Występując przeciwko pejoratywnie rozumianym próbom „politycznie poprawnego” ograniczania „mowy nienawiści”, przedstawiciele prawicy stroją się w szaty nonkonformistycznych ofiar tyrańskiej większości. Podkreślając zgodnie z utartym zwyczajem, że media mają charakter lewicowy, przekonują zarazem, że blokada na autentyczny sprzeciw dotyka również akademii, która powinna stanowić jego bastion. Obiektem drwiny staje się na przykład Uniwersytet Berkeley w Kalifornii, niegdysiejsza kolebka „ruchu wolności słowa”, który dziś nie dopuszcza do głosu prowokatorów w rodzaju Milo Yiannopoulosa czy Bena Shapiro pod pretekstem ich ochrony przed krzykaczami z Antify. Trudno co prawda oczekiwać, aby bracia Koch zaczęli nagle łożyć pieniądze na broniącą praw konstytucyjnych American Civil Liberties Union, jednak niezłomni konserwatyści w rodzaju Jordana Petersona zaczęli zakładać strony internetowe – w jego przypadku chodzi o Thinkspot – promujące idee, które ich zdaniem padają ofiarą cenzury w mainstreamowych mediach (Hall, 2019). To odwrócenie ról przypuszczalnie stało się najbardziej widoczne, gdy Donald Trump podpisał w marcu 2019 roku dekret, zgodnie z którym uniwersytetom publicznym zostaną wstrzymane środki federalne, jeśli podejmą próby regulowania wolności słowa na swoich kampusach.

Łatwo oczywiście uznać to wszystko za bezwstydną cynizm mający zapewnić możliwość swobodnego głoszenia odstręczających i groźnych idei, których zwolennikami są nieszczerze „ofiary” ograniczeń wolności słowa. Ludzie ci nie wahaliby się bowiem nawet chwili przed ocenzeniem swoich przeciwników, gdyby zaistniała taka potrzeba. Nietrudno również dostrzec, że tym, czego zabrania Pierwsza Poprawka, jest uchwalanie przez rząd – a dokładniej Kongres – ustaw mogących „ograniczać wolności słowa lub prasy”, a nie wprowadzanie ograniczeń wolności słowa przez prywatne media społecznościowe lub uniwersytety (nawet jeśli są one finansowane ze środków publicznych) w sytuacji, gdy wolność słowa narusza prawa innych osób lub naraża na szwank bezpieczeństwo odbiorców. Wolność akademicka, jak często się podkreśla, to nie to samo co wolność słowa, a realizacja funkcji badawczych i dydaktycznych instytucji szkolnictwa wyższego wymaga istnienia protokołów pozwalających oddzielać idee dobre od szkodliwych, a także reglamentować dostęp do sal seminaryjnych lub wykładowych. Propozycje artykułów są recenzowane, prowadzący spotkania decydują o tym, kto zada pytanie, a wykłady nie są otwartymi mistrzostwami w przekrzykiwaniu się. Cieszących się szacunkiem ekspertów nie chroni co prawda dogmat o nieomyślności, jednak na swój uprzywilejowany status musieli zasłużyć².

Tematy te podejmowali wielokrotnie poważni badacze prawa – często pojawiają się one również w kontekście procesów sądowych – i nie jestem pewien, czy mogę cokolwiek wnieść do tej dyskusji. W moim eseju skupię się na czym innym: skierowanym pod adresem skrajnej prawicy zarzucie „weaponizacji” wolności słowa, przekształcenia jej w narzędzie walki, w pałkę do dyscyplinowania lewicy. Mimo że pojęcie „weaponizacji” pojawiło się wcześniej, wydaje się, że do szerszego obiegu wprowadziła je w 2018 roku sędzia Sądu Najwyższego Elena Kagan³. Poza konotacjami wskazującymi raczej na brutalną siłę niż perswazję, „weaponizacja” sugeruje,

² Do grona najbardziej stanowczych krytyków łączenia z sobą wolności słowa i wolności akademickiej należą Robert Post (2012) oraz Stanley Fish (2014). Zob. streszczenie ich stanowisk – w tym dzielących ich różnic – w artykule Martyna Hammersleya (2016). Na temat obrony nieograniczonej wolności słowa w akademii zob. Chemerinsky, Gillman, 2017.

³ Stosowny cytat można znaleźć w opublikowanym w „New York Timesie” tekście Liptaka (2018). Inną wersję pochodzenia tego terminu przedstawia Jedidiah Britton-Purdy (2018), który twierdzi, że jego początki sięgają „1976 roku i wyroku w sprawie Buckley

że istnieje jakiś normalny stan rzeczy, w którym wolność słowa cieszy się niezależnością i nie służy do realizacji takich czy innych zewnętrznych celów. Rozumiana w sensie absolutnym, właściwym dla niezbywalnych i nienaruszalnych praw, bezwarunkowa wolność słowa jest celem samym w sobie. Wpisując się w odwieczną debatę między deontologicznymi i konsekwencjonalistycznymi teoriami moralności, absolutyści odwołują się do języka abstrakcyjnych zasad, a nie praktycznej skuteczności.

Mimo że historycznie ma on charakter raczej liberalno-lewicowy, absolutyzm jest dziś stanowiskiem prawicy, która w czasie zimnej wojny miała zdecydowanie większe opory z jego akceptacją, broniąc „bezpieczeństwa narodowego”, a także protestując przeciwko paleniu flagi narodowej oraz legalności pornografii i wulgaryzmów w sferze publicznej. Trudno się dziwić, że liberałowie odrzucają tę zmianę nastawienia jako hipokryzję i koniunkturalizm, ignorując wniosłe odwołania do abstrakcyjnych zasad. Podobnie jak w przypadku konserwatywnej krytyki akcji afirmatywnej, którą świeżo nawróceni egalitaryści piętnują jako „odwróconą dyskryminację”, z daleka wyczuwa się tu złą wiarę. Zarazem jednak wielu liberałów niegdyś należących do zagorzałych zwolenników absolutyzmu wolności słowa, również wystawia się na zarzut hipokryzji – a przynajmniej niekonsekwencji – wyciągając z lamusa antyliberalną ideę „represywnej tolerancji”, którą w latach sześćdziesiątych posłużyli się przedstawiciele radykalnej lewicy w rodzaju Herberta Marcusego (1965), aby opisać koszty swobody wypowiedzi⁴.

Przyglądając się tym ironicznym zwrotom, chcę dowieść, a przynajmniej zasugerować, że absolutyści, bez względu na ich polityczne inklinacje, nie dostrzegli nieuchronności weaponizacji czy też, mówiąc bardziej neutralnie, funkcjonalizacji wolności słowa, jej wykorzystywania do celów innych niż ona sama⁵. Mam nadzieję, że uda mi się w tym artykule pokazać,

przeciwko Valeo, który ostatecznie zakończył podejmowane przez Kongres próby, by zreformować mechanizm finansowania kampanii wyborczych po aferze Watergate”.

⁴ Na temat nowszych analiz niektórych kwestii poruszonych w tekście Marcusego zob. Brown, Forst, 2014. Użytek z koncepcji Marcusego, argumentując przeciwko wolności słowa, zrobił niedawno Leiter (2016).

⁵ Nie ulega wątpliwości, że weaponizacja ma bardziej pejoratywne konotacje niż funkcjonalizacja – obok celu, któremu służy, sugerując niskie pobudki. I tak wykorzystywanie przez radykalną prawicę retoryki wolności słowa na kampusach można rozumieć nie jako coś, co służy autentycznej debacie, mającej na celu dojście do prawdy, lecz jako posunięcie strategiczne, mające obnażyć hipokryzję aktualnego, lewicowo-liberalnego monopolu

że nie da się jej nigdy sensownie bronić jako nadrzędnej zasady, która nie poddaje się żadnym próbom weaponizacji lub funkcjonalizacji, ponieważ nie jest ona apriorycznym imperatywem moralnym, zachowującym ważność bez względu na okoliczności⁶. Tego rodzaju abstrakcja jest możliwa wyłącznie dzięki temu, co można określić mianem fetyszyzacji jednego z aspektów większej i bardziej złożonej całości⁷. Aby uczynić fetysz z czegoś, co nazywa się wolnością słowa, trzeba ją wydzielić z dwóch szerszych kontekstów. Pierwszy z nich, który możemy nazwać kontekstem aplikacji, wiąże się z konkretnymi kulturalnymi, społecznymi lub politycznymi sytuacjami, w których korzysta się z wolności słowa, a także z instytucjonalnymi i interpersonalnymi okolicznościami, gdy jest lub nie jest ona uzasadniona. Drugi kontekst – możemy go określić mianem teleologicznego – bierze pod uwagę zewnętrzne funkcje pełnione przez wolność słowa, a także jej cele, które nie byłyby możliwe do osiągnięcia, gdyby wolność słowa została zniesiona.

Znaczenie niektórych kontekstów aplikacji dla legitymizacji lub ograniczenia bezwarunkowej wolności słowa w wielu wypadkach nie budzi kontrowersji. Prawo to można na przykład ograniczyć w sytuacji, gdy to, co uznajemy za „pokój”, może doznać uszczerbku, lub jeśli zgromadzenie, takie jak występ muzyczny bądź rytuał religijny, wymaga ciszy. Bezwarunkowa wolność słowa może zostać ograniczona, kiedy istnieje bezpośrednie zagrożenie dla bezpieczeństwa publicznego, jak w przypadku przysłowiowego krzyku

w zakresie debaty publicznej. Elementem łączącym weaponizację i funkcjonalizację jest wszakże wspólne im odejście od poglądu uznającego wolność słowa za cel autoteliczny.

⁶ Niełatwo jest znaleźć absolutystów całkowitych, niedopuszczających żadnych wyjątków. Hasło poświęcone wolności słowa w *Stanford Encyclopedia of Philosophy* ujmuje to następująco: „pierwsze, co należy zauważyć, w jakiegokolwiek sensownej dyskusji o wolności słowa, to to, że muszą istnieć jej granice. Każde społeczeństwo nakłada pewne ograniczenia na praktykę wolności słowa, ponieważ istnieje ona zawsze w kontekście konkurujących ze sobą wartości” (<https://plato.stanford.edu/entries/freedom-speech/>).

⁷ Pojęcie fetyszyzacji jest oczywiście mocno obciążone i niesie za sobą wiele warstw znaczeniowych pochodzących z religijnych, antropologicznych, ekonomicznych i psychologicznych dyskursów. Zamiast zapuszczać się na głębokie wody, które narosły wokół jego różnych znaczeń, pozwolę sobie wyjaśnić, jak zamierzam je rozumieć w tym miejscu. Z naszego punktu widzenia fetyszyzacja oznacza uznanie części za całość – wyłuskanie jej z szerszego kontekstu, w którym funkcjonuje, i uznanie jej za całość samowystarczalną. Jak sugeruje klasyczny przykład seksualnego fetyszu stopy, fetyszyzacja oznacza przesunięcie obsadzonej libidalnie energii z jej rzeczywistego celu na będący synekdochą tego celu substytut.

„Pali się!” w zatłoczonym teatrze (choć, rzecz jasna, autentyczny zapach dymu i widok płomieni mogą taki krzyk usprawiedliwiać). Wolność słowa jest problematyczna, kiedy prowadzi do tego, co obowiązujące prawo definiuje jako zniesławienie, oszczerstwo lub pogwałcenie norm – w wielu wypadkach, rzecz jasna, płynnych i kontestowanych – dotyczących profanacji, nieprzyzwoitości, a w niektórych przypadkach bluźnierstwa. Poddaje się ją rygorystycznym kryteriom dopuszczalności w sądach i karze za pomocą wyroków o obrazę majestatu. Nie ma ona absolutnego statusu nawet w najbardziej demokratycznych okolicznościach, kiedy stosuje się zasady parlamentarne Roberta lub inne protokoły debaty publicznej. Wolność słowa zwykle nie podlega również ochronie w sytuacji nieautoryzowanego lub nieuprawnionego wykorzystania czyichś słów lub pogwałcenia pewnych standardów prywatności, wliczając w to tajemnicę handlową. Można jej przeciwstawić „nakaz milczenia”, jeśli zagraża bezpieczeństwu narodowemu lub wyjawia „tajne” informacje. Łatwo można przytoczyć wiele innych sytuacji, w których konkretne okoliczności nakładają ograniczenia na bezwarunkową wolność słowa.

Jedną z tradycyjnych metod uzasadniania tych ograniczeń jest wskazanie na sprzeczność interesów – mającą źródło w konkretnych wyborach politycznych lub wynikającą z przekonań przedpolitycznych, zakorzenionych w fakcie bycia człowiekiem. Aby uzasadnić ograniczenia nakładane na bezwarunkową wolność słowa, przywołuje się prawa – często uznawane za równie absolutne jak ona sama – do bezpieczeństwa, prywatności, godności czy równości. Sprzeczne porządki prawne również mogą komplikować stosowanie prawa do wolności słowa. Gdy międzynarodowe kodeksy prawne wchodzą w konflikt z narodowymi, można przywołać prawo do samostanowienia lub suwerenności, aby osłabić zakres zewnętrznej ingerencji. Na tej samej zasadzie szacunek dla praw religijnych może wpływać na definicję bluźnierstwa, a „obraza Proroka” może nawet stanowić uzasadnienie dla przemocy ze strony państwa lub fundamentalistycznych wiernych. Te i podobne sytuacyjne ograniczenia powracają raz po raz w sądach i stanowią stały przedmiot zainteresowania badaczy prawa. Analiza porównawcza wskazuje na ich ogromną różnorodność – mimo uniwersalistycznych roszczeń wysuwanych przez obrońców praw człowieka⁸.

⁸ Jeden z możliwych przypadków opisuje Krotoszynski (2006).

Rzadziej niż konteksty aplikacji bierze się pod uwagę konteksty teleologiczne wolności słowa. Postaram się im przyjrzeć nieco bliżej, aby przezwyciężyć fetyszyzację wolności słowa jako wartości autotelicznej. Bez względu na to, czy zechcemy w nich widzieć przykład „weaponizacji”, czy też nie, zwracają one uwagę na relatywny status wolności słowa, która zawsze służy czemuś poza nią samą. Dla potrzeb naszej analizy – mimo że w praktyce granice są tu często rozmyte – konteksty teleologiczne wolności słowa można podzielić na trzy części: „obiektywne”, „subiektywne” oraz „intersubiektywne”⁹. Pod koniec eseju wspominam o możliwości wprowadzenia w tym miejscu również czwartej kategorii.

Pierwszy *telos* wolności słowa – dostrzegany zapewne najczęściej – polega na poszukiwaniu czego, co określa się mianem prawdy obiektywnej i stanowi składnik apologii wolności słowa przynajmniej od czasu *Areopagitica* Johna Milтона (1918) z 1644 roku. Roszczenia prawdziwościowe sformułowane przez wyselekcjonowane i w założeniu niezależne wspólnoty ekspertów bądź powstające na gruncie opinii publicznej należy uzasadnić, a można to uczynić tylko wtedy, gdy stosowne uzasadnienia mogą zostać wyartykułowane i uznane za przekonujące. Dokładny sposób weryfikowania, a tym bardziej uniwersalnego uznawania tego rodzaju prawd stanowi problem, który również można rozwiązać tylko wtedy, gdy wszystkim stronom pozwala się na nieskrępowaną artykulację argumentów. Wszędzie tam, gdzie argumentację i dostarczanie dowodów – a nie objawienie, dziedziczone nawyki czy autorytarny dekret – uznaje się za właściwy sposób wyłaniania prawd, wolność słowa jest kluczowa w procesie ich legitymizacji. Autorytet osoby mówiącej jest mniej istotny – w idealnym przypadku nie ma on w ogóle znaczenia – niż moc perswazyjna głoszonych idei. Każdy ma przy tym prawo do swobodnej wypowiedzi bez względu na swój status czy kwalifikacje¹⁰. Bez tego rodzaju wolności otwarty

⁹ Cohen (1993) sugeruje nieco inny trójczłonowy podział: „interes ekspresywny”, który polega na artykulacji „myśli, postaw i uczuć dotyczących kwestii mających znaczenie z jednostkowej lub ponadjednostkowej perspektywy”; „interes deliberacyjny” obejmujący próby ustalenia „co jest najlepsze” lub „autentycznie wartościowe”; oraz „interes informacyjny”, w którym poszukuje się „godnych zaufania informacji dotyczących warunków koniecznych do realizacji czyichś celów bądź aspiracji”.

¹⁰ Pojawienie się instytucji i praktyk związanych z tą wyidealizowaną wersją racjonalnego uzasadnienia – przynajmniej w kontekście historii europejskiej – stanowi

proces testowania twierdzeń i rozważania nowych argumentów zostaje zaburzony, a wraz z nim oddala się prawdopodobieństwo, że dążenie do prawdy osiągnie założony cel. Żadne pragmatyczne twierdzenie dotyczące społecznie użytecznej funkcji zdrowego rozsądku nie powinno mieć wpływu na to dążenie, wszak zgodnie ze słowami najwnikliwszego utilitarysty, Johna Stuarta Milla (1959, s. 147), „Pożyteczność opinii jest sama przedmiotem opinii równie spornym i wymagającym dyskusji jak sama opinia”.

Wspólnota bezstronnych badaczy stanowi domyślny model nieskrępowanej wolności słowa w poszukiwaniu prawdy. Dla wzmocnienia tezy, że do prawdy można dojść na drodze weryfikacji bądź falsyfikacji, pozwalając na nieskrępowane współzawodnictwo twierdzeń, przytacza się często metaforę darwinowskiego „przetrwania najlepiej przystosowanych”. Nawet krytycy represywnej funkcji tolerancji w naszym wciąż zniewolonym społeczeństwie – tacy jak Herbert Marcuse (1965, s. 89) – przyznawali, że

tolerowanie wolności słowa stanowi krok do przodu, postęp na drodze wolności; nie dlatego, że prawda obiektywna jest fikcją, a postęp z konieczności stanowi kompromis między zróżnicowanymi opiniami, ale dlatego, że prawda obiektywna faktycznie istnieje, jednak odkryć i zweryfikować można ją wyłącznie dzięki poznaniu i zrozumieniu tego, co jest, jak również tego, co można i należy zrobić dla poprawy losu ludzkości.

Ponieważ ten cel – o czym przekonani są pełni wiary racjoniści w rodzaju Marcusego – często rozumie się jako coś, do czego można się jedynie asymptotycznie zbliżać, i ponieważ dążący do niego ludzie są omylni, proces ustanawiania prawd jest z konieczności otwarty, a obiektywna funkcja wolności słowa stanowi warunek jego możliwości. To, co niekiedy określa się mianem „epistemicznej pokory”, wymaga uznania granic dążenia do pewności. Wskazuje się przy tym na nierozzerwalny związek krytyki z roszczeniami prawdziwościami. Zawieszenie prawa do krytyki akceptowanych twierdzeń narusza ciągłość procesu dążenia do prawdy. W klasycznym sformułowaniu Milla (1959, s. 139): „Nie możemy nigdy być pewni, że opinia, którą usiłujemy kneblować, jest fałszywa; a gdybyśmy byli tego pewni, zakneblowanie jej byłoby nadal złem”. Powody, dla których

przedmiot klasycznej analizy Habermasa (2008). Wywód Habermasa spotkał się z licznymi rekcjami, których wczesny zbiór stanowi książka pod redakcją Calhouna (1992).

przyjmuje się prawdziwe opinie, muszą być uznawane na równi z obowiązującymi prawdami.

Inną sprawą jest rozstrzygnięcie, co należy zrobić, gdy tego rodzaju twierdzenia zostaną w pełni (a przynajmniej niemal powszechnie) uznane¹¹. W tym miejscu funkcją wolności słowa przestaje być odkrywanie nowych prawd, a staje się nią obrona tych, które już zostały odkryte. W normalnych warunkach niechętnie cenzurujemy płaskoziemców, mimo że raczej nie mają oni szans na posady na wydziałach astronomii i geologii (co po raz kolejny podkreśla różnicę między wolnością słowa a wolnością akademicką). Jednak gdy w grę wchodzi kwestie społecznie wrażliwe i odrzucenie związanych z nimi, konsensualnie przyjmowanych twierdzeń – dotyczących na przykład różnic rasowych w zakresie wrodzonych zdolności albo istnienia Holokaustu – argumenty na rzecz ograniczenia absolutnej wolności słowa często sprawiają wrażenie bardziej uzasadnionych. Rzecz jasna poszczególne wspólnoty inaczej definiują te granice, czego dowodzi różnica między postawą Ameryki i wielu innych krajów – Niemiec, począwszy od 1985 roku, a rok później również Izraela – w zakresie penalizowania kłamstwa oświeceniowego¹². Restrykcyjne ustawodawstwo dotyczące pamięci zbiorowej [*memory laws*] milcząco odrzuca założenie, że do prawdy dochodzi się na drodze bezstronnego rozważania konkurencyjnych argumentów, uznając raczej, że w niektórych przypadkach zastosowanie ma raczej pewna wersja „prawa Greshama”, zgodnie z którą gorsze idee, wzorem gorszego pieniądza, wypierają lepsze. I tak osoby podchodzące sceptycznie do nieskrępowanej debaty publicznej, tacy jak filozof Brian Leiter, opowiadają się za wprowadzeniem „arbitra epistemicznego”, którego mądry obiektywizm ma stanowić remedium na istniejący bałagan – nawet jeśli oznacza to wzięcie na siebie zarzutów o paternalizm (Leiter, 2016, s. 433 i nn.).

¹¹ Mill (1959) optymistycznie zakładał, że „W miarę rozwoju ludzkości ilość bezspornych i niewątpliwych doktryn będzie stale wzrastać i można prawie mierzyć pomyślność ludzkości liczbą i doniosłością prawd, które nie są już zwalczane” (s. 179). Martwił się jednak, że ograniczy to potrzebę bronięcia tego rodzaju prawd za pośrednictwem racjonalnych argumentów i przyznawał, że chciałby, „by nauczyciele ludzkości spróbowali znaleźć substytut tej korzyści tam, gdzie już ona nie istnieje” (s. 179, przekład zmodyfikowany).

¹² Zaangażowaną analizę racji przemawiających za wprowadzaniem tego rodzaju praw, jak również ich reperkusji zawiera książka Kuposova (2018). Pisze on, że w chwili powstawania książki dwadzieścia siedem państw miało restrykcyjne ustawodawstwo dotyczące pamięci zbiorowej, w gronie tym nie było jednak Stanów Zjednoczonych.

Tego rodzaju wysiłki często komplikuje płynna granica między prawdami obiektywnymi a subiektywnymi opiniami. Istnieją oczywiście liczne przypadki transferów z jednej kategorii do drugiej, gdy obowiązujące prawdy okazywały się subiektywnymi opiniami, na dodatek raczej wątpliwej jakości. Na przykład eugenicy przed stu laty sądzili, że odkrywają weryfikowalne, obiektywne prawdy na temat różnic rasowych, tymczasem obecnie uznajemy je generalnie za nieuzasadnione, a nawet groźne opinie. Jak pokazują ciągłe kontrowersje wokół *The Bell Curve* Herrnsteina i Murraya (1994), wiele osób sądzi jednak, że kwestia ta pozostaje w dalszym ciągu otwarta, a sposób, w jaki powinniśmy reagować w przypadku jej pojawienia się, stanowi przedmiot ożywionej dyskusji¹³.

Jest rzeczą pouczającą, że w swojej klasycznej obronie „wolności myśli i debaty” w *O wolności* Mill swobodnie łączy z sobą prawdy obiektywne oraz opinie tych, którzy mogą je podzielać, stwierdzając na przykład, że „opinia, którą próbujemy zagłuszyć za pomocą autorytetu, może być prawdziwa. Ci, którzy pragną ją zagłuszyć, przeczą, rzecz jasna, jej prawdziwości, ale nie są nieomylni” (1959, s. 139). Przejście od bezstronnego w założeniu świata naukowych prawd do metaforycznego „trybunału opinii publicznej” zawsze oznacza rezygnację z obiektywnej na rzecz subiektywnej funkcji wolności słowa. Mimo że w dalszym ciągu akcentuje się przy tym zbiorowy proces testowania poprawności, przejście od wiedzy do opinii z konieczności przesuwają *telos* wolności słowa w kierunku jej wartości subiektywnej, o czym informuje zwrot mówiący o „wolności ekspresji”. Artykuł 19 Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka (1948) wprost łączy z sobą obie te sprawy: „Każdy człowiek ma prawo wolności opinii i wyrażania jej; prawo to obejmuje swobodę posiadania niezależnej opinii, poszukiwania, otrzymywania i rozpowszechniania informacji i poglądów wszelkimi środkami, bez względu na granice”. Kiedy wykorzystuje się metaforę „wolnego rynku idei”, aby bronić wolności wypowiedzi, prowadzi to do wniosku, że tym, co wyłania się z ich współzawodnictwa nie jest z konieczności prawda obiektywna, lecz większościowy konsensus subiektywnych opinii, podobnie jak się to dzieje w przypadku preferencji konsumenckich¹⁴.

¹³ Niezgoda studentów Middlebury College na wystąpienie Murraya w 2017 roku wywołała lawinę prasowych komentarzy. Zob. refleksję administratora college’u: Taylor, 2018.

¹⁴ Metafora ta pojawia się na przykład w słynnym zdaniu odrębnym Olivera Wendella Holmesa do sprawy *Abrams przeciwko Stanom Zjednoczonym* (1919), którego znaczenie

Rozumiana w ten sposób wolność słowa poza obiektywną funkcją uzasadniania roszczeń prawdziwościowych pełni również funkcję subiektywną, polegającą na wspieraniu zdolności podmiotów do publicznego wyrażania prywatnych opinii i ustalania ich możliwego zasięgu. Tę publiczną ekspresję chwali się niekiedy również za nadawanie wyrazistości mętnym ideom, które dzięki niej zyskują spójność i wyrazistość, jak również za wydobywanie na jaw spraw wcześniej ukrytych¹⁵. Wymaga to swobodnej ekspresji uczuć oraz idei, nawet jeśli można je niekiedy uznawać za kulturowo „niestosowne”. Tego rodzaju ekspresja poszerza ponadto zasięg wolności słowa tak, aby obejmowała ona również działania niewerbalne, na przykład wytwarzanie obrazów i ich upowszechnianie za pośrednictwem działających swobodnie mediów.

Prawo do wolności wypowiedzi zakłada, że wspólnoty składają się z osób, jednostek, jaźni bądź podmiotów – każdy z tych terminów posiada własny zasób skojarzeń – których stany wewnętrzne i uczucia zasługują na dostateczny szacunek, by wspierać ich publiczną ekspresję. *Telos* takiego prawa stanowi zatem raczej uprawomocnienie osoby, której opinii lub uczucia podlegają artykulacji, niż dążenie do prawdy obiektywnej. Kiedy Mill pisał, że zagrożeniem dla wolności słowa w równym, a może nawet większym stopniu niż cenzura państwowa jest presja obiegowych opinii, zauważył on, że „w naszym wieku sam przykład niejednomysłności, sama odmowa ugięcia kolan przed zwyczajem, jest już przysługą. Właśnie dlatego, że tyrania opinii robi zarzut z ekscentryczności, potrzeba dla złamania tej tyranii, by ludzie zachowywali się ekscentrycznie” (1959, s. 213).

analizuje Healey (2014). Nieuchronnie należy postawić pytanie: jaki jest związek metaforycznej „wolności” rynku idei z domniemaną wolnością rynku gospodarczego, zwłaszcza takiego, który naruszają oligopolistyczne nierówności oraz modyfikacje preferencji za pomocą nieracjonalnych technik perswazji. Ideał pełnego leseferysty jest oczywiście rzadko realizowany w praktyce – czy choćby broniony przez ekonomistów – wyjąwszy skrajnych libertarian i nie jest pewne, że sprawdziliby się on lepiej w sferze współzawodnictwa idei. Trudno też powiedzieć, czy istnieje odpowiedniość między wymianą towarów na rynku ekonomicznym a wyważaniem argumentów w dyskusji, skoro w pierwszym przypadku wchodzi w grę niedobór i wymiana, a w drugim, mimo problemów związanych z własnością intelektualną, już nie. Zob. omówienia: Coase, 1974; Vaneigem, 2015. Ta druga książka, autorstwa niegdysiejszego przywódcy sytuacionistów, zawiera absolutystyczną obronę wolności słowa, którą Vaneigem z całą mocą odróżnia od wolności wymiany rynkowej.

¹⁵ Zob. na przykład Gilmore, 2011.

Argument ten opiera się na założeniu, że istnieje autentyczne „ja”, które pragnie być słyszane – wewnętrzne „ja”, które znajduje się głębiej niż jego powierzchowny i podatny na narzucone normy odpowiednik. Jak to ujmuje George Kateb (1996), z autentyczną ekspresją mamy do czynienia wtedy, „kiedy mamy podstawy twierdzić, że ludzie nie odgrywają ról i nie wykonują obowiązków przepisanych w ramach instytucji bądź praktyki, lecz są, jeśli można tak powiedzieć, autonomicznie zaangażowani – mimo instytucjonalnego umocowania – w realizację lub konsumpcję jakiegoś aktu umysłowej twórczości; są zaangażowani w spontaniczny akt komunikacji, jako jego autorzy bądź odbiorcy” (s. 222). Oczywiście różnica między „ja” wynikającym z roli a „ja” wewnętrznym może być wytworem historycznym – za miejsce jej narodzin uznaje się niekiedy monologi Hamleta bądź eseje Montaigne’a. Ponadto w niektórych kulturach przypisuje się jej większe znaczenie niż w innych – ma ona większe znaczenie na Zachodzie niż na Wschodzie, a także w kulturze burżuazyjnej niż w socjalistycznej. Z pewnością stanowi ona jednak podstawowe założenie dla tych, którzy uznają autoekspresję za uniwersalny *telos* wolności słowa.

Tym, co często znajduje się u podstaw *telosu* swobody ekspresji, jest tak zwana obrona autonomii (Brison, 1998). Wizja podmiotu, którego głos ma być usłyszany, nawiązuje do różnych jego koncepcji. Mówi się w tym kontekście o „ja”, którego rozumiane psychologicznie dążenie do samorealizacji bądź spełnienia wymaga bezpośredniej bądź zsublimowanej artykulacji, a nie represji. To „ja” rozumiane jako bardziej świadoma i racjonalna część człowieka, której zdolność racjonalnej argumentacji realizuje się dzięki publicznemu pośrednictwu. Mówi się tu również o osobowości moralnej¹⁶, której godność jest chroniona tylko wówczas, gdy może ona swobodnie decydować o swoich wypowiedziach w sferze publicznej. Można tu dodać szczególnie przypadek – kluczowy dla dyskursu praw człowieka – „ja” będącego ofiarą lub przedmiotem traumy, którego krzywdę potęguje nakaz milczenia, a w związku z tym rozpaczliwie domagającego się głosu. Bez względu na charakter „ja”, którego prawo do ekspresji bierze się w obronę, ograniczenie wolności słowa jest tu rozumiane jako blokada możliwości pełnego rozwoju, który może dojść do skutku wyłącznie dzięki ujawnieniu tego,

¹⁶ Kłopotliwą kategorię „osoby”, mającą religijne i prawne implikacje, należałoby poddać drobiazgowej analizie, ze względu na jej wszechstronne konsekwencje – od rzekomych praw osób nienarodzonych po prawa korporacji.

co ukryte, artykulacji (lub mówiąc dosadniej – wyładowaniu) zablokowanych treści. Przesłankę stanowi tu w wielu wypadkach hydrauliczny model osobowości: rzeczą zdrową jest redukcja ciśnienia i przyzwolenie, aby wszystko znalazło się na zewnątrz – bez względu na to, czym to „wszystko” może być¹⁷. W przeciwnym razie mamy do czynienia z wymuszonym milczeniem.

Na bezwarunkową ekspresję pozwala się w każdym razie wówczas, gdy płynące z niej korzyści są większe niż potencjalnie powodowane przez nią cierpienie innych. W tym miejscu pojawia się słynna zasada przywołana przez Milla w *O wolności*, pozwalająca określić granice wszystkich indywidualnych działań: „[...] jedynym celem, dla osiągnięcia którego ma się prawo sprawować władzę nad człowiekiem cywilizowanej społeczności wbrew jego woli, jest zapobieżenie krzywdzie innych” (1959, s. 129). Krzywdę po stronie osoby mówiącej, kiedy jego lub jej prawo swobody ekspresji zostaje naruszone, konfrontuje się tutaj z krzywdą wywołaną przez korzystanie z tego prawa. Pomijając niepokojące implikacje stwierdzenia Milla dla członków rzekomo „niecywilizowanych” społeczności – a Mill podzielał niestety wiele eurocentrycznych uprzedzeń swojej epoki – tym, na co zwraca uwagę wspomniana „zasada krzywdy”, jest trzeci teleologiczny cel wolności słowa, który można określić mianem jej funkcji intersubiektywnej. Choć niewykluczone, że należałoby tu mówić raczej o jej potencjalnej dysfunkcji, czego dowodzi obecna debata na temat „mowy nienawiści”. Mimo że nie jest to czas i miejsce, by przyglądać się dokładniej znaczeniu werbalnej krzywdy, która nie ogranicza się do obrazy i może narazić na cierpienie również inne osoby poza tą, która stanowi zasadniczy cel ataku, warto zauważyć, jak wyraźnie widać na jej przykładzie to, co od czasu J.L. Austina teoretycy aktów mowy nazywają illokucyjną i perlokucyjną funkcją mowy – w odróżnieniu od jej funkcji lokucyjnej bądź konstatującej. I tak przy analizie funkcji dowolnej wypowiedzi należy brać pod uwagę nie tylko to, co ona oznacza lub wyraża, lecz również osiągnięte za jej pomocą rezultaty. Nawet jeśli w dalszym ciągu daje ona możliwość emocjonalnego rozładowania – co zapewne pozwala bronić pewnych wypowiedzi na gruncie wymienionych wcześniej subiektywnych racji – kiedy intersubiektywną funkcją wypowiedzi staje się poniżenie, upokorzenie lub zastraszenie odbiorcy, bez wątpienia uprawniona staje się w jej kontekście krytyka, a być może również zakaz. Nawet jeśli nie ma tu świadomej intencji, fakt, że wypowiedź

¹⁷ Na temat argumentu z regulacji ciśnienia zob. Emerson, 1970.

może narazić na szwank czyjąś godność, sprawia, że mogą jej dotyczyć takie same ograniczenia, jak w przypadku mającego podobny skutek działania. Różnica między kamieniami i kijami a słowami i przezwiskami nie zawsze jest tak ostra, jak przekonujemy o tym nasze dzieci.

Próg, poza którym zwykle zniewagi lub uzasadniona krytyka zmieniają się w niedopuszczalną „mowę nienawiści”, jest oczywiście trudny do precyzyjnego ustalenia. Czy mam, przykładowo, prawo uciszać lub ścigać sądownie ewangelickiego pastora, który wrzeszczy na mnie z powodu moich grzechów i grozi mi jako ateście ogniem piekielnym, jeśli się nie nawrócę? Czy całe grupy doznają krzywdy – na przykład kobiety z powodu pornografii – kiedy osoba należąca do tej grupy dobrowolnie angażuje się w tworzenie i dystrybucję krzywdzących działań? Czy jedna urażona osoba ma prawo zniszczyć dzieło sztuki zawierające kontrowersyjne elementy? Czy jest coś pozytywnego w narażaniu się na krzywdzące komunikaty i zdobywaniu w ten sposób siły lub odwagi, aby radzić sobie z nimi na własną rękę, nie angażując w tę pomoc władzy (jak w przypadku pojawiających się na uniwersytetach ostrzeżeń, że dany materiał może zawierać niepokojące treści)? Czy domagając się w pewnych okolicznościach kontroli, podważam decyzje, a może zgoda rdzeń tożsamości osób czerpiących satysfakcję z czegoś, co wywołuje mój dyskomfort, odmawiając im tym samym statusu autonomicznych i odpowiedzialnych aktorów – a więc statusu, którego domagam się dla siebie?

Odpowiedzi, jakich udzielamy na te i wiele podobnych pytań, mogą się oczywiście różnić, jednak wszystkie z konieczności potwierdzają, że intersubiektywna, performatywna funkcja aktów mowy może być równie ważna, jak ich rola w dochodzeniu do prawdy lub artykulacji subiektywnych opinii. Co więcej, zdarzają się przypadki, kiedy illokucyjna intencja mówiącego jest mniej ważna niż niezamierzone konsekwencje aktu mowy. W niektórych kontekstach – by przywołać pozornie paradoksalny przykład – również to, co można nazwać „mową miłości”, bywało piętnowane jako obraźliwe i prowokacyjne. To nie przypadek, że okazanie uczuć przedstawicielom tej samej płci nazywano kiedyś, zgodnie ze słynną frazą Lorda Alfreda Douglasa, „miłością, która obawia się wymówić własne imię”¹⁸. Pojawiała się w tym miejscu autocenzura, ponieważ performatywna moc publicznego wypowiedzenia słów „Kocham cię” mogła wykroczyć poza kontekst intymny

¹⁸ Lord Alfred Douglas, wiersz *Two Loves* z 1892 roku. Douglas mógł mieć na myśli związki mężczyzn będących w różnym wieku, a nie po prostu związki homoseksualne.

i urazić inne słyszące osoby. Jesteśmy dziś dumni, że udało nam się zerwać z tego rodzaju wrażliwością, choć najwyraźniej wciąż istnieją piekarze, którzy uważają się w analogicznej sytuacji za pokrzywdzonych – powołując się przy tym, jak na ironię, na inne rzekomo absolutne prawo – wolność wyznania – aby zapewnić sobie ochronę¹⁹.

Waga przypisywana autoekspresji w stosunku do kosztów, na jakie naraża się innych, to jedno. Z punktu widzenia naszych rozważań istotna jest wszakże również pewna ogólniejsza kwestia. Na poziomie najbardziej podstawowym wszystkie analizy wolności słowa, w odróżnieniu od wolności sumienia czy myśli, w nieuchronny sposób zmuszają do uwzględniania jej funkcji intersubiektywnej. Problem regulacji nie pojawia się przecież nigdy w kontekście tego, co ktoś ma ochotę wykrzykiwać, spacerując po lesie lub biorąc prysznic, ponieważ nikt nie może zostać skrzywdzony przez słowa, których nie może usłyszeć. Robinson Crusoe z definicji nie cieszy się „wolnością słowa”, dopóki wraz z pojawieniem się Piętaszka nie rozpoczną się ich kulawe próby komunikacji. „Swoboda” wypowiedzi oznacza, że istnieje ktoś, kto może nas usłyszeć – dobrowolnie lub nie – i kogo mogą dotknąć konsekwencje naszych wypowiedzi. *Telos* prawdy obiektywnej jest rezultatem procesu wymiany argumentów i dowodów, a tym samym zakłada możliwość perswazji, wyrażania dezaprobaty i afirmacji oraz interakcji społecznych. Nie może zrealizować się za pomocą głoszonych w próżni twierdzeń. Również *telos* subiektywnej autoekspresji – która nie oznacza całkowitego milczenia lub wycofania w monolog wewnętrzny – zakłada obecność świadków-słuchaczy legitymizujących (lub też nie) publiczną prezentację ukrytego wcześniej „ja”. Mimo pozornego nacisku na podmiotową separację, argument z autonomii milcząco zakłada intersubiektywne uznanie. Jest ono *implicite* obecne, kiedy racjonalne „ja” – bądź osoba moralna – nadaje sobie prawa lub panuje nad sobą, zamiast po prostu ulegać spontanicznym impulsom. Nawet dobrowolne stosowanie wewnętrznych ograniczeń – praw i zasad, które wydają się samodzielnie ustanowione – zakłada podmiotowość rozdartą na pragnienie i obowiązek, podmiotowość, która uprzednio zinternalizowała zewnętrzne zasady (jak pokazał Freud w swoim wyjaśnieniu etiologii superego). Co więcej, to właśnie tego rodzaju

¹⁹ Jay nawiązuje w tym miejscu do sprawy Jacka Phillipsa, piekarza z Colorado, który w 2012 roku – powołując się na swoje przekonania religijne – odmówił przygotowania tortu weselnego dla pary gejów (przyp. tłum.).

„ja” – godne szacunku z powodu takiej zdolności, „ja”, którego godność utwierdza się dzięki możliwości swobodnej wypowiedzi – jest w oczach innych wolne, wznosząc się ponad poziom przedspołecznego zwierzęcia. Podobnie jak prawo własności, które stanowi prawo społeczne gwarantowane dzięki intersubiektywnemu uznaniu, a nie coś, co można po prostu zredukować do posiadania, wolność słowa, nawet jeśli opiera się na indywidualnej autonomii, z konieczności wymaga zewnętrznego potwierdzenia. Nawet najbardziej negatywnie rozumiana wolność, zakazująca wszelkiej ingerencji w niezależny podmiot, zakłada zewnętrzną akceptację istnienia jego granic oraz uznanie ich nienaruszalności. W przeciwnym razie ochrona podmiotu zależy wyłącznie od nagiej siły, a nie legalnego uprawnienia.

Autonomia indywidualna z konieczności wymaga również istnienia przynajmniej potencjalnej autonomii innych. Nie można twierdzić, że „ja” musi mieć możliwość samorealizacji na drodze nieskrępowanej ekspresji, nie szanując analogicznej potrzeby u innych. Kiedy ujmie się tę sprawę w kategorii praw, pojawia się wymóg wzajemności – obowiązek słuchania obok stworzenia okazji do wypowiedzi²⁰. Publiczne głoszenie pewnych opinii – a nie tylko ich prywatne posiadanie – oznacza gotowość do wysłuchania, co mają do powiedzenia inni. Zdaniem części teoretyków demokracji, takich jak Alexander Meikeljohn (1948), demokracje chronią zdolność słuchacza do uczenia się z informacji dostarczonej przez innych. Inne apologie wolności słowa, które wyraźniej wskazują na jej funkcję wspierającą demokrację deliberatywną – choćby autorstwa Roberta Posta (2011) – podkreślają silny związek między osobistą autonomią a samostanowieniem²¹. Tylko wtedy, gdy obywatele uczestniczą w procesie sprawowania władzy i czują się odpowiedzialni za upowszechnianie praw nakładających na nich ograniczenia może pojawić się autentyczna demokracja oparta na legalnej władzy. Zdaniem George’a Kateba to raczej umiejętność stoickiego znoszenia skandalicznych, a nawet obraźliwych wypowiedzi innych, nie zaś żądanie państwowej cenzury, jest przejawem odwagi cywilnej, która „stanowi część charakteru demokratycznie usposobionej jednostki, a także część charakteru dobrego demokratycznego obywatela” (Kateb, 1996, s. 239).

²⁰ Na temat wzajemnej zależności prawa i obowiązków pisze Gewirth, 1983.

²¹ Wykład stanowiska Posta wraz z komentarzami ukazał się w „Virginia Law Review” z maja 2011 roku.

Jeśli za istotę żywej demokracji uważa się stałe napięcie i niezgodę, rywalizacyjną kontestację, a nie współpracę, rola odgrywana przez nieregulowaną wolność słowa jest kluczowa (Redish, 2013). Zamiast widzieć w polityce poszukiwanie jednej prawdy, które utrudniają ideologiczne i propagandowe zniekształcenia, domagające się interwencji ze strony „arbitra epistemicznego”, agonistyczna wizja polityki uznaje kakofonię konkurencyjnych twierdzeń za wartość samą w sobie. Przyznaje ona nawet pewną rolę próbom rozmycia prawdy, a być może również celowym oszustwom w procesie walki o władzę – te zaś zawsze pojawiają się na gruncie autentycznie demokratycznej polityki (Jay, 2010; Elkins, 2012). Jeśli komentatorzy tacy jak Post i Fish mają rację, ostrzegając przed utożsamianiem z sobą wolności akademickiej i wolności słowa, powinniśmy również powstrzymać się przed redukowaniem polityki do uczonej debaty na temat prawd, które należy po ich odkryciu chronić przed ich nieuprawnionym odrzuceniem. Wątpliwe wydają się tu również analogie z sądami i ich proceduralnymi ograniczeniami dotyczącymi materiału dowodowego oraz poszukiwaniem ostrej granicy między winą a niewinnością. Jak dowodzi przykład penalizacji kłamstwa oświęcimskiego, która otworzyła drogę nacjonalistycznym ograniczeniom na inne kontrowersyjne obrazy z przeszłości, dobre intencje w zakresie ograniczania wolności słowa w imię ochrony prawdy często mają nieoczekiwane i katastrofalne następstwa (Koposov, 2018).

Niewykluczone, że aby lepiej wyeksplikować to rozumowanie, musimy dodać jeszcze czwartą funkcję do naszego trzelementowego telosu wolności słowa. Można twierdzić bowiem, że na ów *telos* składa się coś jeszcze oprócz obiektywnego dążenia do prawdy, publicznej artykulacji autonomicznej wewnętrzności oraz intersubiektywnego działania. Wolność słowa można rozumieć także jako coś, co wzbogaca znaczenie, a tym samym jako coś służącego raczej celom hermeneutycznym niż epistemicznym. W końcu nie każda wypowiedź ma na celu wytworzenie nowej wiedzy lub orzeczenie w sprawie konkurencyjnych roszczeń prawdziwościowych²².

²² Myśliciele w rodzaju Stanleya Fisha, którzy ostro rozgraniczają wolność akademicką i wolność słowa, mają rację, kiedy zwracają uwagę, że podstawową misją instytucji kształcenia wyższego jest prowadzenie badań, co oznacza, że nie można w nich przypisywać takiej samej wagi wszystkim opiniom. Nie doceniają oni jednak stopnia, w jakim instytucje te – zwłaszcza w naukach humanistycznych – angażują się również w poszukiwania o charakterze hermeneutycznym, a nie epistemicznym, co może dojść do skutku

Nie każda ekspresja ujawnia wewnętrzną podmiotowość. Performatywny wymiar języka nie zawsze można sprowadzić do jakichś praktycznych rezultatów, na przykład wypowiedzenia wojny, poniżenia wroga lub deklaracji przyjaźni. Znacząca część działań wykonywanych za pomocą języka – jej dokładne określenie jest oczywiście niemożliwe, jeśli chce się zachować dostateczny stopień precyzji – ma na celu ukazanie lub popularyzację nowych sposobów interpretacji i rozumienia świata, jak również podanie w wątpliwość tych najbardziej konwencjonalnych. Jej środowiskiem nie jest natura, lecz to, co zwykle nazywamy kulturą, a ponieważ istnieje wiele różnych kultur (a w ich obrębie subkultur), działalność językowa ma charakter pluralistyczny, a nie jednolity. Mimo potencjalnego wpływu na jednostki, wykracza ona ponad ich subiektywne troski i pragnienia.

Z tego powodu często przyznajemy, że mowa ma wymiar estetyczny, stanowiąc ekspresję transgresywnych – i nie zawsze wygodnych bądź pięknych – treści, które w innym kontekście byłyby niedopuszczalne. Nie ulega wątpliwości, że to, co w innym miejscu określiłem mianem „estetycznego alibi”, jest często wykorzystywane przez ludzi mających niecne zamiary, nie rzadko o charakterze politycznym, które skrywają oni za parawanem licencji estetycznej. Patrząc na tę sprawę szerzej, gwarancja wolności ekspresji artystycznej świadczy jednak o dostrzeżeniu szczególnego hermeneutycznego telosu wolności słowa (Jay, 1998). Standardy oceny i interpretacji sztuki nie mają bowiem charakteru epistemicznego, a ich celem nie jest wytworzenie nowej wiedzy. Eksperymenty artystyczne różnią się od naukowych, nad poszukiwanie prawdy przedkładając pogłębienie ludzkiego doświadczenia. A ponieważ również polityka ma wymiar estetyczny – rzecz jasna można się spierać, czy jest to jej zaleta, czy wada²³ – powinniśmy zdawać sobie sprawę z zagrożeń wynikających z cedowania odpowiedzialności za nadzór nad dyskursem publicznym na rzekomych stróżów prawdy i moralnej poprawności.

Możliwe, że jeszcze bardziej źródłowy przejaw funkcji pełnionej przez swobodę wypowiedzi w poszukiwaniu sensu stanowi mowa religijna,

tylko wówczas, gdy dopuszcza się otwartą krytykę i kontrowersje. Można zrezygnować z nauczania kreacjonizmu na wydziałach biologii, gdzie teoria ewolucji została uznana za prawdę naukową, ale niezwykle problematyczny byłby zakaz psychoanalitycznych i marksistowskich interpretacji literackich ze względu na epistemiczną refutację ich założeń.

²³ Zob. analizę tej kwestii w Ankersmit, 1997.

w szczególności modlitwa²⁴. Mimo że teologiczne argumenty i treści objawione zwykle umieszcza się w kategorii sądów prawdziwościowych – bez względu na ich moc perswazyjną – inaczej dzieje się w przypadku aktywności, które uznajemy za modlitwę. Jako prośba, wyraz wdzięczności czy po prostu sposób oddawania czci Bogu, modlitwa jest formą komunikacji opierającą się na założeniu, że świat jest wypełniony znaczeniem, w którym możemy uczestniczyć. Ma ona wymiar zarówno ekspresywny, jak i intersubiektywny, może być zarówno indywidualna, jak i zbiorowa, a także może stanowić środek do jakiegoś celu lub być po prostu afirmacją. U jej źródeł znajduje się wszakże wiara, że świat, w tym zwłaszcza życie ludzkie, nie jest pozbawiony sensu. Wielokrotnie podejmowano próby blokowania modlitw wiernych stygmatyzowanych wyznań lub karania tych członków wspólnoty, którzy modlą się w nieusankcjonowany albo bluźnierczy sposób. Z perspektywy ludzi wierzących bluźnierstwo można rozumieć jako rodzaj mowy nienawiści skierowanej pod adresem Boga. Jednak z punktu widzenia osób innego wyznania lub niezwiązanych z żadną religią może ona sugerować alternatywne rozumienie sensu życia i istnienia. To, co można nazwać „pokorą hermeneutyczną” – bardziej nawet niż „pokora epistemiczna” – stanowi część wolności słowa w ramach realizacji jej telosu poszerzania i wzbogacania puli dostępnych znaczeń, a także krytyki już istniejących, takich jak te, które stanowią składnik idiomów sztuki i religii.

Wszczywanie alarmu z powodu „weaponizacji” wolności słowa na prawicy – by powrócić na zakończenie do podstawowego tematu tego artykułu – nie jest zatem przekonujące, jeśli weźmiemy pod uwagę wielość funkcjonalnych uzasadnień nieuregulowanej wolności słowa, które wykraczają poza jej domniemany status absolutnego prawa. Bez względu na to, czy służy ona poszukiwaniu prawdy obiektywnej, swobodzie ekspresji subiektywnych myśli i uczuć, stworzeniu możliwości intersubiektywnych, performatywnych interakcji, czy poszerzeniu zakresu i ocenie kulturowych znaczeń, wolność słowa zawsze ma wymiar instrumentalny. Odpowiedzią na jej weaponizację przez radykalną prawicę nie jest zatem odwrót do jakiegoś

²⁴ George Kateb słusznie zwraca uwagę, że „sądzone za pomocą testu prawdziwości – którego prowizorium zawiera apologia wolności myśli i słowa Johna Stuarta Milla, a dojrzałą postać orzecznictwo Sądu Najwyższego związane z Pierwszą Poprawką do Konstytucji – teologia i religia są nie do obrony. Liczne stwierdzenia religijne są jednoznacznie fałszywe” (Kateb, 1996, s. 226).

wyimaginowanego bastionu czystości, w którym ceni się wolność słowa jako aprioryczny imperatyw, rozumiany raczej deontologicznie niż konsekwencjalistycznie. Nie jest nią również odrzucenie wolności słowa jako przejawu „represywnej tolerancji” na rzecz restrykcji wprowadzanych przez uczonych „arbitrów epistemicznych”, którzy ukróćą jej nadużycia i z wyprzedzeniem zalecą to, co nieszkodliwe i niegroźne. Pseudorozwiązania tego typu nie tylko prowadzą do starego jak świat pytania, kto ma ustalić tożsamość wspomnianych arbitrów, ale stwarzają ryzyko rykoszetu w sytuacji, gdy władza decyzyjna przejdzie w ręce osób inaczej pojmujących dobro moralne i naukowe poznanie.

Powinniśmy raczej przyjąć do wiadomości instrumentalną przesłankę nakazującą akceptację swobody wypowiedzi przy jednoczesnym uznaniu, że może ona zawsze prowadzić zarówno do czegoś dobrego, jak i złego. Przyznając, że wolność słowa zawsze stanowi środek do pewnego celu – nigdy zaś cel sam w sobie – możemy skupić się na potencjalnie pełnionych przez nią funkcjach. Stanowią one argumenty pozwalające nam ją w pewnym momencie uzasadnić – nie przesadzają wszakże o jej uprzedniej wobec weaponizacji wartości. Jak na ironię wydaje się niewykluczone, że to właśnie z powodu jej instrumentalnego charakteru – i zawartego w niej potencjału zła i dobra – a nie dlatego, że jest ona celem autotelicznym, rzeczą niezwykle niebezpieczną byłoby jej ograniczanie. Cele, którym wolność słowa służy – dążenie do prawdy obiektywnej, tworzenie możliwości subiektywnej ekspresji, intersubiektywna performatywność i poszukiwanie znaczeń – bez jej pośrednictwa uległyby atrofii. Krótko mówiąc, wzorem Amfortasa, legendarnego stróża Świętego Graala, raz jeszcze powinniśmy zaakceptować możliwość, że broń, która potrafi zadawać rany, ma również moc, aby je uleczyć.

przełożył Bartosz Kuźniarz

Bibliografia

- Ankersmit, F.R. (1997). *Aesthetic Politics: Political Philosophy beyond Fact and Value*. Stanford: Stanford University Press.
- Brisson, S.J. (1998). The Autonomy Defense of Free Speech. *Ethics*, 108 (2), 312–339.

- Britton-Purdy, J. (2018). „The Bosses’ Constitution: How and Why the First Amendment Became a Weapon for the Right”, *The Nation*, 12.
- Brown, W., Forst, R. (2014). *The Power of Tolerance: A Debate*. Red. L. di Blasi, C.F.E. Holzhey. New York: Columbia University Press.
- Calhoun, C. (1992) (red.). *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, MA: The MIT Press.
- Chemerinsky, E., Gillman, H. (2017). *Free Speech on Campus*. New Haven: Yale University Press.
- Coase, R.H. (1974). The Market for Goods and the Market for Ideas. *The American Economic Review*, 64 (2), 384–391.
- Cohen, J. (1993). Freedom of Expression. *Philosophy & Public Affairs*, 22 (3), 207–263.
- Elkins, J., Norris, A. (2012). *Truth and democracy*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Emerson, T.I. (1970). *The system of freedom of expression*. New York: Vintage Books.
- Fish, S. (2021). *Versions of academic freedom: from professionalism to revolution*. Chicago: University of Chicago Press.
- Gewirth, A. (1983). *Human Rights: Essays on Justifications and Applications*. Chicago: Chicago University Press.
- Gilmore, J. (2011). Expression as Realization: Speakers’ Interests in Freedom of Speech. *Law and Philosophy*, 30 (5), 517–539.
- Habermas, J. (2008). *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*. Tłum. M. Łukasiewicz, W. Lipnik. Warszawa: PWN.
- Hall, A. (2019). Jordan Peterson Announces Free Speech Platform „Thinkspot”. *MRC News Busters* 12. Pobrano z: <https://www.newsbusters.org/blogs/techwatch/alexander-hall/2019/06/12/jordan-peterson-announces-free-speech-platform-thinkspot> (22.05.2022).
- Hammersley, M. (2016). Can Academic Freedom be Justified? Reflections on the Arguments of Robert Post and Stanley Fish. *Higher Education Quarterly*, 70, 108–126.
- Healey, T. (2014). *The Great Dissent: How Oliver Wendell Holmes Changed His Mind – and Changed the History of Free Speech in America*. New York: Metropolitan Books.
- Herrnstein, R.J., Murray, C. (1994). *The Bell Curve: Intelligence and Class Structure in American Life*. New York: Free Press.

- Jay, M. (1998). *The Aesthetic Alibi*. W: M. Jay, *Cultural semantics: keywords of our time*. Amherst: University of Massachusetts Press.
- Jay, M. (2010). *The Virtues of Mendacity: On Lying in Politics*. Charlottesville: University of Virginia Press.
- Kateb, G. (1996). *The Freedom of Worthless and Harmful Speech*. W: J.N. Shklar, B. Yack (red.), *Liberalism without Illusions: Essays on Liberal Theory and the Political Vision of Judith N. Shklar*. Chicago: University of Chicago Press.
- Koposov, N. (2018). *Memory Laws, Memory Wars: The Politics of the Past in Europe and Russia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Krotoszynski, R.J. (2006). *The First Amendment in Cross-Cultural Perspective*. New York: New York University Press.
- Leiter, B. (2016). The Case Against Free Speech. *Sydney Law Review* 407, 407–439.
- Liptak, A. (2018). How Conservatives Weaponized the First Amendment, *New York Times* 30.06.2018. Pobrano z: <https://www.nytimes.com/2018/06/30/us/politics/first-amendment-conservatives-supreme-court.html> (22.05.2022).
- Marcuse, H. (1965). *Repressive Tolerance*. W: R.P. Wolff, B. Moore, H. Marcuse. *A Critique of Pure Tolerance*. Boston: Beacon Press.
- Meikeljohn, A. (1948). *Free Speech and its Relation to Self-Government*. New York: Harper and Brothers.
- Mill, van D. (2021). Freedom of Speech. W: E.N. Zalta (red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Pobrano z: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/freedom-speech> (22.05.2022).
- Mill, J.S. (1959). *Utylitaryzm. O wolności*. Tłum. T. Kotarbiński. Warszawa: PWN.
- Milton, J. (1918). *Areopagitica*. Red. R.C. Jebb. Cambridge: University Press.
- Post, R. (2011). Participatory Democracy and Free Speech. *Virginia Law Review*, 97 (3), 477–489.
- Post, R. (2012). *Democracy, Expertise, Academic Freedom*. New Haven: Yale University Press.
- Powszechna Deklaracja Praw Człowieka* (1948). Pobrano z: https://www.unesco.pl/fileadmin/user_upload/pdf/Powszechna_Deklaracja_Praw_Czlowieka.pdf (22.05.2022).
- Redish, M.H. (2013). *The Adversary First Amendment: Free Expression and the Foundations of American Democracy*. Stanford: Stanford University Press.

Taylor, B. (2018). Free Speech Conflict: What we Learned at Middlebury College. *Journal of Dispute Resolution*, 2, 23–28.

Vaneigem, R. (2015). *Rien n'est sacré, tout peut se dire; réflexions sur la liberté d'expression*. Paris: La Découverte.

Nota o autorze

Martin Jay – emerytowany profesor Uniwersytetu Kalifornijskiego w Berkeley. Wydał między innymi: *The Dialectical Imagination* (1973 i 1996); *Marxism and Totality* (1984); *Adorno* (1984); *Permanent Exiles* (1985); *Fin-de-Siècle Socialism* (1989); *Force Fields* (1993); *Downcast Eyes* (1993); *Cultural Semantics* (1998); *Refractions of Violence* (2003); *Songs of Experience* (2004); *The Virtues of Mendacity* (2010), *Essays from the Edge* (2011); *Kracauer: l'Exilé* (2014); *Reason After its Eclipse* (2016); *Splinters in Your Eye* (2020); *Trois études sur Adorno* (2021) oraz *Genesis and Validity* (2021). Jego zainteresowania badawcze obejmują nowożytną europejską historię idei, teorię krytyczną oraz kulturę wizualną.

Address for correspondence: University of California Berkeley Department of History 3229 Dwinelle Hall (Level C), University of California Berkeley, CA 94720-2550. E-mail: martjay@berkeley.edu.

Cytowanie

Jay, M. (2022). Wolność słowa jako narzędzie walki. Tłum. B. Kuźniarz. *Analiza i Egzystencja*, 59 (3), 5–27. DOI: 10.18276/aie.2022.59-01.



„Analiza i Egzystencja” 59 (2022), 29–56
ISSN (print): 1734-9923
ISSN (online): 2300-7621
DOI: 10.18276/aie.2022.59-02

ARTYKUŁY

ANDRZEJ KARALUS

ORCID: 0000-0003-1800-2453

Gdansk University of Technology

email: aka@zie.pg.gda.pl

Some accelerationist remarks on Marcuse’s drives theory and his dialectics of civilization

Keywords: Accelerationism, doctrine of the drives, dialectics of civilization, post-workerism, technology, ideology

Słowa kluczowe: akceleracjonizm, teoria popędów, dialektyka cywilizacji, postpraca, technologia, ideologia

Abstract

Marcuse’s theory of civilization offers a promising Freud-Marx synthesis. His approach, best articulated in *Eros and Civilization*, aims at a thorough reformulation of the Freudian drive doctrine to render it more historical and concatenate it to the problem of structural violence and the institutionalized (and internalized) mechanism of repression. I claim that the said reformulation provides a cornerstone for Marcuse’s highly idiosyncratic variant of a critical theory, which, according to my interpretation, possesses clear proto-accelerationist undertones. The article offers a concise recapitulation of Marcuse’s “dialectics of civilization” and points at the somewhat surprising close convergences with the accelerationist version of post-capitalism in his reflection on politics, technology, and the role of arts and aesthetic imagination in challenging the affirmative (desublimating) character of culture.

Why is it important to think about Marcuse? What type of topicality do his texts and theoretical interventions retain? For many, his version of critical theory seems to be pinned to a certain tumultuous epoch, and seems as iconic

as it does irredeemably obsolete. Marcuse has been subsequently reduced to the status of a half-forgotten prophet of the hippie era, whose once revolutionary clarion call can be summarized in a handful of hackneyed slogans.

Such a framing of Marcuse's philosophy, and treating him as "a museum piece in the West" (Skidelsky & Skidelsky, 2013, p. 67) seems both too hasty and unjustified. In an intriguing, recently published volume of lectures by the late Mark Fisher, one of the chapters calls for a rehabilitation of Marcuse and proposes to read him, and in particular his second book, *Eros and Civilization*,¹ anew. According to the author of *Capitalist Realism*, Marcuse can be interpreted as a proto-accelerationist, whose work uncannily predates and anticipates certain developments of the accelerationist, post-capitalist project (Fisher, 2021, p. 87). I decided to take Fisher's remark as a starting point and develop this idea. I will briefly recapitulate Marcuse's version of critical theory and his dialectics of civilization – his claim that civilization can be based on the pleasure principle.² My intent is to highlight that Marcuse's insights and his rehashed drive doctrine tie in with an accelerationist trajectory. I shall demonstrate this by scrutinizing his views on politics, technology and art (i.e., the liberated aesthetic imagination) and by showing that Marcuse articulated certain narrative-discursive narrative which offer a vision for a post-capitalist world.

1. Dialectics of civilization: Marcuse's theory of the drives

1.1. Critical theory at a crossroads

Marcuse's post-war philosophical output may be interpreted as an indirect response to Horkheimer and Adorno's *Dialectics of Enlightenment*, which marked a major theoretical shift in critical theory. The critique of political economy and exchange rationality, still much indebted to Lukács, was now

¹ List of abbreviations: *Eros and Civilization* = EC, *One-Dimensional Man* = ODM, *Essay on Liberation* = EL, *Counterrevolution And Revolt* = CR, *Aesthetic Dimension* = AD, *Five Lectures* = FL.

² I will be mainly focusing here on *Eros and Civilization*. I consider it to be Marcuse's most important book, bolder and more interesting than *One-Dimensional Man*. Moreover, I claim that following the publication of EC Marcuse did not revise his position substantially but clarified and expanded it in a number of essays, lectures and interviews.

seen “in a larger context as the specific, historical form of domination characteristic of the bourgeois era of Western history” (Jay, 1996, p. 256). The critique of capitalism has been “translated into a criticism of instrumental reason: the criticism of instrumental reason replaces the criticism of political economy in terms of trends, and the criticism of political economy becomes a criticism of technical civilization” (Wellmer, 1974, p. 130). The major themes interwoven in the *Dialectics of Enlightenment*, with Weber and Klages serving as major sources of inspiration, can be summarized in the following manner: a) The rationalization of the world is linked to the evolution of humanity as such in its cultural-civilizational dimension, i.e., in regard to development of the means of production, technical progress and the steady implementation of even more effective means of social control; b) Forms of objective rationality (Horkheimer’s “substantial reason”) are being supplanted by instances of subjective (instrumental) reason, anticipated and personified by the mythical figure of Odysseus; c) Subjective reason’s invasion of cultural domains hitherto reserved for the instances of objective reason should be interpreted not as an aberration in the clinical sense, i.e., not as a disfigurement of its original intention, but rather as a derivative of repression mechanisms (both on individual and civilizational levels) which were, so to speak, “inscribed” in the “nature” of reason (*resp.* Enlightenment) itself at the very dawn of civilization; d) The ability to delay gratification (sensual, physiological, erotic, etc.) enabled man to crystallize the sovereignty of the Self, cement the unity of will with cognitive faculties and repurpose the instinctual-affective apparatus towards conquering nature. The process of ego-sedimentation should be conceptualized as a gradual internalization of the social mechanisms of repression and violence, including violence against oneself, after primordial mimetic impulses (which enable a non-violent adaptation to otherness) were effectively suppressed; e) Myth, commonly described as the opposite of reason and Enlightenment, is in fact its reverse, a hidden kernel and shadow which manifests itself in the projection of fear on the outward nature and generalized aggressiveness; f) Enlightenment should thus be viewed as an extension of the Mythical, resulting in the systematic subjugation of nature by abstract (scientific, purely operational) reasoning and the logic of identity, which eliminates transcendence, i.e., any trace of Otherness which attempts to escape the frozen grip of technological Reason. To sum up, “enlightenment had not destroyed myth from outside; rather, myth had been the first

step towards a failed emancipation from nature and had thus prepared the way for self-destructive enlightenment” and civilization as a whole “up to now has consisted of enlightenment trapped in mythic immanence and nipping in the bud every attempt to escape from mythic immanence” (Wiggershaus, 1994, p. 328). Dominant forms of rationality are an embodiment of the Mythical, transmitted through consecutive historical epochs.

The significance of the shift from the critique of the political economy to the critique of instrumental reason was immense, but it may be argued that at the same time it drove emancipatory discourse into a theoretical cul-de-sac. This is because the thesis on the unlikely return of the Mythical in the guise of Reason is predicated upon certain sociopolitical observations. Horkheimer and Adorno were alarmed by the disintegration of the microstructure which created the emancipatory agent of the 20th century, i.e., the nuclear bourgeois family. The product of such a family, the individual, was involved in a turbulent relationship with their father and society at large, frequently opposing its stifling realities and inescapably alienating nature. Subjugation of the family members to the will of the father – who admittedly provided material support but exerted his authority through physical dominance – lent weight to the future rebellion of his progeny against the oppressiveness of the patriarch as an embodiment of the broader socio-institutional constellation. The normative ground for the revolt and critique was the individual’s dissent to the institutionalized *rationing* of happiness, which hindered the pursuit of self-actualization beyond the musty confines of the existing socio-familial arrangements (including traditional gender roles). Along with the emergence of mass society and the ever-increasing volatility of the capitalist economy, came the demise of the father-as-superego. Autonomous subjectivity cannot assert itself without confronting his authority, and this very confrontation triggers a dialectical process of individuation and socialization, a simultaneous affirmation of certain values and their contestation. When the ideological authority of the father is replaced by external (extra-familial) socialization agents (the education system, mass propaganda, marketing agencies), the authoritarian (fascist, or simply totalitarian) personality and blind conformism prevail since the individual becomes fully integrated into society and the private sphere of personal autonomy dangerously dwindles (Jay, 1996, pp. 126–127). Ultimately, however, Horkheimer and Adorno have difficulty envisioning the world outside the already-collapsing

socio-economic, political and psychological parameters, which they bequeathed from the 19th century. They straddle the imperative of social critique and resigned pessimism, since, according to their own somber diagnosis, social change can be effectuated only if the continuity of the civilization process is utterly (and apocalyptically) negated. Perhaps unbeknownst to them, they decode both the present and the future as the inevitable regression from the once-opened sphere of emancipatory potential. In *Dialectic of Enlightenment* their pessimism leads to a vague glorification of the former forms of "objective reason" and an unspecified yearning for the restoration of the repressed mimetic impulse.

Marcuse's second major work picked up where Adorno and Horkheimer had left off. Whereas in the later stage of their respective academic careers Horkheimer and Adorno had embraced (predictably) a rather estranged stance towards the ideal of emancipation, with Horkheimer succumbing to Schopenhauerian conservative pessimism (Horkheimer, 1978, pp. 115–240; Gmünder, 1985, pp. 43–48) and Adorno to tortured endeavors at developing the negative dialectic as a speculative tool for tracing the vestiges of the "non-identical" (*Nichtidentischen*) in the totally administered world, Marcuse sought to revive the emancipatory energies of critical theory by engaging with Freud's instinct doctrine, or, as Fisher puts it, by "going through it" (Fisher, 2021, p. 81). The result is a thorough reformulation of critical theory which possesses a strong utopian purport. The overall tenor of Marcuse's book is optimistic, since he refused to revel in saturnine diagnosis and laid the groundwork for future society.

1.2. Vicissitudes of the drives and their unity

Marcuse's analysis is based on his unorthodox interpretation of psychoanalysis. He exposes hesitations and ambiguities in Freud's own writings, suggesting that he has simply unearthed "a hidden trend" in Freud's *Triebtheorie*, which implies the possibility of a non-repressive civilization. The received view maintains that the creation of the cultured human always entails ultimate self-denial, i.e., repression of the drive, "the methodical sacrifice of libido, its rigidly enforced deflection to socially useful activities and expressions" (EC, p. 22). In order to overcome scarcity, the principle of Ananke, sensuous satisfaction is subordinated to work as a full-time occupation and to the system of law and order to contain sexualized aggression (Marcuse, 2005, p. 33).

Since humans are by nature indolent, civilization must replace the pleasure principle with the reality principle, installing ego and superego as penalizing instances of censorship and control, relegating the promise of bliss to the sphere of mere dreams and fantasy. Marcuse rejects this interpretation and defines the drives as the critical instance *per se*, i.e., the objective benchmark of the fundamental irrationality of contemporary society and its repressive character. Drives represent the critical dimension, “immanent transcendence” of the social: they stem from the social substrate but nevertheless possess subversive potential. The liberation of the drives is predicated on the clear normative claim that “surplus repression” of the drives begets unnecessary suffering and violates humans’ entitlement to full autonomy and happiness, here defined as the possibility of attaining instant gratification. Id becomes a reservoir of repressed memory of unconditional gratification; it is no longer a product of indispensable civilizational self-discipline but evidence of brutal psychic repression. “Unforgetting” the repressed memories necessitates the recuperation of the liberatory power of both drives and the faculty of remembrance: “The reality principle restrains the cognitive function of memory – its commitment to the past experience of happiness which spurns the desire for its conscious re-creation. The psychoanalytic liberation of memory explodes the rationality of the repressed individual” (EC, p. 33; see also Jay, 1982 and AD, p. 64).

While discussing the nature of the drives, Marcuse disregards pessimistic accents in Freud’s work. Counter to the school of neo-Freudians, he accepts the speculative idea “of a fixed quantum of psychic energy and maintains that strengthening the life instincts would increase their mastery of the death instincts” (Kellner, 1984, p. 162). This leads to the rehabilitation of the idea of Thanatos. Initially, there is only one drive with a stable “quantum of psychic energy” which aims at discharging sexual energy and reducing psychosomatic tension. However, the gradual repression of Eros weakens life instincts and strengthens the forces of destruction (EC, p. 52). This amounts to saying that the direct consequence of repression leads to the drive understood as an institutionalized power trip. Hobbes was wrong: primordial human aggressiveness and belligerence is not an anthropological invariable stemming from unbound desires and human vice, but represents a byproduct of “surplus repression”. Libidinally, the human body gravitates toward a reduction in tension, whilst memory (collective and individual) drags it towards the alluring promise of instant gratification.

1.3. Historicization of the repression

The fundamental unity of Eros and the death drive provides a keystone of Marcuse's theoretical edifice. The subjugation of instinctual nature channels sexual impulses into self-destructiveness. This leads Marcuse to renounce the reality principle, which he views as a historical (contingent) way of controlling sexuality. Freud's mistake consists in substituting the "specific historical *form* of civilization [for] the *nature* of civilization" (EC, p. 135). "Civilized" Eros undergoes desublimation due to the enforced integration of an individual in a repressive society. "Culture demands continuous sublimation; it thereby weakens Eros, the builder of culture. And desexualization, by weakening Eros, unbinds the destructive impulses" (EC, p. 84).

Marcuse subsequently offers a daring restatement of the problem of repression and exploitation. Civilization is marked by the already mentioned "surplus-repression", necessitated by social domination; the "prevailing historical form of the reality principle" is the performance principle (EC, p. 46), i.e., the cult of efficiency, and exploitative productivity. Marcuse distinguishes between "basic" repression – the minimum form of rationality imposed on libidinal energies – and surplus repression (unnecessary and harmful). Phylogenetically, the initial repression of the drives was dictated by the absolute dependence on the vagaries of the natural world. The "performance principle", stemming from initial hardship and scarcity (the imperative to satisfy basic biological needs through enforced work) is essentially applicable to archaic societies, which are characterized by their interactional instability with their natural surroundings and their biological fragility (the imminent threat of starvation or death due to natural causes – diseases, pathogenic germs, etc.). The necessity of work results in the total delibidinalization of work and life: "The basic work in civilization is non-libidinal, is labor; labor is 'unpleasantness' and such unpleasantness has to be enforced" (EC, p. 83; FL, p. 30). In modern societies most of the mandatory, dull and repetitive work could be rendered superfluous due to the widespread automation of production, and technological progress. However, repression is a self-propelling mechanism; once set in motion it perpetuates itself infinitely. The ideologically constructed imperative of hard work is coupled with the imposition of strict laws, demonization and the "guiltification" of pleasure. In this context, Marcuse adduces Freud's famous hypothesis of the primal horde (Freud, 1955, pp. 1–165).

According to it, the primeval father, an omnipotent leader with a monopoly over women and all other provisions, is feared and loathed by his sons, whom he denies the immediacy of instinctual gratification. However, patricide did not result in unrestrained access to “women” (i.e., pleasure, now freed from the father’s “no” as a prototype of law-establishing prohibition) and liberation, but in a collective form of guilt and remorse, for the killing of the father paradoxically leads to his idealization, deification and eternalization. He is transformed into the Big Other, an invisible symbolic order (symbolic function) structuring interhuman relations, thus asserting the patriarchal structure of domination and perpetuating the reality principle, understood as socially rationed access to pleasure, and even then only insofar as it does not undermine the existing socio-political organization.

Ontogenetically, on the instinctual plane, an individual freezes at the infantile stage, internalizing the Father’s stern gaze. Superego becomes corporealized: “adherence to a *status quo ante* is implanted in the instinctual structure” (EC, p. 44). Fixation on this stage results in constant mental self-flagellation for those deeds and thoughts (whether actually committed, imagined or simply fantasized about) which challenge the society of “surplus repression”. The impoverishment and regressiveness of the individual should be linked to the impoverishment of human sexuality (EC, p. 34). Here, Marcuse develops Freud’s intuition that the sexual drive is primordially “polymorphically perverse”. The subject has leeway in directing his autonomous cathexes (*Besetzungen*), i.e., he may seek gratification away from direct genital satisfaction. In one of his earlier texts, titled ‘*Civilized Sexual Morality And Modern Nervous Illness*’, Freud had introduced a sharp distinction between animal instinct, directed at purely biological reproduction on the one hand, and sexual drive or partial sexual drives (attached to different parts of the body) on the other, which are characterized by higher intensity levels. A key difference between humans and animals is humans’ ability to change the direction of the drive or to sublimate it: humans have the capacity to modify libidinal cathexes and shift them towards non-procreational goals. Moreover, the sensation of pleasure is not confined to the genital sphere but dispersed across the whole body and can be accessed through its different parts (erogenous zones), thus enabling humans to abstract from the “appropriate objects” of sexual drive. “The nature of the drive in human beings from the beginning is oriented that in man the sexual instinct does not originally serve the purposes of reproduction at all, but has as its aim

the gaining of particular kinds of pleasure” (Freud, 1959, p. 188). Libido is relatively undetermined in regard to its object and evinces far reaching pliability in regard to its aim: “the non-satisfaction of a particular component instinct is compensated for by the satisfaction of another one, or by a sublimation” (Pontalis & Leplanche, 1988, p. 319).

Although in the very same text Freud reverts to a moralizing discussion on “normal” sexual behavior, Marcuse takes his remarks at face value and bypasses the rudiments of Victorian morality. Instinctual (sexually appetitive) specificity forces man out of the dull compulsion of biological repetitivism and socially sanctioned channeling of libidinal energy into the genital area and monogamic marriage. Liberation from drudgery and the imperative of exploitative productivity must therefore go hand in hand with the liberation of sensuality and sexuality, with the rejection of the falsely narrowed form of rationality, where Logos is reduced to the tool of domination. Unfettered sexuality and liberated libidinal energies do not lead to an instinctual regress but make it possible to reach a level of “self-sublimation”, where

sexuality can, under specific conditions, create highly civilized human relations without being subjected to the repressive organization which the established civilization has imposed upon the instinct. Such self-sublimation presupposes historical progress beyond the institutions of the performance principle [...]. For the development of the instinct, this means regression from sexuality in the service of reproduction to sexuality in the “function of obtaining pleasure from zones of the body.” With this restoration of the primary structure of sexuality, the primacy of the genital function is broken. (EC, p. 183)³

2. Approaching accelerationism

Marcuse's rehashing of the drive doctrine attempted to break off with the theoretical deadlock of the older versions of critical theory. His bold projections of the world beyond the performance principle and yoke of stultifying

³ Such a reconstruction of Marcuse's “dialectics of civilization” is necessarily cursory and incomplete, I also decided not to critically discuss Marcuse's reinterpretation of Freud as well as to omit frequently raised objections to the book. Critical discussion on the theses advanced in *Eros and civilization* can be found in Kellner (1984, 193–197), Jay (1982), Mündner (1988, 104–112), Alway (1995, 71–99) and Stirk (1999).

work in conjunction with the liberation of the human creative potential were dismissed by some as a contemporizing of the Cockaigne myth and thinly veiled apology of obscurantism (Kołakowski, 1978, p. 434). However, here I am in accord with Fisher that, seen from the distance, his ideas possess a clear accelerationist undertone and evidently point at a *post-capitalist*, post-workerist future. It is worth elucidating what I actually understand by “accelerationism”. Following Mackay and Avanassian, by accelerationism I understand “a political heresy” which claims that the most radical answer for the suffering, social impasses and economic injustice caused by the performance principle and capitalism – after the “actually existing socialist” alternative fell into disrepute – is neither protest, disruption or critique, nor eager anticipation for capitalism’s self-triggered demise due to its own internal contradictions, but rather *accelerating* its “uprooting, alienating, decoding, abstractive tendencies” (Avanassian & Mackay, 2014, p. 4). Accelerationism tries to revitalize the rational universalistic and modernist agenda by intensification of progressive-liberatory tendencies *within capitalism itself* in order to “push” society into the future which capitalism promises but is *unable to deliver*. Accelerationism thus points out that although capitalism offers glimpses of the future and provides the sociotechnical infrastructure necessary for the qualitative leap, its own secular tendencies and logic of accumulation effectively impede and dash any hope of progress.

Accelerationism is a nebulous theoretical movement,⁴ but I shall attempt to provide a short synthetic description:

⁴ Accelerationism has thus far created neither a unified research front nor a cohesive theoretical school. I will not elaborate here on the topic but suffice to say that in this article, by “accelerationism” I understand its most recent, “left-leaning” mutation which drew inspiration from Lyotard’s *Économie libidinale* and *Capitalisme et schizophrénie* authored by Deleuze and Guattari (I leave aside both Nick Land/CCRU’s cyber-futuristic libertarian accelerationism developed in the ’90s and its bastardized new version, “right accelerationism”, which promotes the idea of white supremacy). The most important source of texts and comments on accelerationism is a collection titled *#Accelerate*, edited by Robin Mackay and Armen Avanassian (Falmouth, Urbanomic, 2014). Nick Srnicek and Alex Williams’s *#Accelerate: Manifesto for an accelerationist politics* is widely considered the foundation text of this brand of social criticism. Their subsequent monograph, *Inventing the future*, offers a slightly attenuated and expanded version of the manifesto, although the authors decided to drop the term “accelerationism” due to its potentially misleading connotations (Srnicek & Williams, 2015, p. 192).

1. The current state of the progressive political and ideological landscape is bleak. The stagnation and demise of the utopian (future-oriented) political imagination should be linked to the triumph of neo-liberalism on the one hand and to the flourishing of “folk politics”⁵ and “horizontalism” on the other. Horizontalism challenges the performance principle with grassroots movements and advocates an idea of “changing the world by changing social relations from below” (Srnicek & Williams, 2015, p. 30). Abandoning vertical change, i.e., the seizure of control over state and capital in favor of direct political action on the local plane (“localism”), renders progressive projects ineffective.
2. The politics of “horizontalism, nostalgia, resistance and withdrawal” (Srnicek & Williams, 2015, pp. 53 and 72) is (in the etymological sense of the word) reactionary: it represents a kind of a defensive knee-jerk reaction, incapable of challenging the political and cultural hegemony of capitalism and its latest neoliberal mutation. In order to challenge it, progressive activism needs to build an *ideological infrastructure* which would set the stage for the hegemonic takeover. It encompasses a revival of the utopian social imagery “since it is precisely the element of imagination that makes utopias essential to any process of political change” (Srnicek & Williams, 2015, p. 142).
3. The response to the secular crisis of capitalism since the end of *Les Trente Glorieuses* and oil shocks of the '70s has been the dismantling of the welfare state, the rise of financial capitalism, the privatization of public goods and services and real subsumption of life

⁵ By “folk politics” Srnicek and Williams understand both a certain attitude and tactical orientation, which has dominated progressive parties since the demise of the USSR. It involves “the fetishization of local spaces, immediate actions, transient gestures, and particularisms of all kinds” (Srnicek & Williams, 2015, p. 15). Folk politics attempts to “bring down the politics to human scale”; thus, rather than embracing increasing socio-technological complexity, it concentrates on opposing the “inhumanity of capitalism” and its “abstraction” by emphasizing the virtue of “immediacy” and “authenticity”. The core objection to folk politics is that it is libidinally pinned to the past (hence the preference for the local, small, organic, rustical, homely, for the already known and tangible), eschews strategic thinking and evinces a strong predilection for the “voluntarist and spontaneous”, thus resisting lasting institutionalization.

under capital (Srniczek, 2016). The casualization of labor, intensive offshoring and automation of simple repetitive labor processes have slowed down the post-2008 crisis job recovery in the West, established precarious work conditions and resulted in existential uncertainty for large swathes of the population.

4. If technological advances, the dominance of the “just-in-time-production” paradigm (Toyotization, lean management) and the increasing automation of production leads to a “surplus population”, then it should be acknowledged that there is an urgent need for a thorough transformation of the labor market, a “commoning” of collectively produced wealth and the articulation of the political demand for full automation, a reduction in the length of the working week, the provision of a basic income and the diminishment of the work ethic (Srniczek & Williams, 2015, p. 130).
5. If the process of hegemonic takeover is to take place, the struggle for the future involves “pluralizing economics, creating utopian narratives and repurposing technology” (Srniczek & Williams, 2015, p. 140). Accelerationism envisions a post-scarcity or post-work society, where dispensing with the *centrality of work in human life* and the rejuvenation of collective imagery aims at reconfiguring the very sense of what is possible (Srniczek & Williams, 2015, p. 135). The progressive movement should develop hegemony not only in the sphere of ideas and ideology but also in the sociotechnical and material infrastructure spheres, thus overcoming the lingering remnants of Heidegger-inspired neurotic technophobia.

To sum up, accelerationism rejects futile attempts at resuscitating superseded forms of progressive politics and strives towards abolishing the regime of enforced work by embracing global techno-socio-political complexity. It can thus be defined as a relentless push forward, toward a Promethean mastery of technology, leading to the radical political transformation and transgression of the boundaries between the human and the non-human. Such a project may, at first glance, seem utterly at odds with Marcuse’s famous call for the “pacification of existence” (ODM, p. 18), scattered images of a prelapsarian (pre-oedipal) idyllic past and his praise for the mythical figures of Orpheus (a symbol of non-repressive sublimation) and Narcissus (non-repressive creativity), contradistinguished to Prometheus’s hectic possessiveness. If the claim that Marcuse’s version of critical theory is

a kind of proto-accelerationist intervention can have any purchase, we need to be more specific. I will elaborate on this topic by examining to what extent Marcuse's views on technology, the future of work, politics, art and liberated aesthetic experience evince a close affinity with the accelerationist program.⁶

3. Marcuse as protoaccelerationist

3.1. Technology, economics and liberation from work

I have briefly and provisionally sketched the accelerationist stance on technology. When we turn to Marcuse in that regard, we usually encounter one of the most widespread misunderstandings, which consists in categorizing him as a prophet of semi-romantic anarchism who in all seriousness blatantly professes a “feudal contempt for technology” (Kołakowski, 1978, p. 416). Although one can find fragments which smack of a certain Luddite inclination, there is overwhelming evidence that Marcuse was to a much lesser extent critical of technology and science as such than Horkheimer and Adorno. His position on this topic ranges from “standard” Weber and Mumford-inspired objections to bureaucratic reification, the dominance of scientific reason and alienating inertia of a highly rationalized, technology-permeated society (objections typical for the Frankfurt School), to a much more nuanced praise of technology as a necessary prerequisite of liberation.

Marcuse maintained that the technological apparatus in an advanced industrial state became a powerful means of control in a “totally administered world” due to its subordination to capitalist rationality. Capitalist society fosters “calculable efficiency” and maximization of profit which “takes place within the private enterprise system and is geared towards the profit of the individual entrepreneur” (Kellner, 1984, p. 263). The Marxist contradiction between the possibilities attained through the unprecedented development of the means of production as a result of technological improvement on the one hand and the exploitative nature of social relations (class domination) on the other is translated into conflict between the liberatory

⁶ Again, I will not provide a thorough overview of the “left” branch of accelerationism nor discuss their specific practical recommendations, but rather draw attention to the major points of convergence between accelerationism and Marcuse's reformulation of critical theory.

potential of technology (which is able to reduce necessary labor time to a bare minimum) and the motive of private gain, which increases consumption through the inculcation of artificial needs, planned obsolescence and the production of waste. On the face of it, some of Marcuse's diatribes against technological reason or Bridgman's operationalism (ODM, pp. 14–15) suggest a close affinity with the proponents of the "autonomous technology" thesis, such as Ellul or Heidegger. Heidegger famously treated "technologization" as an "enframing" device, i.e., the epitome of the Western onto-theological reductive approach to being where all entities are transformed into intrinsically meaningless resources. Indeed, Marcuse occasionally wrote of technology (for example in ODM) as "the great vehicle of *reification*" (ODM, p. 172); however, he later expressed regret for his unfortunate phrasing (Kellner, 1984, p. 266). Technology simply needs to be unchained from the voracious appetite for surplus value, the vested interests of the commercial sector and the military-industrial complex: "Is it still necessary to repeat that science and technology are the great vehicles of liberation, and that it is only their use and restriction in the repressive society which makes them into vehicles of domination?" (EL, p. 12). Paradoxically, the very technification of domination could undermine its foundation (FL, p. 66); therefore, he repeatedly and staunchly denied that he was ever a technophobe. Nowhere was he more clear about it than in his conversation with Sam Keen:

I have been criticized for being against science and technology. This is utter nonsense. A decent human society can only be founded on the achievements of science and technology. The mere fact that in a free society all alienated labor must be reduced to a minimum presupposes a high degree of scientific and technical progress. The possibility of an aesthetic, joyful transformation of the environment depends upon continuing technical advance. How can you speak of a return? This vision anticipates the future, it does not yearn for the past. (Marcuse, 1971, p. 196)

It should be clear from the first part of the article that in EC, just as in accelerationism, a radical reconfiguration of existing social arrangements implicates an idea of a post-scarcity world, i.e., a conviction that due to increased productivity, material conditions are fulfilled to abolish poverty, and that, for the first time in history, abundance for all is a real possibility. Marx had already prophesized that the transition to a post-capitalist society, in conjunction with advances in automation, would allow for significant reductions

in labor, eventually reaching a point where people would have enough leisure time to pursue whatever activity they desire: “the measure of wealth is then not any longer, in any way, labor time, but rather disposable time” (Marx, 2014, p. 65). This called for a revision of the foundational axiom of neoclassical economics. According to Robbins’s famous definition, “Economics is the science which studies human behavior as a relationship between ends and scarce means which have alternative uses” (Robbins, 1984, p. 16). But if primordial scarcity and lack are introduced as an initial economic premise, then it entails acknowledging the “objective necessity” of unequal distribution and acceptance of the imperative of constant growth as the only way to fight poverty. Marcuse sticks to the tenet of the primacy of exploitation and power relations in that regard, emphasizing the importance of property rights, class-based control over the means of production, the ideologically skewed distribution of goods, managerial supervision of the production process etc. Scarcity is contemporarily just an excuse which “has justified institutionalized repression” and any trace of its rationality “weakens as man’s knowledge and control over nature enhances the means for fulfilling human needs with a minimum of toil” (EC, p. 91). This clearly foreshadows pre-accelerationist analyses known from *Anti-Oedipus*, where economic scarcity is artificially produced through the production of desire (lack). For Deleuze and Guattari scarcity

is never primary; production is never organized on the basis of a pre-existing need or lack (*manque*). It is lack that infiltrates itself, creates empty spaces or vacuoles, and propagates itself in accordance with the organization of an already existing organization of production. The deliberate creation of lack as a function of market economy is the art of a dominant class. This involves deliberately organizing wants and needs (*manque*) amid an abundance of production; making all of desire teeter and fall victim to the great fear of not having one’s needs satisfied; and making the object dependent upon a real production that is supposedly exterior to desire (the demands of rationality), while at the same time the production of desire is categorized as fantasy and nothing but fantasy. (Deleuze & Guattari, 1983, p. 28)

Capitalist economy was never a way of managing lack, but a deliberate desire-production that sustains the lack masquerading as necessity. Economics based on the “reality principle” (scarcity) could be replaced by a theory of distributive justice and welfare economics. Moreover, if enforced

labor as a necessary expenditure of energy is no longer needed, then the way to surpass alienation is not a return to “de-alienated” artisanal work, but to go through maximum alienation and bid farewell to the “ethos of work” and the deindividualized grind devoid of any libidinal charge once and for all. A shortening of the working day would “release erotic energies that would render obsolete restrictions on sexuality” (Kellner, 1984, p. 181).

The human energies which sustained the performance principle are becoming increasingly dispensable. The automatization of necessity and waste, of labor and entertainment, precludes the realization of individual potentialities in this realm. It repels libidinal cathexis. The ideology of scarcity, of the productivity of toil, domination, and renunciation, is dislodged from its instinctual as well as rational ground. The theory of alienation demonstrated the fact that man does not realize himself in his labor, that his life has become an instrument of labor, that his work and its products have assumed a form and power independent of him as an individual. But the liberation from this state seems to require, *not the arrest of alienation* [emphasis added – AK], but its consummation, not the reactivation of the repressed and productive personality but its abolition. The elimination of human potentialities from the world of (alienated) labor creates the preconditions for the elimination of labor from the world of *human potentialities* [emphasis added – AK]. (EC, p. 147)

3.2. Marxism, revolution and political change

Marcuse anticipates accelerationism not only in his insistence on the crucial role of science and technology in establishing a post-scarcity world. He also tried to rewrite the theory of the subject of emancipation and reconceptualize the problem of ideology as a foreclosing of the political imaginary. This necessarily implicated an engagement with Marxism. Although on numerous occasions he expressed his unwavering belief in the explanatory potential of Marx’s theory, he was nevertheless aware of its deficiencies and revised several crucial aspects. Firstly, he conclusively rejected the view that Soviet communism represented any alternative of sorts to capitalism. The bureaucratized Communist totalitarian state remained committed to the rule of relentless productivity, assertiveness and competitiveness, to the idea of developing the means of production (not through commodification, but through enforced industrialization) and to

militaristic confrontation with the West. Marcuse was also deeply disturbed by Stalinist purges, prison camps, the Soviet pact with Nazi Germany and overall suppression of any form of workers' self-management in communist countries (Kellner, 1984, p. 7; Marcuse, 1968, p. 104). The cultural and libidinal shift envisaged in EC and EL may be dubbed "socialist" only if

socialism is defined [in] its most utopian terms: [it involves], among others, the abolition of labor, the termination of the struggle for existence [...] and the liberation of human sensibility and sensitivity [...] [free society] presupposes a type of man who rejects the performance principles governing the established societies, a type of man who has rid himself of the aggressiveness and brutality that are inherent in the organization of established society. (Marcuse, 1967b, pp. 81–82)

Secondly, Marcuse's idea of "transvaluation" entails a rejection of the naïve idea of the privileged subject of emancipation, i.e., the proletariat. The smooth adaptation of the working class both to the fascist dictatorships of the 1930s and to the conditions of monopoly capitalism after WWII robbed traditional Marxian theory of its revolutionary agent (Marcuse, 1978, p. 392; FL, p. 70; Kellner, 1984, p. 303). Such an agent should be defined in much broader terms and aim at a more fundamental transformation than simply seizing political power and abolishing plutocratic elites. Thirdly, Marcuse rejected the view that political, libidinal and cultural transformation could be achieved through spontaneous militant uprising.

The road to emancipation was inextricably bound with a "long march through the institutions" and the development of "counterinstitutions", such as "counter-psychology", "counter-sociology" or "counter-education", establishing hegemonic blocks which would foster dissent and sow revolutionary ferment (CR, p. 30; see also Kellner, 1984, p. 306). Such a view was quite common among members of the New Left. Here, what is more important is that Marcuse ceased looking for a unitary revolutionary subject⁷.

⁷ Around the time of publication of ODM and EL, Marcuse toyed with the idea that the "Great Refusal" could be initiated by an unassimilable underclass vegetating at the margins of democratic society, "the substratum of the outcasts and outsiders, the exploited and persecuted of other races and other colors, the unemployed and the unemployable" (ODM, 260) or radical students. Later on he stressed that the political struggle requires not the patronizing "Marxist education" of the workers by militant minorities or radical students (it leads to the negative estrangements of both groups due

Passage to a society “without anxiety” would not be accomplished by the mythical “working class” alone, although any transformation without it is absolutely unimaginable (Marcuse, 1969, p. 196). The subject of liberation has to be universalized and it recruits from the growing number of oppressed or psychologically mutilated (a loose group which encompasses industrial laborers, tertiary sector workers, functional intelligentsia, victimized minorities etc.), who fell for the promise of personal gratification and fulfilment of an affluent society, but inevitably became disenchanting. Cultural and political change will be initiated not because of the immiseration of the growing number of unemployed, starving proletarian masses (the Marxist “determinate negation”, the revolutionary agent created by capital but nevertheless external to it), but due to the *growing frustration* of the middle classes who occupy a central position “in the creation and realization of surplus value while being separated from control of the means of production” (CR, p. 9). Capitalism itself creates the needs that brings about its transformation since its “consumerist ideologies” cannot be fully realized (Kellner, 1984, p. 294).

Similarly, accelerationism attempts to go beyond the “left melancholia” and longing for the unspecified “revolutionary act”. Following the *Communist Manifesto*, its strategy is to “accelerate” the processes *imminent to capitalism itself*, in order to prey on its dynamics, deterritorializing and decoding tendencies, and its destruction of traditional values and hierarchies etc. If capital *per se* is an embodiment of a Deleuzian deterritorializing impulse, then, as Italian Operaism was already maintaining by the 1960s, “the process of liberation can only happen by accelerating capitalist development” (Negri, 2014, p. 367). Accelerationism abandons the futile search for an outside to capitalism and rejects the belief that “revolutionary possibilities must be linked to the revival of the working class” as comical (Negri, 2014, p. 367). The task is instead to develop different strategies of “commoning”. For example, capitalism nowadays feeds off the new source of surplus value: it monetizes collectively produced information (Srnicek, 2016, p. 29).

to the incompatibility of their political goals) but rather tactical cooperation, based on separately articulated demands. Only then could a “juncture” be created, propelling “the process of social change in which the two groups act each from its own base and in terms of its own consciousness, grievances, and goals” (RC, 40). Marcuse found the strategy of the Italian group *Sinistra Proletaria* or the French *Base-Ouvrière* at the Renault-Flin factory especially fruitful and promising in that regard.

This particular phenomenon indicates a far reaching absorption of human cognitive and affective capacities by algorithmic technology, exploited in capital's valorization process (see Terranova, 2014). Now, the point is not to abandon the new technologies of dispersed control and the exploitative production of exchange value (in the shape of networked "content-creation"), but rather "seize on the wealth of opportunities already produced by capitalism [...] in the form of hardware and software platforms" and "break the loop whereby this wealth is reabsorbed into the cycles of exchange value" (Avanassian & Mackay, 2014, p. 26; Terranova, 2014, p. 387).

A common accusation leveled at accelerationism suggests that it is a covert apology for a civilizational death drive which steamrolls any alternative to it, thus ignoring the irrationality of industrial growth and the intrinsically exploitative nature of capitalism (leading to "metabolic rift" and ecological catastrophe), something that critics in the vein of Marcuse were always acutely aware of. The term "accelerationism" proves to be problematic to some in that regard. It is claimed that it hints at accelerating the thanatropic tendencies inherent to hyper capitalism, such as hysteric productivity fueling a consumerist frenzy, with all its devastating consequences. According to Srnicek and Williams, though, such critical opinion is thoroughly misguided since it

confuses *speed* with *acceleration* [emphasis added – AK]. We may be moving fast, but only within a strictly defined set of capitalist parameters that themselves never waver. We experience only the increasing speed of a local horizon, a simple brain-dead onrush rather than an acceleration which is also navigational, an experimental process of discovery within a universal space of possibility. It is the latter mode of acceleration which we hold as essential. (Srnicek & Williams, 2013, p. 352)

In physics, acceleration is a first order derivative of velocity and implies a qualitative modification of the hitherto linear steady trajectory. Likewise, political accelerationism rejects both the idea of the ultimate goal of history and existence of some predetermined parameters treated as undisputed desirable "facts" (such as saliency of economic growth or GDP rise at any cost, for example through an increased level of consumer or military spending, etc.) and asks for a qualitative change in the parameters themselves, for a commoning of the collectively produced abundance: capitalism can create abundance but immediately subjects it to the logic of class division

and structural (economic) violence⁸. Accelerationism on the other hand demands collective self-mastery. In this context, again, Marcuse's stance and accelerationist strategy, clearly coincide: public ownership of socially produced wealth should be the revolutionary starting point. The major problem now is how to accomplish libidinal uncoupling in the current ideological landscape. But how does contemporary ideology function?

3.3. Challenging the ideological cocoon: the revolutionary role of liberated aesthetic imagination, art and utopian thinking

Contemporary ideology no longer represents an epistemological cognitive barrier, "distorted knowledge" or "false consciousness" clandestinely functionalized to the interests of the dominant class. It rather denotes (cynical) subordination to the essentialized and naturalized "performance principle", established as the only viable variant of reality: ideology is materialized, "retreats from the superstructure [...] and becomes incorporated in the goods and services of the consumer society" (CR, p. 85). Such a form of ideology is linked to the emergence of the one-dimensional society. One-dimensionality should be understood as a form of political and cultural inertia, where the alternatives to the existing sociopolitical arrangements are relegated to the sphere of the unthinkable. Politically, it denotes a state of the maximum ontologization of ideology, a blockage of political imagination through the "closure of the universe of discourse" (semiotic neutering, the absorption or neutralization of potentially subversive contents, setting the limits of the sayable and representable). Sociologically, it marks the adaptation of the middle and lower strata of society to the conditions of monopolistic capitalism through the implanting of bogus needs and

⁸ Capitalism simultaneously deterritorializes and reterritorializes: it creates opportunity for abundance and the flourishing of human freedom (the modernist promise of an egalitarian, democratic and free society), but at the same time brings misery by imposing ancient-old class divisions and unequal access to all provisions (the logic of class hierarchy). Capitalism cannot make use of its own creative-destructive energies without immediately containing them by returning to what is already familiar. Accelerationism, Srnicek and Williams argue, demands "a future that is more modern – an alternative modernity that neoliberalism is inherently unable to generate. The future must be cracked open once again, unfastening our horizons towards the universal possibilities of the Outside" (Srnicek & Williams, 2013, p. 362).

wants. The accommodation results in a strict control of individual libidinal response and a widespread reluctance to the project of radical transformation. Philosophically, it refers to the systemic oblivescence to the elements which transcend the affirmative character of society. Critical thinking thrives on the constant tension between “is” and “ought”, discloses a rupture between the actualization of a given idea/concept and its essence/ideal reference (for example, between the idea of freedom and its particular – historical – realization). Dialectical philosophy grasps the possibilities inscribed in the very ontic structure of reality and projects an ideal state which has not yet materialized. Philosophical assertion is tantamount to desideratum: it is a desire, a wish, the passionate languishment for the ideal beyond the realm of oppressive mundanity. For the one-dimensional consciousness, empirical reality coincides seamlessly with what “actually exists”. The dialectical distinction between essence and appearance, between concepts and reality, has thus been permanently eliminated. The hollowed-out mandatory “happy consciousness” cherishes the collective illusion that “the real is rational and that the system delivers the goods” (ODM, p. 87). Here, Marcuse follows Gramsci: ideology *is* hegemony, i.e., institutionalized common sense. It stabilizes a politically non-neutral worldview, rendering invisible relations of dominance which take the form of a *quasi*-spontaneous instinctual (unreflected) convergence of the interests of the workers with the capitalist system as a whole. The reprogramming of a one-dimensional consciousness then requires a thorough *libidinal reorientation* or *instinctual reprogramming*.

This is exactly the role of the *arts and aesthetic imagination*, understood as a reservoir of utopian potentialities. The powerful passage from EC unambiguously reveals Marcuse's romantic stance: the Great Refusal represents “the protest against unnecessary repression, the struggle for the ultimate form of freedom — ‘to live without anxiety.’ But this idea could be formulated without punishment only in the language of art” (EC, p. 137). In classical liberalism, freedom was understood as the non-existence of external constraints, protection from the arbitrary exercise of authority and the unauthorized interference of third parties. In Marcuse's parlance, freedom means self-determination, involving the pursuit of goals for their own sake (autotelic values), and autonomous self-mastery. People are free when they are capable of determining their own goals and needs, outside the regime of work, beyond the sphere of simulated consumer satisfaction engineered by “hidden persuaders”. This implicates that free people achieve their autonomy in

the creation of their subjective-objective universe, i.e., through their imagination, whose “products” are manifestations of freedom. Moreover, “phantasy (imagination) retains the structure and the tendencies of the psyche prior to its organization by the reality” (EC, p. 132), drawing from resources undistorted by the formation of the ego and the repressive organization of experience (the reality principle). It thus surpasses the antinomy of reality and happiness, offering full instinctual gratification. Libidinal liberation involves the fusion of the lower (sensuousness) and higher (reason) faculties of the mind, sensory receptiveness (percept) and intellectual spontaneity (concept), transgressing the false dichotomies of the “pragmatic” and the “playful”, “reality” and “mere fancy”. If the gap between the two heretofore opposed mental faculties is superseded, art becomes inseparable from life and the instinctual deadlock leading to the artificial paradise of affluent society may be abandoned: “Behind the aesthetic form lies the repressed harmony of sensuousness and reason – the eternal protest against the organization of life by the logic of domination, the critique of the performance principle” (EC, p. 133).

This function of rehabilitated sensibility and playful imagination as the autonomous and unfettered *creation of new reality* is crucial for understanding the revolutionary role of art in Marcuse’s thought. His take on art is obviously premised on Adorno’s aesthetical theory but goes in a slightly different direction. Adorno placed the ultimate value of art in its ability to challenge the totalizing logic of identity, to be a voice and a gleam of the “Otherworldly”: “Aesthetic identity seeks to aid the nonidentical, which in reality is repressed by reality’s compulsion to identity” (Adorno, 1997, p. 4). Marcuse perceived the function of true art either in the negation of the ideological appearance (*Schein*) of the “happy consciousness” of the one-dimensional society or in the expression of radical discord with the existing reality and regime of alienated work. “Art is committed to that perception of the world which alienates individuals from their functional existence and performance in society – it is committed to an emancipation of sensibility, imagination and reason” (AD, p. 9). This means that art, on the one hand, excavates repressed memories. Memory contains faded mental engrams of past joys and sufferings, historical experiences and desires which, by the mere fact of being able to be again brought to mind (thus reversing the implacable linearity of time), possess utopian if not utterly subversive potential. Presentification of the past lures us with a blissful image of a return to

“the plenitude of psychic gratification”, before the repression and division of labor. As Jay comments, it is “the very fact of memory’s ability to reverse the flow of time that makes it a utopian faculty. If there is to be a true human totality in the future, anamnestic totalization in the present is one of its prefigurations” (Jay, 1982, p. 9). Art, then, is a vehicle for utopian potentiality, a potent tool for the creation of the images of the other, which is “transhistorical inasmuch as it transcends any and every specific historical situation” (AD, p. 56). Such art searches for a “beautiful and pleasurable Form as the possible mode of existence of men and things” and could realize itself “only by remaining illusion and by creating illusions” (Marcuse, 1967a, p. 116).

On the other hand – and here, again, Marcuse’s critical theory clearly converges with accelerationism – art’s role is similar to dialectical thought in a one-dimensional society. It exposes the fractures and blocked potentialities of the human spirit (failed cathexes, a romantic mishap, a flagrant example of social injustice etc.), catalyzes and opens up new ways of experiencing reality by sublimating its conflicts. It is a necessary step in the development of imagination which transgresses the limitations imposed by the performance principle and the commodified – desublimating – character of the cultural industry. Hence, even if there is no distinct “accelerationist” reflection on art and aesthetics which would represent a well-developed and theoretically elaborated position (with the notable exception of Mark Fisher), accelerationism clearly follows Marcuse by claiming that the *wilt of futuristic orientation* which facilitated the neoliberal hegemonization of the political unconscious was directly a consequence of the withering away of the *utopian dimension of culture* and *decay of political imagination*: “[O]ne of the most pervasive and subtle aspects of hegemony is the limitations it imposes upon our collective imagination. [...] This marks a significant change from the long twentieth century, when utopian imaginaries and grandiose plans for the future flourished. Images of space flight, for instance, were constant ciphers for humanity’s desire to control its destiny” (Srnicek & Williams, 2015, p. 140). The culture of “produced entertainment” manufactures consent through a curbing and blocking of the utopian imagination.

For Fisher, neoliberal hegemony goes hand in hand with stifling the creative energy of “popular modernism”, avantgarde-modernist impulses transmitted via channels of popular culture. The subversive potential of culture and artistic expression lies in its power of the negation of the given. Art opens

up new possibilities through its formal and stylistic innovation, its ability to alienate people from their unreflecting ideological carapace and ritualized behavioral automatisms. Art's radicalism stems from formal experimentalism, from the ability to deconstruct the ideological contours of daily life and to sublimate the irreconcilable conflicts arising within the given social formation. For Marcuse, it is formal mastery, the form "by virtue of which art transcends the given reality, works in the established reality against the established reality" (EL, p. 40). For Fisher, art's revolutionary potential lies in puncturing and rupturing the ideological tissue of reality. When writing on the postpunk wave in Great Britain, Fisher emphasized the disruptive energy of the music: "The puncture would produce a portal – an escape route from the second-nature habits of everyday life into a new labyrinth of associations and connections, where politics would connect with art and theory in unexpected ways" (Fisher, 2010, p. 383). Artistic imagination produces the images of another world, interrupting the ritualistic reiteration of late-capitalist subjectivity and waging a struggle on the level of cultural-artistic representation, on the level of the nervous system. Artistic forms transcend the reality (and performance) principle and anticipate future possibilities and directions of development. The "specter of the world which could be free" always finds its first expression in culture, which creates the "images of another way of life" (Fisher, 2018, p. 755).

Conclusion

In my opinion, Marcuse's critical theory, here interpreted as a kind of a proto-accelerationist intervention, retains much of its critical-progressive panache. I have attempted to demonstrate that Marcuse's reformulation of the drive doctrine lays the ground for both his "mature" interpretation of advanced capitalism and ways out of it, surprisingly anticipating important threads in accelerationist post-capitalist discourse. Firstly, he thinks less in terms of class revolt, more in term of an all-encompassing liberation from the hitherto dominating modes of psycho-social repression and the cult of productivity. Secondly, his theoretical edifice is predicated upon the repurposing of science and technology (the elimination of the technological *a priori* of domination) and at the same time on the universalization of the subject of emancipation, conceived in general as a liberation of the drives, emancipation from

toil and drudgery, *from* (alienated) work, not *through* work. This involves the effective surmounting of the powerful assimilating ideological mechanisms of the one-dimensional society, which enforces repressive desublimation and implicates Eros into the deadly treadmill of productivity and fetishization of growth. Lastly, in order to disconnect technology and desire from capital, any progressive post-capitalist thought has to nurture radical (transcending) consciousness, either in the form of progressive utopian thinking or art. For Marcuse, a true work of art expresses either yearning for beauty and harmony beyond this world or violent protest and denial, thus transgressing the *status quo*. For accelerationism, embracing radical utopian thinking was a way of “disconnecting” from the past in an attempt to “invent the future”. The political-libidinal component of art, culture and utopian imagination enables us to reach beyond and to encounter the Outside.⁹

Bibliography

- Adorno, T.W. (1997). *Aesthetic Theory*. Trans. Robert Hullot-Kentor. London: Continuum.
- Always, J. (1995). *Critical Theory And Political Possibilities*. Westport: Greenwood Press.
- Avanessian, A., Mackay, R. (2014). Introduction. In: A. Avanessian & R. Mackay (Eds.), *#ACCELERATE: The Accelerationist Reader*. Falmouth: Urbanomic.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1983). *Anti-Oedipus*. Trans. Rohert Hurley, Mark Seem & Helen R. Lane. Minneapolis: University of Minneapolis Press.

⁹ It has to be said that the orientation towards the future is typical for accelerationism; such an obsession is shared by Marcuse to a much lesser extent. Accelerationism emphasizes its “futuristic” orientation in an attempt to radically break with the politically fruitless “compulsion to repeat”. According to that line of reasoning, any progressive politics which dares to speak its name should abandon the compulsive-regressive instinctual investment in the mythologized past – be it communist, socialist or welfarist – and embrace the fact of instinctual instability propelled by human desire. If a human being is essentially a desiring creature, destabilizing and disrupting all hitherto developed types of socio-political organization, the accelerationist gambit is to cease clinging to the remnants of the heroic past, “to leave behind the logics of failed revolts” (Fisher, 2012, p. 346) – since their programs are now libidinally disconnected from the contemporary political terrain – and risk leaping into the unknown, i.e., the future.

- Fisher, M. (2012). Terminator vs Avatar. In A. Avanesian & R. Mackay (Eds.), *#ACCELERATE: The Accelerationist Reader*. Falmouth: Urbanomic.
- Fisher, M., Ambrose, D., & Reynolds, S. (2018). Militant Tendencies Feed Music. In: *K-Punk: The collected and unpublished writings of Mark Fisher (2004–2016)*. London, UK: Repeater.
- Fisher, M., Ambrose, D., & Reynolds, S. (2018). Acid Communism. In: *K-Punk: The collected and unpublished writings of Mark Fisher (2004–2016)*. London, UK: Repeater.
- Fisher, M., & Colquhoun, M. (2021). *Postcapitalist desire: The final lectures*. London: Repeater Books.
- Freud, S. (1908). ‘Civilized’ Sexual Morality And Modern Nervous Illness. In: *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, vol. 9: Jensen’s ‘Gradiva,’ and Other Works (1906–1909)*. Trans. James Strachey (1959). London: Hogarth Press.
- Freud, S. (1913). Totem and Taboo. In: *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, vol. 13: Totem and Taboo and Other Works (1913–1914)*. Trans. James Strachey (1955). London: Hogarth Press.
- Gmünder, U. (1985). *Kritische Theorie*. Stuttgart: B. Metzlersche und Carl Ernst Poeschel Verlag.
- Horkheimer, M. (1978). *Dawn and Decline*. Trans. Michael Shaw. New York: Seabury Press.
- Jay, M. (1982). Anamnestic totalization: Reflections on Marcuse’s Theory of Remembrance. *Theory and Society*, 11 (1), 1–15. DOI: 10.1007/bf00173107.
- Jay, M. (1996). *Dialectics of Imagination*. Berkeley: University of California Press.
- Kellner, D. (1984). *Herbert Marcuse And the Crisis of Marxism*. Basingstoke: MacMillan.
- Kořakowski, L. (1978). *Main Currents of Marxism. Vol. 3: The Breakdown*. Trans. P.S. Falla. Oxford: Clarendon Press.
- Laplanche J. & Pontalis J.-B. (1988). *The Language of Psychoanalysis*. Trans. Donald Nicholson-Smith. London: Karnac Books.
- Marcuse, H. (1969). *Essay On Liberation*. Boston: Beacon Press. [EL]
- Marcuse, H. (1970). *Five Lectures*. Trans. J. Shapiro & S. M. Weber. Boston: Beacon Press. [FL]
- Marcuse, H. (1972). *Counterrevolution And Revolt*. Boston: Beacon Press. [CR]

- Marcuse, H. (1978). *The Aesthetic Dimension*. Boston: Beacon Press. [AD]
- Marcuse, H. (2005). *Eros And Civilization*. London: Routledge. [EC]
- Marcuse, H. (2005). Liberation From the Affluent Society. In: D. Kellner (Ed.), *Collected Papers of Herbert Marcuse. Vol. 3: The New Left and the 60s*. London: Routledge.
- Marcuse, H. (2005). Marcuse Defines His New Left Line. In: D. Kellner (Ed.), *Collected Papers of Herbert Marcuse. Vol. 3: The New Left and the 60s*. London: Routledge.
- Marcuse, H. (2007). *One-Dimensional Man*. London: Routledge. [ODM]
- Marcuse, H. (2007). Art in the One-Dimensional Society. In: D. Kellner (Ed.), *Collected Papers of Herbert Marcuse. Vol. 4: Art and Liberation*. London: Routledge.
- Marcuse, H. (2011). Conversation with Marcuse in Psychology Today. In: D. Kellner & C. Pierce (Eds.), *Collected Papers of Herbert Marcuse. Vol. 5: Philosophy, Psychoanalysis and Emancipation*. London: Routledge.
- Marcuse, H. (2014). Revolutionary Subject And Self-Government. In: D. Kellner & C. Pierce (Eds.), *Collected Papers of Herbert Marcuse. Vol. 6: Marxism, Revolution And Utopia*. London: Routledge.
- Marcuse, H. (2014). The Reification of the Proletariat. In: D. Kellner & C. Pierce (Eds.), *Collected Papers of Herbert Marcuse. Vol. 6: Marxism, Revolution And Utopia*. London: Routledge.
- Marx, K. (1858). Fragments On Machines. In: A. Avanesian & R. Mackay (Eds.), *#ACCELERATE: The Accelerationist Reader*. Falmouth: Urbanomic.
- Negri, A. (2014). Some Reflections on the #Accelerate Manifesto. In: A. Avanesian & R. Mackay (Eds.), *#ACCELERATE: The Accelerationist Reader*. Falmouth: Urbanomic.
- Robbins, L. (1984). *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*. London: Palgrave MacMillan.
- Skidelsky, E. & Skidelsky, R. (2013). *How much is enough?* London: Penguin Books.
- Srnicek, N. (2016). *Platform Capitalism*. London: Polity Press.
- Srnicek, N. & Williams, A. (2013). #Accelerate: Manifesto for an Accelerationist Politics. In: A. Avanesian & R. Mackay (Eds.), *#ACCELERATE: The Accelerationist Reader*. Falmouth: Urbanomic.
- Srnicek, N. and Williams A. (2015). *Inventing the future. Postcapitalism And Life Without Work*. London: Verso.

- Stirk, P. (1999). Eros And Civilization revisited. *History of the Human Sciences*, 12 (1): 73–90.
- Terranova, T. (2014). Red Stack Attack! Algorithms, Capital, and the Automation of the Common. In: A. Avanesian & R. Mackay (Eds.), *#ACCELERATE: The Accelerationist Reader*. Falmouth: Urbanomic.
- Wellmer, A. (1974). *Critical Theory of a Society*. Trans. John Cumming. New York: Seabury Press.
- Wiggershaus, R. (1994). *Frankfurt School: its history, theories and political significance*. Trans. Michael Robertson. Cambridge: MIT Press.

Note about the author

Dr Andrzej Karalus – graduated from Nicolaus Copernicus University, Toruń, and is Assistant Professor at the Technological University of Gdańsk, Faculty of Economics and Management, Chair of Philosophy and Methodology of Science.

Address for correspondence: Gdansk University of Technology, Faculty of Management and Economics, Chair of Philosophy and Methodology of Science, room 511, ul. Romualda Traugutta 79, 80-233 Gdańsk, Poland. E-mail: aka@zie.pg.gda.pl.

Citation

Karalus, A. (2022). Some accelerationist remarks on Marcuse's drives theory and his dialectics of civilization. *Analiza i Egzystencja*, 59 (3), 29–56. DOI: 10.18276/aie.2022.59-02.



„Analiza i Egzystencja” 59 (2022), 57–75

ISSN (print): 1734-9923

ISSN (online): 2300-7621

DOI: 10.18276/aie.2022.59-03

ARTYKUŁY

BARBARA MARKOWSKA-MARCZAK

ORCID: 0000-0002-9824-0453

Collegium Civitas

e-mail: barbara.markowska@civitas.edu.pl

Beyond the Reality Principle: On the Political Role of Imagination in Herbert Marcuse’s Libidinal Economy

Keywords: performance principle, reality principle, imagination, libidinal economy, Marcuse

Słowa kluczowe: zasada wydajności, zasada rzeczywistości, wyobraźnia, ekonomia libidinalna, Marcuse

Abstract

According to the psychoanalytic tradition, we function in the social world thanks to the reality principle. The article will deal with the role of the imagination as a political force, a force transforming the framework of social reality animated by the historical modification of this principle – *the performance principle*. Due to the fact that – as Marcuse has shown – reason has become an element of domination, the only emancipatory force capable of opposing the daily routine and repetition is imagination. Therefore, we propose developing this idea of imagination as a means of liberation from the one-dimensional world and transformation of the social world in the context of the new libidinal economy outlined by Herbert Marcuse in two works: *Eros and Civilization* and *One-Dimensional Man*.

Introduction

We are possessed by our images, suffer our own images.
(Marcuse, 2002 p. 254)

Psychoanalysis shows in various ways that reality is a problematic concept. One of its fundamental discoveries is that reality functions in a double mode. On the one hand, external reality is a threat to the subject/ego, something over which we have no control, which provides us with stimuli to which – even if pleasant – we need to get used. On the other hand, the reality present in our psyche in the form of the reality principle forces us to temporarily delay the immediate satisfaction of our thirst, which allows us to extend (and complicate) the pleasure provided by life. (It can be said that the reality principle is nothing other than the *modified* pleasure principle). It is not a rule, but a principle of creating, structuring and assessing an image of reality: thanks to this, the concept of reality has a cognitive and normative aspect: it is a guarantor of a proper, mature way of functioning (Freud, 1924).

This article focuses on imagination understood as a potentially political force capable of transforming the boundaries of the social world. Writing about fantasy and the work of imagination, the author of *Eros and Civilization* [1955] does not stray too far from the remaining representatives of the Frankfurt School (Jay, 1973; Feenberg, 2018). They share the conviction that the basic problem of modernity is the domination of the degenerate form of instrumental reason and the loss of imagination (Adorno, Horkheimer, 2002), understood as a free (not reified) game that allows the subject to maintain a certain kind of aesthetic autonomy (Schiller, 1954; Rancière, 2006). Of course, for Frankfurters, imagination has a transcendental and dialectical character; it enables the production of an image of the world, but it is not this image. It combines heterogeneous elements but also different time modes, and it also makes it possible to think about infinity, reviving the ossified, petrified image of the social world. The question is what role imagination can play in criticizing capitalism? I put forward the thesis that only the psychoanalytic imagination in close relationship with the libidinal roots of desire is able to transform the world of capitalist corporations and free us from the chains of commodity fetishism.

In *The Philosophy of Money* (2011), Georg Simmel outlines the foundations of the capitalist economy, characterizing it as an economy of desire. The power of desire is an economic force as it directly influences

the value of objects of economic exchange (Markowska, 2018). Without the desire resulting from/rooted in our material and immaterial needs (including those imagined), the world would have no value. Psychoanalysis has made a revolutionary contribution to the libidinal economy as it has discovered the impossibility of satisfaction. The utopian nature of satisfaction is not negotiable. The impossibility is not an insufficiency, but is structural, and in the world of excess, prosperity does not solve the problem. Desire searches for an object that is unavailable by definition. In this way, the Lacanian version of psychoanalysis managed to formalize Freud's anthropological assumptions. The basic question is what place imagination has in the libidinal economy of the subject, that is, what role it plays in satisfying our needs. Is it a necessary condition for desire to remain alive in us despite our constant disappointment with successive objects?

This article focuses particularly on the intertwining of desire and reality, interpreted at the level of collective imagination, imagination understood as a social process. To analyze this problem, I use the classic modification of the Freudian reality principle that Marcuse made by introducing – in place of the ahistorical reality principle – the historically variable formula of the performance principle. This split allows him to locate himself within the scope of Freud-Marxism. Here is the project to ‘revolutionize’ psychoanalysis: using psychoanalytic discoveries (and knowledge of its mechanisms) to transform capitalist society (Marcuse, 1970). Therapeutic liberation of the past does not mean simple reconciliation with the present, but involves free shaping of the future – focusing on childhood is supposed to give us liberation rather than involve us in a game of transference and dependence on the psychoanalyst. Undoubtedly, Marcuse was aware of its double-edged message, which may turn into a tool of oppression (Illouz, 2007) or social and political emancipation (Reich, 2000; Leder, 2014).

The reality principle and the project of the libidinal economy

As Marcuse has shown, psychoanalysis is an excellent tool for diagnosing the spirit of capitalism.¹ Freud's anthropological concept is of an economic

¹ When reading his most famous works, we can only be amazed at the specific status of his discourse, which, on the one hand, is “outdated” as it is based on a classical –

nature in both meanings of the word: it concerns the differentiation of forces – the circulation of energy and the distribution of free and bound energy in the mental apparatus, and postulates a radical economization of thinking (Leder, 2007, pp. 275–286). Thinking – or actually learning reality – must always be defined and means a qualitative synthesis of many different elements in order to create a coherent picture of the world. This means that we are forced to omit certain elements (the primary selection of sensations or the mechanism of repression). Thinking close to the primal scene is very energy-intensive – this activity is typical of a child, a madman, or an artist.

In one of his early meta-psychological writings, entitled *Formulations on the Two Principles of Mental Functioning*, Freud writes about the desire for satisfaction in an infant:

It was only the non-occurrence of the expected satisfaction, the disappointment experienced, that led to the abandonment of this attempt at satisfaction by means of hallucination. Instead of it, the psychical apparatus had to decide to form a conception of the real circumstances in the external world and to endeavor to make a real alteration in them. A new principle of mental functioning was thus introduced; what was presented in the mind was no longer what was agreeable but what was real, even if it happened to be disagreeable. (Freud, 1911, p. 219)

As the author states, the establishment of this principle is a great achievement of the mental apparatus, which must use the many functions available to it, including attention, evaluation and memory, to construct it; they all make it possible to transform the reality in which we live; not so much a simple release of tension as individual adaptation to something that will later be a source of particularly long-lasting pleasure for us. “Considered from the economic point of view, the reality principle corresponds to a transformation of free energy into bound energy . . .” (Laplanche, Pontalis, 1973, p. 383). It is no longer about the pleasure of releasing blocked energy, but the lasting pleasure of structured craving over time. According to Freud, the reality principle is not opposed to the pleasure principle (*Lustprinzip*), but is its perfect complement, responsible for the persistence of the self and its desire despite the lack of satisfaction. Following this intuition, the reality principle can be understood as *appropriate pleasure* – a modification of the pleasure

not Lacanian – reading of Freud and, on the other, is in some way still relevant. In the text, I directly use the power of this relevancy. Cf. Maley (2017).

principle – which is the basis for the development of consciousness and serves primarily to ‘protect’ our self from the action of the death drive.²

Summarizing, the reality principle results from the mechanism of the economization of desire. According to Freud, hallucinatory satiation is uneconomical (energetically costly) because desire shifts from one element to another, which on a conscious level creates a sequence of unrelated representations, a kind of delirium. This state can be compared to unbridled, over-the-top consumerism. Unsatisfied need creates a state of lack of pleasure in the mental apparatus, giving rise to the desire to achieve satisfaction (pleasure), which in this case means giving up hallucinations and turning to a real object that brings a real discharge of tension. Reality has more dimensions than hallucinations – it engages us much more strongly and binds our desire more tightly, puts an end to the delirium and allows us to save our libidinal energy.

Contrary to appearances, the reality principle is not purely negative. In his essay *Civilization and Its Discontents* (2002), Freud clearly suggests that repression is the source of the original suppression of drive, but also the only guarantor of a long and happy life. Its action is dialectical; suppression becomes a source of accumulation of life drives, just as Protestant asceticism is a source of wealth. The price we pay for this life is not high at all, the pleasure that comes from creative work is long and multidimensional, unlike sensual pleasure which, when too intense, ‘dulls’ the senses and transforms into its own opposite. A libido sacrifice is necessary, and liberation attempts would be a disaster due to the intensity of the discharge. The matter of time is the key to grasping the subtle difference between the two sides of *pleasure* based on short or long-term satisfaction or, in other words, the difference in intensity. Transition to the reality principle does not mean the abolition of the pleasure principle, which still reigns in fantasy and fantasizing (traversing the phantasm that structures desire). It means deep satisfaction in partially satisfying the desire in reality in a previously negotiated manner. Of course, the basic question for us is what this reality is – what this principle is about and what its status is. If we can satisfy ourselves in fantasy, why do we make the effort to obtain a real object? In other words,

² The correctness of this interpretation is evidenced by the change in title of another text devoted to these issues, *Beyond the Pleasure Principle* (1967), which makes it clear that in addition to this one principle that serves the life of the body, there is the death drive, which is the main subject of the author’s research.

does it calculate to be adult *homo oeconomicus*? The answer is ‘yes’, as long as the social world enables us to fulfil our fantasies in various forms.

The reality principle as the performance principle

Two questions arise here: how is the reality to which man’s knowledge is universally attuned constituted by these images, these objects of interest? And how is the *I* constituted, in which the subject recognizes himself, by his typical identifications?

(Lacan, 2006, p. 74)

What does Marcuse say about reality? The problem for him is not that reality takes away our right to pleasure, but that it provides it in excess. The social reality of mature capitalism resembles a childhood hallucination based on the extreme and immediate fulfilment of a desire. In his *Eros and Civilization* ([1955] 2015), Marcuse points out that Freud’s great discovery was that he indicated the regressive nature of drives. The fact that life based on drives tends to be conservative means that a revolution based on the liberation of sex drives is doomed to failure. If we want to abolish the logic of domination that enables sublimation, we fall into a regressive phase of primal pleasure, which is total, timeless and tends towards an earlier state of development. Only the tension resulting from non-fulfilment and prohibition brings movement and development into our existence and creates a chance for transgression. The key element with which Marcuse struggles is the question of the structural necessity of individual and species repression. On both these levels, prohibition is the cornerstone of subjective constitution and the foundation of social cooperation, making a difference between nature and culture. Marcuse uses this division for his purposes and distinguishes between the biologically necessary reality principle and the principle at the level of species, which is cultural and historically changeable. It is this reality principle – taking the form of the performance principle under the present circumstances – that, according to him, has the character of surplus repression. The reference to Marx’s surplus value indicates that the author assumed its relationship with the basic law of capital accumulation permeating modern society.

Both kinds of repression resulting from the two levels of the reality principle are intertwined and occur together in the form of internalized

guilt that originates from the inability to satisfy both principles at the same time. The performance principle demands a different kind of sacrifice from us than the pleasure principle because the performance principle develops historically and takes all kinds of institutional forms that can easily turn against us and our individual existence. Therefore, the question arises whether the reality in which we live is on the side of life or death. Is a world based on the performance principle a world that enables the development of Eros (or Thanatos)? Do competition and the division of labor actually lead to greater social harmony, and can the abundance of goods lead us to a liberated existence? Paradoxically, deprived of material concerns, the average European living a high-profile life has the right to believe that they live a life devoid of tension, anxiety and remorse. However, is such a 'reconciled' life not an imaginary life, or can such a person be said to have contact with reality? According to Marcuse, the performance principle, which is responsible for the surrounding technological progress, is transformed into the abundance principle, which makes the class division and alienation of workers melt away like a phantasmagoria in the reality of shopping malls:

What is retrogressive is not mechanization and standardization but their containment, not the universal coordination but its concealment under spurious liberties, choices, and individualities ... the good and services that the individuals buy control their needs and petrify their faculties. In exchange for the commodities that enrich their life, the individuals sell not only their labour but also their free time. The better living is offset by the all-pervasive control over living. People ... have innumerable choices, innumerable gadgets which are all of the same sort and keep the occupied and divert their attention from the real issue – which is the awareness that they could both work less and determine their own needs and satisfactions. (Marcuse, 2015, p. 99)

How can we resist this process that makes us slaves to our own pleasures, which are, in fact, only a mask of the death drive? Today, in the face of a growing climate catastrophe, we know that on the collective level of the species, such practices – completely innocent from an individual perspective – are tantamount to self-destruction. Marcuse wrote as early as 1973 about the political importance of ecology, which makes us look at the capitalist world not from the perspective of the exploitation of workers, but from the perspective of the destruction that the earth undergoes as a resource, a reservoir of life and energy producing values on which we feed and which

we ruthlessly capitalize.³ This prophetic tone was based on the acumen of his earlier diagnoses. On the other hand, the greatest problem that we have to this day concerns the interpretation of the methods he proposes to emerge from the crisis of civilization, to which I return at the end of this article.

Eros and Civilization contains a thread on the eroticization of social relations, which is based on the wrong opposition between the life drive and the death drive. The resulting recognition is that strong Eros weakens Thanatos, but as soon as its strength weakens, the destructive tendencies of the death drive grow in the form of wars, conflicts and violence. This interpretation clearly deviates from the discovery of Freud, who suggested that these are two aspects of the same drive, the death drive, which depend entirely on its dynamics. Let us recall that for Freud the death drive meant a regressive process of returning to earlier states of existence. When the drive intensifies, Eros and Thanatos are also strong; when it weakens, both destruction and the creative, life-giving impulse disappear. If Eros were to be only the guardian of life – understood as the opposition to death – it would have to be very weak. Otherwise, it would have to contain the passion and capacity for violence (real and symbolic) which is a condition of a cultural order based on calculation, prediction and the ability to sacrifice immediate gratification.

The consequences of this misreading can be seen in Marcuse's suggestion that we should generate 'a climate in which the instinctual roots of the performance principle are drying up' (2015, p. 102). This involves the belief that the development of technology and automation of work will in the future weaken the libidinal and, at the same time, destructive job-related fixation that, Freud believes, provides us with satisfaction in place of the forbidden object of desire. The ideological system that represents the performance principle in which we live must be disconnected from the individual's drive structure. How is it possible if the drive is historical and co-created by social relations and is therefore responsible not only for the surrounding repression but

³ "So, why be concerned about ecology? Because the violation of the Earth is a vital aspect of the counterrevolution. The genocidal war against people is also "ecocide" in so far as it attacks the sources and resources of life itself. It is no longer enough to do away with people living now; life must also be denied to those who aren't even born yet by burning and poisoning the Earth, defoliating the forests, blowing up the dikes. This bloody insanity will not alter the ultimate course of the war but it is a very clear expression of where contemporary capitalism is at: the cruel waste of productive resources in the imperialist homeland goes hand in hand with the cruel waste of destructive forces and consumption of commodities of death manufactured by the war industry" (Marcuse, Kellner, 1998, p. 173).

also for access to pleasure? The liberation of man from the compulsion of hard work requires not so much that alienation be stopped, but be completed, not the repressed and productive personality be reactivated, but be abolished. Work would become a meaningless activity (cf. Debord, 1995). Prosperity plus technology are to free Eros from the performance principle and establish a new reality principle, which will involve self-sublimation of sexuality and de-sublimation of Reason so that the senses and reason can overcome the culturally generated separation and melt again in the free game of erotic life. This solution is extremely one-sided and naive in creating a vision of a future society. I therefore propose to follow Freud rather than Marcuse in this matter.

If Eros is perceived as a symbol of life whose goal is not to overcome death, but to reach an end in its own way, it becomes clear why it is capable of self-limitation according to the primal (apparently biological) reality principle. The repressed and unweakened life drive is ready to recreate the elements of earlier states in various ways, treating these regressive elements as a necessary condition for progress. For example, a life devoid of arduous work is very similar to the state of carefree childhood, which is the starting point for us as subjects, and can be the final stage of our development if we recall the figure of the *Übermensch* who does not know the toil of work, not because they do not know the effort, but because they actively affirm everything that happens to them. According to Nietzsche, being as innocent as a child does not mean being an infantile child. Hence, the striving to repeat what already happened allows life to pay off the debt to death and overcome it in an unnoticed way, achieving a form of life devoid of resentment and having contact with a multidimensional reality that is more than our fantasy.

The ideology of one-dimensionality

‘The reality of labouring classes in advanced industrial societies makes the Marxian ‘proletariat’ a mythological concept, the reality of present-day socialism makes the Marxian idea a dream.’

(Marcuse, 2002, p. 193)

Our interpretation is supported by another work entitled *One-Dimensional Man* [1964] which Marcuse wrote a few years later. The narrative of this book intertwines two threads concerning the essence of the society of the 1960s: permanent weariness and satiety resulting from the excess, boredom and predictability of the Welfare Society. Advances in technology, Marcuse argues,

and hence ‘the effective manipulation of mental and material productivity have brought about a shift in the locus of mystification’ (2002, p. 194). In this society, rationality is the carrier of mystification, that is, the ideological reign of the performance principle, which begins to reveal its deeply irrational, impulsive nature. The reality principle proves to be the unreality principle, a daydream. The source of the mystification is the colloquial language and the language of positive science concerning facts devoid of historical context: both languages falsify our reality because they deprive it of depth and meaning:

This larger context of experience, **this real empirical world, today is still that of the gas chambers and concentration camps, of Hiroshima and Nagasaki, of American Cadillacs and German Mercedes, of the Pentagon and the Kremlin, of the nuclear cities and the Chinese communes, of Cuba, of brainwashing and massacres.** But the real empirical world is also that in which all these things are taken for granted or forgotten or repressed or unknown, in which people are free. It is a world ... in which the daily toll and the daily comforts are perhaps the only items that make up all experience. And this second, restricted empirical universe is part of the first; **the powers that rule the first** also shape the restricted experience [emphasized by BMM]. (Marcuse, 2002, p. 185)

The reality principle based on the idea of productivity and the reign of instrumental rationality is the highest form of ideology that presents itself as bare reality – a collection of indisputable, empirical facts. The omnipresent scientism and economism have political ramifications, especially when it comes to the limits of social imagination: the border between what is possible and what seems impossible to us. Marcuse writes directly about the closure of the political universe and the impossibility of any real change, sensing Francis Fukuyama’s later thesis (1989) about the end of history, or rather its ‘agony’ in a shoddy supermarket. The perspective adopted by these authors seems surprising from today’s point of view, considering that this social conformism indicates the power of collective repression of the Holocaust and war atrocities. This obliviousness may stem from the inability to confront the trauma or understand completely what happened. Anyway, the inability to confront the Real became one of the leading motives of psychoanalysis from the late 1950s and the early 1960s (Lacan, 1992). It was also picked up by Louis Althusser (2014), who argued that social reality as a collective image must be ideological, that is, act as a defence mechanism against

the reality. In Lacanian psychoanalysis, the Real is a traumatic void that can only be perceived thanks to the cracks in the emerging reality. Žižek aptly explains this when pointing out that the Real in capitalism is “a spectral logic of capital that determines what goes on in social reality Therein resides the fundamental systemic violence of capitalism: this violence is no longer attributable to concrete individuals and their ‘evil’ intentions, but is purely ‘objective’, systemic, anonymous” (2009, p. 11). This approach leads to the conclusion that, from a psychoanalytical point of view, it is the social and cultural systems that define our libidinal structure and strategies for (not) reaching satisfaction under the conditions of the free-market economy dominance (McGowan, 2016).

The model for this systemic violence is American society, which has been immersed in a democratic dream for 200 years.⁴ As Marcuse points out, despite material abundance, people in the Welfare Society experience an irrational lack of happiness, an impasse of desire and the purpose of life although, on a libidinal level, they constantly indulge in petty pleasures that allow them to maintain the balance and stability of biological existence. Several decades later, when taking up the topic of capitalist realism, Marc Fisher (2009) stated that a defensive reaction must appear in the human subject in the form of permanent depression as a side effect of overstimulation and the excessive nature of reality. These states are slowly becoming permanent elements of the condition of modern man and, what is extremely important – according to Fisher – they are socially (and politically) generated, despite the fact that they are perceived as neurodevelopmental diseases independent of the broader cultural context. Pharmacological treatment is not a substitute for a change (or modification) of the performance principle that has imperceptibly turned into a blatant incarnation of the death drive based on a new version of commodity fetishism, which is climate denialism. The ecological catastrophe in late capitalism exists only as a kind of simulacrum, its consequences being too traumatic for the system to assimilate. Resources are endless, capital can multiply without human labor and abandoning the Earth’s crust. The Real works but it never shows itself on the level of representation. The environmental catastrophe, despite its numerous thematizations, remains this real: “The relationship between capitalism

⁴ It is striking how the mechanisms of Alexis de Tocqueville’s new despotism resonate with Marcuse’s analysis of new forms of control.

and eco-disaster is neither coincidental nor accidental: capital's "need of a constantly expanding market", its "growth fetish", mean that capitalism is by its very nature opposed to any notion of sustainability" (Fisher, 2009, p. 18). If the development of capitalist society continues in accordance with the logic of the Capitalocene, we will be doomed (Moore, 2016).

Imagination as a political force

Setting the pace and style of politics, the power of imagination far exceeds Alice in Wonderland in the manipulation of words, turning sense into nonsense and nonsense into sense.

(Marcuse, 2002, p. 252)

What, then, to do with a world that is heading for catastrophe? Is awakening possible? It seems to me that psychoanalysis allows us to understand that we cannot live close to the real, but we can modify social relations in such a way – primarily thanks to individual practices – that they will allow us to live a more fulfilling life. Let us move on to the question of imagination, which Marcuse mentions in both his works (2015, 2002). In fact, this is the only thread that brings a shadow of hope for a transformation of this oppressive, one-dimensional world: Reason is helpless and, according to Marcuse, has become an element of domination. Imagination is the only emancipating force capable of undermining this domination in its totality, routine and repetition (Schoolman, 1980), which has been a component of cognitive powers since the times of Kantian criticism (1987). At this point, a distinction must be made between individual fantasy and imagination, understood as a collective social process. The fantasy that Marcuse mentions in his *Eros and Civilization* makes it possible to look at the world from a distance, but does not introduce a revolutionary change. As a shelter, an escape, an auxiliary structure, it is an individual solution to libidinal tensions or, at best, a source of individual perception of the world, which can be capitalized in the form of artistic activities.

A much more interesting plot is introduced at the end of *One-Dimensional Man*, where he understands imagination on a collective level as a kind of transcendental bridge between Reason and Technology.⁵ Art that is

⁵ Marcuse later returned to the issue of aesthetics many times, arguing that the art of living had the ability to balance Eros' creative impulse with the limitations of Thanatos (1978, pp. 1–39). Jacques Rancière has adopted a similar position (2013).

a symbol of imagination understood in this way would be a sensual mediator between theoretical/abstract thought and practical action; a mode of translation between what is general (systemic violence) and a specific application. Imagination as a mediator determines the boundaries of our world and, above all, its meaning. What does this mean? This means that it is the force that animates reality by reaching to its libidinal roots, the force that produces images and meanings, and is not the images itself. Let us remember that the slogan of the Paris May 1968 was ‘free your imagination’, which stood for a struggle to (re)enchant the unified world. An excellent example of the therapeutic power of properly directed imagination is the influence of psychoanalytic imagination on corporate practices and the style of managing workers’ emotions as described by Elton Mayo. He has shown that the productivity (and quality) of work depends on caring for the feelings of employees and meeting their emotional, not only economic, needs (Illouz, 2007, pp. 243–260).⁶

However, imagination is a double-edged sword, which can be reified. Moreover, it can become a tool of enslavement when mass images dominate social life, transforming into thoughtless stereotypes. When imagination surrenders to the reality of technological and scientific progress, we may have reasons for concern:

The willful play with fantastic possibilities, the ability to act with good conscience. *contra naturam*, to experiment with men and things, to convert illusion into reality and fiction into truth, testify to the extent to which Imagination has become an instrument of progress. (Marcuse, 2002, p. 252)

Imagination has been touched by the process of reification, which means that instead of making us free, we ‘suffer our own images’ (ibid., p. 254). Imagination as a political force has been coupled into the sphere of production; productivity is fed by vision and desire: it captures the logic of a phantasm. Reality turns into a dream and sleep becomes our reality. We live day-dreaming, which means that we do not understand the true meaning of the surrounding activities and processes, we do not see the terrifying power of the surrounding technology, nor do we see the real consequences of

⁶ It is evident that, despite numerous empirical sources in the field of management, *The One-Dimensional Man* does not mention the research described in Mayo’s famous work, *The Human Problems of an Industrialized Civilization*, from 1933.

climate destabilization. It should be emphasized that Marcuse's critique of the collective process of reification of imagination turns into a place where the hope for emancipation is born:

To liberate the imagination so that it can be given all its means of expression presupposes the repression of much that is now free and that perpetuates a repressive society. And such reversal is not a matter of psychology or ethics but of politics, in the sense in which this term has here been used throughout: the practice in which the basic societal institutions are developed, defined, sustained, and changed. It is the practice of individuals, no matter how organized they may be. Thus the question once again must be faced: how can the administered individuals – who have made their mutilation into their own liberties and satisfactions, and thus reproduce it on an enlarged scale – liberate themselves from themselves as well as from their masters? How is it even thinkable that the vicious circle be broken? (Marcuse, 2002, p. 254)

There is only one answer to this dramatic question: we need to think dialectically. Only a social whole, conceived dialectically and historically, with all its – positive and negative – moments, allows us to think critically, not allowing a political discourse to be closed. Imagination is the only force directed towards the outside, feeding on what is unrepresentable or infinite. In addition to clear Kantian inspirations, the notion of sociological imagination that goes beyond the aesthetic aspect should be recalled here (Lanuza, 2011). In classical terms, it means a form of self-awareness that is subject to changing perspectives and takes account of the entire historical and social context when describing an individual. “It is the capacity to range from the most impersonal and remote transformations to the most intimate features of the human self – and to see the relations between the two” (Mills, 2000, p. 7). An individual must see themselves from the outside in their class and historical conditions and look at times through the intimacy of their micro world. Seeing connections and dependencies creates the multidimensionality of the social world which consists of millions of different perspectives, including inhuman ones (Gunderson, 2014). It is imagination, as a constantly produced and co-created social process, that breaks the uniform image of the world imposed by politicians and capitalists based on the dogma of ‘business as usual’. The very notion of business must be deeply destabilized and eroded by the power of imagination, which is capable of undermining systemic necessity, turning excess repression

into a source of liberation. To think differently, to act differently. *Let us imagine another world* used literally as a grenade to explode the imposed image of the world and its necessity (economic, military, political, and so on), tainted by the ideology that permeates our reality at the level of micro-practices, ethnocentrism and class-gender distinction.

Conclusion

To sum up, imagination as a political force changes the position of reality (what we treat as reality) in its relation to the Real; the arrangement of forces and elements change. The real conditions of planetary survival require us to make an effort to change our perspective, and this requires broadening our transcendental imagination to the limits of what is possible now (Bińczyk, 2018) and what could be possible in the future (Nowak, 2016). As Arjun Appadurai (2005) indicated from the postcolonial perspective, only imagination socially shaped at the institutional or discursive level increases human cognitive power and allows us to think about the globe as a whole and communicate with others, even if ‘complete’ understanding is impossible. The dialectical approach makes it possible to juggle micro-macro perspectives, to change the internal (subjective) position to the external (objective) one. Being a source of multidimensional translation – a change of perspective and scale – it gives access to other social worlds. It transforms our image of the world – it can turn repression into a source of ‘liberation’, flight, escape, and have political significance in the process of becoming smaller. It means using language in such a way that it does not represent the majority, power and generality, but liberates what is single, rare, weak and unrepresented (Deleuze and Guattari, 1986).

Exercises in dialectical imagination transform intellect into reason, instrumental reason becomes creative, multidimensional and autotelic, focusing again on values and following desire. These values become the objects of desire, which shows that, under favorable conditions, imagination can be a productive force, the main component of libidinal capital, which increases the power/value of life, reviving its libidinal roots. In this way, we achieve the de-sublimation of reason, which is no longer an instrument of domination (read: death drive). Instead, it stands on the side of life and looks for ways to neutralize repression stemming from the reality

principle so as to achieve the ability to make a silent revolution based on the power of giving meaning to fragments of the world or depriving them of it, of slipping out of control by entering other worlds, languages, relationships, or micro-practices: turning the sense imposed by the system into nonsense and non-meaning into meaning.

Bibliography

- Adorno, T. W., & M. Horkheimer (2002). *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*. Trans. E. Jephcott. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Althusser, L. (2014). *On the Reproduction of Capitalism: Ideology and Ideological State Apparatuses*. Trans. G.M. Goshgarian. London-New York: Verso.
- Appadurai, A. (1996). *Modernity at large: cultural dimensions of globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Balibar, E. (1994). *Masses, Classes, Ideas: Studies on Politics and Philosophy before and after Marx*. Trans. J. Swenson. New York: Routledge.
- Bińczyk, E. (2018). *Epoka człowieka: retoryka i marazm antropocenu*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Debord, G. (1995). *The Society of the Spectacle*. Trans. D. Nicholson-Smith. New York: Zone Books.
- Deleuze, G. & F. Guattari (1986). *Kafka: toward a Minor Literature*. Trans. D. Polan. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Feenberg, A. (2018). Marcuse: Reason, Imagination and Utopia. *Radical Philosophy Review*, Volume 21, Issue 2, 271–298. <https://doi.org/10.5840/radphilrev201891190>.
- Fisher, M. (2009). *Capitalist Realism: Is There No Alternative?* Winchester, UK: John Hunt Publishing.
- Freud, S. (1911). Formulations on the Two Principles of Mental Functioning. In: J. Strachey (Ed. & Trans.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume XII* (pp. 218–226). London, UK: Hogarth Press, 1958.
- Freud, S. (1924). The Loss of Reality in Neurosis and Psychosis. In: J. Strachey (Ed. & Trans.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume XIX* (pp. 181–188). London, UK: Hogarth Press, 1958.

- Freud, S. (1967). *Beyond the Pleasure Principle*. Trans. J. Strachey. New York: Bantam Books.
- Freud, S. (2002). *Civilization and Its Discontents*. Trans. J. Strachey. London: Penguin Modern Classics.
- Freud, S. (2010). *The Interpretation of Dreams*. Trans. J. Strachey. New York: Basic Books.
- Fromm, E. (1969). *Escape from Freedom*. New York: Avon Book.
- Fukuyama, F. (1989). The End of History? *The National Interest* (16), 3–18.
- Gunderson, R. (2014). The First-generation Frankfurt School on the Animal Question: Foundations for a Normative Sociological Animal Studies. *Sociological Perspectives*. Vol. 57(3), 285–300.
- Illouz, E. (2007). *Cold Intimacies: the Making of Emotional Capitalism*. Cambridge, UK/ Malden, MA: Polity Press.
- Jay, M. (1973). *The Dialectical Imagination: a History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923–1950*. London: Heinemann.
- Kant, I. (1987). *Critique of Judgement*. Trans. W. Pluchar. Indianapolis: Hackett Publishing.
- Lacan, J. (1992). *The Ethics of Psychoanalysis 1959–1960*. Trans. D. Porter. London: Routledge.
- Lacan, J. (2006). Beyond the ‘Reality Principle’. In: *Écrits*. Trans. B. Fink (pp. 58–74). New York-London: W. W. Norton & Company.
- Lanuza, G. (2011). Re-imagining the Sociological Imagination: From ‘The Promise’ to Aesthetic of Existence. *Philippine Sociological Review*, 2011, Vol. 59 (2011), 1–21.
- Laplanche, J. & J.-B. Pontalis (1973). *The Language of Psychoanalysis*. Trans. D. Nicholson-Smith. London: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis.
- Leder, A. (2007). *Nauka Freuda w epoce Sein und Zeit*. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Leder, A. (2014). *Prześliona rewolucja*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Maley, T. (2017). *One-dimensional man 50 years on: The Struggle continues*. Halifax/ Winnipeg: Fernwood Publishing.

- Marcuse, H. (1970). *Five Lectures: Psychoanalysis, Politics and Utopia*. Boston: Beacon Press.
- Marcuse, H. ([1955] 2015). *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*. London-New York: Routledge.
- Marcuse, H. (1978). *The Aesthetic Dimension: Toward a Critique of Marxist aesthetic*. Boston: Beacon Press.
- Marcuse, H. ([1964] 2002). *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. London and New York: Routledge.
- Marcuse, H. & D. Kellner (1998). *The Collected Papers of George Herbert Marcuse*. New York/London: Routledge.
- Markowska, B. (2018). *Homo Libidinous and the Economy of Desire*. Rereading of Simmel's *The Philosophy of Money* after Freud, *Polish Sociological Review*, 4/2018 (204): 485–498. <https://doi.org/10.26412/psr204.05>.
- McGowan, T. (2016). *Capitalism and Desire. The Psychic Cost of Free Market*, New York: Columbia University Press.
- Mills, Wright C. (2000). *The Sociological Imagination*. Oxford and New York: Oxford University Press.
- Moore, J. W (2016). *Anthropocene or Capitalocene? nature, history, and the crisis of capitalism*, Oakland, CA: PM Press.
- Nowak, A. W. (2016). *Wyobrażenia ontologiczne: filozoficzna (re)konstrukcja fronetycznych nauk społecznych*. Poznań-Warszawa: WN UAM-IBL.
- Rancière, J. (2013). *The Politics of Aesthetics: the Distribution of the Sensible*. Trans. G. Rockhill. London: Bloomsbury Academic.
- Reich, W. (2000). *The Mass Psychology of Fascism*. Trans. V. R. Carfango. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Schiller, F. (1954). *On the Aesthetic Education of Man*. Trans. R. Snell. New Haven: Yale University Press.
- Schoolman, M. (1980). *The Imaginary Witness: The Critical Theory of Herbert Marcuse*. New York: Free Press.
- Simmel, G. (2011). *Philosophy of Money*. Trans. D. Frisby. Abingdon, Oxon, New York: Routledge.
- Žižek, S. (2009). *Violence: Six Sideways Reflections*. London: Profile Books.

Note about the author

Barbara Markowska-Marczak – Ph.D., Assistant Professor at the Institute of Sociology Collegium Civitas in Warsaw. Her main interests are political philosophy, social theory and psychoanalysis, cultural sociology. She is a member of the Memory Studies Association and the Polish Sociological Association.

Address for correspondence: Collegium Civitas, Palace of Culture and Science 12th floor. 1 Plac Defilad, 00-901 Warsaw, Poland.

Citation

Markowska-Marczak, B. (2022). Beyond the Reality Principle: On the Political Role of Imagination in Herbert Marcuse's Libidinal Economy. *Analiza i Egzystencja*, 59 (3), 57–75. DOI: 10.18276/aie.2022.59-03.



„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 (Mars, 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 (Hartsock, 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.



„Analiza i Egzystencja” 59 (2022), 97–115
ISSN (print): 1734-9923
ISSN (online): 2300-7621
DOI: 10.18276/aie.2022.59-05

ARTYKUŁY

BARTOSZ KUŹNIARZ

ORCID: 0000-0002-1933-0099

Uniwersytet w Białymstoku

e-mail: kuzniarz@gmail.com

Człowiek dwubiegunowy. Marcuse, akrazja i psychopatologia populizmu

Słowa kluczowe: Herbert Marcuse, akrazja, akratyk, populizm, kapitalizm kognitywny, refleksyjność

Keywords: Herbert Marcuse, akrasia, akrotic, populism, cognitive capitalism, reflexivity

The Bipolar Man. Marcuse, Akrasia and the Psychopathology of Populism

Abstract

In 1964 Herbert Marcuse made a famous thesis about the one-dimensionality of late-capitalist subject. It is one of his most important theoretical concepts, as well as an extension of the thesis put forward by Marcuse in 1937 in his essay *Affirmative Character of Culture*. The purpose of my article is to critically revise this concept. On the one hand, it is true that cognitive capitalism has strengthened the mechanisms of controlling consumer behavior. But on the other, the postmodern society is reflexive: its production of knowledge and self-knowledge is institutionalized and systemic. The combination of these two processes leads, as I claim, to the creation of a bipolar rather than one-dimensional man and culture. Repressive desublimation today goes hand in hand with reflexivity. As a result, the postmodern subject is an acrotic – a human being systematically acting against his or her will. In the second part of the text, I argue that the bipolar structure of the postmodern subject creates conditions conducive to the development of contemporary populism.

Kultura afirmatywna (zadowolony niewolnik 1.0)

Jednym z najważniejszych odkryć Herberta Marcusego – myślą, którą jako filozof myślał przez całe życie – jest figura zadowolonego niewolnika. Fan dobrego serialu, Metalliki i pizzy z prawdziwą mozzarellą, a zarazem świetny kompan i sumienny pracownik, pojawia się u Marcusego po raz pierwszy jako bohater eseju *O afirmatywnym charakterze kultury*. Marcuse przeciwstawia w nim fałszywy lub afirmatywny idealizm burżuazyjnej kultury – odpowiadający z grubsza niemieckiemu wzorcowi *Innerlichkeit*, znanemu choćby z *Poglądów człowieka apolitycznego* Thomasa Manna (2011) – idealizmowi autentycznemu, którego istotą jest żądanie, aby istniejący świat materialny „przekształcić i udoskonalić w zgodzie z prawami wynikającymi ze znajomości Idei” (Marcuse, 1968, s. 60). Po jednej stronie jest tu zatem sentymentalna i wycofana do własnego wnętrza dusza, znajdująca azyl w doświadczeniu piękna. Po drugiej działający człowiek, w którego życiu idea to właściwie utopia: szkic racjonalnego porządku, który co prawda nigdy nie może urzeczywistnić się w pełni, ale stanowi bodziec do ciągłej krytyki, kwestionowania *status quo* i reformowania świata.

Cechą szczególną kultury afirmatywnej jest oferowana przez nią możliwość szczęścia. Marcuse pisze, że do mniej więcej osiemnastego wieku szczęście było kategorią o charakterze potencjalnie wywrotowym: „Roszczenie do szczęścia jest groźne na gruncie porządku, który dla większości oznacza przymus, brak i harówkę” (Marcuse, 1968, s. 68). „Chcę być szczęśliwy” to w takim społeczeństwie hasło rewolucyjne. Dlatego kultura burżuazyjna, wpisawszy je w ramach liberalnej restrukturyzacji do własnej konstytucji, musiała zarazem wymyślić sposób, aby je w praktyce rozbroić. Zdaniem Marcusego dokonała tego, „internalizując przyjemność przez uduchowienie” (Marcuse, 1968, s. 97). Szczęście, które wcześniej było przynajmniej w równym stopniu subiektywnym przeżyciem co obiektywnym faktem – wymagało spełnienia szeregu materialnych warunków wstępnych, a nie tylko odpowiedniego nastrojenia duszy – teraz udaje się na emigrację wewnętrzną i zaczyna być przeżywane dzięki medium piękna. „W przeciwieństwie do prawdy, teorii piękno sztuki można pogodzić ze złą terażniejszością, wewnątrz i na przekór której jest ona w stanie dostarczyć szczęścia” (Marcuse, 1968, s. 86). Nieruchome wnętrza z obrazów Hammershoia, które odczytuję jako wyraz wiecznej samotności ludzkiej duszy, to zatem manipulacja mająca ukryć przede mną kapitalistyczny demontaż organicznej

wspólnoty, a w konsekwencji odwieść mnie od politycznych planów stworzenia ministerstwa samotności: „Faktyczna samotność – komentuje Marcuse – zostaje sprowadzona do postaci metafizycznej samotności”. Krótko mówiąc, afirmatywny charakter sztuki i kultury polega na rozpuszczeniu prawdy w pięknie. Piękno to wehikuł fałszywego szczęścia, jeszcze jedna odmiana opium ludu. „Na tym polega prawdziwy cud afirmatywnej kultury. Ludzie mogą czuć się szczęśliwi, mimo że tacy nie są”. W praktyce oznacza to – o czym Marcuse mówi całkiem wprost – że powinniśmy wątpić w swoje sądy dotyczące własnego szczęścia. Wywoływana przez piękno iluzja satysfakcji z życia jest jednak realna przynajmniej w tym sensie, że zapewnia człowiekowi „»zdrową« zdolność do pracy” (Marcuse, 1968, s. 90).

Represywna desublimacja (zadowolony niewolnik 2.0)

Zadowolony niewolnik powraca ponownie jako człowiek jednowymiarowy (Marcuse, 1991). Medium zniewolenia nie jest już tutaj sztuka, lecz urynkowiona kultura masowa. Antropologiczny rdzeń figury zadowolonego niewolnika pozostaje jednak bez zmian. W 1964 roku do jego opisu służy Marcusemu koncepcja represywnej desublimacji. Przypomnijmy: dopóki człowiek i kultura były dwuwymiarowe, a więc przed wejściem kapitalizmu w jego późną, konsumencką fazę, ludzka energia popędowa dzieliła się na dwa wektory. Jej część można było skanalizować w ramach oficjalnych struktur i instytucji społecznych. Resztę, czyli całkiem spory obszar tego, co nie mieściło się w mieszczańskim rozumieniu przyzwoitości, należało poddać sublimacji. Kontrola dotyczyła wyłącznie pierwszego z „kanałów dystrybucji” libido. Sublimując, człowiek stawał się nieprzewidywalny, a zatem wolny.

Zdaniem Marcusego w konsumenckim kapitalizmie element twórczości i nieprzewidywalności stopniowo zanika. Wachlarz rynkowych atrakcji staje się na tyle szeroki, że sublimacja przestaje być konieczna. Na każdy przeblysłk perwersji, najmniejsze ukłucie myślowego szaleństwa, czeka urzeczywistnienie (towar lub usługa), które porywa psychiczną poczwarę i dokonuje jej natychmiastowej materializacji. (Technika ta ma swój zaawansowany, kognitywno-kapitalistyczny odpowiednik. Reguła 34. internetowej rzeczywistości głosi, że jeśli coś istnieje, jest do tego również wersja porno. Jeśli potrafisz sobie coś choćby mętnie wyobrazić, ktoś w internecie już na tym zarobił). W rezultacie człowiek staje się coraz bardziej jednowymiarowy.

Jego energia popędowa nie dzieli się już na to, co legalne i transgresję, ale podąża wprost, w postaci skupionej wiązki, do wyraźnie zdefiniowanego celu. Proces ten ma charakter represywny, ponieważ sposoby osiągania satysfakcji pojawiają się w życiu człowieka w postaci gotowych wzorców. Do przyjemności – jak w przypadku turystycznych atrakcji, egzotycznych potraw i seksualnych spełnień – dąży się z instrukcją obsługi i odpowiednimi gadżetami w ręku. Pułapka represywnej desublimacji polega więc ostatecznie na tym, że proces sterowania i kontroli ukrywa się wewnątrz zasady przyjemności. Skupiając się na pozytywnym doznaniu, nie dociekamy jego źródeł, a dokładniej – czysto fizjologiczna intensywność doznania czyni nas na nie ślepyimi, sprawia, że przestają nas one obchodzić:

[...] bez względu, na ile może być kontrolowane uruchamianie energii instynktów (czasem jest to równoznaczne z naukowym kierowaniem libido), bez względu, na ile może ono służyć jako ostoja istniejącego stanu rzeczy – jest ono również wynagradzające dla zarządzanych jednostek, tak jak przyjemnością jest ściganie się motorówką, obsługiwanie elektrycznej kosiarki i pęd samochodu (Marcuse, 1991, s. 104).

Kognitywne przyspieszenie

Przełomowość koncepcji Marcusego, która pod koniec lat sześćdziesiątych stała się „dominującym paradygmatem myśli krytycznej” (Berman, 2006, s. 33), polegała na opisie kontroli społecznej, która zamiast do nakazów i zakazów sięga po obietnicę bezpośredniej przyjemności. Była to perspektywa skrajnie pesymistyczna, odmawiająca istotom ludzkim wszelkiego sprawstwa. Człowiek jednowymiarowy to konsumpcyjny automat, którego „idee, potrzeby, a nawet marzenia nie są tak naprawdę »jego własne«; jego życie wewnętrzne stało się domeną »totalnej administracji« i zostało zaprogramowane tak, by wytwarzać dokładnie te pragnienia, które może zaspokoić system społeczny – i nic ponadto” (Berman, 2006, s. 33). Między innymi z tego powodu Berman zaliczył Marcusego – obok Arendt, Pounda oraz Ortegi y Gasset – do grona „wizjonerów pogrążonych w kulturowej rozpacz”, przeciwstawiając ich, jego zdaniem równie jednostronnym, „modernolatrom” w rodzaju Marinetti, Le Corbusiera czy Majakowskiego (z kronikarskiego obowiązku dodajmy, że właściwym – ponieważ dialektycznym – stanowiskiem na sprawę nowoczesności są zdaniem Bermana poglądy Marksa i Baudelaire’a).

Dystopijna wizja ludzi, „którzy nie są tak naprawdę żywymi istotami” (Berman, 2006, s. 34), lecz czymś na kształt sterowanych na poziomie popędowym marionetek, jest niewątpliwie skrajna, a być może nieco historyczna. Pod adresem Marcusego tego rodzaju oskarżenia formułowano dość często. Jak to ujął jeden ze współczesnych komentatorów: „Nierzadko spotykamy autora zdolnego pomstować przeciw »tyraniu Orwellowskiej składni« i zaraz potem argumentującego, zupełnie dosłownie i bez cienia ironii, że wolność jest niewolą” (Taibbi, 2021, par. 18). Tyle że wizja społeczeństwa stojącego się „jednym, potężnym, zahipnotyzowanym audytorium – trzymanym na uwięzi nie przez totalitarny reżim, lecz przez swobody obywateli” (Marcuse, 1991, s. 300) ma dziś zdecydowanie bardziej realistyczny posmak niż wtedy, gdy Marcuse po raz pierwszy przedstawiał ją czytelnikom. Sprzęgnięcie logiki społeczeństwa konsumpcji z możliwościami internetu – określane mianem wirtualnego (Dawson, Foster, 1996), informacyjnego (Ignatow, 2012) lub kognitywnego kapitalizmu (Boutang, 2011) – przeniosło kontrolę nad zachowaniami konsumentów na nowy, wyższy poziom. Zuboff (2020) pisze wprost o „wieku kapitalizmu inwigilacji”. Marketing to już nie tylko poetyckie intuicje, w rodzaju papierosów jako „pochodni wolności” (hasło wymyślone w latach dwudziestych ubiegłego wieku przez siostrzeńca Freuda, Edwarda Bernaysa, aby zachęcić kobiety do palenia tytoniu), ale *big data*, algorytmy, matematyczne metody profilowania potencjalnych klientów.

W przełomowym badaniu trójka autorów – Michał Kosiński, David Stillwell oraz Thore Graepel (2013) – dowiodła, że wykorzystując jedynie facebookowe polubienia 58 tysięcy ochotników, którzy podali swoje szczegółowe dane demograficzne i wypełnili szereg psychologicznych testów, można bardzo dokładnie przewidzieć wiele z ich cech¹. Najdokładniejsze prognozy

¹ Zaledwie rok później znajomy Kosińskiego z Uniwersytetu Cambridge – Aleksandr Kogan – podpisał umowę z Cambridge Analytica i „zmonetyzował” zawarty w badaniu potencjał. Kogan stworzył aplikację o nazwie thisisyourdigitallife, która oferowała ludziom niewielkie kwoty w zamian za wypełnienie testu psychologicznego. Warunkiem skorzystania z aplikacji było posiadanie konta facebookowego. Po kilku latach okazało się, że aplikacja zbierała nie tylko informacje udzielane przez użytkowników w teście, ale również ich polubienia, treści postów na tablicach oraz prywatne wiadomości wysyłane za pomocą Facebooka. Co więcej, dotyczyło to nie tylko osób, które wypełniły test – w sumie skorzystało z tej możliwości 270 tysięcy osób – ale również ich znajomych. Pozwoliło to Cambridge Analytica na zebranie śladu cyfrowego 87 milionów osób (w Polsce test wypełniły 23 osoby, ale dzięki nim Cambridge Analytica uzyskała

dotyczyły zmiennych dychotomicznych. Model pozwalał między innymi przewidzieć w 88% przypadków, czy mamy do czynienia z mężczyzną homoseksualnym, czy heteroseksualnym² (wśród kobiet wynik był gorszy o 10%), a w 85% przypadków ustalić, czy mamy do czynienia z wyborcami republikanów, czy demokratów. Nieco gorzej wypadały zmienne ilościowe. Co prawda model przewidywał z 75% dokładnością wiek badanych, ale takie cechy, jak ekstrawertyzm czy zadowolenie z życia już tylko w – odpowiednio – 40 i 17% przypadków. Największą nowością było wszakże to, że stworzony przez badaczy algorytm pozwalał przewidywać wiele cech psychodemograficznych – również takich, które wiele osób zdradza niechętnie – całkowicie pośrednio, na podstawie kilkudziesięciu pozornie niezwiązanych z nimi polubień. Jednym z najlepszych wskaźników wysokiej inteligencji okazały się w badaniu polubienia pisma „Science” (co nie jest szczególnie zaskakujące), ale również zdecydowanie mniej oczywistych w tej roli zawijanych frytek (*curly fries*). Znakomitym predyktorem bycia demokratą były rzecz jasna polubienia postów z udziałem Baracka Obamy. Jednak niewiele gorzej wypadła tu sympatia dla dokonań piosenkarki Nicki Minaj i marki Hello Kitty. Demokraci lubili TED-owe wystąpienia, radio publiczne, Harry’ego Pottera i portal I Fucking Love Science. Republikanie lajkowali Biblię, muzykę country i biwaki.

Podobne metody są z powodzeniem wykorzystywane w praktyce. Charles Duhigg (2013, s. 285) opowiada historię mężczyzny, który urządził awanturę kierownikowi sklepu sieci Target, kiedy jego córka otrzymała pocztą kupony na odzież ciężową i łóżeczka dla dzieci. Po kilku dniach – kiedy kierownik zadzwonił, chcąc ponownie wyrazić ubolewanie – krewki ojciec musiał jednak sam zdobyć się na przeprosiny, ponieważ w międzyczasie odkrył, że ciąża jego córki była faktem. Oczywiście tę historię można interpretować w kategoriach braku komunikacji. Nic dziwnego, że algorytm – monitorujący na bieżąco nasz ślad cyfrowy – okazał się lepiej poinformowany od ojca nastolatki, która na pewno starała się skrzętnie ukryć swoją ciążę. Logika handlu opartego na sieciowych algorytmach zmierza

dane ich 57 tysięcy znajomych). Dzięki ogromnej bazie danych i stworzonym profilom psychologicznym Cambridge Analytica mogła następnie tworzyć spersonalizowane przekazy polityczne: osoby obawiające się imigrantów otrzymywały komunikaty podsycające w nich ksenofobiczny niepokój oraz sugestie, kto może im politycznie pomóc itp.

² Tak o tym piszą autorzy, choć uznanie orientacji seksualnej za zmienną dychotomiczną jest mimo wszystko problematyczne.

jednak w kierunku coraz bardziej realistycznego scenariusza, w którym produkty ciężowe będą oferowane ciężarnym kobietom na podstawie ich aktywności internetowej, zanim *one same* uświadomią sobie fakt własnej ciąży. W 2014 roku firma Amazon otrzymała patent na system *anticipatory shipping*, pozwalający na dostarczenie towarów – wyselekcjonowanych na podstawie wcześniejszych zakupów, listy życzeń, historii wyszukiwań czy ruchów myszką na stronie – do magazynów znajdujących się w pobliżu miejsca zamieszkania klientów, którzy potencjalnie mogą być zainteresowani ich kupnem, jeszcze zanim złożą oni zamówienie.

Człowiek dwubiegunowy

Przekonanie o demiurgicznej mocy neuromarketingu i handlowych algorytmów – w naukach społecznych przekładające się na popularność koncepcji, które cechuje „programowe marginalizowanie podmiotowości czy nawet jednostki ludzkiej” (Gurtowski, 2015, s. 149–150) – należy jednak niewątpliwie traktować *cum grano salis*. Początkowo każda przełomowa innowacja techniczna rodzi zabobonne lęki i faustowskie ambicje. Václav Smil we współczesnym kontekście nazywa te ostatnie „klątwą prawa Moore’a” (Smil, 2015). Jej istotę stanowi „niemożliwe do obrony przesunięcie kategoriale” (Smil, 2019, s. XIV) polegające na zachłyśnięciu się tempem wzrostu liczby tranzystorów w układzie scalonym i uznaniu go za ogólne prawo rozwoju wszelkich artefaktów. Innymi słowy, „wykładniczą” część wykresu (mającego ostatecznie, jak sugeruje Smil, kształt litery „S”) opisującego dość wąski obszar rzeczywistości, jakim jest moc obliczeniowa komputerów, bierzemy za ogólne prawo rozwoju społecznego. To noszone przez nas w kieszeniach superszybkie smartfony odpowiadają w znacznej mierze za rozpowszechnione i absurdałne przekonanie o mogącym trwać w nieskończoność wykładniczym wzroście gospodarczym. Oczywiście złudzeniu omnipotencji techniki sprzyja fakt, że pojawienie się rewolucyjnych wynalazków albo nowej organizacji produkcji i konsumpcji – jak w czasach rodzącego się konsumpcjonizmu amerykańskiego pokolenia baby boomerów, o którym pisał Marcuse – rzeczywiście na pewien czas potrafi uwikłać ludzi w pułapkę różnego rodzaju automatyzmów.

Po pierwsze jednak tempo rozwoju każdej, nawet najbardziej przełomowej i „niematerialnej” innowacji technicznej w końcu spada, a po drugie

upływ czasu w naturalny sposób wytwarza dystans krytyczny – czemu dodatkowo sprzyja kognitywno-informacyjne przyspieszenie współczesnego kapitalizmu. Krytyka to naturalna zdolność ludzkiego umysłu, która w nowoczesności stała się funkcją społeczną (Boltanski, Chiapello, 2007, s. XI–XIII; Habermas, 2005, s. 378–383). Giddens twierdzi, że współczesne społeczeństwa cechuje refleksyjność instytucjonalna: jesteśmy zobligowani do konstruowania indywidualnej tożsamości w oparciu o społecznie wytwarzaną wiedzę dotyczącą naszego działania (Giddens, 2002, s. 46–49). W rezultacie terminy, które parę miesięcy wcześniej brzmiały jak technofilskie zaklęcia, dziś stanowią składnik codziennej komunikacji. Wystarczy pomyśleć o tych wszystkich rozmowach, kiedy dowiadujemy się, że botoks, podobnie jak kwas hialuronowy, trzeba od czasu do czasu uzupełniać, iqosy, w przeciwieństwie do vapów, to czysta nikotyna, a Astra Zeneca wydaje się ostatecznie lepsza niż Pfizer, przynajmniej jeśli chodzi o ochronę przed wariantem delta. Rozwój technik informatycznych tylko te procesy przyspieszył, co doskonale ilustruje dynamika pandemii COVID-19: technika stworzyła środki umożliwiające wirusowi błyskawiczną ekspansję, ale tempo rozchodzenia się informacji pozwalających ograniczyć najbardziej negatywne konsekwencje pandemii miało charakter jeszcze bardziej bezprecedensowy³.

Z tego samego powodu Marcuse’owska wizja infantylnego zadowolenia wynikającego z obsługiwania kosiarki i ścigania się motorówką wydaje się naiwna i ograniczona. Współczesna kultura nie jest jednowymiarowa. Przeciwnie: wbrew podstawowemu założeniu Marcusego ma ona charakter coraz wyraźniej dwubiegunowy. Po jednej stronie jest rosnąca precyzja uzależniających mechanizmów kapitalizmu kognitywnego. Po drugiej wszędobylska informacja – zgodnie z nową regułą około 90% wszystkich istniejących

³ Refleksyjność obejmuje również sferę internetu. Badaczka techniki Alexandra Samuel opowiada następującą anegdotę o kontaktach Gmail własnych dzieci: „Moje starsze dziecko, czyli córka, w swoim pierwszym e-mailu użyło tylko dwóch wyrazów: »magiczna różdżka«, »magiczna różdżka«, »magiczna różdżka«, i tak w kółko, natomiast pierwszy e-mail jej młodszego brata składał się z powtarzanych słów: »robot zabawka«, »robot zabawka«, »robot zabawka«. Oboje zrobili to samo, spontanicznie i z tego samego powodu: wiedzieli, że Gmail szpieguje nasze e-maile i na tej podstawie podsyła nam reklamy. Córka chciała zobaczyć zabawki związane z magiczną różdżką, a synek chciał zobaczyć reklamy zabawkowych robotów, w sumie więc oboje mieli na celu to samo: wysyłając pierwszą wiadomość, chcieli zaprogramować Gmaila w taki sposób, by podsyłał im te reklamy, których potrzebowali” (Walsh, 2020, s. 57–58).

na świecie informacji powstaje w przeciągu dwóch ostatnich lat (Smil, 2019, s. XVI) – i rosnąca społeczna refleksyjność. Na tym polegało rozpoznanie Sloterdijka: „cynizm to *oświecona fałszywa świadomość*. Jest ona zmodernizowaną świadomością nieszczęśliwą. [...] Postępowanie, mimo iż wie się, że jest złym postępowaniem, to dzisiaj powszechne zachowanie w sferze nadbudowy; bez złudzeń wiemy, że jest złe, a jednak trwamy w nim, gdyż zostaliśmy przygniecieni przez »potęgę rzeczy«” (Sloterdijk, 2008, s. 22). Krytyka społeczna odniosła sukces, sprawiając, że powrót do niewinności stał się niemożliwy. Antropologiczną specyfiką cyfrowego kapitalizmu nie jest zatem błogi, jednowymiarowy automatyzm represywnej rozkoszy, lecz raczej dwubiegunowość lub to, co w języku tradycyjnej teorii moralnej nosi nazwę akrazji. Ma to poważne konsekwencje. Sądzę bowiem, że to właśnie *osobowość akratyczna*, będąca współczesną odmianą osobowości autorytarnej (Fromm, 1993; Adorno, 2010), stanowi strukturę psychiczną leżącą u podstaw kluczowej formy politycznej ostatniej dekady, jaką jest populizm⁴.

Akrazja i reżimy kontroli

W siódmej księdze *Etyki nikomachejskiej*, filozoficznym *locus classicus* rozważań na temat akrazji, Arystoteles definiuje akratesa lub akratyka – w polskim przekładzie jest to zwykle „osoba nieopanowana” – jako człowieka, który „choć żywi pewne przekonanie, mimo to postępuje niezgodnie z nim” (Arystoteles, 2008, s. 241 [1146 b]), „działa pod wpływem pożądania, a nie pod wpływem postanowienia” (Arystoteles, 2008, s. 126 [1111 b]), „w sposób, który uważa za niewłaściwy” (Arystoteles, 2008, s. 186 [1136 b]). Postępowanie akratyka „przypomina nie kogoś, kto zna jakąś prawdę i oddaje się jej kontemplacji, lecz raczej tego, kto śpi lub jest pijany” (Arystoteles, 2008, s. 228 [1152 a]). Działanie akratyczne jest zatem świadome, ale w jego

⁴ Akrazja, której w polskiej literaturze zwykle odpowiada pojęcie „słabości woli”, jest na ogół traktowana jako problem z zakresu teorii działania. Jedynym znanym mi tekstem, w którym autorka próbuje umieścić akrazję w szerszym kontekście, jest artykuł Amélie Rorty (1997). Rorty, w duchu Arystotelesowskim (etyka stanowi część polityki), podkreśla w nim społeczne i polityczne źródła akratycznych zachowań. Strukturą pośredniczącą między działaniem akratycznym a logiką społeczną jest u niej akratyczny „charakter”. Co więcej, Rorty wyraźnie sugeruje, że najważniejszym kulturowym źródłem charakterologicznej akrazji jest gospodarka kapitalistyczna.

obrębie pojawia się rodzaj ślepej plamki. Człowiek niemal do samego końca wie i sprawuje kontrolę, jednak w kluczowym momencie ślepnie, stając się poruszonym przez pragnienie automatem (do tego miejsca struktura działania akratycznego pokrywa się z represywną desublimacją), aby już za chwilę odzyskać początkową jasność widzenia.

Element samoświadomości sprawia, że akratyk to człowiek „skłonny do skruchy” (Arystoteles, 2008, s. 261 [1150b]). Towarzyszy mu stale mniej lub bardziej świadomy wstyd i poczucie winy. Akratyk widzi, że jego wola raz po raz usypia i obraca się przeciwko samej sobie. Lub dokładniej: w czasie terażniejszym akratyk robi przez cały czas to, na co ma największą ochotę. Na dłuższą metę, uzyskując dostęp do kolejnych jednostek konsumpcji, staje się bardziej byle jaki, nieautentyczny, obcy samemu sobie. Podobna intuicja pojawia się w *Człowieku jednowymiarowym*: jedynym, co oddziela człowieka jednowymiarowego od frustracji, jest wymagająca ustawicznej reprodukcji warstwa konsumenckiego zadowolenia. Tuż pod nią znajduje się wstyd wynikający – w myśl stawianej przeze mnie tezy – z powtarzających się porażek woli: „[...] świadomość szczęśliwa jest dość krucha – cienka warstewka nad strachem, frustracją i rozgoryczeniem. Ta nieszczęśliwość łatwo poddaje się politycznej mobilizacji; bez szansy na świadomy rozwój może stać się rezerwuarem instynktów dla nowego faszystowskiego sposobu życia i śmierci” (Marcuse, 1991, s. 106). Tę samą konstrukcję psychiczną ma cynik Sloterdijka, który „za dobrze maskującą się i grubą fasadą skrywa mnóstwo łatwo dającego się zranic nieszczęścia i potrzebę wyplakania się” (Sloterdijk, 2008, s. 22). Cynik, tak jak akratyk, to człowiek skrycie pogardzający sobą i przykrywający własną impotencję maską ostantacyjnej samoświadomości.

Jednym ze sposobów usuwania niepokoju akrazji są prywatne reżimy kontroli. Ich opis zawierają popularne poradniki samorozwoju: począwszy od bestsellerowej „metody” GTD (*getting things done*) Davida Allena, przez stanowiącą oddzielną gałąź przemysłu księgarskiego twórczość Briana Tracy’ego i dziesiątki poradników zarządzania czasem, po mającą dla wielu osób religijny status książkę Jordana Petersona *12 życiowych zasad*, noszącą znaczący podtytuł *Antidotum na chaos*.

Skrajny przypadek prywatnego reżimu kontroli stanowi anoreksja, którą Giddens uznał za paradygmatyczne zaburzenie późnej nowoczesności, wskazując przy tym na kluczową rolę, jaką w jej powstawaniu odgrywa uczucie wstydu (2002, s. 145). Nieświadomy wstyd wyzwała w anorektyczce

pragnienie o charakterze sadomasochistycznym, w którym Fromm (1993) – co będzie dla nas ważne za chwilę – widzi rdzeń osobowości autorytarnej, będącej psychologicznym fundamentem faszyzmu. Anoreksja – pisze Giddens – to „próba zapanowania nad własnym życiem”, która „przybiera [...] postać kompulsji”. „W ascezie anorektycznej jest »zdecydowanie i siła«” (Giddens, 2002, s. 148), których celem jest samokontrola. Innymi słowy, anoreksja jest atakiem prewencyjnym skierowanym przeciwko wstydowi wynikającemu z wewnętrznej słabości. Anorektyczka wstydzi się tłuszczu: obcego ciała bądź narośli na jej wyobrażonym idealnym ciele. Tyle że na głębszym poziomie tłuszcz jest po prostu symptomem braku kontroli. Pojawia się wówczas, gdy ciało zaczyna w nieopanowany sposób powtarzać czynność jedzenia. W tym sensie patologiczna autoagresja anoreksji, brutalny reżim, w którym „najmniejsze odstępstwo staje się równoznaczne ze śmiertelnym zagrożeniem” (Giddens, 2002, s. 148–149), stanowi tylko przerysowany obraz jednej z podstawowych psychologicznych intuicji naszej kultury. Poluzować wewnętrzny gorset można tylko za cenę akrazji: wywołującego wstyd i poczucie winy automatyzmu represywnej desublimacji. Krok w stronę swobody i spontaniczności oznacza osunięcie się w hiperboliczną (Ainslie, 2015) otchłań cukru, tłuszczu, serwisów plotkarskich, komentarzy na facebooku i pornografii. Terapia i poradniki siły woli są względnie łagodnym sposobem leczenia skutków wyprodukowanej przez kapitalizm kognitywny akrazji. Anoreksja jest skierowanym przeciwko temu samemu przeciwnikowi, bezlitosnym wyprzedzającym uderzeniem.

Psychopatologia faszyzmu

Analogiczną funkcję pełni współczesny populizm, który przypomina pod tym względem faszyzm. Kiedy Fromm opisywał w *Ucieczce od wolności* osobowość autorytarną, będącą psychologicznym fundamentem hitleryzmu, za jej cechę charakterystyczną uznał bowiem poczucie niepewności i braku kontroli – kluczowy rys osobowości akratycznej – które objawiają się skłonnością do „podporządkowania się i dominacji albo – mówiąc inaczej – w dążnościach masochistycznych i sadystycznych” (Fromm, 1993, s. 142). Tę myśl powtarza on do znudzenia: „[...] masochistyczne i sadystyczne tendencje, mimo ich pozornych sprzeczności, zawsze idą w parze” (Fromm, 1993, s. 148); „obie skłonności, masochistyczna i sadystyczna, mają pomóc

jednostce w ucieczce przed nieznośnym uczuciem samotności i beziły” (Fromm, 1993, s. 150). „Ludzie nie są albo sadystami, albo masochistami, lecz oscylują bezustannie między czynną i bierną stroną symbiotycznego kompleksu, tak że nieraz trudno określić, która działa w danej chwili” (Fromm, 1993, s. 156–157).

Sadystyczny masochizm przejawia się przede wszystkim w próbach rozplynięcia się osoby autorytarnej w dającej jej oparcie i poczucie mocy całości. Całość ta – do przykładów Fromma dorzucimy garść współczesnych – może mieć dowolny charakter: osobowy (maszerujący tłum, przełożony w firmie, dowódca oddziału, zbawiciel narodu, surowy instruktor fitness), wewnętrzny (sumienie, superego, przymus psychiczny), zewnętrzny (Pismo Święte, podręcznik samorozwoju), a nawet abstrakcyjny (prawa ekonomii, prawa przyrody, historia, konieczność, tabela wyników, wola Boża). Podstawowym kryterium jest tutaj siła: „Brak władzy jest [...] [dla osoby autorytarnej – B.K.] zawsze nieomylnym znakiem winy i niższości” (Fromm, 1993, s. 168). Natomiast siła wywołuje w typie autorytarnym spontaniczny podziw:

Władza fascynuje go, nie dla szczególnych wartości, jakie może reprezentować, lecz wyłącznie dlatego, że jest władzą. I tak jak władza automatycznie wywołuje w nim „miłość”, tak ludzie i instytucje pozbawieni władzy automatycznie wywołują jego pogardę. Sam widok osoby bezsilnej budzi w nim chęć atakowania, dominacji, poniżania. Podczas gdy człowieka o odmiennym typie charakteru przeraża myśl o atakowaniu bezbronno, autorytarny charakter czuje się tym bardziej pobudzony, im słabsza jest jego ofiara (Fromm, 1993, s. 165).

Tak więc istotą osobowości autorytarnej jest szczególny rodzaj wewnętrznego napięcia: pole sił, którego jeden biegun jest masochistyczny, a drugi sadystyczny. Pole to można następnie obsadzać na bardzo różne sposoby. Hitlerizm zrobił to za pomocą figury wodza oraz struktury społecznej, w której „każdy miał nad sobą kogoś, komu miał się podporządkować, i kogoś pod sobą, nad kim mógł czuć swoją władzę” (Fromm, 1993, s. 222). Anoreksja to panowanie i uległość umiejscowione na poziomie bezwzględno wewnętrznego cenzora, jakim jest reżim dietetyczny. W populizmie, stanowiącym łagodniejszą odmianę faszyzmu, dialektyka kontroli i podporządkowania łączy się ze szczególną formą populistycznej władzy.

Populistyczna dywidenda mocy

Oczywiście sam populizm – temat niezliczonych studiów opublikowanych w ostatnich latach – nie jest zjawiskiem jednorodnym. Urbinati (2019) twierdzi wręcz, że można o nim powiedzieć to samo, co Berlin napisał swego czasu o romantyzmie: „[...] za każdym razem, kiedy ktoś decyduje się na generalizację” dotyczącą romantyzmu, „zawsze znajdzie się ktoś inny, kto dostarczy dowodów na tezę przeciwną” (Berlin, 1999, s. 1–2). Mieliliśmy romantyzm sielski Mickiewicza i Williama Morrisa oraz technoutopijny Marinettiego i Le Corbusiera. Na tej samej zasadzie istnieje populizm narodowo-katolicki Kaczyńskiego i Orbána, ale i progresywno-libertariański Fortuyna, w którym prawdziwy naród holenderski gardzi homofobiczną młodzieżą muzułmańską i nagonką na swobody seksualne ze strony marokańskiego imama z Rotterdamu.

Tym, co zdaniem Urbinati wyróżnia populizm – i co zarazem wyróżnia jej pracę na tle innych analiz – nie jest treść głoszonych przez populistów poglądów (autentyczna wspólnota, na którą stale powołuje się populizm, może mieć bardzo różny charakter), lecz szczególna forma rządu polegająca na zniesieniu dystansu między ludem a reprezentującym ją podmiotem politycznym. Nowożytną demokrację włoska filozofka nazywa diarchią, dwuwładzą. W demokracji między suwerenem a rządem istnieje bowiem odstęp, który wypełniają partie, media, różnego rodzaju elity, a więc – w populistycznej interpretacji – establishment, wszystko to, co przeszkadza fuzji ludu z aparatami władzy. Populizm odrzuca tego rodzaju zapośredniczenie. Zgodnie z tytułem jej książki – *Me the People* (Ja, lud) – wola ludu znajduje w populizmie wierne odbicie w postaci lidera ruchu. Populistyczną formą przedstawicielstwa politycznego jest zatem coś, co Urbinati określa mianem „ucieleśnienia”: „populizm [...] jest fenomenologią, w której całość zostaje zastąpiona jedną z jej części” (Urbinati, 2019, s. 13), a konkretnie – ciałem przywódcy. Ontologiczny gest populizmu polega na transsubstancjacji płynnej wielości w jedno. Oznacza to zarazem, że w przypadku populizmu autorytaryzm jest zawsze tuż za rogiem. Rzesza lub wielość odnajdująca samą siebie w gestach i słowach wodza to wszak jeden z podstawowych warunków autorytarnej, a być może wprost faszystowskiej polityki. Urbinati pisze, że populizm „nagina demokrację konstytucyjną do granic jej wytrzymałości” (2019, s. 14) i „stanowi najdalej wysunięty przyczółek demokracji konstytucyjnej, poza którym zaczynają się dyktatury” (2019, s. 15).

Populizm jest prawie-dyktaturą. Nie staje się jednak nigdy dyktaturą *tout court*, ponieważ nie może usunąć stanowiących jego rację bytu wolnych wyborów. Populizm istnieje o tyle, o ile krytykuje przedstawicielską demokrację i na niej pasożytuje. Gdy ją uśmierci, straci wszakże zasadniczą część tego, co przesądza o jego atrakcyjności, a więc możliwość powoływania się na *vox populi*, którego jest rzekomo czystą emanacją. Populista nie może nigdy powiedzieć: „Wiem, że tego nie chcecie, ale oto ja, wasz lider, doszedłem do wniosku, że na dłuższą metę będzie to dla was dobre”. Populista to ktoś, kto narzuca obywatelom własną wolę *jako* autentyczną wolę ludu, a w warunkach zachodnich demokracji nie może tego zrobić, nie utrzymując przy życiu przekonującej fikcji wolnych i powszechnych wyborów. Populizm to zatem faszyzujący autorytaryzm, który rozwija się w środowisku trwale przywiązanym do przynajmniej proceduralnie rozumianej demokracji.

Podsumujmy: anoreksję, faszyzm i populizm łączy poszukiwanie mocy (mechanizmu, dzięki któremu wola triumfuje, przekładając się bezpośrednio na skuteczne działanie). U ich podstaw leży podobna, a być może identyczna struktura psychiczna, którą w przypadku pojęcia osobowości akratycznej ujmujemy od strony jej genezy, a w przypadku osobowości autorytarnej od strony stosowanych przez nią intuicyjnie środków „naprawczych” (dodatkowa różnica polega na tym, że typ autorytarny wydaje się w ogóle niezdolny do zgodnego z własną wolą działania, podczas gdy zasadniczy problem akratyka polega na niekontrolowanym powtarzaniu nagradzających automatyzmów). Formuła populistycznego rządu, czyli ucieleśnienie bądź fuzja wyborcy z podmiotem władzy, zapewnia wyborcy poczucie kontroli i sprawstwa – przez komentatorów politycznych nazywane „upodmiotowieniem” – podobne do tego, jakie odczuwa osoba uprawiająca w weekend triathlon. Na tym aspekcie skupiają się współczesne analizy psychologiczne populizmu (Hogg, Gøtzsche-Astrup, 2021; Kruglanski, Molinario, Sensales, 2021): ekonomiczne wykluczenie, a także różnego rodzaju makroprocesy społeczne i kulturowe wywołują poczucie niepewności, które zostaje zneutralizowane dzięki populistycznemu wzmocnieniu (*empowerment*) woli ludu przeciwko zagrażającym mu grupom (elitom, imigrantom, bankierom). Z tej perspektywy populizm, wzorem Urbinati, można po prostu uznać za rodzaj demokratycznej autokorekty: nową formę rządu przedstawicielskiego, opierającą się na – oksymoron! – „bezpośredniej reprezentacji” (Urbinati, 2019, s. 8). Co może być złego w oddaniu większej władzy w ręce ludu?

Problem w tym, że zwolennicy populizmu nie chcą jedynie demokracji. Leżąca u podstaw populizmu osobowość akratyczna jest strukturą psychopatologiczną, co sprawia, że zwykła kontrola to dla akratyka za mało. Osią osobowości akratycznej jest próba wyleczenia impotencji za pomocą wszechmocy. Z tego powodu populistyczna „bezpośrednia reprezentacja” – demokracja bezpośrednia realizująca się w ramach pośredniej – która ma być zdaniem Urbinati jedynie neutralną formą sprawowania władzy, w praktyce najczęściej pociąga za sobą określoną polityczną substancję, nazywaną przez Dietze i Roth „prawicowo-populistycznym kompleksem” (2020, s. 8). Populizm najlepiej czuje się tam, gdzie słabość doświadcza przemocy. Dlatego, jak się wydaje, populizm – mimo prób jego adaptacji przez różne formacje polityczne – nie ma większych szans w obrębie politycznego centrum. Jego żywiołem jest radykalizm. Z tego powodu próby przejścia języka i strategii populistycznych przez partie liberalne, które zwykle utożsamiają populizm po prostu ze „schlebaniem” wyborcy – spełnianiem jego kaprysów lub najprostszych oczekiwań – kończą się na ogół groteską, a przynajmniej sprawiają wrażenie skrajnie nieszczerych. Nowy wyborca nie jest bowiem jedynie konsumentem, lecz pragnącym zarazem władzy i uległości akratykiem. Populistyczni wyborcy domagają się sprawstwa, ale tym, co ich do populizmu skrycie przyciąga, jest w równym stopniu doświadczenie uległości. Populistyczny przywódca musi obiecywać wykonywanie woli ludu, ale zarazem wydawać mu rozkazy.

Wnioski

Zadowolony niewolnik to wciąż bardzo adekwatny opis przeciętnego obywatela bogatej Północy.

Teza Marcusego, że kapitalizm zaspokaja pragnienie, ograniczając zarazem spełnienie tego, co podmiot kapitalistyczny „rzeczywiście pragnie”, jest niemal na pewno prawdziwa [...]. Przemysłowe społeczeństwo kapitalistyczne, zapewniając rzekomo wolny wybór, wykonuje trik polegający na zaspokojeniu pragnienia i ograniczeniu jego twórczej mocy [...]. Te refleksje dobrze zniosły próbę czasu (Watson, 2022, s. 88).

Mark Fisher w swoich późnych wykładach widzi w opisanym przez Marcusego procesie „produkcji sztucznego niedoboru” warunek wstępny

kapitalistycznego realizmu, a więc „trzeźwego” zaniżenia oczekiwań dotyczących możliwej zmiany społecznej (to zresztą podtytuł książki Watsona: *O tym, jak szkoła frankfurcka przewidziała kapitalistyczny realizm i co można z tym zrobić*), jak również załączki myślenia akceleratorystycznego (Fisher, 2020).

Deklarowana przez wielu współczesnych myślicieli aktualność Marcusego niewątpliwie nie jest przypadkiem. Społeczeństwo jednowymiarowe to – jak starałem się pokazać – właściwie wcześniejsza nazwa gatunkowa tego, co dziś określa się mianem nowego, cyfrowego lub kognitywnego kapitalizmu. Sądzę, że największa zasługa i aktualność Marcusego polega w tym kontekście na teoretycznym opisie represywnej desublimacji stanowiącej coś na kształt mechaniki libidinalnego zniewolenia późnokapitalistycznego podmiotu. Przy bliższych oględzinach koncepcja ta wydaje się wszakże zbyt jednostronna. Ograniczając się do diagnozy Marcusego, zmuszeni jesteśmy powtarzać w nieskończoność mocno zużyte hasła o płaskim, biernie kolekcjonującym doświadczenia i głupawo zadowolonym konsumencie. Tego rodzaju koncepcje od dawna nie tłumaczą jednak wulgarności, przemocy i z trudem tłumionej (auto)agresji dzisiejszego społeczeństwa. Nie tłumaczą też popularności populizmu.

W rzeczywistości nasza kondycja jest o wiele bardziej tragiczna. Rewolucja cyfrowa stworzyła skuteczniejsze środki kontroli ludzkiego zachowania, ale i wzmocniła społeczną refleksyjność. Rezultatem tego podwójnego procesu – zgodnie z tezą mojego artykułu – jest osobowość dwubiegunowa lub akratyczna. Niesiemy w sobie wstyd i winę fałszywej egzystencji: pseudoproblemów i minirytuałów, które wypełniają nam czas, mimo że świadomie wydają nam się niepoważne i miałkie. Kapitalizm, pisał Benjamin, to dziwna religia, która potrafi wyłącznie zwiększać poczucie winy. Populizm jest w tym kontekście próbą autoterapii, która ma nas wyleczyć z akrazji: poczucia bylejakości i obcości własnego – zarazem w pełni dobrowolnego i zaprogramowanego – życia. Biorąc pod uwagę kierunek ewolucji współczesnego kapitalizmu, w dającej się przewidzieć przyszłości należy się zatem spodziewać raczej wzrostu niż spadku popularności uprawianej na populistyczną modłę, agresywnej polityki.

Bibliografia

- Adorno, T.W. (2010). *Osobowość autorytarna*. Tłum. M. Pańków. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Ainslie, G. (2015). The Cardinal Anomalies that Led to Behavioral Economics: Cognitive or Motivational? *Managerial and Decision Economics*, 37, 261–273.
- Arystoteles. (2008). *Etyka nikomachejska*. Tłum. D. Gromska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Berlin, I. (1999). *The Roots of Romanticism*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Berman, M. (2006). *Wszystko, co stałe, rozpyływa się w powietrzu*. Tłum. M. Szuster. Kraków: Universitas.
- Boltanski, L., Chiapello, È. (2007). Preface to the English Edition. W: L. Boltanski, È. Chiapello, *The New Spirit of Capitalism*. Tłum. G. Elliott (s. ix–xxvii). London-New York: Verso.
- Boutang, Y.M. (2011). *Cognitive Capitalism*. Tłum. E. Emery. Cambridge: Polity Press.
- Dawson, M., Foster, J.B. (1996). Virtual Capitalism: The Political Economy of the Information Highway. *Monthly Review*, 48, 3, 40–58.
- Duhigg, C. (2013). *Sila nawyku. Dlaczego robimy to, co robimy i jak można to zmienić w życiu i biznesie*. Tłum. M. Guzowska, Warszawa: PWN.
- Fisher, M. (2020). *Postcapitalist Desire. The Final Lectures*. London: Repeater.
- Fromm, E. (1984). *The Working Class in Weimar Germany: A Psychological and Sociological Study*. Tłum. B. Weinberger. Warwickshire: Berg Publishers.
- Fromm, E. (1993). *Ucieczka od wolności*. Tłum. O. i A. Ziemilscy. Warszawa: Czytelnik.
- Giddens, A. (2002). *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*. Tłum. A. Szulżycka. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Gurtowski, M. (2015). Wizja natury ludzkiej w filozofii oświecenia, neronaucy i teorii socjologicznej. W: A. Zybortowicz, M. Gurtowski, K. Tamborska, M. Trawiński, J. Waszewski (red.), *Samobójstwo oświecenia? Jak neuronauka i technologie pustoszą ludzki świat* (s. 105–189). Kraków: Wydawnictwo Kasper.
- Habermas, J. (2005). *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*. Tłum. M. Łukasiewicz. Kraków: Universitas.

- Hogg, M.A., Gøtzsche-Astrup, O. (2021). Self-Uncertainty and Populism. Why We Endorse Populist Ideologies, Identify With Populist Groups, and Support Populists. W: J.P. Forgas, W.D. Crano, K. Fiedler (red.), *The Psychology of Populism. The Tribal Challenge to Liberal Democracy* (s. 197–218). New York-Lonon: Routledge.
- Ignatow, G. (2012). Information Capitalism. W: G. Ritzer (red.), *The Blackwell Encyclopedia of Globalization*. London: Blackwell.
- Kosinski, M., Stillwell, D., Graepel, T. (2013). Private traits and attributes are predictable from digital records of human behavior. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 110, 15, 1036–1040.
- Kruglanski, A.W., Molinario, E., Sensales, G. (2021). Why Populism Attracts. On the Allure of Certainty and Dignity. W: J.P. Forgas, W.D. Crano, K. Fiedler (red.), *The Psychology of Populism. The Tribal Challenge to Liberal Democracy* (s. 158–173). New York-Lonon: Routledge.
- Mann, T. (2011). Poglądy człowieka antypolitycznego. Mieszczkańskość. Tłum. E. Rzanna. *Kronos*, 2, 82–94.
- Marcuse, H. (1969). *An Essay on Liberation*. Boston: Beacon Press.
- Marcuse, H. (1968). *Über den Affirmativen Charakter der Kultur*. W: H. Marcuse, *Kultur und Gesellschaft 1* (s. 75–137). Frankfurt: Suhrkamp.
- Marcuse, H. (1991). *Człowiek jednowymiarowy. Badania nad ideologia rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego*. Tłum. W. Gromczyński. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Sloterdijk, P. (2008). *Krytyka cynicznego rozumu*. Tłum. P. Dehnel. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej.
- Smil, V. (2015). Moore's Curse. *North American*, Apr, 26.
- Smil, V. (2019). *Growth. From Microorganisms to Megacities*. Cambridge: MIT Press.
- Taibbi, M. (2022). *Marcuse-Anon: Cult of the Pseudo-Intellectual*. Pobrano z: https://taibbi.substack.com/p/marcuse-anon-cult-of-the-pseudo-intellectual-1d3?utm_source=url (22.02.2022).
- Urbinati, N. (2019). *Me the People. How Populism Transforms Democracy*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Walsh, M. (2020). *Algorytmiczny lider. Jak być inteligentnym, gdy maszyny są inteligentniejsze od nas*. Tłum. M. Romanek. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.

- Watson, M. (2022). *The Memeing of Mark Fisher: How the Frankfurt School Foresaw Capitalist Realism and What To Do About It*. Winchester: Zero Books.
- Zuboff, S. (2020). *Wiek kapitalizmu inwigilacji. Walka o przyszłość ludzkości na nowej granicy władzy*. Tłum. A. Unterschuetz. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.

Nota o autorze

Bartosz Kuźniarz – dr hab., filozof, tłumacz, eseista, pracuje w Katedrze Filozofii i Etyki Uniwersytetu w Białymstoku. Autor książek *Pieniądz i system. O diable w gospodarce* (2006), *Goodbye Mr. Postmodernism. Teorie społeczne myślicieli późnej lewicy* (2011, przekład angielski 2015), *Król liczb. Szkice z metafizyki kapitalizmu* (2020). Zajmuje się teorią społeczną oraz filozoficznym wymiarem współczesnej ekonomii i gospodarki.

Address for correspondence: Institute of Philosophy, University of Białystok, Pl. NZS 1, 15-420 Białystok, Poland. E-mail: kuzniarz@gmail.com.

Cytowanie

Kuźniarz, B. (2022). Człowiek dwubiegunowy. Marcuse, akrazja i psychopatologia populizmu. *Analiza i Egzystencja*, 59 (3), 97–115. DOI: 10.18276/aie.2022.59-05.



EWA BIŃCZYK

ORCID: 0000-0002-8945-1371

Uniwersytet Mikołaja Kopernika

e-mail: ewa.binczyk@umk.pl

Kapitałocen, ekologiczna ekonomia dewzrostu i filozofia Herberta Marcusego

Słowa kluczowe: planetarny kryzys środowiskowy, antropocen, Herbert Marcuse, kapitałocen, ekonomia ekologiczna dewzrostu

Keywords: planetary environmental crisis, Anthropocene, Herbert Marcuse, Capitalocene, ecological economics of degrowth

Capitalocene, ecological economics of degrowth and philosophy of Herbert Marcuse

Abstract

The critical context of the article is the latest knowledge of the planetary environmental crisis and its social-economic repercussions (such as a disgrace of fossil fuels capitalism and inequality). The text critically compares the following conceptions: 1) the philosophy of Herbert Marcuse, 2) the criticism of the so-called “cheap natures” and the Capitalocene by Jason W. Moore, and 3) ecological economics of degrowth. They are post-capitalist eco-utopias built with a safety concern for the very survival of civilization.

The text looks for anticipation of Moore’s ideas and the ideas of ecological economists in Marcuse’s reflection on ecology. It highlights significant similarities and selected differences between the concepts mentioned above. The article considers two levels: a diagnosis of the problems of a developed industrial society and a possible, systemic and constructive correction. The text argues that

the ecological economy of degrowth, prosperity and redistribution contradicts Marcuse's thesis that capitalism completely colonizes the human imagination.

Wstęp

Kontekst teoretyczny artykułu to uwypuklane przez przyrodznawców wyzwanie planetarnego kryzysu środowiskowego. Eksperti w wielu raportach, a nawet „ostrzeżeniach do ludzkości” zwracają uwagę na bezprecedensowy zakres oraz intensywność obecnego wpływu człowieka na planetę: biosferę, litosferę, hydrosferę oraz atmosferę (por. np. Rockström i in., 2009; IPBES, 2019; Ripple i in., 2021). Istota problemu polega na tym, że działania ludzkości skutkują niebezpiecznymi, równoczesnymi modyfikacjami wielu kluczowych parametrów systemów planetarnych. W obliczu tych procesów w roku 2000 Eugene F. Stoermer i Paul J. Crutzen (laureat Nagrody Nobla z 1995 roku w dziedzinie chemii atmosfery) zaproponowali, by współczesną epokę geologiczną nazwać „antropocenem” („epoką człowieka”) – w ocenie badaczy *homo sapiens* jako gatunek stał się bowiem siłą sprawczą o znaczeniu geologicznym (Crutzen, Stoermer, 2000)¹. Wywołało to unikatową, interdyscyplinarną dyskusję (por. Bińczyk, 2019).

Wiek XXI określa się nie tylko epoką alarmów klimatycznych, „trybu pilnego” dekarbonizacji gospodarek, ale również epoką kompromitacji „kapitalizmu paliw kopalnych”, kapitałocenu, marazmu oraz narastających dysproporcji (por. Oreskes, Conway, 2017; Lynch, Veland, 2018; Bińczyk, 2018). W czasach gdy codziennością uprzywilejowanej części świata w krajach o najwyższym dochodzie jest przestrzelenie konsumpcyjne (ang. *overconsumption*), globalne nierówności ekonomiczne przyjmują postać nieprzyzwoitych (por. Piketty, 2015; Stiglitz, 2015; Therborn, 2015; Lessenich, 2019; World Inequality Lab, 2021). W dyskusji na temat destabilizacji środowiska mowa jest o nowym podziale klasowym antropocenu,

¹ Jak pisze Erle Ellis, członek Grupy Roboczej do spraw Antropocenu, profesor geografii i badacz systemów środowiskowych: „Cały system Ziemi spychany jest do stanu nie mającego precedensu w historii planety, co oznacza jak najbardziej realną możliwość zmian środowiskowych tak szybkich i tak potężnych, że nawet najbardziej zasobne społeczeństwa na Ziemi mogą tego nie przetrwać. Dalsze posuwanie się tą drogą to ryzykowanie samej przyszłości, zarówno społeczeństw ludzkich, jak i reszty znanego nam życia na Ziemi” (Ellis, 2018, s. 144).

a „luksusowe” emisje gazów cieplarnianych najbogatszych przeciwstawiane są „emisjom na przeżycie”. Alternatywna idea kapitałocenu popularyzowana jest przy tym przez myślicieli, którzy źródeł kryzysu środowiskowego doszukują się w procesach akumulacji kapitału, wycisku i ekstraktywizmu, wpisanych w obecny tryb gospodarowania na Ziemi (zob. np. Angus, 2016; Bonneuil, Fressoz, 2016; Hornborg, 2019; Moore, 2021).

W nakreślonym tu kontekście artykuł stawia pytanie o to, czy krytyka biernej akceptacji *status quo* w społeczeństwie masowym, zawarta w myśli przedstawiciela szkoły frankfurckiej Herberta Marcusego, może interesująco dziś rezonować z koncepcjami, które budowane są w naukach społecznych w odpowiedzi na wyzwanie planetarnego kryzysu środowiskowego. Z powodu ograniczonego miejsca przyjrzymy się dwóm z nich. Po pierwsze, będzie to koncepcja metabolicznej korekty naszego sposobu myślenia i końca „tanich natur” amerykańskiego filozofa i socjologa Jasona W. Moore’a. Po drugie zaś pochylimy się nad krytyką „wzrościzmu” i paradygmatu „wzrostu PKB za wszelką cenę”, która rozwijana jest w obrębie ekonomii ekologicznej dewzrostu (*ecological economics of degrowth*). Artykuł będzie ukazywał najważniejsze podobieństwa między wskazanymi koncepcjami, ale pokaże też wybrane różnice. Jak zobaczymy, będą one dotyczyły poziomu zarówno diagnozy (problemów społeczeństwa postprzemysłowego), jak i możliwej korekty.

Czy dialektyczna myśl krytyczna Marcusego antycypuje lub legitymizuje krytykę wzrościzmu i logiki kapitałocenu? W poszukiwaniu odpowiedzi na to pytanie pochylimy się przede wszystkim nad dwoma późnymi wykładami Marcusego, jako że filozof ten bezpośrednio odnosił się do zagrożeń ekologicznych dopiero w ostatnich latach swego życia. Chodzi o wykłady *Ecology and Revolution* (z roku 1972) oraz *Ecology and the Critique of Modern Society* (1979) (Marcuse, 1992; 2005).

Postkapitalistyczna utopia w obronie ludzi i planety

W wykładzie *Ecology and Revolution* z 1972 roku Marcuse argumentuje, że w monopolistyczny system kapitalistyczny wpisane są nie tylko zasady pogoni za zyskiem i akumulacji kapitału, ale także eksploatacji ludzi i przyrody (Marcuse, 1992). Autor ten przedstawia zanieczyszczenie środowiska i jego destrukcję jako mechanizmy z gruntu ekonomiczne oraz polityczne.

Opisywany przez niego system gospodarczo-polityczny, produkując nadmiar rzeczy zbędnych, toczy po prostu „wojnę przeciwko przyrodzie” (por. Reitz, 2019, s. 2). Szczególną uwagę poświęca Marcuse problemom rozwoju arsenału jądrowego, militaryzacji oraz wojny. Defoliację lasów, wysadzanie grobli, podpalenia w Wietnamie nazywa on nie tylko zbrodniami przeciwko ludzkości, ale również ekobójstwem – gwałtem na Ziemi².

Komentatorzy refleksji Marcusego podkreślają, że dialektyczna myśl filozofa odsłania źródłowe sprzeczności otaczającej nas rzeczywistości społecznej – tego, co uznajemy za realne, za *status quo* (por. Stevenson, 2021, s. 224). Służy ona ukazaniu ograniczeń realnego, ale też wydobyciu ukryte możliwości i kreśli obietnice wyzwolenia. Można powiedzieć, że w interpretacji Marcusego to właśnie narastające problemy ekologiczne odsłaniają wewnętrzne sprzeczności *status quo* (por. Brincat, Gerber, 2015, s. 875–878). Filozof ten stwierdza wprost: „logika ekologiczna to po prostu czyste zaprzeczenie logiki kapitalizmu. Ziemi nie uda się ocalić w obrębie kapitalizmu” (Marcuse, 2005, s. 175).

To dlatego w wystąpieniu *Ecology and Revolution* Marcuse mówi o konieczności zastąpienia obecnego społeczeństwa innym. Radykalizm omawianego podejścia polega przy tym na postulacie, by obronę planety rozpatrywać jako kwestię przetrwania człowieka. Filozof kreśli wizję nowego świata społecznego, świata dobrostanu (ang. *well-being*), który nie jest już zależny od pogoni za zyskiem, wzrostem produkcji, konsumpcji i intensyfikacją pracy. Społeczeństwo dobrostanu, wolności i szczęścia to świat wolny od strachu, przemocy i alienującej pracy (Marcuse, 2005, s. 175).

Co istotne, w ujęciu autora *Człowieka jednowymiarowego* ludzka kondycja opiera się na materialnej strukturze podziału pracy, relacjach własności oraz władzy. Filozof ten był świadomy, że autentyczność i wolność jednostek zależą od warunków systemowych, społeczno-kulturowych. W swojej krytyce konsumeryzmu, który „przekształca marnotrawstwo w potrzebę” (Marcuse, 1991, s. 26), Marcuse pisał o systemowych problemach utowarowienia świata życia, umasowienia (także kultury i mediów), nadmiernym kulcie skuteczności, standaryzacji, specjalizacji

² Niniejszy tekst powstał w pierwszych dniach napaści Putinowskiej Rosji na Ukrainę. Motywy kompromitacji kapitalizmu paliw kopalnych, zbrodni przeciwko ludzkości, prowokowania katastrof ekologicznych i militarnego gwałtu na Ziemi są w tej chwili boleśnie wszechobecne.

i mechanicyzacji³. Z ogromnym dystansem odnosił się do procesów przyspieszonej industrializacji, biurokratyzacji i centralizacji, zarówno w krajach Zachodu, jak i w ZSRR.

W opisywanym modelu system kapitalistyczny kolonizuje wyobraźnię i wchłania opozycję. Zaspokojenie w zaawansowanym społeczeństwie przemysłowym ma charakter powierzchownej i nieautentycznej „euforii w nieszczęściu”. Marcuse uwypuklał szkody wywoływane masową indoktrynacją i manipulacją sektora reklamy, produkowaniem sztucznych potrzeb oraz aspiracji. Represyjnym mechanizmom kultury masowej filozof ten próbował przeciwstawiać idealizowane przez siebie poezję, zmysłowość oraz miłość. Choć zatem myślał w kategoriach ponadjednostkowych procesów społecznych, łączył on politykę ekologiczną z transformacją duchową jednostek (por. Stevenson, 2021, s. 215).

W późniejszym wykładzie *Ecology and the Critique of Modern Society* z 1979 roku Marcuse przedstawia już destrukcję przyrody w kategoriach zaburzonej równowagi między Freudowskimi instynktami życia i śmierci, Erosem oraz Tanatosem. Głosi on:

W obrębie zaawansowanego społeczeństwa przemysłowego, zaspokojenie zawsze wiąże się z destrukcją. Dominacja nad przyrodą wiąże się z jej pogwałceniem. Poszukiwanie nowych źródeł energii związane jest z zatrutowaniem środowiska życia. Bezpieczeństwo wiąże się z poddaństwem, interes narodowy z globalną ekspansją. Postęp technologiczny jest związany z postępującą manipulacją i kontrolą nad istotami ludzkimi (Marcuse, 1992, s. 33).

Pomimo pewnego tonu pesymizmu, a nawet fatalizmu wybrzmiewającego w przytoczonych tu słowach, niemiecko-amerykański filozof nie traci nadziei, że to właśnie spontaniczne protesty ludzi młodych, oddolne ruchy prośrodowiskowe sprawią, że instynkt życia i ochrony tego, co żywe ostatecznie zapanuje nad instynktem śmierci. Wierzy, że emancypacja społeczeństwa jest możliwa, ale zwraca uwagę, że zmiana musi być radykalna,

³ Marcuse był niechętny podejściom redukcjonistycznym, kalkulacyjnym czy czyso instrumentalnym. Warto zastanowić się, czy współczesna polityka klimatyczna nie koncentruje się zanadto na swoistym „kalkulacyjnym fetyszu” redukcji emisji gazów cieplarnianych (por. Stevenson, 2021, s. 222). Jak przekonują ekonomiści ekologiczni, rozumowanie ograniczone do wymiaru redukcji emisji nie pozwoli zaprojektować skutecznego, cieszącego się społecznym poparciem programu dekarbonizacji.

także w wymiarze egzystencjalnym. Marcuse podkreśla, nie chodzi o walkę klasową, która zastępuje jedynie władzę jednej klasy dominacją innej klasy (Marcuse, 1992, s. 37). Pisze on raczej o rebelii instynktów, prawie do oporu i zerwania z establishmentowymi instytucjami. W omawianym modelu wyzwolenie ludzi dialektycznie warunkuje odrodzenie i restaurację przyrody (por. Reitz, 2019, s. 174).

Filozof powołuje się w omawianym kontekście na pojęcie konkretnej utopii Ernsta Blocha: nowego społeczeństwa wyzwolonego od ogłupiającej, alienującej pracy, w którym możliwa będzie autentyczna ludzka kreatywność, a kapitalistyczne „zarządzanie rozrywką” społeczeństwa masowego zostanie zastąpione autonomicznym czasem wolnym. Miałyby to być świat hołdujący zasadzie prostoty, uniemożliwiający reifikację życia społecznego. Co znamienne, filozof ten wprost mówi o konieczności wyjścia poza tryby *business as usual*, głosząc potrzebę troski, a nawet walki o przywrócenie świata dóbr wspólnych (por. Stevenson, 2021, s. 221). Środki produkcji i przyroda stanowiąca dobro publiczne muszą podlegać bowiem kontroli demokratycznej, a nie prywatnemu kapitałowi. Jak ujmuje to w książce *Ecology and Revolution. Herbert Marcuse and the Challenge of a New World System Today* Charles Reitz, sposób myślenia późnego Marcusego to szczególna wersja eko-socjalistycznej, postkapitalistycznej utopii inspirowanej problemami środowiskowymi (Reitz, 2019, s. 9, 12).

Komentatorzy podkreślają, że w obliczu planetarnego kryzysu środowiskowego Marcuse nie pokładałby raczej głównej nadziei w nowych technologiach. Ujmował je jako totalitarne i represyjne, szczególnie wtedy, gdy funkcjonują w strukturze kapitalizmu (Brincat, Gerber, 2015, s. 887–888). Skoro nie pozwalał się uwieść zasadzie racjonalności technicznej, zapewne nie uległby także urokom technologicznych planów awaryjnych, takich jak choćby inżynieria klimatu, formułowanych wobec wyzwań antropocenu (por. Stevenson, 2021, s. 214; zob. też Hulme, 2014; Bińczyk, 2015).

Z kolei zyskująca obecnie na popularności retoryka zielonego stylu życia i konsumeryzmu dla Marcusego sprowadzałyby się najprawdopodobniej do racjonalizacji i banalizacji kryzysu ekologicznego przez społeczeństwo burżuazyjne (por. Brincat, Gerber, 2015, s. 884). Autor ten zachowywał dystans wobec wszelkich prób utowarowienia myśli krytycznej, a za taką próbę uznać można ekokonsumeryzm. Pogląd ten w bardzo szkodliwy sposób przekierowuje odpowiedzialność za destrukcję świata przyrody na

indywidualane wybory konsumenckie, utrudniając myślenie o tym problemie w kategoriach instytucjonalnych oraz systemowych⁴.

Koniec „tanich natur” – wyzwanie metabolicznej korekty

Amerykański historyk środowiskowy, geograf i socjolog Jason W. Moore to chyba jeden z najbardziej dziś znanych orędowników zastąpienia etykiety antropocenu pojęciem kapitałocenu. Przyznaje on jednak, że określenie to wprowadził szwedzki badacz Andreas Malm podczas jednego z seminariów w roku 2009 (Moore, 2016a, s. xi, 5). Moore, a potem także Donna J. Haraway, zaczęli regularnie posługiwać się tą kategorią od roku 2012. Określając człowieka greckie *antropos* zawarte w pojęciu antropocenu w szkodliwy sposób przypisuje odpowiedzialność za obecną oplakaną kondycję systemów planetarnych ludzkości w ogóle. Tymczasem aby zrozumieć, jakie są rzeczywiste przyczyny destrukcji środowiska, nie można ignorować roli wyzysku, tendencji imperialistycznych, kolonializmu czy reżimów własności prywatnej. To właśnie dlatego amerykański badacz pisze o kapitałocenie.

W opinii Moore’a – co wyraźnie współbrzmi z poglądami Marcusego – systemowych przyczyn planetarnego kryzysu środowiskowego należy doszukiwać się w kapitalizmie. Kapitalizm w ujęciu amerykańskiego badacza to przede wszystkim system akumulacji kapitału oraz akumulacji pracy. System ten rodził się stopniowo w latach 1450–1750 w Europie, wypierając feudalizm. Co istotne, wykorzystanie paliw kopalnych nie było wcale kluczowe dla problemu destabilizacji systemów planetarnych. Był to jedynie impuls, który dodatkowo napędził postępującą dynamikę rozkwitu kapitalizmu. W omawianym procesie najważniejsze było ustanowienie reżimu własności prywatnej, zarówno ziemi, jak i środków produkcji, a także intensyfikacja praktyki eksploatacji ludzi – taniej siły roboczej (narodziny proletariatu).

Choć Moore nie pisze o dokonywaniu „gwałtu na planecie”, jak robił to autor *Ecology and Revolution*, to zwraca jednak uwagę, że istnienie formacji kapitalistycznej wymaga eksploatacji tak zwanych „tanich natur”. Chodzi o konsumowanie zasobów planetarnych: czystej wody, roślin, surowców, nieodnawialnych źródeł energii, o praktyki wypalania i wylesiania, a także wykorzystywanie pracy niewolników, kobiet czy siły pociągowej zwierząt

⁴ Argumenty przeciwko pułapkom ekokonsumeryzmu brawurowo przedstawia uznany klimatolog Michael E. Mann (2021).

(Moore, 2016b). Żywotność kapitalizmu opiera się na włączaniu wymienionych czynników do procesu akumulacji kapitału i czerpania z nich zysków.

Zdaniem Moore'a wspomniane „tanie natury” kapitalizmu tanie są tylko pozornie. Jest tak dlatego, że obecny system ekonomiczny i polityczny pozwala przerzucać koszty produkcji nie tylko na środowisko⁵, ale też na eksploatowane i opresjonowane grupy społeczne, szczególnie pracowników w krajach rozwijających się (por. też Ngai i in., 2013). Istota problemu przekraczania granic planetarnych, przed którym właśnie stoimy⁶, polega na tym, że darmowe prezenty „tanich natur” zaczynają się wyczerpywać. Wskazują na to między innymi: brak wielkich odkryć dotyczących wydajnego wydobycia nowych paliw kopalnych, brak postępu produktywności w uprzemysłowionym, związanym z biotechnologiami rolnictwie, a także wzrost cen pracy w gospodarkach globalnych (Moore, 2016b, s. 113).

W swoim modelu Moore w interesujący sposób odwołuje się do pojęcia metabolizmu (zob. np. Moore, 2022). Historia formacji gospodarczych pokazuje, że ludzkie działania zawsze były usytuowane geograficznie, niezależnie od tego, czy mówimy o praktykach łowców-zbieraczy, wyjąławianiu gleb, rolnictwie i hodowli zwierząt, czy też ekspansji miast i industrializacji. Procesom metabolicznym zawsze towarzyszy też wydalanie – produkcja odpadów i ścieków. Amerykański historyk proponuje, byśmy ujmowali gospodarkę globalną przez pryzmat planetarnych procesów metabolicznych, dzięki którym życie podtrzymywane jest w oparciu o to, co nieorganiczne. Fotosynteza, reprodukcja, wydalanie to cykle materialne regulujące życie na Ziemi. Wyrafinowane technologicznie społeczeństwo rozwinięte nie rozwija się w próżni, ale jego funkcjonalnie zależy od minerałów, składników odżywczych, powietrza i metabolizmu Ziemi.

⁵ Jak pokazuje np. raport Klubu Rzymskiego *Come On! Capitalism, Short-termism and the Destruction of the Planet*, gdybyśmy uwzględnili koszty zanieczyszczenia środowiska, większość obecnych sektorów przemysłu nie przynosiłaby zysków (Weizsäcker, Wijkman, 2018, s. 34, 36).

⁶ Granice planetarne to parametry gwarantujące stabilność dla życia epoki holocenu, będące zarazem warunkiem przetrwania ludzkości na Ziemi (Rockström i in., 2009; zob. też <http://www.igbp.net/>, <http://stockholmresilience.org/research/planetary-boundaries.html> [dostęp: 28.02.2022]). Chodzi o: 1. kondycję warstwy ozonowej, 2. stopień zakwaszenia oceanów, 3. dostępność wody pitnej, 4. zanieczyszczenie chemiczne, 5. zanieczyszczenie atmosfery, 6. wykorzystanie powierzchni lądowych, 7. zaburzenia cykli biogeochemicznych (obiegu azotu i fosforu), 8. zmianę klimatyczną, 9. tempo utraty bioróżnorodności. Cztery ostatnie ze wskazanych tu granic planetarnych zostały zdaniem naukowców przekroczone.

Kapitalizm włącza w obieg ludzkiego gospodarowania metaboliczne procesy biosfery, przekształcając je w kapitał. Bez biosfery – niezależnie od postępu ludzkiej kreatywności – gospodarowanie jest jednak niemożliwe. Ekonomia musi uwzględniać tę zależność⁷. Moore postuluje wobec tego zdecydowaną i konsekwentną metaboliczną korektę naszego sposobu myślenia o społeczeństwie, gospodarce oraz polityce. W epoce kapitałocenu należy wreszcie uwypuklić to, że system eksploatacji klasowej i planetarne zależności metaboliczne to jeden wspólny, organiczny proces.

Moore pisze: „zamknij elektrownię węglową, a spowolnisz globalne ocieplenie o jeden dzień; zdemontuj relacje, które doprowadziły do powstania elektrowni węglowej, a zatrzymasz ten proces na dobre” (Moore, 2016b, s. 94). To dlatego metaboliczna korekta myślenia o społeczeństwie, gospodarce oraz polityce, podobnie jak było to u Marcusego, wymaga radykalnych zmian systemowych. Jedną z nich jest wprowadzenie nowej koncepcji bogactwa – a nie tylko reform dotyczących jego dystrybucji. Ważne jest pytanie o to, co jest dystrybuowane, co jest warunkiem reprodukcji i od jakich dóbr wspólnych krytycznie zależy przetrwanie ludzkości (por. Moore, 2016a, s. 3). I w tym właśnie aspekcie postulaty Moore’a przypominają tezy Marcusego, który głosi, że logika ekologii nie jest możliwa do pogodzenia z logiką kapitalizmu, a nowe społeczeństwo wymaga walki o dobra wspólne.

Planowane wystudzenie wzrostu. Ekonomia ekologiczna w trosce o sprawiedliwość klimatyczną i zwykłego obywatela

W języku polskim możemy już przeczytać kilka ważnych prac nurtu ekonomii ekologicznej dewzrostu (Jackson, 2015; D’Alisa, Demaria, Kallis, 2020; Raworth, 2021; Hickel, 2021)⁸. Ekonomia ekologiczna to dziedzina, która (podobnie jak czynili to Marcuse i Moore) zakłada już u swych podstaw, że gospodarka funkcjonalnie i metabolicznie zależy od biosfery oraz kondycji systemów planetarnych. Niestety ciągle nie jest ona głównym nurtem we współczesnej ekonomii. Z kolei wystudzenie wzrostu (ang. *degrowth*)

⁷ Niestety szacuje się, że ponad 90% podręczników z zakresu ekonomii, z których korzystają studenci na świecie, nie uwzględnia zależności gospodarek od biosfery (por. Victor, 2019, s. 97; Raworth, 2021).

⁸ Inne wciąż jeszcze czekają na polskie tłumaczenie (np. Daly, 1996; Latouche, 2009; Victor, 2019; Jackson, 2021).

to polityczna wizja ambitnej zmiany społecznej: zmniejszenia tempa, ekspansywności oraz intensywności produkcji i konsumpcji. Innymi słowy, dewzrost polega na ustabilizowaniu społeczno-gospodarczego metabolizmu, o którym pisał Moore (por. Kallis, 2011, s. 874)⁹. Co kluczowe, opisywana zmiana w pierwszej kolejności ma dotyczyć krajów rozwiniętych.

Omawiana dziedzina koncentruje się na interesie najsłabszych: chodzi bowiem o *społecznie* zrównoważone, a zatem sprawiedliwe zmniejszenie, a następnie harmonijne ustabilizowanie ilości energii oraz materiałów przetwarzanych przez dane społeczeństwo. Zmniejszona powinna zostać ilość energii i materiałów wydobywanych, przetwarzanych, dystrybuowanych, konsumowanych, a następnie wydalanych przez społeczeństwo. Dewzrost ma być jednakże selektywny – w epoce antropocenu powinien dotyczyć zmniejszenia liczby godzin pracy i wyciszenia sektorów szkodliwych środowiskowo, ale nie takich branż, jak odnawialne źródła energii, edukacja czy zdrowie.

Zwróćmy uwagę, że – podobnie jak było to w ujęciach Marcusego i Moore'a – koncepcje dewzrostu zakładają silną wiarę w to, że kolektywna i planowana transformacja społeczno-gospodarcza (a zarazem kulturowa) jest możliwa. Wystudzenie wzrostu stanowi też emancypacyjne wyzwanie egzystencjalne. Jak podkreśla grecki ekonomista Giorgos Kallis, wobec wyzwań antropocenu gospodarki muszą się *de facto* skurczyć, zaś aktywność gospodarza – a co za tym idzie także PKB i dochody – zmaleć. Nie ma sensu ukrywać tego przed obywatelkami i obywatelami. Istotne jest jednak to, że dzięki programowi redystrybucji, który stanowi rdzeń projektów dewzrostu, powinien radykalnie poprawić się dostęp do usług publicznych i dóbr wspólnych, a także bezpieczeństwo socjalne i dobrobyt (ang. *prosperity*). W takich ujęciach, jak choćby koncepcja Tima Jacksona, brytyjskiego profesora ekonomii i badań nad zrównoważonym rozwojem, dobrobyt to zdolność do rozwoju. Pojęcie to obejmuje możliwość cieszenia się szacunkiem równych sobie, maksymalizowania wolności indywidualnych wyborów, wchodzenia w relacje z innymi, podejmowania działań uznawanych za sensowne i wykonywania pracy dającej satysfakcję (Jackson, 2015).

⁹ Jak przekonuje Giorgos Kallis, dewzrost nie jest pojęciem bardziej rozmytym, ambiwalentnym czy radykalniejszym od innych, którymi często się posługujemy (jak chociażby wolność, równość czy dobrobyt). Jego zdaniem pojęcie to funkcjonuje podobnie, jak pojęcie *dekolonizacji*. Wyzwała nas ono od imperatywu wzrostu oraz nadmiernej koncentracji na tym priorytecie i wskaźniku.

W mojej ocenie ekonomia ekologiczna dewzrostu to nurt w konkretny i przekonujący sposób projektujący warunki nowych zielonych łańdów¹⁰, rozumianych jako postkapitalistyczne, śmiałe ekoutopie, na których tak bardzo zależało Marcusemu. Uważam, że w tej dyscyplinie wiedza na takie tematy, jak znaczenie dramatycznie narastających nierówności ekonomicznych i ich skutków, nadmiernej monopolizacji, łańcuchów dostaw, sprawczości w kontekście geopolitycznym i transnarodowym czy osłabienia struktur demokratycznych jest umiejętnie łączona ze zrozumieniem problemu przekraczania granic planetarnych. Kallis wprost pisze o tym, że zmiany instytucjonalne i społeczne, będące warunkiem wystudzenia wzrostu, mogą okazać się niemożliwe do pogodzenia z kapitalistycznym systemem gospodarowania, który znamy – wraz z obecnym rozumieniem pracy, własności, kredytu i alokacji (Kallis, 2011, s. 875). Niewykluczone, że polityki dewzrostu przywiodą ludzkość do jakiejś formy postkapitalizmu ze zdecentralizowaną własnością, 21-godzinnym tygodniem pracy, redystrybucją, podatkami progresywnymi, boomem w sektorze dóbr wspólnych i własności publicznej, moratoriumami na wydobycie surowców, limitami emisji i zakazem reklamy (Kallis, 2011, s. 876)¹¹.

Istnienie, narastająca popularność i dynamiczny rozwój ekonomii ekologicznej przeczą przekonaniu, że kapitalizm kolonizuje wyobraźnię, pochłaniając *wszelką* opozycję. Planowane wystudzenie wzrostu wymaga jednak wielkiego wysiłku współczesnych ekonomistów i decydentów, odważnych reform gospodarczych, a przede wszystkim nowego myślenia o postępie. Wystudzenie wzrostu nie oznacza przecieź, że doskonalenie jakościowe społeczeństw czy kreatywna innowacyjność nie byłyby możliwe. Modele Kallisa, Jacksona, Hickela, Petera Victora czy Kate Raworth kreślą ambitne wizje nowego gospodarczego paradygmatu postpracy: redukcji czasu pracy i zwiększania ilości czasu wolnego (por. też Srnicek, Williams, 2019). Wymienieni autorzy i autorka piszą o podnoszeniu jakości życia i silnych więziach społecznych, budowaniu odpornych na katastrofy tkanek społecznych, sprawnych sektorach opieki i edukacji, wyparciu rozrywek

¹⁰ Zaznaczmy, że antropolog i ekonomista ekologiczny Jason Hickel pełnił rolę doradcy dla Komisji Europejskiej podczas projektowania Europejskiego Zielonego Ładu.

¹¹ Z kolei w opinii Hickela wystudzenie wzrostu w krajach o wysokim poziomie dochodu przysłuży się dalszej dekolonizacji krajów Południa. Będą one mogły wyjść z roli eksporterów taniej pracy i surowców w globalnych łańcuchach dostaw, by zacząć budować samowystarczalne, suwerenne gospodarki (Hickel, 2020, s. 5–6).

wysokoemisyjnych przez niskoemisyjne i tworzeniu sprawnie funkcjonującego sektora dóbr publicznych¹².

Ekonomia ekologiczna dewrostu opowiada się nie tyle przeciwko samemu wzrostowi PKB, który może być po prostu użytecznym wskaźnikiem pomiarowym, ile raczej przeciwko „wzrościzmowi” (ang. *growthism*) – gloryfikacji samej logiki nieskończonego wzrostu gospodarczego za wszelką cenę. Jak stwierdza wspomniany już Hickel, pojęcie wzrostu pełni funkcję propagandową w obrębie ideologii kapitalizmu. Fetyszizm dotyczący rośnięcia i rozrostu jest przy tym szerszym zjawiskiem kulturowym niż fetyszizm dotyczący wskaźnika PKB w modelach ekonomicznych (Kallis, 2011, s. 877; Hickel, 2020, s. 2).

Ekonomiści ekologiczni kwestionują nadzieję, że programy równoważenia rozwoju czy „zielonego wzrostu” mogą być skutecznie wdrażane poprzez odłączenie (ang. *decoupling*) wzrostu PKB od ilości energii i materiałów przerabianych przez dane społeczeństwo (inaczej określa się ten proces dematerializacją). W historii społeczeństw tzw. absolutne odłączenie nigdy się nie powiodło, wzrostowi wydajności zawsze towarzyszył bowiem spadek cen, a następnie wzrost konsumpcji (Hickel, 2020; zob. też Fletcher, Rammelt, 2017; Weizsäcker, Wijkman, 2018 s. 53–54). Co więcej, dane empiryczne świadczą o tym, że zasobożerność gospodarek – pomimo wzrostu wydajności w niektórych sektorach – ciągle rośnie (Schandl i in., 2016).

Programu planowanego wystudzenia wzrostu raczej nie uda się wprowadzić drogą czysto rynkową (ograniczając się na przykład do podatków węglowych, kwot, limitów czy handlu emisjami). Jak pisze Kallis, pozwolenie, by ceny kluczowych zasobów kształtował rynek, grozi szokami cenowymi. Jedynie ingerencje ze strony państwa i planowanie mogłoby im zapobiec. Zresztą w przeszłości regulacje często okazywały się skuteczne, na przykład te dotyczące zakazu produkcji freonów wobec kryzysu dziury ozonowej. Włączenie kosztów degradacji środowiska w obszar rynku, bez państwowych pakietów zabezpieczeń socjalnych i programów redystrybucji, nieproporcjonalnie obciążałoby najuboższych¹³.

¹² Jak podkreślają twórcy raportu *Come On! Capitalism, Short-termism and the Destruction of the Planet*, współcześnie to właśnie dobra publiczne są najbardziej zagrożone, a nie prywatne (Weizsäcker, Wijkman, 2018, s. 96).

¹³ Przekonanie, że sam biznes może zredukować nierówności generując miejsca pracy jest dogłębnie zwodnicze. Argumentuje w ten sposób Charles Reitz, który podkreśla, że w sektorze wytwórczym w USA na każdą jednostkę dochodu pracownika przypadają

Wreszcie, jak argumentują zwolennicy ekonomii wystudowania wzrostu PKB – i co jest dla nas najważniejsze w kontekście wyzwań antropocenu – programy te są nieodzowne, ponieważ to bardzo mało prawdopodobne, że w obecny kapitalistyczny i wolnorynkowy kontekst społeczno-gospodarczy uda się wcielić potrzebne reformy dekarbonizacyjne w pożądanym trybie pilnym, który wymusza na nas planetarny kryzys środowiskowy. Spektrum tego typu niezbędnych reform na drodze do sensownej polityki proklimatycznej wydaje się bowiem bardzo rozległe: wycena emisji gazów cieplarnianych na rynkach, globalne umowy próśrodowiskowe, redukcja czasu pracy, uregulowanie sektora reklamy, wprowadzenie technologii niskoemisyjnych oraz edukacja proklimatycznej (Kallis, 2011, s. 873–874).

Podsumowanie

Celem artykułu było zestawienie z sobą trzech koncepcji, w niebagatelnym teoretycznym kontekście wyzwania planetarnego kryzysu środowiskowego. Była to filozofia Marcusego, ujęcie Jasona Moore’a oraz ekonomia ekologiczna dewzrostu. Jak widzieliśmy, istniało między nimi wiele podobieństw na poziomie diagnozy. Wszystkie trzy ujęcia są zdecydowanie krytyczne wobec obecnej postaci kapitalizmu. Łączy je wobec tego subwersja wobec establishmentu. Rozpatrują one zagrożenia ekologiczne przede wszystkim przez pryzmat tzw. *biznesu jak zwykle* w gospodarowaniu.

Wiele podobieństw występowało też w aspekcie ewentualnych postulatów korekty. Marcuse i ekonomiści ekologiczni postulują uwolnienie wyobraźni, odwagę utopii i śmiałego, ambitnego myślenia o przyszłości. Metaboliczna korekta naszych teorii i praktyk Moore’a również wydaje się radykalna i wymagająca.

Żadne z omówionych stanowisk nie ucieka od radykalnego postulatu dogłębnej przebudowy rzeczywistości: w wymiarze gospodarczym, społecznym, egzystencjalnym, a także – rzecz jasna – w obszarze refleksji (nowe społeczeństwo zamiast walki klas u Marcusego, metaboliczna korekta u Moore’a, wyparcie wrościzmu na rzecz postpracy i dobrobytu w ekonomii ekologicznej). U Marcusego mieliśmy marzenie o społeczeństwie

wolnym od ogłupiającej, alienującej pracy i nadzieję na to, że stanie się ona „swobodną grą ludzkich uzdolnień”. Ekonomisci ekologiczni piszą o pogoni za wartościowym czasem wolnym, która wyprzeć powinna pogoń za zyskiem, nieograniczonym wzrostem czy konsumpcją „rzeczy zbędnych”.

W ujęciu Marcusego, podobnie jak w programach dewzrostu i koncepcji Moore’a, możemy doszukać się dogłębnie normatywnego podejścia do ekonomii. Celem nauki o gospodarowaniu jest tu dobro wspólne, dobrobyt, szczęście obywateli i obywateli, ich autonomia oraz wolność. Impulsem do walki o te wartości jest jednak ryzyko ekologiczne – chociaż zdajemy sobie sprawę, że nie było ono tak dramatyczne w czasach Marcusego jak dziś – w epoce przekraczania granic planetarnych. Chodzi wobec tego o postkapitalistyczne ekoutopie w obliczu troski o samo przetrwanie człowieka.

Między omówionymi stanowiskami istnieją też jednak znaczące różnice. Jedna z nich dotyczy roli państwa. Marcuse krytykuje hipostazy Państwa, Kościoła czy Rewolucji (por. Marcuse, 1992, s. 37), jest przeciwny procesom centralizacji, biurokratyzacji i autorytaryzmowi państw (por. Stevenson, 2021, s. 221). Tymczasem w większości ujęć ekonomii ekologicznej dewzrostu mowa jest o *planowanym* odejściu od energożerności i zasobożerności społeczeństw rozwiniętych, drogą przejrzystych regulacji i wzmocnienia sprawczości państw. Jak zwraca uwagę na przykład Kallis, ponieważ polityka dewzrostu będzie wywoływać opór sektorów czerpiących zyski z degradacji środowiska, będzie ona wymagała wsparcia państwa i szerokiej legitymizacji społecznej. Jej implementacja nie może być pozostawiona wyłącznie rynkowi (Kallis, 2011, s. 877–878).

Kolejna różnica dotyczy nauki. Otóż zarówno podejście Moore’a, jak i ujęcie dewzrostowe charakteryzuje uznanie wiedzy eksperckiej nauk przyrodniczych, na podstawie której zyskujemy dziś zrozumienie powagi problemów planetarnych. Tymczasem Marcuse krytykował podejścia nadmiernie scjentyistyczne, a pozytywistyczny „kult faktu” uznawał za wyraz totalitaryzmu. Jak podkreślają komentatorzy jego filozofii, zachowywał on ogromny dystans wobec rzekomej naukowej neutralności (por. Stevenson, 2021, s. 213; Reitz, 2019, s. 7)¹⁴.

¹⁴ Rzecz jasna, z całą pewnością istnieją inne podobieństwa i ważne różnice, szczególnie, jeśli wybralibyśmy bardziej niszowe koncepcje z zakresu ekonomii ekologicznej dewzrostu (których powstaje coraz więcej) czy też wcześniejsze obszary refleksji Marcusego, w których wykraczał on poza kwestie ekologii. W artykule nie było na przykład miejsca na rozbudowaną analizę takich wątków, jak rola przemocy i gwałtu w toku

Jak się wydaje, autor *Erosa i cywilizacji* uważał, że nauka nie daje wystarczających podstaw czy impulsu do protestu. W pewnym sensie, jak na razie, jest to naszą rzeczywistością. Wiek XXI to czas, w którym eksperci, klimatolodzy, badacze nauki o systemie Ziemi formułują ostrzeżenia do ludzkości w poczuciu, że dane empiryczne świadczące o destabilizowaniu się systemów planetarnych wciąż nie są brane pod uwagę w stopniu odpowiadającym ich powadze. Czy jednak nauka nie dostarcza nam podstaw do protestu w takim oto sensie, że dość już mamy raportów, artykułów, danych empirycznych, pomiarów i scenariuszy adaptacji, by wobec kompromitacji kapitalizmu paliw kopalnych, spotęgowanej rozpoczętą niedawno bezprecedensową agresją Rosji na Ukrainę, podjąć zdecydowane działania na rzecz redystrybucji i zielonych łądów?

Bibliografia

- Angus, I. (2016). *Facing the Anthropocene. Fossil Capitalism and the Crisis of the Earth System*. New York: Monthly Review Press.
- Bińczyk, E. (2015). Inżynieria klimatu a inżynieria człowieka. Dyskursy na temat środowiska w epoce antropocenu. *Ethos*, 3 (111), 153–175.
- Bińczyk, E. (2018). *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Bonneuil, C., Fressoz, J.-B. (2016). *The Shock of the Anthropocene: The Earth, History and Us*. Tłum. D. Fernbach. London: Verso.
- Brincat, S., Gerber, D. (2015). The Necessity of Dialectical Naturalism: Marcuse, Bookchin, and Dialectics in the Mids of Ecological Crises. *Antipode*, 47 (4), 871–893.
- Crutzen, P.J., Stoermer, E.F. (2000). The ‘Anthropocene’. *Global Change Newsletter*, 41, 17–18.
- D’Alisa, G., Demaria, F., Kallis, G. (red.). (2020). *Dewzrost. Słownik nowej ery*. Tłum. Ł. Lange. Łódź: Wydawnictwo Instytutu Spraw Obywatelskich.
- Daly, H. (1996). *Beyond Growth: The Economic of Sustainable Development*. Boston: Beacon Press.

rewolucji, reperkusje postulatów erotyzacji kultury czy też utopijność projektu całkowitego uwolnienia społeczeństw od kontroli społecznej, represyjności kultury oraz alienacji.

- Ellis, E. (2018). *Anthropocene. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Fletcher, R., Rammelt, C. (2017). Decoupling: A Key Fantasy of the Post-2015 Sustainable Development Agenda. *Globalizations*, 14 (3), 450–467.
- Hulme, M. (2014). *Can Science Fix Climate Change? A Case Against Climate Engineering*. Cambridge, MA: Polity Press.
- Hickel, J. (2020). What Does Degrowth Mean? A Few Points of Clarification. *Globalizations*, 18 (7784), 1–7.
- Hickel, J. (2021). *Mniej znaczy lepiej. O tym, jak odejście od wzrostu gospodarczego ocali świat*. Tłum. J.P. Listwan. Kraków: Karakter.
- Hornborg, A. 2019. *Nature, Society, and Justice in the Anthropocene. Unraveling the Money-Energy-Technology Complex*. Cambridge-New York: Cambridge University Press.
- IPBES (2019). *Global Assessment Report on Biodiversity and Ecosystem Services of the Intergovernmental Science-Policy Platform on Biodiversity and Ecosystem Services*. E.S. Brondizio, J. Settele, S. Díaz, H.T. Ngo (red.), Bonn: IPBES.
- Jackson, T. (2015). *Dobrobyt bez wzrostu. Ekonomia dla planety o ograniczonych zasobach*. Tłum. M. Polakowski. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Jackson, T. (2021). *Post Growth. Life after Capitalism*. Cambridge, UK-Medford MA: Polity Press.
- Kallis, G. (2011). In Defence of Degrowth. *Ecological Economics*, 70, 873–880.
- Latouche, S. (2009). *Farewell to Growth*. Cambridge: Polity Press.
- Lessenich, S. (2019). *Living Well at Others' Expense: The Hidden Costs of Western Prosperity*. Tłum. N. Somers, Cambridge-Medford: Polity Press.
- Lynch, A.H., Veland, S. (2018). *Urgency in the Anthropocene*. Cambridge: The MIT Press.
- Mann, M.E. (2021). *Nowa wojna klimatyczna. Jak ocalić naszą planetę?* Tłum. T. Szlagor. Poznań-Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie.
- Marcuse, H. (1991). *Człowiek jednowymiarowy. badania nad ideologią rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego*. Tłum. S. Konopacki, Z. Koenig i in. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Marcuse, H. (1992). Ecology and the Critique of Modern Society. *Capitalism Nature Socialism*, 3 (3), 29–48.

- Marcuse, H. (2005). Ecology and Revolution. W: D. Kellner (red.). *The New Left and the 1960s: Collected Papers of Herbert Marcuse* (s. 173–176). Tom 3. London: Routledge.
- Moore, J.W. (red.) (2016a). *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*. Oakland: PM Press, Kairos. Tłumaczenie polskie: Moore, J.W. (red.) (2021). *Antropocen czy kapitałocen? Natura, historia i kryzys kapitalizmu*. Tum. K. Hoffman, P. Szaj, W. Szwebs. Poznań: WBPiCAK, UAM.
- Moore, J.W. (2016b). The Rise of Cheap Nature. W: J.W. Moore (red.), *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism* (s. 78–115). Oakland: PM Press, Kairos.
- Moore, J. W. (2022). *Metabolic Rift or Metabolic Shift? From Dualism to Dialectics in the Capitalist World Economy*. Pobrano z: https://worldecologynetwork.files.wordpress.com/2016/09/moore-metabolic_rift_or_metabolic_shift-final-2016.pdf (26.02.2022).
- Ngai, P., Huilin L., Yuhua G., Yuan S., Ruckusa R. (red.) (2013). *Niewolnicy Apple'a. Wzrost i opór w chińskich fabrykach Foxconna*. Poznań: Oficyna Wydawnicza Bractwa „Trojka”.
- Oreskes, N., Conway, E.M. (2017). *Upadek cywilizacji zachodniej*. Tum. E. Bińczyk, J. Gużyński, K. Tarkowski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Piketty, T. (2015). *Kapitał w XXI wieku*. Tłum. A. Blik. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Raworth, K. (2021). *Ekonomia obwarzanka. Siedem sposobów myślenia o ekonomii XXI wieku*. Tłum. A. Paszkowska. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Reitz, C. (2019). *Ecology and Revolution. Herbert Marcuse and the Challenge of a New World System Today*. New York-London: Routledge.
- Ripple, W.J., i in. (2021). *World Scientists' Warning of a Climate Emergency 2021. Bioscience*. Pobrano z: <https://doi.org/10.1093/biosci/biab079>, opublikowano 28 lipca (29.08.2021).
- Rockström, J., i in. (2009). A Safe Operating Space for Humanity. *Nature*, 46 (wrzesień), 472–475.
- Schandl, H., Fischer-Kowalski, M., West, J. Giljum, S. i in. (2018). Global Material Flows and Resource Productivity. Fourty Years of Evidence. *Journal of Industrial Ecology*, 22 (4), 827–838.

- Srnicek, N., Williams, A. (2019). *Wymyślając przyszłość. Postkapitalizm i świat bez pracy*. Tłum. E. Bińczyk, J. Guzyński, K. Tarkowski. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Stevenson, N. (2021). Critical Theory in the Anthropocene: Marcuse, Marxism and Ecology. *European Journal of Social Theory*, 24 (2), 211–226.
- Stiglitz, J.E. (2015). *Cena nierówności. W jaki sposób dzisiejsze podziały społeczne zagrażają naszej przyszłości?* Tłum. R. Mitoraj. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Therborn, G. (2015). *Nierówność, która zabija. Jak globalny wzrost nierówności niszczy życie milionów i jak z tym walczyć*. Tłum. P. Tomanek. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Victor, P. (2019). *Managing without Growth. Slower by Design, not Disaster*. Cheltenham, UK-Northampton, MA: Edward Elgar.
- Weizsäcker, E.U. von, Wijkman, A. (2018). *Come On! Capitalism, Short-termism and the Destruction of the Planet*. New York: Springer.
- World Inequality Lab. (2021). *World Inequality Report 2022*. Pobrano z: <https://wir2022.wid.world/> (26.02.2022).

Nota o autorce

Ewa Bińczyk – prof. dr hab., pracuje na Wydziale Filozofii i Nauk Społecznych UMK w Toruniu. Zajmuje się współczesną filozofią środowiskową, założeniami filozoficznymi ekonomii ekologicznej, filozofią nauki, kontrowersjami w nauce, studiami nad nauką i technologią. Członkini Rady Naukowej IFiS PAN, Komitetu Prognoz PAN, Rady Ekspertów Koalicji Klimatycznej i Rady Fundacji Edukacji Klimatycznej.

Address for correspondence: Instytut Filozofii UMK, Fosa Staromiejska 1a, 87-100 Toruń, Poland. E-mail: ewa.binczyk@umk.pl.

Cytowanie

Bińczyk, E. (2022). Kapitałocen, ekologiczna ekonomia dewzrostu i filozofia Herberta Marcusego. *Analiza i Egzystencja*, 59 (3), 117–134. DOI: 10.18276/aie.2022.59-06.



„Analiza i Egzystencja” 59 (2022), 135–156

ISSN (print): 1734-9923

ISSN (online): 2300-7621

DOI: 10.18276/aie.2022.59-07

ARTYKUŁY

MICHAŁ KRZYKAWSKI

ORCID: 0000-0002-7992-0285

Uniwersytet Śląski w Katowicach

e-mail: michal.krzykawski@us.edu.pl

Technika i pragnienie w dobie automatyzacji. Od Marcusego do Stieglera

Słowa kluczowe: Bernard Stiegler, pragnienie, popęd, superego, technika, technologia, sublimacja, automatyzacja, kapitalizm komputacyjny

Keywords: Bernard Stiegler, desire, drive, superego, technics, technology, sublimation, automatization, computational capitalism

Technics and Desire in the Age of Automation. From Marcuse to Stiegler

Abstract

This paper describes the relationship between technics and desire in light of Bernard Stiegler’s new critique of political economy. The starting point for the analysis is Stiegler’s critique of the reinterpretation of Freud’s legacy by Herbert Marcuse in *Eros and Civilization*. The context of the analysis is the ongoing mutation of consumer capitalism into computational capitalism—one in which automated calculation systems are used to control all forms of mental and affective human activity. Digital automatization, I argue, encourages a different view of what Marcuse called “the automatization of the superego.” It also requires us to rethink to what extent desire is conditioned *techno-logically* beyond the limits of Marcuse’s critique of Freud, capitalism and technology. The article pays special attention to Stiegler’s reinterpretation of the theory of sublimation in relation to contemporary capitalism and its technological infrastructure (from television to digital platforms). It is also an attempt to include the question concerning technology in psychoanalytic thinking.

Wprowadzenie

„Technika nie tylko nie jest trywialna, lecz stanowi warunek możliwości wszystkiego, co nie jest trywialne” – przekonuje Bernard Stiegler (2017). Podążając za tym przekonaniem i zakładając, że problem pragnienia, bez względu na to, w jaki sposób zechcemy je definiować, nie jest trywialny, chciałbym w tym artykule dokonać dwóch rzeczy: przeanalizować relację wiążącą pragnienie z techniką w świetle najważniejszych założeń Stieglerowskiej teorii gospodarki pragnienia i wpisać tę teorię w szerszy projekt jego krytyki ekonomii politycznej (Krzykowski, 2022b). Szczególna uwaga zostanie poświęcona sposobowi, w jaki Stiegler reinterpretuje Freudowską teorię sublimacji w odniesieniu do współczesnego kapitalizmu i jego infrastruktury technologicznej. Jean Laplanche i Jean-Bertrand Pontalis (1967, s. 467) pisali, że „nieobecność spójnej teorii sublimacji pozostaje jedną z luk myśli psychoanalitycznej”. Można zatem zapytać, do jakiego stopnia Stieglerowi udało się te lukę zapełnić, a jednocześnie włączyć w obręb refleksji psychoanalitycznej pytanie o technikę – pytanie, którego psychoanaliza nigdy wyraźnie nie sformułowała.

Punktem wyjścia rozważań jest trzeci tom tryptyku *Mécréance et discrédit* (Wiarołomstwo i dyskredyt), zatytułowany *L'esprit perdu du capitalisme* (Utracony duch kapitalizmu), w którym Stiegler poddaje krytyce tezy wysunięte przez Herberta Marcusego w *Erosie i cywilizacji*. Natomiast kontekstem rozważań jest mutacja kapitalizmu konsumpcyjnego w kapitalizm komputacyjny, a więc taki, który bazuje na zalgorytmizowanych i zautomatyzowanych obliczeniach, poddając za ich pomocą kontroli wszelkie formy ludzkiej aktywności (Stiegler, 2015). Postępująca automatyzacja technologiczna nakazuje spojrzeć w innym świetle na to, co Marcuse (1998, s. 104) nazwał „automatyzacją superego”. Zachęca ona również do przemyślenia techno-logicznego uwarunkowania pragnienia poza ograniczeniami zaproponowanej przez Marcusego krytyki – Freuda, kapitalizmu i techniki.

Artykuł składa się z trzech części. W pierwszej skrótowo odnoszę się do krytyki Stieglera pod adresem analiz zawartych w *Nowym duchu kapitalizmu*, głosnej książce Luca Boltanskiego i Ève Chiapello, dostępnej od niedawna w polskim tłumaczeniu (2022), ponieważ to właśnie ta krytyka daje Stieglerowi asumpt do reinterpretacji analiz Marcusego. Jednocześnie wychodząc z założenia, że Stiegler pozostaje w Polsce filozofem wciąż słabo rozpoznanym, sytuuję jego polemikę z Boltanskim i Chiapello oraz

Marcusem w obrębie problematyki poruszanej w środkowym okresie jego twórczości, co – jak sądzę – uczyni czytelniejszym stosunek Stieglera do dziedzictwa maja 1968 roku oraz freudowskich pojęć sublimacji i desublimacji w zaawansowanym kapitalizmie. W części drugiej analizuję Stieglerską teorię libido po to, aby pokazać, że spór Stieglera z Marcusem jest *de facto* sporem o dzisiejszy użytek z pism Freuda, a w szczególności z *Kultury jako źródła cierpień*. Odwołuję się również do podjętej przez Stieglera krytyki wybranych wątków dziedzictwa Marksa oraz takiej formy dogmatycznego marksizmu, który pojęcie superego traktuje jako „burżuazyjny wymysł”. Wreszcie w części trzeciej, wychodząc od Stieglerskiej hipotezy o źródłowej techniczności pragnienia, skupiam się na technologicznej kondycji pragnienia w dobie automatyzacji, argumentując, że zaktualizowane pojęcie sublimacji, po tym, gdy zostało odrzucone przez Deleuze’a i Guattariego w *Anty-Edypie*, wydaje się niezbędne w dyskusji o *przyszłości pragnienia*. Abstrahując już od natury sporu Stieglera z Marcusem, automatyzacja wymaga w istocie pogłębionej refleksji nad przyszłością pragnienia, której to refleksji – jak postaram się pokazać – nie da się oddzielić od na nowo sformułowanego i postawionego w obrębie ekonomii politycznej pytania o technikę.

Nowy czy utracony duch kapitalizmu?

Granice socjologii krytyki Boltanskiego i Chiapello

W *L'esprit perdu du capitalisme* Stiegler polemizuje ze sposobem, w jaki Marcuse w *Erosie i cywilizacji* czyta Freuda. W pierwszej kolejności jest to jednak tekst polemizujący z *Nowym duchem kapitalizmu* Boltanskiego i Chiapello. Reinterpretacja *Erosa i cywilizacji* ma dostarczać argumentów na rzecz tej polemiki. Stiegler stawia odwrotną względem analiz dwójki socjologów diagnozę, podtrzymując jednakowoż odwołanie do Maxa Webera i jego „ducha”, do którego również oni się odwołują. Diagnoza ta brzmi następująco: stanu, w jakim się znaleźliśmy, nie napędza duch kapitalizmu, lecz utrata ducha przez kapitalizm. „Kapitalizm utracił ducha: panuje w nim duchowa nędza. Społeczeństwa kontroli stały się niekontrolowalne, dogłębnie nieracjonalne, pozbawione powodu do posiadania nadziei. Rośnie liczba tych, którzy sądzą, że nie ma już nic, czego mogliby oczekiwać od rozwoju hipeprzemysłowego kapitalizmu” (2006, s. 11).

Nie będę tutaj szczegółowo rekonstruował polemiki, jaką Stiegler prowadzi z Boltanskim i Chiapello, gdyż tym, co mnie tutaj interesuje najbardziej jest sposób, w jaki reinterpretuje on Marcusego. Dla porządku wywodu chciałbym jednak doprecyzować to, co wzbudza największą wątpliwość Stieglera pod adresem dwójki socjologów, a mianowicie dokonane przez nich rozróżnienie „krytyki społecznej” i „krytyki artystycznej” (Boltanski, Chiapello, 2022, s. 78). Rozróżnienie to ma dla ich diagnozy socjologicznej kluczowe znaczenie operacyjne: to właśnie „krytyka artystyczna”, jako specyficzna dla dyskursu maja 1968 roku krytyka burżuazyjnego nad-ja, miała leć u podstaw „nowego ducha kapitalizmu”. Warto więc zacząć od krótkiego doprecyzowania tego, co Boltanski i Chiapello rozumieją przez określenia *critique artiste* i *critique sociale*, aby krytykę Stieglera pod adresem Marcusego osadzić we właściwym kontekście.

Według Boltanskiego i Chiapello „krytyka artystyczna” z jednej strony kontestuje odczarowanie i nieautentyczność, a z drugiej – opresję. Krytycy-artyci stoją na stanowisku, że cechy te charakteryzują świat burżuazji i wyznawane przez nią wartości, które stały się dominujące wraz z umocnieniem się kapitalizmu. Mamy w nim do czynienia z utratą sensu, zwłaszcza w odniesieniu do tego, co wielkie i piękne, a utrata ta jest skutkiem upowszechnionego urynkowania, któremu podlegają zarówno przedmioty codziennego użytku, jak i dzieła sztuki oraz ludzie. Kształtujące kapitalizm społeczeństwo mieszczańskie dąży do podporządkowania sobie ludzi i zmusza ich do pracy w imię jedyne go celu, jakim jest zysk, co jednak nie przeszkadza mu obłudnie odwoływać się do moralności (etyki pracy). Odmawiając takiego podporządkowania, „krytyka artystyczna” przeciwstawia mu wolność artysty. Figurą najpełniej takiej postawie krytycznej odpowiadającej, przynajmniej na poziomie wyobrażonym, byłby według Boltanskiego i Chiapello (2022, s. 79) dziewiętnastowieczny dandys opisany przez Baudelaire’a – artystyczny cygan prowadzący niestabilne (mobilne) życie, które leży na przeciwległym biegunie względem stabilnego, nastawionego na posiadanie i jego powiększanie, życia burżuaja.

Przyświecające temu życiu wartości spotykają się również z radykalnym sprzeciwem ze strony „krytyki społecznej” (socjalistycznej lub marksistowskiej). Kierują nią jednak inne pobudki. Napędzające tego rodzaju krytykę oburzenie bierze się stąd, że charakterystyczny dla społeczeństwa mieszczańskie go egoizm w zaspokajaniu interesów własnych powoduje wzrastającą nędzę materialną klas ludowych, których eksploatacja pozwala

zachować klasom uprzywilejowanym poczucie stabilności. W swoim odrzuceniu społeczeństwa mieszczańskiego „krytyka społeczna” odrzuca również, czyniąc to często w sposób gwałtowny, indywidualizm lub egotyzm jako cechy przypisywane „artystom”, a czasami również ich neutralność moralną lub immoralizm, jeśli akurat odwołuje się do moralności o proveniencji chrześcijańskiej (Boltanski, Chiapello, 2022, s. 79).

To schematyczne rozróżnienie „krytyki artystycznej” i „krytyki społecznej” Boltanski i Chiapello niuansują znacznie bardziej. Niemniej jednak zgodnie z forsowaną przez nich tezą *critique artiste* zrezygnowała z sojuszu z *critique sociale*, który zawiązała w 1968 roku. Z góry odrzucając wszystko to, co „nieautentyczne”, *critique artiste* w ostateczności stworzyła grunt pod płytki indywidualizm, który w bardzo niskim stopniu chroni przed kapitalistyczną eksploatacją i jej głębokimi reperkusjami społecznymi. Boltanski i Chiapello (2022, s. 286–291) łączą je z „krytyką artystyczną” wyrosłą na gruncie ideałów maja 1968 roku. Usiłują oni na przykład pokazać, do jakiego stopnia dostarczyła ona uprawomocnienia dla środków podjętych po 1983 roku przez socjaldemokratyczny z nazwy rząd Laurenta Fabiusa, który powołując się na autonomię i elastyczność, wprowadza deregulację i dokonuje systemowego zamachu na ochronę praw pracowniczych. Ujmując rzecz dosadniej, w odnowieniu (globalizującego się) kapitalizmu, który w Europie Zachodniej położył kres bezpieczeństwu socjalnemu kojarzonemu z epoką *Trente Glorieuses* (Trzydziestu Chwalebnych Lat), niepoślednią rolę odegrała antyburżuazyjna i głosująca na lewicę „krytyka artystyczna”.

Nowi nędznicy i serce cywilizacji

Ocena trafności diagnoz Boltanskiego i Chiapello wykracza poza cele tego artykułu. Sam Stiegler również takiej oceny nie podejmuje. Ukazując granice rozróżnienia *critique artiste* i *critique sociale* nie twierdzi on, że czegoś istotnego, zwłaszcza z perspektywy socjologicznej, ono nie pokazuje. Stoi jednak na stanowisku, że „krytyka artystyczna” nie leży bynajmniej u źródeł odnowienia kapitalizmu i mutacji technologicznej, która mu towarzyszy. Mutację tę zauważył już w 1990 roku Gilles Deleuze, gdy twierdził, że opisywane przez Michela Foucaulta społeczeństwa dyscyplinarne wraz z ich instytucjami państwowymi (więzienie, szpital, fabryka, rodzina) ustąpiły miejsca społeczeństwu kontroli, w którym dyscyplinujące instytucje państwowe zostały zastąpione przez rynek i marketing (Deleuze, 2007, s. 187).

Paradoks charakteryzujący społeczeństwo (technologicznej) kontroli jest taki, że panuje w nim poluzowanie norm, kojarzone najczęściej z gwałtowną rewolucją obyczajową, w której „krytyka społeczna” i klasy ludowe, z jakimi chce się ona utożsamiać, niekoniecznie pragną się rozpoznawać. To w istocie może sprawiać wrażenie, że oto kapitalizm mógł się odnowić, ponieważ przejął żądania maja 1968 roku (autentyczność, autonomia) i je po swojemu zagospodarował. Taka optyka wydaje się jednak zbyt zawężona, aby uchwycić dokonującą się w obrębie kapitalizmu transformację społeczną, jaka zaszła na płaszczyźnie techno-ekonomicznej i estetycznej (w najszerszym rozumieniu estetyki jako zdolności do zmysłowego odczuwania). Poluzowanie norm i obyczajów wiązało się bowiem również z destabilizacją ekonomiczną, która zdemontowała zinstytucjonalizowane struktury klasowe (charakterystyczne dla nich sposoby życia, organizację pracy i czasu wolnego) i w tym sensie doprowadziła do deklasacji, uderzającej nie tylko w klasy ludowe, ale również w średnie. Jednocześnie powstałe w tym procesie społeczeństwo konsumentów stało się celem i ofiarą czegoś, co Stiegler (2013) nazywa „wojną estetyczną”.

Poczucie utraty sensu, przez Boltanskiego i Chiapello uznane za jedną z pobudek „krytyki artystycznej”, jest w optyce Stieglera zjawiskiem o wiele szerszym. Definiuje ono społeczeństwo produkcyjno-konsumpcyjne jako całość i uderza, choć zdecydowanie nie w ten sam sposób, w bogatą Północ, biedne Południe i Daleki Wschód. Poczucie utraty sensu jest efektem „nędzy symbolicznej”, rozumianej jako „*utrata indywidualności w wyniku utraty uczestnictwa w produkcji symboli* będących zarówno owocami życia intelektualnego (pojęcia, idee, twierdzenia, wiedza), jak i owocami życia odczuwalnego (sztuka, umiejętności praktyczne, obyczaje)”¹ (Stiegler, 2013, s. 25–26). Dlatego też nędza symboliczna staje się siłą rzeczy nędzą duchową i rodzi cierpienie jednostek. Z jednej strony są to jednostki opuszczone i postawione w stan likwidacji w ten sam sposób, co znane im miejsca, a z drugiej – ich zasoby afektywne są niweczone i bezwzględnie eksploatowane przez technologie przemysłu kulturalnego w „wojnie estetycznej”.

[...] ogromna część ludności jest dzisiaj pozbawiona wszelkiego *doświadczenia* estetycznego; jest poddawana estetycznemu *warunkowaniu*, które jest stosowane przez marketing dzierżący hegemoniczną władzę

¹ Wyróżnienia we wszystkich cytatach w artykule oryginalne.

nad ogromną większością światowej ludności. Natomiast pozostała jej część – część, która jeszcze doświadcza – pogodziła się z utratą i porażką tych, których owo warunkowanie zatopiło. [...]

Nie należy sądzić, że ci nowi nędznicy są wstrętnymi barbarzyńcami. Oni są samym sercem społeczeństwa konsumentów. Są „cywilizacją”. Ale taką, której – paradoksalnie – *serce* stało się gettem. I to getto jest upokorzone i znieważone przez to, czym świat się staje. My, ludzie uchodzący za wykształconych, uczone, artystów, filozofki, ludzi przenikliwych i zorientowanych, musimy zdać sobie sprawę, że ogromna większość społeczeństwa żyje w tej symbolicznej nędzy wytworzonej z upokorzenia i zniewagi. Takie są właśnie spustoszenia powstałe na skutek wojny estetycznej, którą stało się hegemoniczne panowanie rynku. Ogromna większość społeczeństwa żyje w strefach estetycznej klęski, gdzie nie można żyć i kochać się nawzajem, gdyż jest się w nich estetycznie wyalienowanym (Stiegler, 2013, s. 16–17).

Stiegler uwypukla zatem wymiar polityczno-estetyczny, który w analizach Boltanskiego i Chiapello pozostaje niewidoczny: o ile estetyka wiąże się ze sztuką, o tyle w swoim wymiarze politycznym jej podstawą jest zdolność do współodczuwania, bez względu na to, czy pochodzi ona z tego, co „artyistyczne”, czy z tego, co „społeczne”. Z braku polityki, którą Stiegler rozumie jako przeciwieństwo wojny, jesteśmy tej zdolności pozbawiani, co prowadzi do duchowego zubożenia. Tego rodzaju systemowa deprywacja bierze się z podporządkowania estetyczności życia politycznego estetyce kształtowanej przez interesy rynku, nastawionej na zachowania masowe i uniemożliwiającej przywiązanie estetyczne do osobliwych obiektów. To dlatego właśnie znajdujemy się według Stieglera w stanie wojny estetyczno-przemysłowej, w której technologie audiowizualne i komunikacyjne służą jako arsenał urynkowania (marketingu).

Maj 1968 roku i desublimacja

W optyce Stieglera maj 1968 roku, pomimo rewolucyjnego charakteru, był pierwszym symptomem obecnej nędzy duchowej. Pozwolił dostrzec dużo starsze procesy, które były czynne w kapitalizmie od końca XIX wieku, gdy kapitalizm stał się nową formą gospodarki libidinalnej. Nowość polegała na tym, że inwestowanie zasobów psychicznych (duchowych), które Arystoteles skojarzył z duszą noetyczną, a Freud usiłował opisać za pomocą pojęcia libido, zostało odtąd podporządkowane działalności gospodarczej.

Takie przekształcenie pociągnęło za sobą diametralną zmianę sensu *inwestowania*. W ujęciu Freuda inwestycja (niem. *Besetzung*, fr. *investissement*) polegała na ulokowaniu energii (libido) w obiekcie. Wiązała się ona domyślnie z nadzieją, że dokonywana inwestycja przyniesie jakąś wartość, że można tej wartości oczekiwać i że takie oczekiwanie jest racjonalne, w związku z czym warto również zainwestować w nie swój czas. Według Stieglera kapitalizm zniszczył taki sens inwestowania, albowiem wartość sprowadził do czystego zysku, czyniąc z niego najwyższe kryterium racjonalnej oceny jakichkolwiek działań, a jednocześnie zdevaluował samo oczekiwanie, licząc na tzw. „szybki zwrot z inwestycji” na bazie czystej kalkulacji.

To dlatego właśnie po kapitalizmie, który utracił ducha, nie można spodziewać się niczego, co mogłoby przynieść zmianę. To w tym sensie kapitalizm nie ma przyszłości: nie ma jej nie tyle jako system gospodarczy, ile jako – ściśle z nim powiązany – system psychospołeczny, jako że uniemożliwia wychylenie się poza to, co już jest, w nadziei na przeżycie czegoś lepszego, czego jeszcze tu nie ma. Tak zwane „pobudzanie inwestycji” w imię tworzenia miejsc pracy ma dzisiaj za zadanie jedynie podtrzymać ten system za pomocą sztucznych wybiegów. To w tym sensie kapitalizm stał się systemowo „niewypłacalny”.

Jak przekonuje Stiegler, maj 1968 roku jedynie sygnalizował tę systemową niewypłacalność kapitalizmu i jego kolejnych postfordowskich mutacji: kulturowej, informacyjnej czy kognitywnej.

Konwulsje 1968 roku są pierwszymi symptomami politycznymi, gospodarczymi i społecznymi utraty ducha kapitalizmu, uruchomionej przez proces desublimacji, której efekty dają się odczuć jako zniszczenie ducha przez kapitalizm.

Od 1968 roku proces ten się pogłębiał w taki sposób, że wydaje się on prowadzić ku zniszczeniu kapitalizmu, a więc ku całkowitej likwidacji jego ducha za sprawą samego kapitalizmu. Libido, które jest energią kapitalizmu, dąży do wyczerpania i ulega zanikowi. Wraz z libido zanika sublimacja jako zdolność socjalizacji, ustępując tym samym miejsca panowaniu popędów (Stiegler, 2013, s. 11–12).

Stiegler odwołuje się do Marcusego, odpowiadając tym samym na „socjologię krytyki” Boltanskiego i Chiapello, krytyką filozoficzną, po to, aby tę utratę ducha kapitalizmu zdiagnozować wraz z jej konsekwencjami.

Gospodarowanie pragnieniem w zaawansowanym kapitalizmie

Spór o Freuda

Odwołując się do Marcusego, Stiegler dokonuje jednak istotnego przemieszczenie w obrębie analiz zawartych w *Erosie i cywilizacji*. Podtrzymuje przekonanie Marcusego o tym, że kwestie psychopatologiczne należy rozpatrywać przede wszystkim jako kwestie socjopatologiczne. Przekonanie to skłoniło Marcusego do krytyki Freudowskiej tendencji do ontologizowania aspektów rzeczywistości, które są historycznie zmienne. Zarzuca on jednak Marcusemu przyjęcie błędnej interpretacji pism Freuda, wynikającej przede wszystkim z przyjętej perspektywy walki klas. Spór Stieglera z Marcusem jest *de facto* sporem o interpretację pism Freuda. Przyjrzyjmy się mu bliżej.

Przypomniane przez Marcusego na wstępie *Erosa i cywilizacji* rozumowanie Freuda było następujące: jako jednostki funkcjonujemy w dwóch wymiarach. Rządzą nimi odrębne zasady, które powodują, że mamy w nich do czynienia z odmiennymi procesami psychicznymi i dwoma różnymi systemami wartości: z jednej strony zasada, która domaga się, aby przyjemność natychmiast zaspokoić i odczuwać ją w zabawie pod nieobecność jakiegokolwiek represji (zasada przyjemności); z drugiej – zasada nakazująca, aby zaspokojenie odłożyć w czasie, powściągnąć przyjemność, podjąć trud (pracę) i być wydajnym w celu zapewnienia sobie bezpieczeństwa (zasada rzeczywistości). Koszt tego bezpieczeństwa jest jednak taki, że można je osiągnąć jedynie w procesie wznoszenia cywilizacji (kultury), która w ujęciu Freuda ustanawia wzorce represyjne i w tym sensie wywołuje cierpienie (Marcuse, 1998, s. 29–31; Freud, 1995).

Dociekania Marcusego dotyczą zatem tego, czy może istnieć cywilizacja nierepresywna, której istnienia Freudowska teoria nie tyle nie wyklucza, ile otwiera jej możliwość. Taka spekulacja – jak zauważa Stiegler – prowadzi jednak Marcusego do (typowego dla dyskursu maja 1968 roku) argumentu o konieczności emancypacji pragnienia. Aby tę konieczność uzasadnić, Marcuse dokonuje rozróżnienia dwóch płaszczyzn zasady rzeczywistości: strukturalnej i historycznej. Ta pierwsza odsłaniałaby przed nami coś w rodzaju pragnienia w stanie naturalnym, natomiast ta druga, jako historycznie zmienna modyfikacja pierwszej, pozwalałaby nam dostrzec, że w historycznie ukształtowanych warunkach kapitalizmu podlegamy nie tyle represji w sensie Freudowskim (koniecznej do ustanowienia cywilizacji),

ile „nadrepresji” (represji nadwyżkowej). W ujęciu Marcusego nadrepresja to represja niekonieczna, oznaczająca „dodatkowe rodzaje kontroli poza tymi, które są niezbędne dla cywilizowanej ludzkiej zbiorowości [i które] wynikają z określonych instytucji dominacji” (Marcuse, 1998, s. 51–53). Chodziłoby zatem w opowieści Marcusego o to, aby z tej nadrepresji się wyzwolić, przy czym do takiego wyzwolenia może dojść na drodze rewolucyjnej walki, którą Marcuse rozpatruje w perspektywie walki klas.

Wykonany przez Marcusego gest uwypuklenia płaszczyzny historycznej pragnienia pozostaje istotny, ponieważ pozwolił on dostrzec, że formowanie się kategorii psychoanalitycznych jest procesem historycznym, a więc jako takie podlega przekształceniu. Niemniej jednak, jak przekonuje Stiegler, problematyczny pozostaje gest wydzielenia płaszczyzny strukturalnej pragnienia. Trudno zakładać bowiem istnienie takiej płaszczyzny, która nie byłaby zawsze już płaszczyzną historyczną. Marcuse może wierzyć, że kluczem otwierającym drzwi do „złotego wieku libido” (Stiegler, 2006, s. 13) jest ustanowienie nierepresyjnej zasady rzeczywistości, ponieważ sądzi, że dzięki niej górę nad rzeczywistością mogłaby wziąć przyjemność. Trudno jednak ustanowienie takiej zasady wyobrazić sobie inaczej niż w ruchu powrotu, podobnie jak trudno wyobrazić sobie ten powrót inaczej niż jako powrót do abstrakcyjnej idei natury, a ściślej do pragnienia w stanie naturalnym.

W ujęciu Stieglera przyjemność kształtowałyby się raczej w zetknięciu z rzeczywistością, zaś owo zetknięcie oznaczałoby zestawienie „tendencji” (dążności powodowanej popędem i dążności powodowanej pragnieniem), które Stiegler rozpatruje jako kompozycję (układ), a nie jako dwie przeciwstawne sobie zasady. Podstawowy cel gospodarki libidinalnej, realizowany dzięki pragnieniu, polegałby zatem na związaniu tych tendencji. Takie wiązanie ma kluczowe znaczenie, ponieważ dekompozycja tendencji prowadzi do rozmontowania układu, jakim jest gospodarka libidalna – uwalnia popędy, które są sterowane przez marketing, co w rezultacie generuje nędzę duchową w skali hiperprzemysłowej. Pragnienie nie tyle jest tłumione, ile ulega systematycznej i systemowej desublimacji na rzecz panowania popędów. Odkrycie Freuda czytane przez Stieglera polegałoby zatem na stworzeniu możliwości opisanego gospodarki pragnienia nie tyle jako pola odwiecznego konfliktu między dwiema przeciwstawnymi siłami, ile jako kształtowaną historycznie zdolność ich umiejętnego związania.

Dlatego też jednym z podstawowych celów Stieglerowskiej krytyki ekonomii politycznej jest włączenie tej – wydawałoby się przestarzałej – kwestii

libido w dyskusję o przyszłości w kapitalizmie po tym, gdy ten ostatni stracił ducha i w tym sensie sięgnął kresu. Doszło do tego w momencie, gdy

siłą związującą, jaką była energia libidalna, jako pierwotna energia kapitalizmu, stała się [...] siłą rozwiązującą, czyli dekompozycją popędów, jakie wiązała energia libidalna, która nie ma już mocy, aby je zewrzeć, ponieważ została zniszczona. To w tym momencie kapitalizm wyraźnie traci swojego ducha – ducha, który był jego *mocą unifikującą* *Mnogość* i *multiplikacją Jedni* w dobie maszynizmu, czyli reprodukowalności technicznej, ale nie tylko na płaszczyźnie maszynowej. Jego moc polegała również na przełożeniu tej płaszczyzny na płaszczyznę psychiczną i płaszczyznę zbiorową, a także na *projekcji ich wspólnej płaszczyzny konsystencji*, czyli (*tym*) *czasowości projektu* politycznego i społecznego, który, w związku z tym, przez długi czas nazywano postępem (Stiegler, 2006, s. 19).

Wydarzenia maja 1968 roku pozwalałyby poniewczasie zrozumieć, że kres tego postępu nastąpił na długo przed nimi, gdy kapitalizm okazał się „historycznym procesem likwidacji superego” (Stiegler, 2006, s. 19). Do owej likwidacji doszło za sprawą tego, co Weber nazwał racjonalizacją, która oznaczała „śmierć Boga” i niewczesną destrukcję ducha kapitalizmu. Ujmując rzecz krótko, duch kapitalizmu, który zrodził racjonalizację, zniszczył się sam. Według Stieglera na płaszczyźnie *zwyczajnej* rzeczywistości społecznej „śmierci Boga” odpowiada właśnie likwidacja superego, czyli stopniowa utrata możliwości wytwarzania tego, co *nad-zwyczajne*, czy kultywowania, dzięki pragnieniom, *niezwykłości* w granicach tego, co pozostaje *zwykłe*.

Paradoks maja 1968 roku polegał na tym, że likwidacja superego, którego struktury zostały przez jego uczestników uznane za „burżuazyjne” i „nadreprezywne”, stała się wręcz, na płaszczyźnie ideologicznej, nieodzowna w kontestowaniu moralnych struktur kapitalizmu. Problem jednak w tym, że struktury te same ulegały przekształceniu technologicznemu, stawiając w stan likwidacji superego, a jednocześnie przemysłowo zagospodarowując jego przestrzeń – pragnień, marzeń, wyobraźni, uwagi i związanych z nimi „sublimatów”. Przestrzeń ta stała się odtąd przestrzenią kapitalizmu: najpierw za sprawą przemysłu kulturalnego, a następnie konwergencji cyfrowej urządzeń audiowizualnych, informatycznych i telekomunikacyjnych, która wraz z rozwojem technologii obliczeniowej zwiększyła pola do przemysłowej eksploatacji. W ujęciu Stieglera transformacja technologiczna w obrębie

kapitalizmu doprowadziła do pogłębienia tego, co Paul Valéry nazwał w 1923 roku „kryzysem ducha”, a następnie – w przededniu drugiej wojny światowej – „spadkiem wartości-ducha”: nie tyle ducha mającego jakąś wartość i w tym sensie dającego się wycenić, ile ducha będącego wartością samą w sobie i w tym sensie stanowiącego kryterium wszelkich wartości. Rozpatrzenie na nowo kwestii sublimacji i superego mają w zamyśle Stieglera otworzyć nową epokę nadzwyczajności ducha i pragnień, które go podtrzymują.

Freud, Marks

Wszystkie używane przez Stieglera pojęcia w odniesieniu do pragnienia i funkcjonowania gospodarki libidalnej są wyjściowo Freudowskie. Wyjściowo – gdyż Stiegler uwalnia je od przyciężkawej teorii seksualności Freuda, a także tego, co Deleuze i Guattari określali jako familiaryzm psychoanalizy. W odróżnieniu od nich Stiegler nie odrzuca jednak sposobu, w jaki Freud ujmuje nieświadomość, a przede wszystkim utrzymuje Freudowskie rozróżnienie popędów i libido (pragnienia). Popędy, bez względu na to, czy mają podłoże seksualne, czy nie, czy są pozytywne, czy agresywne, mają charakter jednostkowy. Pragnienie natomiast jest społeczne. Polega ono na inwestowaniu energii popędowej w działania, które mają wartość dla danej społeczności i w tym sensie są kulturotwórcze. Podczas gdy popęd natychmiastowo pochłania własny obiekt w celu zaspokojenia, pragnienie dąży do uwznioślenia obiektu i czyni go przedmiotem pielęgnacji, uwagi. Rzecz nie w tym, aby uznać popędy za negatywne, odrzucając je na rzecz pozytywnych i wzniosłych pragnień, lecz spojrzeć na relację między tymi dwiema płaszczyznami gospodarki libidalnej w kategoriach gry komponujących się z sobą tendencji. To właśnie owa kompozycja tworzy psychiczną czasoprzestrzeń gospodarowania, komplementarną wobec „społecznej czasoprzestrzeni gospodarowania” (Hausner, 2019) w zakresie, w jakim rzeczywistości psychiczna i społeczna współistnieją z sobą w relacji dynamicznej, która jest jednak zapośredniczona w otoczeniu technicznym (jest zawiązywana zawsze za pośrednictwem jakiegoś symbolizującego artefaktu: wytworu, narzędzia lub urządzenia).

To dlatego pojęciem centralnym dla Stieglerowskiej gospodarki pragnienia pozostają pojęcia sublimacji i superego. Sublimację Stiegler wydaje się jednakowoż rozumieć w sposób bardziej egalitarny niż Freud, dla którego

była ona „osobliwie wyróżniającą się cechą rozwoju kultury, dzięki [które] tak doniosłą rolę w życiu kulturalnym mogą odgrywać wyższe aktywności psychiczne, naukowe, artystyczne, ideologiczne” (Freud, 1995, s. 44). Dla Stieglera natomiast sublimacja to po prostu umiejętność socjalizacji we współodczuwanej czasoprzestrzeni symbolicznej (psychospołecznej) i otaczania troską obiektów pragnienia, które tę czasoprzestrzeń tworzą, niekoniecznie dzięki aktywnościom uchodzącym za „wyższe” i dlatego uznawanym za „bardziej wartościowe”. Niewypłacalność gospodarki kapitalistycznej jako gospodarki libidinalnej bierze się stąd, że „stawia ona w stan likwidacji wszystkie sublimaty, które ustanawiają *superego*” (Stiegler, 2006, s. 18).

W pewnym sensie likwidację tę dostrzegł już Marcuse, gdy pisał o „automatyzacji *superego*”. Rozumiał przez nią kontrolę, której przedmiotem są nie tyle nieświadome popędy, ile świadomość. Za przykład takiej kontroli podawał „propagowanie bezmyślnych zajęć wypełniających czas wolny, a także triumf ideologii antyintelektualnych” (1998, s. 104). Dlatego też podstawowe wyzwanie dla Marcusego polega na wyzwoleniu świadomości, która, „gdyby pozostawić jej swobodę, mogłaby rozpoznać pracę represji w lepszym i większym zaspokajaniu potrzeb” (1998, s. 104). Stiegler natomiast dąży raczej do przededefiniowania i odzyskania samego pojęcia *superego*: z jednej strony rozpatruje je poza klasyczną interpretacją Freudowską (*superego* jako pochodna kompleksu Edypa). Z drugiej strony sprzeciwia się przekonaniu, że *superego* musi być „burżuazyjne” z konieczności.

Jest to jednocześnie sprzeciw wobec Marksa, a ściślej następującego fragmentu *Ideologii niemieckiej*:

Bierzemy tu za punkt wyjścia ludzi rzeczywiście działających i z ich rzeczywistego procesu życiowego wyprowadzamy też rozwój ideologicznych refleksów i ech tego procesu życiowego. Także urojone stwory ludzkiego mózgu są nieodzownymi sublimatami ich materialnego, dającego się empirycznie ustalić i z materialnymi przesłankami powiązanego procesu życiowego (Marks, Engels, 1961, s. 28).

W ujęciu Stieglera pytanie o pragnienia Marks redukuje do pytania o potrzeby, „pozostawiając pragnienie burżuazji, tej wielkiej, jak i tej drobnej, i uznając je za luksus, o ile nie za żądzę, a w każdym razie za coś zbytecznego, egoistycznego, egocentrycznego i psychologicznego, a więc *paszytniczego*” (Stiegler, 2013, s. 199). Tkwiący w takim myśleniu błąd polegałby zatem na tym, że uniemożliwia zrozumienie procesów idealizacji

jako źródła sublimacji, za sprawą której obiekty obsadzone przez libido, w tym również idee, mogą ulegać społecznemu przekształceniu, a także mogą wpływać na „całokształt stosunków społecznych”. Tymczasem to właśnie w nich Marks (1961, s. 7) chciał widzieć historycznie zmienną „istotę człowieka”. Zlekceważenie procesów idealizacyjnych i ich wpływu na kształtowanie się procesów historycznych powodowałaby, że świadomość historyczności, którą niewątpliwie dziedziczymy od Marksa, może okazać się ułomna. Jak pisze Stiegler,

w tym miejscu marksizm utrzymuje, że przyznanie pragnieniu i czynionym przez nie inwestycjom kluczowej roli w kształtowaniu życia społecznego i gospodarczego (a tak w gruncie rzeczy brzmi teza Webera zinterpretowanego w świetle pism Freuda) oznaczałoby rezygnację ze stanowiska, zgodnie z którym idee pochodzą ze stosunków społecznych. Tego rodzaju obawa bierze się jednak z głębokiego niezrozumienia Freudowskiej teorii gospodarki libido w jej ostatnich wersjach: gospodarka ta jest ustanowiona i uwarunkowana przez „udoskonalenie organiczne” [...] prowadzące do przemysłowego podziału pracy opisywanego przez Marksa, a więc do cierpienia w kulturze i niedomagania cywilizacji (wątki te pozostają w pismach Freuda latentne, ledwie zarysowane), a wreszcie do tego, co nazwałem nieszczęściem [*mal-être*] (Stiegler, 2013a, s. 199).

Przestrzeń nad-nami

Polemikę Stieglera z Marcusem odnośnie do reinterpretacji Freuda, kapitalizmu i techniki warto czytać w kontekście tej szerszej próby konfrontowania Freuda z Marksem. Stojące za nią wyzwanie polegałoby więc na uratowaniu (od kapitalizmu) przestrzeni formowania się superego jako przestrzeni *nad-nami*, w której stające się osobliwie „ja” mogą poszerzać pole istnienia (w specyficznym języku Stieglera – nie tyle wieść egzystencję, ile nabierać konsystencji; zwierać się w coś, co wytwarza płaszczyznę nadzwyczajności) oraz transindywiduować się za pomocą wspólnych praktyk i poprzez wniesienie własnego, zawsze mniej lub bardziej osobliwego, wkładu w wytwarzanie tej płaszczyzny.

Dostęp do przestrzeni nad-nami – przestrzeni *ateologicznej* – wiedzy przez te same technologie, które na tę chwilę służą za arsenał urynkowienia i niszczą gospodarkę libidinalną. Inherentną cechą libido jest bowiem to, że ma tendencję do przywiązywania się do obiektów, które libido niszczy i je

od siebie uzależniają, co powoduje regres pragnień w eksploatowane przemysłowo popędy. Kapitalizm, w zakresie, w jakim niszcząc własnego ducha zniszczył dostęp do przestrzeni superegotycznej, jest najbardziej wymowną manifestacją tej destrukcji.

W obliczu tej doświadczanej ruiny Stieglerska krytyka kapitalizmu jest jednak atypowa. Jej celem jest przede wszystkim odbudowa gospodarki libidinalnej, ponieważ to właśnie jej ruina jest kluczowym źródłem niedomagania – intelektualnego i afektywnego – na jakie cierpią ukształtowane przez kapitalizm demokracje przemysłowe. Pokojowe wyjście z kapitalizmu w obliczu ruiny pragnienia wymaga tego, aby – paradoksalnie – bronić go przed nim samym i dogłębnie przeorganizować go w taki sposób, aby po tej reorganizacji w niczym nie przypominał samego siebie. Chodzi tutaj przede wszystkim o przeorganizowanie funkcjonalności technologii audiowizualnych i informatycznych w taki sposób, aby służyły one wzmocnieniu gospodarki libidinalnej, a nie przemysłowej eksploatacji popędów.

Podsumowując: tam, gdzie Boltanski i Chiapello oskarżają „krytykę artystyczną” o to, że utorowała drogę „nowemu kapitalizmowi”, reinterpretujący Marcusego Stiegler widzi raczej słabość psychoanalizy. Ta ostatnia nie zdołała bowiem postawić pytania o superego w kategoriach polityczno-ekonomicznych, pozbawiając się tym samym narzędzi do poddania krytyce i przekształcenia sytuacji, w której „krytyka artystyczna” została przejęta przez management i marketing.

Nośniki pragnienia

Pytanie o technikę dzisiaj

Stiegler pytanie o pragnienie w kontekście ekonomii politycznej kapitalizmu stawia w ścisłym powiązaniu z pytaniem o technikę. Koryguje Marcusego (i Freuda) przede wszystkim tam, gdzie nie dostrzegają oni relacji łączącej pragnienie z techniką jako ogólną kategorią obejmującą wszelkie wytwory i praktyki związane z wytwórstwem. Nie istnieje pragnienie w stanie czystym, naturalnym, do którego powrócimy, gdy tylko wyzwolimy się z kapitalistycznej nadrepresji. Pragnienie *zawsze już* potrzebuje protez: nośników pragnienia, w których się z(a)wiera, nabiera w nich konsystencji.

To dlatego Stiegler (2006, s. 13) pisze o „źródłowej techniczności pragnienia”: pragnienie ewoluuje wraz z technikami, które tworzą czasoprzestrzeń

tego, czego i jak możemy pragnąć. Techniczność warunkuje również funkcjonowanie gospodarki libidalnej w tym sensie, że libido działa sprawnie wówczas, gdy przysposabia techniki w taki sposób, że mu one służą i kierują je na upragnione obiekty. Na tym właśnie polega źródłowa przywara libido, jego pierwotne wybrakowanie, którego trzeba (*le défaut qu'il faut*). Stanowi ono zarówno siłę libido, jak i jego słabość. Nośniki pragnienia mają bowiem nieredukowalnie ambiwalentny charakter, są *farmakonami*, a więc tym, co leczy i szkodzi *jednocześnie*, co emancypuje i więzi *w tym samym ruchu*. Mogą zatem pragnienie stymulować, podtrzymując dynamikę gospodarki libidalnej; mogą *równocześnie* to pragnienie uśmiercać i deformować, prowadząc do regresu pragnień w przemysłowo eksploatowane popędy: do przemysłowo wytwarzanej desublimacji.

Marcuse, podobnie jak Freud, nie rozpoznaje tej konieczności zapośredniczenia pragnienia w technice. Nie dostrzega również farmakologicznej struktury jej wytworów. Na technikę patrzy tak, jak mu na to pozwala przyjęta perspektywa ideologiczna. Dostrzega na przykład, że technika, na której wznosi się cywilizacja przemysłowa, stwarza nowe formy kontroli społecznej i że panowanie nad organizacją systemu technicznego oznacza realną władzę polityczną: „technologiczna racjonalność staje się racjonalnością polityczną”, a „postępująca racjonalność społeczeństwa, która jest motorem wydajności i rozwoju, sama jest irracjonalna” (Marcuse, 1991, s. 4–13). Jednak tym, co owo irracjonalne społeczeństwo trzyma w ryzach, blokując „odśrodkowe siły społeczne”, jest bardziej „Technologia niż Terror” (Marcuse, 1991, s. 13). Jako uczeń Heideggera, Marcuse ma jednak świadomość, że w niebezpieczeństwie, jakie niesie za sobą technika, trzeba umieć dostrzec ratunek (Heidegger, 2007, s. 30). Dlatego stoi na stanowisku, że rozwój techniczny stwarza szansę na uwolnienie się spod jarzma nieracjonalności jako krytycznie zaawansowanego stadium Weberowskiej racjonalizacji, która dopełniła się w nowoczesnej technice.

W tym aspekcie tezy przedstawione w *Erosie i cywilizacji* zapowiadają analizy zmechanizowanego społeczeństwa zawarte w *Człowieku jednowymiarowym*: tym, co ma nas wyzwolić z kapitalistycznej nadrepresji i uwolnić pragnienie w realnym świecie zawiadywanym przez zasadę przyjemności, jest rozwój naukowo-techniczny, który powoduje, że znika przymus pracy i związana z nią alienacja: „Technika dostarcza samej bazy dla postępu, wywodząca się z niej racjonalność ustanawia model psychiki i wzór zachowania niezbędny dla produktywnego działania” (Marcuse, 1998, s. 97). To dlatego,

powie Marcuse dekadę później, jeżeli „świat pracy jest pojmowany jako maszyna, i odpowiednio zmechanizowany, staje się on *potencjalną* bazą nowej wolności człowieka” (Marcuse, 1991, s. 20).

Ograniczeniem rozumowania Marcusego jest jednak to mechanologiczne ujęcie techniki, sprzężone z perspektywą marksistowską. Technika w pismach Marcusego to przede wszystkim dziewiętnastowieczne maszyny, które tworzą aparat produkcji społeczeństw przemysłowych i stanowią park maszynowy świata pracy w dwudziestowiecznym kapitalizmie. Marcuse doskonale dostrzegł, że technika jako technologia nie jest już „sumą-całością poszczególnych urządzeń, które mogą być odizolowane od swych społecznych i politycznych skutków, lecz [...] jest systemem, który określa *a priori* zarówno rezultaty funkcjonowania tego aparatu, jak i operacje, które mu służą i go rozwijają” (Marcuse, 1991, s. 11). W konsekwencji „aparat produkcji zdąża do stania się totalitarnym w tej mierze, w jakiej określa nie tylko społecznie potrzebne zajęcia, umiejętności i postawy, lecz także indywidualne potrzeby i aspiracje” (Marcuse, 1991, s. 11). Analizy Marcusego pomijają jednak relację między aparatem technicznym a psychicznym w odniesieniu do technologii audiowizualnych. Te ostatnie są maszynami innego rodzaju. Poddają one bowiem kontroli nie ciała, lecz aparaty psychiczne, rozciągając jednocześnie tę kontrolę na czas wolny i dokonując jego dogłębnej rekonfiguracji: przeznaczony na odpoczynek czas wolny staje się czasem rozporządzalnym i przeznaczanym na konsumowanie (kapitalizm kulturowy). Natomiast wraz z nadejściem kapitalizmu komputacyjnego i komercjalizacją technologii obliczeniowej (polubienia, podawania dalej, rekomendacje, oceny i każdorazowy ruch w sieci) kontrola staje się pracą wykonywaną w permanentnym podłączeniu do hipermaterialnej infrastruktury cyfrowego kapitału stałego.

Marcuse dostrzegł ten proces nim uległ on planetarnemu hiperprzyspieszeniu. Pisząc, że „dzisiaj rzeczywistość technologiczna wdarła się do [...] prywatnej przestrzeni i pomniejszyła ją” (Marcuse, 1991, s. 28), pisał *de facto* o tym, co zachodzi w realizmie kapitalizmu komputacyjnego. Jego mechanologiczne ujęcie techniki pozostaje jednak ograniczone w tym sensie, że może on nową rzeczywistość technologiczną poddać krytyce jedynie w stylu charakterystycznym dla krytyki przemysłu kulturalnego szkoły frankfurckiej. Polemika Stieglera z Marcusem w tym kontekście przypomina Stieglerską krytykę pod adresem *Dialektyki oświecenia* (Stiegler, 2018, s. 631–679): tak jak Horkheimer i Adorno, poddając krytyce przemysł

kinematograficzny, który w ich ocenie uprzemysławia wyobraźnię i prowadzi w ostateczności do paraliżu jej struktur, nie dostrzegli, że wyobraźnia, aby działać, potrzebuje wesprzeć się na artefaktach, tak Marcuse wydaje się nie dostrzegać, że takie samo pochodzenie artefaktualne ma libido. O ile zatem prawdą jest, że rzeczywistość technologiczna kapitalizmu niszczy libido, o tyle prawdą jest również to, że kondycja libido jest techno-logiczna, zaś kapitalizm, wraz z podporządkowanym mu systemem technicznym, przygodnie libido przekształca. Libido jest sztuczne: zależy od wytworów i samo jest wytworem. Dlatego też fundamentalną dla Stieglera kwestią nie jest uwalnianie libido od nadrepresji i przywrócenie naturalnego (autentycznego) pragnienia. Takie pragnienie nie istnieje. Kluczowe wyzwanie polega raczej na reorganizacji przemysłowej infrastruktury technologicznej. Działanie libido ściśle zależy bowiem od hiperprzemysłowej organizacji sztucznych organów, które jednocześnie przekształcają relacje społeczne.

Automatyzacja w służbie odautomatyzowania

Tego rodzaju reorganizacja wymaga jednak dzisiaj dogłębnego przemyślenia postępującego procesu automatyzacji, a więc tego, co jest stałą dążnością techniki, która, od czasów europejskiej nowoczesności, tutaj tożsamer z rewolucją przemysłową, staje się technologią. Konsekwencją tej dążności jest to, że technika wytraca swój pierwotny wymiar praktyczny. Wymiar *praxis*, który warunkuje pragnienia jest w coraz większym stopniu modelowany przez czysto obliczeniową technologię – abstrakcyjne maszyny matematyczne skonkretyzowane do postaci materialnych urządzeń. Antycypowane i poddawane zalgorytmizowanym obliczeniom pragnienie gaśnie i traci swoją potencjalnie emancypującą moc, która zostaje przechwycona, skanalizowana i eksploatowana jako popęd.

Postępujący proces automatyzacji, oprócz tego, że zmienia świat pracy (Krzykawski, 2022a), zmienia również technologiczne warunki tego, co Marcuse nazwał „automatyzacją superego”. Hiperprzemysłowe algorytmy i ich spersonalizowane predykcje nie tylko przekształcają epistemologię naszych zachowań, dzięki której odkrywamy, że „sami dla siebie jesteśmy naszymi własnymi algorytmami” (Cardon, 2017, s. 36–37), że nasze codzienne zachowania są powtarzalne, o ile nie monotonne, dzięki czemu tak łatwo można nimi sterować. Automatyzacja zamyka również społeczną przestrzeń formowania się superego w tym sensie, że pozostawia nas sam na

sam z naszymi własnymi sobowtórami cyfrowymi, ponad które coraz trudniej się wznieść. Tym samym dewaluacji ulega gospodarka pragnienia, automatyzacja może bowiem jedynie wzmocnić to, co już jest, podczas gdy pragnienie przywołuje świat, którego jeszcze nie ma. Zanika więc również sublimacja jako proces, który pragnienie uspołecznia i który dokonuje się w otoczeniu technicznym. Aby ten proces mógł zachodzić, konieczne jest również uspołecznienie technologii jako nośników umożliwiających sublimowanie, choć pozostającymi w swojej strukturze i w swoim działaniu *farmakonami*.

Dlatego też przywrócenie procesu sublimowania wymaga podjęcia walki o funkcje planetarnego systemu technicznego. Rzecz nie w tym, aby przeklinać automatyzację, lecz dostrzec możliwości, jakie otwiera, a następnie uczynić z nich podstawowy przedmiot społecznej walki o przyszłość pragnienia i jego nadzwyczajnych sublimatów. Cały arsenał szlifowanych przez Bernarda Stieglera pojęć miał w założeniu do takiej walki służyć w ramach nowej krytyki ekonomii politycznej, której nowość polega na tym, że na poważnie bierze pytanie o technikę.

Bez względu na ocenę aktywistycznej filozofii Stieglera (Krzykawski, 2022b), zdołał on z pewnością na powrót wprowadzić do współczesnej debaty filozoficznej pojęcie sublimacji, które popadło w niełaskę po opublikowaniu *Anty-Edypa*. Niewątpliwą zasługą Deleuze'a i Guattariego (2017, s. 35) było podkreślenie, że „pragnienie bezpośrednio przebiega przez pola społeczne, że jest historycznie określonym produktem”. Jak dopowiadał Deleuze w swoim pojęciowym „abecadle”, nieświadomość to nie teatr, lecz fabryka, produkcja. Pragnąc, konstruuję układ, pragnę zawsze w określonym zespole obiektów, nigdy zaś odosobnionego obiektu. To ów zespół, jako konfiguracja składających się na niego elementów, jest dla mnie pożądliwy (Deleuze, 1995). Konstruktivistyczna natura pragnienia nie wyklucza jednak możliwości i konieczności sublimacji. „Pragnienie nie potrzebuje żadnych zapośredniczeń czy sublimacji, żadnych psychicznych operacji czy przekształceń, by inwestować w siły wytwórcze bądź stosunki produkcji” – pisali Deleuze i Guattari (2017, s. 35). W dobie technologii cyfrowych takie ujęcie pragnienia nie wydaje się jednak dostarczać zadowalających odpowiedzi.

Przygniatająca moc technologii obliczeniowej, odtąd w znaczącym stopniu warunkująca to, czego, kogo i jak możemy pragnąć, wydaje się z jednej strony potwierdzać przenikliwość analiz Stieglera, nawet jeśli odnoszą się one do rzeczywistości społecznej na chwilę sprzed nastania postliberalnego/libertariańskiego kapitalizmu platform cyfrowych oraz

ukształtowanej jeszcze przez – charakterystyczne dla schyłku epoki analogowej – ultraliberalne niedbalstwo urynkowionych telewizji publicznych, które „misję publiczną” podporządkowały regulowanemu przez marketing prymatowi kwantyfikowalnej oglądalności, odtąd branej za publiczność. Z drugiej jednak Stieglerowskie analizy relacji techniki i pragnienia warto zaktualizować odnośnie do realizmu cyfrowego, kształtowanego przez przyrastającą liczbę usieciowanych i systemowo scalonych urządzeń działających perswazyjnie i predykcyjnie, umożliwiających ciągle monitorowanie siebie (*self-tracking*) czy zaprojektowanych po to, aby rozpoznawać (przeliczać) stany emocjonalne osób podłączonych do sterujących nimi urządzeń (*affective computing*) – krótko mówiąc urządzeń, które pragnienia przekształcają w możliwy do potencjalnie wyniszczającej eksploatacji zasób w postaci popędów, zamykając przed nami psychospołeczną czasoprzestrzeń innej technologicznej przyszłości. W sensie infrastruktury technologicznej przyszłość ta już tu jest. Prosi się ona jednak, aby nadać jej dojrzsalsze kontury. Wydaje się, że jedynie w ten sposób zdołamy – parafrazując Kanta (2005, s. 44) – wyjść z zawinionej przez nas technologicznej niedojrzałości, w której duszpasterzy ogłupiających swoje domowe trzódki zastępują dyskretnie sterujące pragnieniami sprowadzonymi do popędów i podtrzymujące iluzję możliwości decydowania o czymkolwiek algorytmy.

„Odtąd chodzi [...] o to, aby wiedzieć, czego pragniemy” – pisał André Gorz (1980, s. 112). Dzisiaj chodzi jednak również o to, aby mieć świadomość tego, co i kto na tę wiedzę wpływa, a także kto, i czym kosztem, z tego, czego o sobie nie wiemy, korzysta.

Bibliografia

- Boltanski, L., Chiapello, È. (2022). *Nowy duch kapitalizmu*. Tłum. F. Rogalski, red. nauk. M. Jacyno. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Cardon, D. (2017). Le web que nous voulons en 8 propositions. W: B. Stiegler (red.), *La toile que nous voulons. Le web néguentropique* (s. 23–43). Limoges: FYP.
- Deleuze, G. (1995). *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*, film documentaire produit par Pierre-André Boutang. Pobrano z: https://www.youtube.com/watch?v=tLISRFLThYw&ab_channel=SUB-TILproductions (25.03.2022).
- Deleuze, G. (2007). Postscriptum o społeczeństwach kontroli. W: G. Deleuze, *Negocjacje 1972–1990* (s. 183–188). Tłum. M. Herer. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP we Wrocławiu.

- Deleuze, G., Guattari, F. (2017). *Anty-Edyp. Kapitalizm i schizofrenia*. Tłum. T. Kaszubski. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Freud, S. (1995). *Kultura jako źródło cierpień*. Tłum. J. Prokopiuk. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Gorz, A. (1980). *Adieux au proletariat. Au-delà du socialisme*. Paris: Galilée.
- Hausner, J. (2019). *Spoleczna czasoprzestrzeń gospodarowania. W kierunku ekonomii wartości*. Kraków: Wydawnictwo Nieoczywiste.
- Heidegger, M. (2007). Pytanie o technikę. W: M. Heidegger, *Odczyty i rozprawy* (s. 7–38). Tłum. J. Mizera. Warszawa: Aletheia.
- Kant, I. (2005). Odpowiedź na pytanie: czym jest Oświecenie. W: I. Kant, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii* (s. 44–49). Tłum. T. Kupś. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Krzykawski, M. (2022a). Energia, praca i walka z entropią, *Er(r)go*, 44, 1, 29–56, <https://journals.us.edu.pl/index.php/ERRGO/article/view/11865> (22.11.2022).
- Krzykawski, M. (2022b). *Od nowego pytania o technikę do nowej ekonomii politycznej w epoce maszyn o wysokiej mocy obliczeniowej*, Warszawa: Biennale, <https://2022.biennalewarszawa.pl/from-a-new-question-concerning-technology-to-a-new-political-economy-in-the-age-of-high-performance-computing-machines/> (22.11.2022).
- Kuźniarz, B. (2020). *Król liczb. Szkice z metafizyki kapitalizmu*. Warszawa: Fundacja Augusta Hrabiego Cieszkowskiego.
- Laplanche, J., Pontalis, J.-B. (1967). *Vocabulaire de la psychanalyse*, D. Lagache (red.). Paris: Presses Universitaires de France.
- Marcuse, H. (1998). *Eros i cywilizacja*. Tłum. H. Janowska, A. Pawelski. Warszawa: Muza.
- Marcuse, H. (1991). *Człowiek jednowymiarowy. Badania nad ideologią rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego*. Tłum. W. Gromczyński. Warszawa: PWN.
- Marks, K., Engels, F. (1961). *Dzieła 3*. Tłum. K. Błeszyński, S. Filmus. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Stiegler, B. (2006). *Mécréance et discrédit 3. L'esprit perdu du capitalisme*. Paris: Galilée.
- Stiegler, B. (2008). *Réenchanteur le monde. La valeur esprit contre le populisme industriel*. Paris: Flammarion.
- Stiegler, B. (2013). *De la misère symbolique 1. L'époque hyperindustrielle*. Paris: Flammarion.

- Stiegler, B. (2013a). *La pharmacologie du Front national*. Paris: Flammarion.
- Stiegler, B. (2015). *La société automatique 1. L'avenir du travail*. Paris: Fayard.
- Stiegler, B. (2017). Critique de la raison impure, *Esprit*, mars/avril 2017. Pobrano z: <https://esprit.presse.fr/article/bernard-stiegler/critique-de-la-raison-impure-entretien-avec-bernard-stiegler-39264> (25.03.2022).
- Stiegler, B. (2018). *La technique et le temps 3. Le temps du cinéma et la question du mal-être*. Paris: Fayard.

Nota o autorze

Michał Krzykawski – dr hab., prof. UŚ, pracuje na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, gdzie kieruje Centrum Badań Krytycznych nad Technologiami. Autor i współautor wielu prac z zakresu współczesnej filozofii kontynentalnej filozofii nauki i techniki oraz ekonomii politycznej, m.in. *Bifurcate. 'There Is no Alternative'* (pod redakcją Bernarda Stieglera i Kolektywu Internacja, Paris 2020, London 2021) oraz *Inne i wspólne. Trzydzieści pięć lat francuskiej filozofii* (Warszawa 2017).

Address for correspondence: University of Silesia in Katowice, Faculty of Humanities, Centre for Critical Technology Studies, ul. Uniwersytecka 4, 40-007 Katowice, Poland.

Cytowanie

Krzykawski, M. (2022). Technika i pragnienie w dobie automatyzacji. Od Marcusego do Stieglera. *Analiza i Egzystencja*, 59 (3), 135–156. DOI: 10.18276/aie.2022.59-07.