

JEREMY GILBERT

Przełożył: PAWEŁ KACZMARSKI

Socjalizm psychodeliczny¹

Artykuł stanowi komentarz oraz próbę rozwinięcia koncepcji kwasowego komunizmu zaproponowanego przez Marka Fishera. Autor skupia się przede wszystkim na zjawisku „podnoszenia świadomości” jako istotnego celu zarówno praktyk kontrkulturowych, jak i lewicowych działań politycznych, śledząc ich związki z m. in. praktykami medytacyjnymi, mindfulness, terapią i antyterapią.

Słowa kluczowe: komunizm kwasowy, psychodelia, socjalizm, kontrkultura, świadomość

1 Oryginalny tekst ukazał się 22 września 2017 roku na portalu Open Democracy (<https://www.opendemocracy.net/en/psychedelic-socialism/>). W polskim tłumaczeniu z przyczyn prawnych i technicznych pominięte zostały ilustracje i towarzyszące im komentarze autora – przyp. P.K.

Komunizm kwasowy? Psychodeliczny corbynizm? Lewica freakowa? Nazwijcie to jak chcecie – ale tchnięcie na powrót ducha radykalnego kolektywizmu i anty-egoizmu (*unselfing*) w nasze polityczne projekty daje szansę na wskrzeszenie dawno spacyfikowanych kontrkultur i stworzenie świata, który byłby prawdziwie wolny.

Komunizm kwasowy – korzenie pewnej idei

Mój przyjaciel Mark Fisher zmarł w styczniu [2017 roku – przyp. P.K.], w trakcie prac nad książką o roboczym tytule *Komunizm kwasowy. O pragnieniu postkapitalistycznym*. Rozmawiałem z nim o niej, ale szkic wprowadzenia przeczytałem dopiero po śmierci Marka, gdy przesłał mi go wspólny znajomy. Kilka dni później kilkoro studentów z Goldsmiths College przesłało mi też sylabus zajęć Marka o „pragnieniu postkapitalistycznym” – zaprosili mnie i kilka innych osób do poprowadzenia kolejnych spotkań, tak, by kurs mógł się odbyć w całości.

Ciągle nie przepracowałem dziwnego splotu emocji, jakie towarzyszyły lekturze całego tego materiału. Mówiąc wprost: miałem wrażenie, że Mark przedstawiał tam szereg argumentów i idei, które to ja rozwijałem w różnych formach – między innymi w rozmowach i publicznych dyskusjach z nim – już od kilku lat, a które były bardzo różne od jego stanowiska sprzed okresu naszej współpracy. Nie wspominał nigdzie o mojej pracy bezpośrednio – jednak ponad połowa odniesień i listy lektur składała się z książek, które ja mu podsunąłem. We wprowadzeniu do książki znalazły się fragmenty stanowiące zasadniczo parafrazę moich komentarzy ze wspólnych rozmów – oraz argumentów przedstawionych przeze mnie w esejach, artykułach i książkach, co do których wiedziałem, że zdążył je przeczytać.

Oczywiście, wszystko to podane było w unikalnym i niemożliwym do podrobienia idiomie Marka – na wiele odniesień i powiązań sam nigdy bym nie wpadł. Mimo to, całe doświadczenie było dość dziwne – i pozostaje dziwne do dziś. Czy czułem się zraniony? Skomplementowany? Zdenerwowany tym, że nie odnotował mojego wpływu? Zadowolony, że nasza współpraca doprowadziła Marka do stanowiska, z którym tak entuzjastycznie się zgadzałem? Zazdrosny, że nie dostrzegłem zauważonych przez niego związków? Odpowiedź brzmiałaby chyba: wszystkie powyższe.

Piszę to, żeby wyjaśnić – najuczciwiej jak potrafię – dlaczego moja rekonstrukcja tego, co Mark miał na myśli przez „komunizm kwasowy” („*Acid Communism*”) jest nieuchronnie skażona przez moją własną inter-

petację potencjalnego znaczenia tej frazy – rozwijaną właściwie od momentu, gdy Mark ukuł ją po raz pierwszy. Mój przyjaciel używał pojęcia komunizmu kwasowego do nazwania politycznych i analitycznych stanowisk, które oparł – w niemalym stopniu – na mojej pracy i zainteresowaniach, a także na własnych doświadczeniach z radykalnym kolektywem Plan C oraz z historiografią lat 70. w wydaniu Johna Medhursta i Andy’ego Becketta (zob. Kureishi 2009). Całkowicie sprzeczne z owymi współdzielonymi ideami czy priorytetami byłoby jednak przypisywać je na zasadzie własności bądź autorstwa jakiegokolwiek jednej osobie.

(Jak zasugerował w rozmowie ze mną Erik Davis, pojęcie „komunizmu kwasowego” może być traktowane jako bardzo zbliżone do „freakowej lewicy” (*Freak Left*) w ujęciu Goffmana i Joya (2007). To prawda, chociaż wydaje mi się, że Mark odnosił się do szerszej rozumianej wrażliwości: pewnej psychodeliczno-socjalistycznej struktury odczuwania (*structure of feeling*) czy ogólnych podzielanych szerszej niż tylko przez członków radykalnych środowisk, z których wyrodziła się grupa Weathermen etc. – aspiracji do świata, który – jak sam by to określił – „mógłby być wolny” (*a world that would be free*), Tym niemniej „freakowa lewica”, o której piszą Goffman i Joy – złożona z eksplicytnie pro-psychodelicznych radykalnych bojowników – była niewątpliwie w jakimś sensie najbardziej wyostrzonym, dosłownym przykładem „kwasowego komunizmu”).

Bezpośrednią podstawą dla ukutego przez Marka określenia *acid communism* (zob. Milburn 2017) była kampania promocyjna filmu o życiu radykalnego szkockiego psychologa R.D. Lainga – kluczowej figury brytyjskiej kontrkultury lat sześćdziesiątych – która opisywała go jako „kwasowego marksistę” (*acid Marxist*) (Child 2015)². (Chcieliśmy z Markiem zorganizować kiedyś spotkanie o dziedzictwie Lainga – przy współpracy ze Stevem Goodmanem – ale nigdy ostatecznie się za to nie zabraliśmy. Laing to bardzo interesująca, ale też bardzo problematyczna postać brytyjskiej historii radykalnej. Osobiście uważam, że zasadniczo jest osobiście odpowiedzialny za zniszczenie reputacji ruchu anty-psychiatrii – i terapii psychodelicznej – w Wielkiej Brytanii, a to przez jego naduzycia w stosunku do niektórych pacjentów; po Laingu nie wykonywano u nas właściwie klinicznej i teoretycznej pracy na wzór tej podjętej przez Guattariego i jego współpracowników w klinice La Borde we Francji, albo tej praktykowanej w ramach psychologii integralnej i interpersonalnej [*integral and transpersonal psychology*] w USA).

2 Film *Normalnie wariat* (reż. R. Mullan) trafił do kin w 2017 roku – przyp. P.K.

„Komunizm kwasowy” stał się dla Marka określeniem na polityczną wrażliwość dzieloną zarówno przez psychodelicznych eksperymentatorów, jak i kontrkulturę oraz politycznych radykałów lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych. Owo utopijne nastawienie odrzucało zarówno konformizm i autorytaryzm, które charakteryzowały znaczną część powojennego społeczeństwa, jak i wulgarny indywidualizm kultury konsumenckiej.

„Komunizm kwasowy” stał się dla Marka określeniem na polityczną wrażliwość dzieloną zarówno przez psychodelicznych eksperymentatorów, jak i kontrkulturę oraz politycznych radykałów lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych. Owo utopijne nastawienie odrzucało zarówno konformizm i autorytaryzm, które charakteryzowały znaczną część powojennego społeczeństwa, jak i wulgarny indywidualizm kultury konsumenckiej. Chodziło w nim o zmianę i pogłębienie świadomości pojedynczych ludzi oraz całego społeczeństwa – poprzez twórcze użycie psychodelicznych środków, przez estetyczne eksperymenty w muzyce i innych dziedzinach sztuki, czy też przez społeczną i polityczną rewolucję – albo wszystkie wymienione.

Mark nie wykazywał nigdy osobistego zainteresowania psychodelikami bądź kulturą psychodelii (podobnie jak dla mnie, był to przedmiot zainteresowania estetycznego, politycznego, historycznego i teoretycznego); podobała mu się jednak idea „kwasowego” jako przymiotnika, jako słowa opisującego nastawienie związane ze spontaniczną kreatywnością i wiarą w możliwość innego spojrzenia na świat, polepszenia go poprzez celowe „poszerzanie” świadomości za pomocą zdecydowanie materialistycznych środków. Co więcej, gdy się poznaliśmy, nadal uważał się za nieznoszącego hipisów postpunkowca, gardzącego dziedzictwem zarówno „lata miłości” (*summer of love*), jak i całego radykalizmu „roku 1968” (zob. Ross 2002; Gilbert 2008).

Z czasem przekonałem go jednak (zakładam, że nie byłem w tym sam), iż błędem byłoby pójście tropem Slavoj Żiżka czy Adama Curtisa (zob. *Century of the Self*), którzy zwyczajnie zbywali kontrkulturę i radykalizm lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych Tego rodzaju komentatorzy skupiali się zwykle na tym, jak utopizm kontrkultury prowadzić miał ponoć bezpośrednio do banalnego indywidualizmu New Age’u czy narcystycznego konsumpcjonizmu późnego wieku dwudziestego. Sam utrzymywałem jednak zawsze, że owe zjawiska były w istocie wypaczeniem radykalnego potencjału kontrkultury – która musiała zostać zneutralizowana i przechwycona przez kapitał w latach siedemdziesiątych, gdy jego interesy okazały się faktycznie zagrożone przez radykalne siły (Gilbert 2012; 2016).

Wyższa świadomość i technologie siebie

Dla ruchów kobiecych wczesnych lat siedemdziesiątych, najważniejszą „technologią siebie” (*technology of self*) była prawdopodobnie „grupa do podnoszenia świadomości” – małe grupy kobiet, dyskutujące o różnych

osobistych i społecznych kwestiach z feministycznej perspektywy, starające się wyzwolić się z sieci seksistowskich i patriarchalnych uprzedzeń. W tym samym momencie ruchy Black Power i Gay Liberation osiągnęły moment swojej najintensywniejszej polityczyzacji; szczyt wpływowości osiągnęła też „Nowa Lewica” („*New Left*”). Tym, co łączyło polityczne stanowiska wszystkich tych ruchów, było odrzucenie zarówno tradycyjnych hierarchii, jak i jakiegokolwiek prostego indywidualizmu. Pozostały one libertariańskie w naturze; promowały ideał wolności, a jednocześnie rozumiały ją jako coś możliwego do osiągnięcia i doświadczania wyłącznie w sposób kolektywny (Gilbert 2009).

Mark interesował się ideą „podnoszenia świadomości” i możliwym rozwinięciem teorii efektów ideologii kapitalistycznej w kategoriach „ubytku świadomości” (*depletion of consciousness*). Jest to szczególny sposób myślenia o wpływie ideologii na grupy i jednostki. „Ideologię” rozumie się bowiem czasem – po prostu – jako formę propagandy, dającą nam fałszywe wyobrażenie o świecie i broniącą w ten sposób interesów jakichś potężnych elit. Faktycznie, gdy spojrzymy na opartą na jawnych przekłamaniach wizję świata, którą promuje prawicowa prasa, może wydawać się, że dokładnie coś takiego ma dziś miejsce. Wielu myślicieli skłaniało się jednak ku tezie, że ideologia i rozmaite aparaty władzy (od państwa po kościół) funkcjonują nie tylko na zasadzie podawania nam prostych kłamstw, ale przez szerzej rozumiane negatywne oddziaływanie na nas (*by affecting us negatively*) – tak, byśmy czuli się mniej zdolni do działania w świecie, mniej zdolni do twórczego czy dynamicznego myślenia (Gilbert 2011; WeArePlanC 2014). Z tej perspektywy „podnoszenie” świadomości to nie tylko kwestia podsuwania ludziom informacji o źródłach opresji, ale dawanie im możliwości, by poczuli się – osobiście i kolektywnie – wystarczająco silni, by móc stawić owej opresji opór.

Istnieje fascynująca zbieżność między ideą „wyższej” świadomości – pojawiającą się w mistycznej, jogińskiej i filozoficznej literaturze dwudziestego wieku – oraz ideą politycznie „podniesionej” świadomości, centralnej dla radykalizmu lat siedemdziesiątej. Obie mają swoich prekursorów. Idea podniesionej świadomości wywodzi się z marksistowskiej koncepcji „świadomości klasowej”: robotnicy uświadamiają sobie, że ich wspólny interes *jako robotników* pozostaje ważniejszy niż ich prywatne interesy jako jednostek czy kulturowe różnice mogące dzielić ich od innych robotników. Mistyczna idea „wyższej” („podniesionej”, „uniwersalnej”, „kosmicznej”) świadomości ma zaś korzenie w hinduistycznej i buddyjskiej koncepcji jednostkowej jaźni jako iluzji. Ucieczka z tej iluzji – zdanie sobie sprawy, że jaźń (*self*) jest tylko przygodnym elementem większego kosmosu – bywa czasem nazywana „oświeceniem”, ale

oryginalne terminy z sanskrytu i pali można by lepiej przełożyć jako „przebudzenie”. To być może wcale nie przypadek, że określenie „woke” stało się popularnym slangowym terminem na podniesioną polityczną świadomość.

Kwasowy corbynizm

Wielu pisarzy, myśląc w podobny do powyższego sposób, twierdziło, że radykalna polityka może posiłkować się i czerpać inspirację z tych form kulturowych, które promują poczucie kolektywnej radości (festiwali, disco etc.) – przewyżczając w ten sposób alienujący indywidualizm kultury kapitalistycznej. Zainteresowanie tą kwestią – a także innymi koncepcjami podnoszenia świadomości oraz radykalnej organizacji społecznej – stało się motywacją dla organizatorów festiwalu *The World Transformed* (i Matta Phulla, aktywisty z Partii Pracy), którzy zwrócili się do mnie w sprawie zorganizowania debaty dotyczącej tych kwestii podczas tegorocznej edycji wydarzenia. Samą frazę „kwasowy corbynizm” wymyślił właściwie Matt podczas jednej z naszych wczesnych rozmów (na parkiecie Lucky Cloud Loft Party); szybko stało się jasne, że jest to idealne określenie, na którym oprzeć można szerszą dyskusję – kluczową kwestią było dla nas bowiem to, czy da się połączyć politykę obecnego lewego skrzydła Partii Pracy z ową tradycją utopijnego eksperymentu.

Historyczne związki między nimi właściwie już istnieją. Kluczową cechą polityki Nowej Lewicy była jej krytyka biurokratycznego autorytarianizmu. Zarówno wielkie korporacje powojennego *boomu* przemysłowego, paternalistyczne *welfare state* krajów takich jak Wielka Brytania, jak i autorytarne instytucje radzieckiego socjalizmu państwowego były postrzegane jako wymagające radykalnej demokratycznej reformy bądź rewolucyjnego przewrotu. Wszystkie one widziane były jako forsujące porządek i homogeniczność – nakłaniające bądź przymuszające obywateli do zaakceptowania pojedynczej wizji dobrego życia, czy to opartej na „amerykańskim śnie” o podmiejskim kapitalizmie konsumenckim, czy na radzieckiej wizji socjalizmu w jednym kraju.

Nie chodzi mi o negowanie wspaniałych osiągnięć socjaldemokracji tego okresu – od amerykańskiego „New Dealu” po utworzenie National Health Service w Wielkiej Brytanii. Te instytucje oferowały obywatelom krajów uprzemysłowionych bezpieczeństwo – ale bardzo niewiele autonomii. Szczególnie ograniczone były role dostępne kobietom. Brytyjski system *welfare* oparto na przykład na założeniu, że każde gospodarstwo domowe będzie prowadzone przez jednego zarabiającego na nie męż-

czynną, któremu wypłacać będzie się wszystkie potrzebne świadczenia – co pozostawiło zamężne kobiety zupełnie zależnymi od swoich mężów. W odpowiedzi na to radykałowie Nowej Lewicy wzywali do demokratyzacji gospodarstw domowych, zakładów pracy i instytucji publicznych – od szkół po BBC.

Ostatni program wyborczy Partii Pracy (*For the Many...* 2017) w niewielkim tylko stopniu uwzględniał wspomnianą radykalną, eksperymentalną tradycję, skupiając się niemal wyłącznie na zadaniach rządu centralnego i zasadach, które miałby on egzekwować. Tym niemniej w zeszłym roku partia zleciła badanie nad możliwością wprowadzenia nowych kooperacyjnych i radykalnie demokratycznych form własności przedsiębiorstw i usług, przypominając nam, że wezwanie do pracowniczej kontroli nad przemysłem było częścią radykalnej tradycji kojarzonej z Tonym Bennem i jego zwolennikami w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych (najbardziej znanym spośród nich jest sam Corbyn [Boffey 2015]). Polityka Nowej Lewicy była bezpośrednią inspiracją dla Greater London Council pod przewodnictwem Kena Livingstone'a w latach osiemdziesiątych – gdzie pierwszy raz zaistniał politycznie John McDonnell, aktualny kanclerz w gabinecie cieni Partii Pracy (a zarazem fan *Realizmu kapitalistycznego*, pierwszej książki Marka). Chociaż krytycy korbynizmu postrzegają całe zjawisko jako kult jednostki skupiony wyłącznie na osobie lidera, korbynowscy aktywiści stanowią część większego, oddolnie organizowanego ruchu, który stara się podnieść publiczną świadomość i zwiększyć własną polityczną skuteczność poprzez użycie nowych technologii komunikacji. Być może dzisiaj to właśnie aplikacje do prowadzenia społecznych kampanii i platformy do oddolnej organizacji pozostają radykalnymi technologiami siebie.

Czy owe tendencje mogą zostać rozwinięte do formy pełnoprawnego projektu na rzecz demokratyzacji brytyjskich instytucji (włącznie z samą Partią Pracy) – to się jeszcze okaże. Historia sugeruje jednak, że politycznej i społecznej zmianie w skali, o którą nam chodzi, musi towarzyszyć szeroka innowacja kulturowa. Pro-corbynowskie memy i przyspiewki piłkarskie to początek. Nikt nie wie, jakie nowe formy ekspresji pojawią się w najbliższych latach. Pewne wydaje się jednak, że walka z neoliberalizmem i autorytarnym konserwatyzmem wymagać będzie takich form kulturowej i politycznej organizacji, które okażą się kolektywne, ale nie konformistyczne; wyzwalające, ale nie powodujące zerwania społecznych więzi (Gilbert 2013). Mniej pewną, tym niemniej kuszącą wizją jest to, że w jakiś sposób techniki „poszerzania świadomości” – wywiedzione z mistycznych i psychodelicznych tradycji – mogłyby zostać zaprzęgnięte do pracy na rzecz progresywnej polityki i radykalnego podnoszenia świadomości.

Praxis kwasowego corbynizmu: koprodukcja, podnoszenie świadomości i demokracja radykalna

Jednocześnie eksperymentalno-technofilski aspekt znacznej części kontrkultury – i jej bliskość do formującej się ciągle kultury Doliny Krzemowej – został dobrze udokumentowany (zob. Turner 2006), a pragnienie ucieczki od rutynowego cyklu pracy i konsumpcji, wprowadzonego przez kapitalizm fordowski, było zawsze jej siłą napędową. Dziś utopijne nadzieje na taką przyszłość, w której technologia byłaby podporządkowana społecznym celom po to, by znacząco zredukować czas spędzany w pracy (zob. Srnicek i Williams 2015) – przyszłość, w której ekonomia współdzielenia (*sharing economy*) byłaby faktycznie współdzielona (na przykład przez wprowadzenie kolektywnej własności mediów społecznościowych czy platform takich jak Uber) – wydają się szczególnie rozbudzone. Ambicja stworzenia takiego społeczeństwa, w którym ludzkie życie nie jest po prostu podporządkowane wymogom codziennego mozołu (*toil*), z pewnością łączy socjalistów, artystów, bohemę i mistyków. Nieco dalej omówię szczegółowo niektóre z powodów, dlaczego tak jest.

Idea, że istniejące sposoby organizacji mogą zostać ulepszone przez tego rodzaju zasady dystrybucji i równości jest już dobrze znana. Wspierający Corbyna ruch składa się z wielu osób, które przeszły choćby przez Occupy, Obóz dla Klimatu (*Climate Camp*) czy kampanię przeciwko podniesieniu uniwersyteckiego czesnego z roku 2011. We wszystkich tych inicjatywach istotną rolę grały praktyki radykalnej demokracji, odziedziczone po alterglobalistach, a pośrednio po Nowej Lewicy lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych (Maackelbergh 2009).

Należy jednak zaznaczyć, że na razie nic poza ogólnym duchem czy nastrojem tych ruchów nie miało żadnego realnego wpływu na Partię Pracy bądź główną pro-Corbynowską organizację Momentum. Podczas gdy innowacyjne aplikacje i platformy umożliwiły (kojarzoną z kampanią wyborczą z czerwca 2017) rewolucję w oddolnych kampaniach i kontrhegemonicznej produkcji medialnej (Savage i Hacillo 2017), właściwy proces podejmowania decyzji w Partii Pracy nie został zreformowany wcale – pomimo tego, że jedną z pierwszych obietnic Corbyna jako lidera była ponowna demokratyzacja struktur partyjnych. Musi się dopiero okazać, czy podjęte zostaną jakiegokolwiek poważne wysiłki zmierzające w tym kierunku.

Podnoszenie świadomości

Ostatni element *praxis* konieczny do rozważenia w tym miejscu można omawiać tylko w trybie spekulacji – ma on jednak potężne potencjalne konsekwencje dla przyszłości lewicowej polityki. Zainteresowanie Marka ideą polityki świadomości było bezpośrednio inspirowane jego współpracą z Plan C. Kolektyw ów w ostatnich latach eksperymentował zwłaszcza z ideą grupy do podnoszenia świadomości jako użyteczną formą radykalnej polityki (zob. WeArePlanC 2015). Historycznie, w ramach ruchu kobiet i w różnych gałęziach ruchów *gay liberation* i *black power*, takie grupy służyły wielu celom (Echols 1990). Były przede wszystkim nośnikiem kolektywnej politycznej edukacji, wspólnej pracy teoretycznej i analizy, podnosząc ogólny poziom zrozumienia płciowych uwarunkowań relacji władzy w ruchu i poza nim. Pełniły jednocześnie funkcję terapii bądź czegoś, co moglibyśmy nazwać „super-terapią”; pozwalały uczestnikom na przezwycięzenie poczucia osobistej alienacji i zachęcały do zmierzenia się z patriarchalnym społeczeństwem na własnych zasadach – mam przez to na myśli zasady określone przez ruch i jego żądania, a nie po prostu osobiste „zasady” każdej indywidualnej kobiety.

Ta ostatnia kwestia jest kluczowa i wskazuje na coś, co musiałoby stać się częścią jakiegokolwiek współczesnej formy progresywnego „podnoszenia świadomości”. Termin ten oznaczał zawsze oznaczało zawsze zrozumienie, że nasze „osobiste” problemy w rzeczywistości nie są wcale indywidualnymi, pojedynczymi, dającymi się wyodrębnić elementami doświadczenia, lecz rezultatem wielkich procesów społecznych i historycznych; i że odpowiedzi na nie należy szukać nie tyle w jakichkolwiek indywidualnych działaniach, ile w solidarności i twórczej współpracy z innymi, z którymi podziela się materialne interesy. Podnoszenie świadomości zawsze na jakimś poziomie dąży do przezwyciężenia skutków indywidualizmu. Przez „indywidualizm” rozumiem zaś nie tylko prosty egoizm, ale całą ideologię i światopogląd zakładające, że doświadczenie jest zasadniczo jednostkowe w naturze: najpierw prywatne, dopiero potem publiczne; najpierw osobiste, dopiero potem społeczne. Jak kilka razy wskazywałem gdzie indziej, jest to jawnie błędne założenie – nawet jeśli wydaje się podstawą anglosaskiej kultury kapitalistycznej.

Sprzeczność, w której żyją wszyscy w nadmiernie rozwiniętych (*over-developed*) gospodarkach kapitalistycznych, jest następująca: z jednej strony wiele z nas ma świadomość, że klasyczna burżuazyjno-liberalna koncepcja „indywidualnego podmiotu” to nonsens. Wiemy, że wszyscy stanowimy wytwór społecznych relacji, że nikt nie przychodzi na świat sam, że zależymy od szerokiej sieci relacji społecznych, by zaspokoić

Zainteresowanie Marka ideą polityki świadomości było bezpośrednio inspirowane jego współpracą z Plan C. Kolektyw ów w ostatnich latach eksperymentował zwłaszcza z ideą grupy do podnoszenia świadomości jako użyteczną formą radykalnej polityki.

każdą z naszych materialnych potrzeb; że nasze ciała pełne są symbiontów; że nasze mózgi to nie indywidualne komputery odcięte firewallem czaszek, ale usieciwione galaktyki neuronów, polegające cały czas na interakcji z resztą ekosystemu, by móc w ogóle funkcjonować; że nawet nasze marzenia nie należą tylko do nas.

Jednocześnie zamieszkujemy kulturę, której instytucje, prawa, gospodarki i praktyki społeczne były od wieków zorganizowane przez przeciwną ideę – przypisującą każdemu działaniu indywidualną odpowiedzialność; traktującą własność prywatną jako podstawę, na której zbudowano społeczeństwo; uczącą nas, że siedzibą autentycznego doświadczenia są prywatne emocje. W takich okolicznościach wielkim wyzwaniem staje się nauka funkcjonowania w taki sposób, by wiedza o tym, że nikt nie jest naprawdę in-dywiduálny (tj. nie-podzielny, niezależny od relacji społecznych) była czymś więcej niż abstrakcyjną koncepcją. Czym innym jest bowiem wiedzieć to wszystko w teorii, a czym innym odwrócić całe nasze indywidualistyczne warunkowanie, starać się konfrontować z całym szeregiem indywidualistycznych instytucji, nie wchodząc wbrew sobie i z przymusu w zachowania typowe dla rywalizujących jednostek – i nie popadając w obłąd. Jeśli podnoszenie świadomości ma mieć jakikolwiek konkretny cel, to powinno przede wszystkim pomóc nam w wykonywaniu tej właśnie pracy, zarówno na poziomie pojedynczych podmiotowości, jak i różnej wielkości grup.

Technologie nie-siebie

To w tym miejscu cała kontrkulturowa plejada rave'ów, narkotyków, jogi, chi-kung, Zen etc. wraca w horyzont naszych rozważań. W rzeczywistości bowiem od zawsze taki był właśnie cel większości owych technik. Wczesne pisma buddyjskiego kanonu są w takiej kwestii bardzo jasne: fundamentalnymi „kajdanami”, z których mają wyzwolić nas praktyki medytacji, jest „pogląd o trwałej osobowości” (*self-view*) – błędne przekonanie co do stałości i ciągłości naszych indywidualnych jaźni. Nowoczesna joga wywodzi z praktyk tantrycznych dążenie do jedności z boskością (podobnie jak wszystkie teistyczne mistycyzmy), co choć różni się od buddyjskiej nirwany nie-istnienia, to nadal zakłada podobne zniesienie indywidualności jednostkowego podmiotu. Jeśli odkrycie psychodelicznych substancji – które w sposób regularny i powtarzalnie mogą wywoływać doświadczenia porównywalne do klasycznych doświadczeń mistycznych (zob. Devlin 2017) – wniosło jedną ważną rzecz w myśl naukową, to było nią jednoznaczne dowie-

dzenie, że takie doświadczenia nie są w swojej naturze nadprzyrodzone bądź fikcyjne, ale nieodmiennie cielesne, materialne i fizyczne.

Jeśli bowiem słowa „kwasowy” czy „psychodeliczny” w określeniach takich jak „kwasowy komunizm” czy „psychodeliczny socjalizm” (albo zwyczajnie „psychodeliczna kultura”) odnoszą się do czegokolwiek konkretnego, to jest to zestaw praktyk i idei, które pozostają naraz mistyczne i materialistyczne – stanowią materialistyczny mistycyzm, uznający złożone potencjalności ucieleśnionego ludzkiego istnienia, nie wiążąc koniecznie owej wiary z jakimkolwiek zbiorem wierzeń w nadprzyrodzoną rzeczywistość czy teistycznego boga. Ów materialistyczny mistycyzm przyjmowałby badanie technologii nie-siebie za jeden ze swoich głównych priorytetów.

Praktyka super-terapeutyczna

Czy podobne technologie nie-siebie mogłyby być wykorzystane w służbie radykalnej kolektywistycznej polityki? To nie do końca nowe pytanie ani nowa idea, chociaż w ostatnich latach trudno znaleźć konkretne przykłady sytuacji, w których by się to udało – z wyjątkiem pojedynczych przedsięwzięć w Ameryce Północnej. Co miałyby w ogóle wchodzić w skład podobnych projektów? W tym miejscu powinniśmy może wprowadzić rozróżnienie między ich terapeutycznym a super-terapeutycznym użyciem. Przez „super-terapeutyczne” mam na myśli coś więcej niż tylko leczenie ludzi (*fixing people up*) – naprawianie niektórych ze szkód wyrządzonych przez zwykłe życie w rozwiniętym kapitalizmie, tak, by pacjent mógł przejść nad nim do porządku dziennego. Chodziłoby więc o coś, co może jak najbardziej mieć owe terapeutyczne skutki, ale wykracza poza nie, dając ludziom szczególną siłę właśnie poprzez wzmocnienie ich zdolności do tworzenia produktywnych relacji z innymi (to, co John Protevi nazwał za Deleuzem i Spinozą „radosnym afektem” [2009]).

Już teraz możemy wskazać niezliczone przykłady zajęć z jogi i medytacji, oferowane tanio w lokalnych społecznościach; dostęp do nich mają ciężko pracujący obywatele i aktywiści, którym bez owego dostępu funkcjonowałyby się dużo trudniej. Co do zasady od takich praktyk rzadko oczekuje się jednak rezultatów innych niż czysto terapeutyczne – poza bardzo rzadkimi przypadkami osób, które poświęcają się im właściwie na pełen etat. To oznacza zaś zwykle, że nie będą mogli na poważnie zaangażować się w szersze w walki, polityczną pracę czy społeczną innowację.

Jeśli bowiem słowa „kwasowy” czy „psychodeliczny” w określeniach takich jak „kwasowy komunizm” czy „psychodeliczny socjalizm” (albo zwyczajnie „psychodeliczna kultura”) odnoszą się do czegokolwiek konkretnego, to jest to zestaw praktyk i idei, które pozostają naraz mistyczne i materialistyczne – stanowią materialistyczny mistycyzm, uznający złożone potencjalności ucieleśnionego ludzkiego istnienia, nie wiążąc koniecznie owej wiary z jakimkolwiek zbiorem wierzeń w nadprzyrodzoną rzeczywistość czy teistycznego boga.

Nie powinniśmy oczywiście lekceważyć wartości wynikającej z takich form terapii, które nie szkodzą bardziej niż to, czemu starają się zaradzić (jak zdarza się niestety w wypadku wielu form terapii – na przykład tych polegających za mocno na antydepresantach). Jeśli ludzie mogą wykorzystać jogę lub cokolwiek innego, by poczuć się lepiej – bez uzależniania się od środków na uspokojenie – jest to warte docenienia. Jednocześnie używanie technologii takich jak joga wyłącznie w owym leczniczym celu jest swego rodzaju marnotrawstwem – właściwym ich celem powinna być bowiem całkowita reorganizacja psychofizycznego systemu, jakim są osoba i jej ciało/umysł/psyche/duch/etc.

Jedną prozaiczną materialną przeszkodą na drodze do tego jest oczywiście czas. W społeczeństwie kapitalistycznym większość ludzi, by przetrwać, musi sprzedawać swój czas w zamian za walutę, którą z kolei wymienia się na dobra konsumenne. To jedna z podstawowych, a zarazem najbardziej błyskotliwych obserwacji Marksa. Jego teza jest bardzo konkretna: nie sprzedajemy naszej pracy jako takiej, tylko naszą zdolność do pracy – to, co nazywa on „siłą roboczą” – innymi słowy, przede wszystkim nasz czas. (Dlatego dla kapitalistów problemem do rozwiązania pozostaje zawsze to, jak wyekstrahować jak najwięcej faktycznej pracy z nabytej siły roboczej – czy zapędzić robotników do pracy na siłę, czy raczej pozwolić im grać w gry wideo aż do momentu, kiedy zechce im się napisać trochę kodu? Ostatecznie obie te opcje stanowią odpowiedź na to samo zadawane sobie przez kapitalistkę pytanie: „jak wydobyć faktyczną pracę z siły roboczej, za którą zapłaciłam?”). Dopóki zbyt wiele ludzi musi sprzedawać zbyt wiele swojej siły roboczej za zbyt mało pieniędzy – tylko po to, by przeżyć – dopóty spędzać będą za dużo czasu w pracy. W tych warunkach tylko wyspecjalizowani profesjonaliści mogą znaleźć czas na naprawę transformacyjne praktyki.

Jednocześnie kluczowe pozostaje pytanie o to, jakie rodzaje społecznych czy politycznych praktyk, konfiguracji, instytucji i zwyczajów mogą pomóc nam uczynić owe technologie nie-siebie politycznie progresywnymi raczej niż regresywnymi; to kwestia o fundamentalnym znaczeniu. Jak niemal każda technologia, owe praktyki mogą wykazywał bowiem same z siebie pewne ogólne tendencje, związane z ich faktycznym, mierzalnym fizycznym oddziaływaniem na ciała – tym niemniej szersze społeczne bądź kulturowe znaczenie owego oddziaływania zależy całkowicie od sposobu, w jaki poszczególne praktyki będą wykorzystywane, przez kogo, w jakim celu i kontekście. Ta kwestia wygląda zasadniczo podobnie niezależnie od tego, czy mówimy o systemie operacyjnym Linux, o meskalinie czy o medytacji typu

mindfulness-of-breathing. Wszystkie one mogą być użyte na różne sposoby, w zależności od konkretnych kontekstów i intencji.

Polityka *mindfulness*

Większość publicznych kontrowersji narosłych wokół powyższych tematów wydaje się wynikać z wątpliwości, czy owe współczesne formy praktykowania *mindfulness* są „autentyczne” i czy mogą (bądź czy powinny) utrzymywać, że pozostają doktrynalnie związane z tradycyjnym buddyzmem (Rudell Beach 2017). Z perspektywy, którą chcę zaproponować w poniższym artykule, wydają się to kwestie w najlepszym wypadku drugorzędne. Z tego punktu widzenia istotne pytania byłyby w pewnym sensie dużo prostsze – nie „czy to naprawdę buddyjskie?” lecz „co to robi?”. A dokładniej: „czy pomaga, czy przeszkadza w politycznej walce z neoliberalizmem?”. Tak, wiem oczywiście, że odpowiedź może brzmieć „ani pomaga, ani przeszkadza”. W takim wypadku dana praktyka byłaby po prostu mało relewantna dla naszej dyskusji.

Jednak w przypadkach takich jak debata o *mindfulness* relacja między kwestią „autentyczności” a podobnymi politycznymi pytaniami może być bardzo skomplikowana. Jest tak dlatego, że nigdy nie możemy z pewnością ocenić, jaki wpływ owe nowe społeczne i instytucjonalne konteksty mogą wywrzeć na daną praktykę, jeśli nie wiemy, jaki był jej zamierzony cel w kontekstach historycznie wcześniejszych. W wypadku medytacji *mindfulness* jest to szczególnie istotne – ponieważ od promujących ją dziś nauczycieli, instytucji i książek nie sposób dowiedzieć się, że w oryginalnym monastycznym kontekście jej celem jest całkowite zniesienie indywidualnej podmiotowości praktykujących.

Mindfulness nie ma być więc lekarstwem dla zbolącej duszy, godzącym ją na powrót ze złożonością zewnętrznego świata. Ma nam pomóc czuć się lepiej o tyle tylko, o ile dąży do unicestwienia naszego przywiązania do poczucia jaźni w ogóle. Ma być praktyką, w którą angażują się ci, którzy zdążyli już odrzucić całą materialną własność i roszczenia do jakiegokolwiek istotnej formy jednostkowości – poza swoistością ich własnej medytacyjnej praktyki (którą, według zasad klasztoru, będą i tak dzielić z innymi przez 90% czasu). Jej celem jest osiągnięcie przez praktykujących stanu oświecenia, w którym istotowe nie-istnienie jednostkowej jaźni zostaje w pełni uświadomione i zaakceptowane.

Nie twierdzę, że owa monastyczna tradycja powinna być celebrowana sama dla siebie (być może właśnie tak jest – to jednak nie pytanie na tę chwilę). Z pewnością pozostaje ona na wiele sposobów problematyczna

– na przykład miejsce kobiet w ortodoksyjnej tradycji buddyjskiej jest, mówiąc delikatnie, kontrowersyjne. Tradycja ta mogła mieć pewne polityczne zastosowanie w określonych historycznych momentach; w większości jest jednak oparta na ideale wycofania (*renunciation*) raczej niż społecznego czy politycznego zaangażowania. Tym niemniej, jedno możemy powiedzieć o jej różnych wcieleniach z pełnym przekonaniem: cały kompleks owych klasztorów i ich reguł składa się zasadniczo na wielką maszynę mającą na celu realizację konkretnego celu. Ma mianowicie zapewnić, że praktyka medytacji nie doprowadzi do jakiejś formy indywidualistycznego solipsyzmu, ani do prostej obrony istniejącego poczucia jaźni i tożsamości u pojedynczego praktykującego. Tym właśnie – niestety – może stać się niemal/w zasadzie każda forma medytacji, jeśli nie będą towarzyszyć jej konieczne mechanizmy prewencyjne. Politycznym rezultatem całej tej sytuacji jest zaś to, że jeśli chcesz wyabstrahować zestaw technik medytacyjnych z jego historycznego kontekstu, a następnie rozpowszechnić go w kulturze, w której neoliberalna hegemonia uczyniła prywatyzację osobistego doświadczenia nieredukowalną normą kultury codziennej, możesz być niemal pewien, że owa technika stanie się właśnie środkiem obrony sprywatyzowanego jednostkowego ego przed problematycznym rzekomo światem społecznym – o ile nie wprowadzisz konkretnych praktyk, mających temu zapobiec.

Nie twierdzą oczywiście, że tylko mnisi powinni medytować. Utrzymuję raczej, że powinniśmy aspirować do bycia takim społeczeństwem, w którym każdy ma wystarczająco dużo wolnego czasu, żeby – jeśli tylko chce – móc rozwinąć swoją praktykę medytacji do niemal monastycznego poziomu (podobnie jednak powinno być z golfem, pszczelarstwem, fizyką teoretyczną i badaniem teorii kulturowej). W bardziej bezpośredniej perspektywie uważam, że potrzebujemy takich form praktyki społecznej i kultury instytucjonalnej, które mogłyby wskrzesić niektóre z tradycyjnych ról Sangha dla praktykujących, podtrzymując jednocześnie w ich zorganizowanych grupach poczucie eksplicytnie krytycznego i politycznego powołania, solidarność z progresywnymi politycznymi siłami i wyraźną wrogość wobec sił regresywnych – jeśli faktycznie chcemy uniknąć takich zjawisk jak redukcja medytacji *mindfulness* do kolejnego mechanizmu budującego i broniącego dobrze funkcjonujące, wysoce zindywidualizowane neoliberalne podmiotowości. Nie jest to nowa idea; zwłaszcza w Stanach istnieją już przykłady dobrze rozwiniętych buddyjskich społeczności, które umieszczają radykalny projekt polityczny w samym centrum swojego rozumienia praktyki i jej społecznej roli. W mniejszym stopniu podobne społeczności pojawiają się w wypadku jogi, tantry, taoizmu etc.

Zmień świat, żeby zmienić siebie

Nawet w takim kontekście zbyt często jednak spotykamy się z założeniem, że w jakiś sposób wykonywanie różnych rodzajów fizycznej i psychicznej pracy na sobie samym można uznać za inherentnie progresywną praktykę. Hasłem najlepiej podsumowującym to założenie jest „zmień siebie, żeby zmienić świat” (i różne wariacje na ten temat). *Trudno wyrazić w słowach*, jak kompletnie błędne jest to założenie i w jakim stopniu reprodukuje tylko podstawowe założenia tego samego liberalnego indywidualizmu, któremu musi się przeciwstawiać radykalna polityka. Nie chodzi o to, że nie powinniśmy chcieć zmienić siebie. Rzecz raczej w tym, że jeśli nie rozumiesz, że możesz to zrobić tylko poprzez zmianę świata wokół, to poziom twojej politycznej świadomości pozostaje nadal w okolicach zera. Z psychodeliczno-socjalistycznej, kwasowo-komunistycznej perspektywy – którą staram się tu zarysować – oznaczałoby to zaś również, że twój duchowy rozwój nie zaszedł wcale tak daleko. Idea głosząca, że zmiana siebie zmienia świat, opiera się bowiem na założeniu, że „siebie” jest czymś, co naprawdę istnieje. Tymczasem nie istnieje; jest tylko częścią świata i jego wytworem.

Czy nie znaczy to jednak, że można zacząć po prostu od tej części świata, którą nazywamy „sobą” – i czy poprzez jej zmianę nie zmienia się już i tak części świata? Tak, jasne, do pewnego stopnia właśnie tak jest – tylko jednak wtedy, gdy „zmiana”, którą chce się wprowadzić, jest zorientowana na pełne uświadomienie nam faktu, że „jaźń” istnieje tylko i wyłącznie jako rezultat nieskończenie złożonej sieci nieustannie zmieniających się, konstytuujących ją relacji. W aktualnych historycznych okolicznościach zasugerowałbym zaś, że jest to bardzo trudne poza zorganizowanym, politycznym wysiłkiem, pozwalającym stawiać opór wpływowi neoliberalnej ideologii i jej instytucjom – ponieważ to te ostatnie nieustannie starają się przymusić lub nakłonić nas do tego, byśmy zachowywali się jak narcystryczne, rywalizujące, wyalienowane jednostki. W takich warunkach próba „rozpoczęcia” od „siebie” spowoduje wyłącznie, że owo „się” stanie się pułapką, z której uciec można tylko posiadając konkretny, skuteczny plan – nie ten zaś nie może być zaś pozbawiony politycznego wymiaru. Co miałoby być jego częścią? Nie wiem – może dołączenie do jakiejś grupy do podnoszenia świadomości?

Turn on, tune in, drop out?

Czy wszystko to znaczy, że zwyczajnie niemożliwe jest dziś skromne życie, wyłączone w jak największym stopniu z logiki kapitalizmu, ale

niebędące częścią żadnego zorganizowanego wyzwania rzuconego systemowi – życie na tradycyjnie taoistyczny sposób? Że nie ma sensu uprawiać własnej organicznej żywności, pracować z dala od wyścigu szczurów, trzymać się na dystans? Odpaść (*drop out*), jak to kiedyś zalecił Timothy Leary? (Leary zalecał wiele rzeczy. Nie był to Leary od komunizmu kwasowego. Leary od komunizmu kwasowego to ten, który stwierdził, że jasne światło buddy to błysk w lufie rewolweru rewolucjonisty).

Nie jestem pewien. Mam dobrych przyjaciół, którzy nie wyrażają zainteresowania polityką, za to starają się żyć właśnie w taki sposób – i wydaje mi się, że co do zasady tak czy inaczej czynią świat lepszym miejscem, a gdybyśmy znaleźli się w środku poważnej konfrontacji między kapitałem a siłami demokratyczno-społecznymi, stanęliby po właściwej stronie. Zauważyłem też jednak, że zawsze angażują się w jakiś rodzaj społecznej, kolektywnej czy społecznościowo zorientowanej praktyki, zaś ich wybory życiowe wykluczają jakąkolwiek szansę na dorobienie się. Tym, czego z pewnością nie robią, jest jednoczesna praca dla behemota z Doliny Krzemowej i praktykowanie *mindfulness* po to, żeby poczuć się lepiej. Myślę, że ich założenie, że są naraz poza polityką i przeciwko kapitalizmowi, jest w miarę uzasadnione.

Nie da się jednak bronić tezy, że takie zachowanie stanowi bardziej wiarygodną radykalną formę polityki niż faktyczna radykalna organizacja polityczna – to właśnie byłby błąd „polityki folklorowej” (*fallacy of „folk politics”*). Owa polityka – utrzymywanie, że prymitywizm i lokalizm są inherentnie radykalne – to nie to samo, co świadomy wybór antypolitycznego kwietyzmu. Naprawdę nie sądzę, żeby ktokolwiek mógł spojrzeć na stan świata i powiedzieć, że taki kwietyzm jest nieracjonalnym wyborem. Sam go nie podejmuję, nie zachęcam i nie pochwalam; ale myślę, że musimy go zrozumieć. Wszystko powyższe nie jest jednak zbyt relewantne dla naszej dyskusji. Istotne wydaje się raczej zrozumienie, co właściwie możemy zrobić, jeśli interesuje nas możliwość połączenia kontrkulturowych działań z faktyczną radykalną polityką.

Socjalizm psychodeliczny

Jedna z podstawowych tez Ann Weinstone³ głosi, że nastawienie tan-

3 Nieco wcześniej Gilbert bardziej szczegółowo odnosi się do twórczości badaczki w pominiętym w polskim przekładzie (zob. przyp. 1.) komentarzu do ilustracji; stąd czytelnik może odnieść wrażenie zerwanego wątku – przyp. P.K.

try na radykalny antyindywidualizm, cielesny materializm/antydujalizm (tj. przekonanie, że ciało i duch są tą samą rzeczą – na jakimś poziomie, jeśli nie na wszystkich) oraz pozytywne afekty przyjemności i pragnienia jako potencjalne wektory wyzwolenia, łączą się wyraźnie z pewnymi gałęziami posthumanizmu, radykalnej polityki i teorii krytycznej. To trafne rozpoznania.

Taki sposób myślenia może poprowadzić nas – na przykład – do wykorzystania podobnych idei jako sposobów naświetlania różnych możliwości wyobrażenia sobie dobrego życia – na czym by polegało i na jakich zasadach mogłoby zaistnieć. Co by było, gdyby wyzwolenie ludzkich systemów ciało-mózg-umysł z więzienia liberalnego indywidualizmu stało się celem konkretnych społeczno-ekonomicznych przedsięwzięć? Nawet jeśli pytanie to brzmi zbyt egzotycznie dla opartej na masowym członkostwie brytyjskiej Partii Pracy, to podnosimy w ten sposób ważną kwestię. Margaret Thatcher miała, jak wiemy, bardzo jasną wizję tego, jakich ludzi miało wytwarzać proponowane przez nią prawodawstwo (i jaki rodzaj ludzi miał zostać przez nie ukarany). Deklarowała wprost, że „ekonomia jest metodą; celem jest przemienić serca i dusze”. Celem forsowanej przez nią prywatyzacji usług publicznych, cięć w wydatkach publicznych, ulg podatkowych dla bogatych i podcinania pozycji związków zawodowych było wytworzenie narodu złożonego z ciężko pracujących, ambitnych, a zarazem trzeźwo myślących i zdolnych do samodyscypliny protestanckich przedsiębiorców.

Jaki jednak rodzaj ludzi chce wytwarzać korbunizm – bądź jakikolwiek inny współczesny projekt socjalistyczny? Czyż nie byłiby to ludzie zdolni do przyznania samym sobie „pełni własnej złożoności” (określenie, którego David Toop użył kiedyś w stosunku do muzyka Arthura Russella), zdolni czerpać przyjemność i radość ze swojej „nie-skończonej relacyjności” (by użyć mojej własnej frazy), która łączy ich z resztą ludzi kosmosem? Czy nie byłoby to lepszą naczelną zasadą dla, powiedzmy, polityki w obszarze ochrony zdrowia i edukacji, niż nieustanna pogoń za PKB? Albo raczej: czy nie byłby to dobry punkt wyjścia dla debat nad tym, kiedy i jak zabiegać w ogóle o wzrost bądź spadek PKB (lub o jakikolwiek inny bezpośredni polityczny cel)? I czy fakt, iż samo mówienie w ten sposób powoduje, że dla wielu brzmię zapewne jak szalony hipis, nie jest już świadectwem politycznego sukcesu Thatcher i jej podobnych? Czy obalenie jej dziedzictwa nie musiałoby oznaczać wprowadzenia podobnych idei na powrót do dyskursu publicznego?

Przeciwko hipisofobii

Dokładnie tak wyglądała moja argumentacja, gdy lata temu zasugerowałem Markowi, że „hipisofobia” była sama w sobie wyłącznie symptomem „realizmu kapitalistycznego” (co stanowiło jego termin nazywający przekonanie, że kapitalizmu nie da się tak naprawdę przekroczyć, pokonać ani od niego uciec). Podobna hipisofobia była istotnym elementem lewicowego dyskursu począwszy od dziewiętnastego wieku. Było ku temu dużo powodów. Ilość bełkotu związanego z każdą tradycją duchowości i medytacji – już nie wspominając nawet o kulturze psychodelicznej – z nadwyżką wystarczy do odstraszenia od nich jakiegokolwiek szanującego się, intelektualnie wyczulonego radykalnego intelektualisty. Coś podobnego można by jednak powiedzieć choćby o marksizmie – gdybyśmy mieli odnieść się tylko do najgorszego, co w owej tradycji napisano, powiedziano czy zrobiono. Lęk przed rasistowską egzotyziacją powinien towarzyszyć każdemu spotkaniu białych ludzi zachodu z ideami pochodzącymi z innych miejsc; jednak myśl, że taki lęk musi powstrzymywać różne formy intensywnego zaangażowania, jest sama w sobie rodzajem etnicznego puryzmu. Ostatecznie hipisofobia okazuje się po prostu leniwym nawykiem, pozbawionym jakiegokolwiek krytycznego obiektywizmu, do której prawo sobie rości.

W 2017 roku dość oczywiste wydaje się, że proste zlekceważenie możliwości naprawdę transformacyjnego oddziaływania praktyk takich jak joga i medytacja na poszczególne osoby lub większe grupy, jest samo w sobie leniwym intelektualnie gestem bez empirycznej podstawy. To również dość jasne, że wciąż mało wiemy o tym, jak owe technologie naprawdę działają; co prawda zawierają one własne modele mające tłumaczyć ich skuteczność – oparte choćby na indyjskich czy chińskich koncepcjach wewnętrznych przepływów energii w fizycznych bądź „subtelnych” (*subtle*) ciałach – te jednak nie nakładają się dobrze na mapy, które mogłaby stworzyć, zweryfikować czy ocenić współczesna biofizyka. Ewidentnie takie zestawy fizycznych i psychologicznych technik mają pewną potencjalną moc (*potency*), której społeczne skutki wynikają z konkretnych sposobów ich użycia. W ramach radykalnej politycznej perspektywy moglibyśmy więc postarać się zrozumieć, co właściwie możemy z nimi zrobić. W najgorszym wypadku – jak już wspomniałem – dostarczają one po prostu użytecznych technik do radzenia sobie z paraliżującymi psycho-fizycznymi skutkami kapitalizmu (alienacją, depresją, lękami etc.), nie zmuszając nas do uciekania się do niebezpiecznych substancji czy takich form psychoterapii, które pozostają mocniej splecione z liberalno-burżuazyjną ideologią (jak

terapia poznawczo-behawioralna, mainstreamowa psychoanaliza etc.). W najlepszym wypadku mogą zaś okazać się naprawdę użyteczne w tworzeniu i podtrzymywaniu różnych form politycznie skutecznych grupowych zachowań – tego, co lubię nazywać „kolektywnością potencjalnej mocy” (*potent collectivity*).

Afropsychodelia i polityka tożsamości

Jednym z wielu problemów dyskusji wokół powyższych tematów pozostaje fakt, że zwykle grzeźnie ona w wyimaginowanych sporach o to, czy to klasa, rasa czy płeć są ważniejsze niż pozostałe kategorie – jednocześnie ignoruje się prawdziwy problem, z którym krytyka „polityki tożsamości” próbuje się zmierzyć od lat osiemdziesiątych. Nie sprowadzał się on nigdy do hasła „klasa vs. inne kategorie”. Dotyczył raczej różnych sposobów odnoszenia się do form systemowej opresji, działającej według płciowych, rasowych i jeszcze innych linii. Sposoby odnoszenia się do tych kwestii przez radykalne ruchy lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych polegały na postrzeganiu ich jako kolektywnych problemów, możliwych do rozwiązania tylko na drodze kolektywnych walk.

Alternatywnym sposobem odnoszenia się do tych problemów – zyskującym na popularności od lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych – byłoby traktowanie ich jako dotyczących przede wszystkim jednostek – i postrzeganie wszystkich prób kolektywnych rozwiązań jako potencjalnie (lub nawet inherentnie) opresyjnych wobec rzeczonych jednostek. Byłaby to zasadniczo forma radykalnego liberalizmu, który postrzega rasizm, seksizm i heteronormatywność jako problematyczne nie dlatego, że powodują one systemową opresję konkretnych grup ludzi, ale dlatego, że ograniczają zdolność poszczególnych jednostek do pełnego (i wolnego od cudzych uprzedzeń) uczestnictwa w życiu opartego na konkurencji, zorientowanego na rynek społeczeństwa konsumenckiego. Problem z takim podejściem polega na tym, że ostatecznie traktuje ono zarówno opresję, jak i uwłasnowolnienie zasadniczo jako rzeczy, które przydarzają się jednostkom. Z tej perspektywy osobista tożsamość zaczyna jawić się jako coś wymagającego obrony, podobnie jak własność prywatna, podczas gdy rasizm etc. traktowane są raczej jak naruszenia owej własności – możliwe do rozwiązania za pomocą reguł i praw tworzonych na różnych instytucjonalnych poziomach – niż jak społeczne problemy, których rozwiązaniem byłoby tworzenie kolejnych okazji do publicznej dyskusji i wspólnych form społecznej władzy.

Antytezą takiej liberalno-indywidualistycznej, sprywatyzowanej formy polityki tożsamości byłaby nie jakaś uproszczona „polityka klasowa” (i nie, nie mówię, że klasa nie jest centralna dla polityki – jeśli już, to że jest tak powszechnie istotna dla każdej polityki, że samo pojęcie „polityki klasowej” okazuje się zwyczajną tautologią. Chodziłoby bowiem o to, że każda polityka dotyczy kwestii klasowych i konfliktów między rywalizującymi interesami klasowymi, co nie znaczy, że problem walki klas przykrywa czy wyczerpuje wszystkie możliwe polityczne pytania). Antytezą owego liberalnego indywidualizmu byłaby taka polityka, która stara się zdemokratyzować wszystkie relacje społeczne – i ukazać naturę wszystkich rzekomych „tożsamości” jako doraźną, społeczną, możliwą do zmiany bądź podważenia.

Nie wysuwam tutaj jakiegś czysto hipotetycznej propozycji. Świetnym przykładem tego rodzaju polityki w działaniu jest stanowisko zajęte przez British Gay Liberation Front we wczesnych latach siedemdziesiątych. Odrzucił on raport zamówiony przez brytyjski rząd (Wolfenden Report), który rekomendował dekryminalizację aktów homoseksualnych między wyrażającymi zgodę mężczyznami – ale zrobiła to właśnie dlatego, że twórcy raportu opierali swoją argumentację na tezie, iż seks jest kwestią prywatną. Nawiązując do hasła ruchu kobiet, głoszącego że „personalne jest polityczne”, GLF bronił takiego stanowiska, które domagało się traktowania płci i seksualności – oraz relacji władzy, w które są one zawsze uwikłane – jako tematów przeznaczonych do otwartej publicznej debaty, nieredukowalnych do sfery jednostkowej prywatności.

Wydaje mi się, że wiele łączy to podejście z tradycyjną dla buddyźmu podejrzliwością wobec wszelkiej osobowej tożsamości – oraz z psychodelicznym pragnieniem eksplorowania zmysłowości i percepcji poza granicami tak rozumianej indywidualnej jaźni. Myślę również, że ta radykalna, eksperymentalna, kolektywistyczna wrażliwość znalazła wyraz w niektórych z najbardziej ekscytujących i trwałych kulturowych wytworach późnych lat sześćdziesiątych i wczesnych lat siedemdziesiątych. Przecięcie (*intersection*) czarnej i antykolonialnej polityki wyzwolenia z kontrkulturową psychodelią zrodziło szereg niezwykłych dźwiękowych eksperymentów znanych z twórczości Milesa Davisa, Jimiego Hendrixa, Cymande’a, Herbiego Hancocka, Santany, Alice Coltrane, Parliament / Funkadelic etc. – oraz pozwoliło wyłonić się estetyce afro-psychodelicznej, która przechowana została do dziś w pracy producentów *deep house*, takich jak Joe Claussell. Cała ta muzyka warta jest uwagi ze względu na sposoby wykorzystania improwizacji, eksperymentalnych nagrań studyjnych i szeregu innych efektów dźwiękowych do tworzenia dzieł, które brzmią naraz niewiary-

godnie swobodnie i niewiarygodnie kolektywnie. Rzadko przypominają one zwykłe nagrania solisty wspartego przez swój zespół – nawet w porównaniu do jazzu lat sześćdziesiątych często charakteryzują się radykalną demokratyzacją różnych aspektów procesu twórczego (*On the Corner* Milesa Davisa pozostaje być może najbardziej doskonałym przykładem tej tendencji – trąbka samego Milesa niemalże znika w rozległej, wielowymiarowej miazmie, którą staje się jego zespół – rezultat jest zaś oszałamiający).

Owa „afro-psychodelia” rzadko zostaje omówiona w oficjalnych historiach kontrkultury i jej dziedzictwa. Częściowo dlatego, że mają one skłonność do fiksowania się na Kalifornii (gdzie nie mieszkał nikt z wyżej wymienionych, przynajmniej dopóki Alice Coltrane nie przeprowadziła się do Ashram w 1972 roku); a częściowo dlatego, że „psychodelia” charakteryzująca tę tradycję zawsze mniej eksplicytnie skupiała się na zażywaniu narkotyków niż jej „białe” odpowiedniki (jak na przykład krąg Grateful Dead), przez co była trudniejsza do opisanie w sensacyjnych kategoriach. Oczywiście, w ramach afro-psychodelicznej tradycji substancje takie jak LSD grały istotną rolę (kwas był popularny na przykład wśród nowojorskich muzyków jazzowych w latach sześćdziesiątych), ale stanowiły one tylko jedną z wielu dostępnych technologii, zaś techniki takie jak joga – i, przede wszystkim, różne formy tworzenia i nagrywania muzyki – grały ostatecznie istotniejszą rolę. Czyni to ją bardzo ciekawym, jak sądzę, źródłem potencjalnych inspiracji dla jakiegokolwiek psychodelicznego socjalizmu. Dokładnie tak jak rozumiał to Mark, „psychodelia” lub „kwasowość” komunizmu kwasowego nie muszą oznaczać szczególnego zainteresowania narkotykami jako takimi. Mogą odnosić się po prostu do ogólnej chęci wykorzystania materialnych technologii nie-siebie po to, by eksplorować formy świadomości i kolektywnej potencji nieograniczone przez ideologiczne formy liberalnego indywidualizmu.

Wolność to niekończące się spotkanie

Stawką całej idei psychodelicznego socjalizmu byłaby wreszcie koncepcja wolności radykalnie odmienna od tej, którą odziedziczyliśmy z tradycji burżuazyjno-liberalnej. W tej ostatniej wolność zostaje zasadniczo zrównana ze zdolnością do posiadania prywatnej własności i dysponowania nią. Wolność stanowi tu właściwość (*property*) jednostek i jako taka jest nieoddzielna od jednostkowej własności. Psychodeliczny socjalizm stanowiłby jeden z przejawów zupełnie przeciwnej tradycji,

która rozumie wolność i sprawczość jako coś, co może zaistnieć wyłącznie relacyjnie, w przestrzeniach pomiędzy ciałami, jako tryby interakcji. Dążyłaby ona do tworzenia, konstytuowania i podtrzymywania przestrzeni kolektywnej twórczości (czy to szkół, czy laboratoriów, klubowych parkietów, aśram, warsztatów, siłowni), rozumiejąc jednocześnie, że kapitalizm jest im nieodmiennie wrogi.

Oczywiście „socjalizm psychodeliczny” czy „komunizm kwasowy” nie są jedynymi nazwami tego rodzaju polityki. Możemy równie dobrze nazwać go „radykałną demokracją” bądź „libertariańskim komunizmem”, „wyzwolonym socjalizmem” (*liberated socialism*) (podziękowania za to określenie należą się Jo Littler) czy nawet „socjalizmem w dwudziestym pierwszym wieku”. Jednak jakkolwiek ją nazwiemy, podejrzewam, że istotną rolę będą grać w niej dziedzictwo kontrkultury i różne spopularyzowane przez nią na Zachodzie techniki nie-siebie – jeśli ma się ona stać żywym politycznym projektem na miarę dwudziestego pierwszego wieku.

Joga i disco dla wszystkich

(Podziękowania za to hasło kieruję do Holly Rigby).

Na koniec kilka słów o tym, co wynika i nie wynika z powyższych rozważań. Nie, nie twierdzę, że każdy powinien brać psychodeliki (które są nielegalne w większości krajów), zacząć uprawiać jogę, albo podjąć jakiegokolwiek inne konkretne zajęcia. Nie, nie romantyzuję kontrkultury lat sześćdziesiątych – myślę tylko, że jej „problemy” i „porażki” są dziś tak dobrze znane i udokumentowane, że łatwo jest zapomnieć zarówno o tym, iż miała pewne pozytywne skutki, jak i że jej porażki nie wynikały z jej natury, ale stanowiły rezultat pewnej politycznej przegranej – na rzecz Nowej Prawicy i jej sojuszników.

Myślę, że lekcje z tej historii i jej konsekwencje powinny być przedmiotem zainteresowania każdego, kto chciałby zobaczyć dziś albo wskrzeszoną i odnoszącą sukcesy kontrkulturę, albo odnoszącą sukcesy demokratyczną lewicę. Wszystko zdaje się bowiem wskazywać, że bez silnej, żywej, popularnej i strategicznie skutecznej politycznej lewicy, każdy rodzaj kontrkultury zostanie po prostu przechwycony przez kapitalizm. Jednocześnie wydaje mi się zwyczajnie niemożliwe do wyobrażenia takie (efektywne) polityczne wyzwanie rzucone neoliberalizmowi, które nie byłoby w jakiś sposób sprzymierzone z pewną szerszą kulturą, starającą się odrzucić neoliberalne i burżuazyjne wartości w ogóle; jeśli zaś owa szersza kultura nie będzie wyglądać mniej więcej jak kontrkultura lat siedemdziesiątych, to nie wiem, jak w ogóle mogłaby wyglądać (jak

rewolucja kulturalna Mao?). Oczywiście możemy powiedzieć, że będzie wtedy przypominać również wielką falę eksperymentów estetycznych lat dwudziestych – z których sama kontrkultura czerpała inspirację – to jednak materiał na osobny esej.

Nie wspominałem wyżej o ekologii i wielu innych wątkach, które pozostają w oczywisty sposób istotne dla niniejszych rozważań. Jeżeli jesteście naprawdę zainteresowani, możecie przeczytać moją książkę *Common Ground*, gdzie omawiam wszystko to znacznie obszerniej. Na razie powiedzmy może, że mówię tyle: joga i disco mogłyby być użytecznymi radykalnymi technologiami, jeśli korzystać z nich poprawnie. Sam nie do końca wiem, co owo „poprawnie” znaczy – chciałbym, żebyśmy spróbowali dowiedzieć się tego wspólnie. Celem socjalizmu w dwudziestym pierwszym wieku – czy jakiegokolwiek komunizmu kwasowego – powinny być joga i disco dla wszystkich... (a przynajmniej dla wszystkich, którzy mają na nie ochotę).

Wykaz literatury

- Boffey, Daniel. 2015. “Jeremy Corbyn’s world: his friends, supporters, mentors and influences.” *The Guardian*, 15 sierpnia.
- Child, Ben. 2015. “David Tennant to play »acid-Marxist« psychiatrist RD Laing in biopic.” *The Guardian*, 15 maja. <https://www.theguardian.com/film/2015/may/15/david-tennant-to-play-acid-marxist-psychiatrist-rd-laing-in-biopic>.
- Devlin, Hannah. 2017. “Religious leaders get high on magic mushrooms ingredient – for science.” *The Guardian*, 8 lipca. <https://www.theguardian.com/science/2017/jul/08/religious-leaders-get-high-on-magic-mushrooms-ingredient-for-science>.
- Echols, Alice. 1990. *Daring to Be Bad: Radical Feminism in America, 1967–1975*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- For the Many, Not the Few: Labour Party Manifesto*. 2017. <https://labour.org.uk/wp-content/uploads/2017/10/labour-manifesto-2017.pdf>.
- Gilbert, Jeremy. 2008. “After ‘68: Narratives of the New Capitalism.” *New Formations* 65: 34–53.
- . 2009. “Liberalism Does not Imply Democracy.” *Open Democracy*, 26 września. <https://www.opendemocracy.net/en/liberalism-does-not-imply-democracy/>.
- . 2011. “Sharing the Pain: The Emotional Politics of Austerity.” *Open Democracy*, 28 stycznia. <https://www.opendemocracy.net/en/>

- opendemocracyuk/sharing-pain-emotional-politics-of-austerity/.
- . 2012. “Moving on from the Market Society: Culture (and Cultural Studies) in a Post-Democratic Age.” *Open Democracy*, 13 lipca. <https://www.opendemocracy.net/en/opendemocracyuk/moving-on-from-market-society-culture-and-cultural-studies-in-post-democr/>.
- . 2013. *Common Ground: Democracy and Collectivity in an Age of Individualism*. London: Pluto Press.
- . 2016. “Why Did »Working-Class Culture« Disintegrate in the 1980s? A Sort of Reply to Paul Mason.” *Open Democracy*, 18 kwietnia. <https://www.opendemocracy.net/en/opendemocracyuk/why-did-working-class-culture-disintegrate-in-1980s-sort-of-reply-to-paul-mason/>.
- Goffman, Ken, i Dan Joy. 2007. *Counterculture Through the Ages: From Abraham to Acid House*. New York: Villard.
- JustAdamCurtis. *The Century of the Self: Part 3: “There is a Policeman Inside All Our Heads; He Must Be Destroyed.”* [video], *Youtube*, <https://www.youtube.com/watch?v=ub2LB2MaGoM>.
- Kureishi, Hanif. 2009. “Doom, Gloom and Mrs T.” *The Guardian*, 3 maja. <https://www.theguardian.com/books/2009/may/03/andy-beckett-kureishi-when-the-lights>.
- Maeckelbergh, Marianne. 2009. “Reinventing Democracy.” *red pepper*, 21 grudnia. <https://www.redpepper.org.uk/Reinventing-democracy/>.
- Millburn, Keir. 2017. “Towards Acid Communism.” 17 lutego. <https://www.weareplanc.org/blog/towards-acid-communism/>.
- Protevi, John. 2009. *Political Affect: Connecting the Social and the Somatic*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Ross, Kristin. 2002. *May '68 and its Afterlives*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Rudell, Beach Sarah. 2014. “Is Mindfulness a Religion?” *Huffpost*, 13 listopada. https://www.huffpost.com/entry/is-mindfulness-a-religion_b_6136612.
- Savage, Michael, i Alex Hacillo. 2017. “How Jeremy Corbyn Turned a Youth Surge into General Election Votes.” *The Guardian*, 10 czerwca. <https://www.theguardian.com/politics/2017/jun/10/jeremy-corbyn-youth-surge-votes-digital-activists>.
- Srnicek Nick, i Alex Williams. 2015. *Inventing the Future: Postcapitalism and a World Without Work*. New York: Verso Books.
- Turner, Fred. 2006. *From Counterculture to Cyberculture: Stewart Brand, the Whole Earth Network, and the Rise of Digital Utopianis*. Chicago: University of Chicago Press.

- WeArePlanC. 2014. "Six Theses on Anxiety and Why It is Effectively Preventing Militancy, and One Possible Strategy for Overcoming It." *Plan C*, 4 kwietnia. <https://www.weareplanc.org/blog/we-are-all-very-anxious/#f1>.
- . 2015. "C Is for Consciousness Raising!" *Plan C*, 31 maja. <https://www.weareplanc.org/blog/c-is-for-consciousness-raising/>.

JEREMY GILBERT – filozof, teoretyk kultury, publicysta, profesor teorii kulturowej i politycznej na East London University. Opublikował m. in. *Anticapitalism and Culture: Radical Theory and Popular Politics* (2008), *Common Ground: Democracy and Collectivity in an Age of Individualism* (2014), *Twenty-First Century Socialism* (2020). W obszar jego zainteresowań badawczych wchodzi historia lewicowych ruchów społecznych, kontrkultura, kultura alternatywna. Współpracuje z kolekcjami muzycznymi organizującymi imprezy taneczne, na których występuje jako DJ.

Dane kontaktowe:

University of East London
EB.2.31
Docklands
email: J.Gilbert@uel.ac.uk

Cytowanie:

Gilbert, Jeremy. 2021. „Socjalizm psychodeliczny.” Tłum. Paweł Kaczmarewski. *Praktyka Teoretyczna* 2(40): 201–226.

DOI: 10.14746/prt.2021.2.8

Author: Jeremy Gilbert

Title: Psychedelic Socialism

Abstract: The article is a commentary on and an attempt to develop the concept of acid communism as proposed by Marek Fisher. The author focuses primarily on the phenomenon of „consciousness raising” as an important goal of both countercultural practices and left-wing political activities, tracing their connections to, among others, meditation practices, mindfulness, therapy and anti-therapy.

Keywords: acid communism, psychodelia, socialism, counterculture, consciousness