

NR 2 / 40 / 2021
ISSN 2081-8130

praktyka
teoretyczna



KOMUNIZM KWASOWY

Fisher / Gilbert / Herer / Idzikowski / Karalus / Poręba /
Potępa / Stupak /

praktyka
teoretyczna



KOMUNIZM KWASOWY

Praktyka Teoretyczna
ISSN: 2081-8130
Nr 2(40)/2021 – Komunizm kwasowy

Redakcja numeru: Paweł Kaczmarski, Marta Koronkiewicz

Zespół redakcyjny: Joanna Bednarek, Eric Blanc, Katarzyna Czczot, Mateusz Janik, Piotr Juskowiak, Paweł Kaczmarski, Mateusz Karolak, Marta Koronkiewicz, Jakub Krzeski, Piotr Kuligowski, Wiktor Marzec, Łukasz Moll, Anna Piekarska, Kamil Piskała, Michał Pospiszyl, Paul Rekret, Eliasz Robakiewicz, Krystian Szadkowski (redaktor naczelny), Marta Wicha (sekretarz redakcji), Bartosz Wójcik

Współpraca: Görkem Akgöz, Raia Apostolova, Chiara Bonfiglioli, Bartłomiej Blesnowski, Matthieu Desan, Ainur Elmgren, Dario Gentili, Federica Giardini, Karolina Grzegorzcyk, Ralf Hoffrogge, Jenny Jansson, Gabriel Klimont, Agnieszka Kowalczyk, Georgi Medarov, Chris Moffat, Tomasz Płomiński, Izabela Poręba, Mikołaj Ratajczak, Zuzanna Sala, Maciej Szlinder, Katarzyna Szopa, Katarzyna Warmuz, Felipe Ziotti Narita, Agata Zysiak, Łukasz Żurek

Rada naukowa: Zygmunt Bauman (University of Leeds), Rosi Braidotti (Uniwersytet w Utrechcie), Neil Brenner (Harvard Graduate School of Design), Michael Hardt (Duke University), Peter Hudis (Oakton Community College), Leszek Koczanowicz (Szkoła Wyższa Psychologii Społecznej), Wioletta Małgorzata Kowalska (Uniwersytet w Białymstoku), Ewa Alicja Majewska (ICI Berlin), Antonio Negri, Michael Löwy (École des hautes études en sciences sociales), Matteo Pasquinelli (Queen Mary University of London), Judith Revel (L'Université Paris Ouest Nanterre La Défense), Ewa Rewers (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza), Gigi Roggero (Universita di Bologna), Saskia Sassen (Columbia University), Jan Sowa (Uniwersytet Jagielloński), Jacek Tittenbrun (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza), Tomasz Szukdlarek (Uniwersytet Gdański), Alberto Toscano (Goldsmiths University of London), Kathi Weeks (Duke University), Anna Zeidler Janiszewska (Szkoła Wyższa Psychologii Społecznej)

Korekta: Zuzanna Sala

Skład: Izabela Poręba

Projekt okładki: Marek Igrkowski

Wersją pierwotną (referencyjną) czasopisma jest wydanie on-line publikowane na stronie <https://pressto.amu.edu.pl/index.php/prt/>

Wydawca:

Wydział Filozoficzny Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza
ul. Szamarzewskiego 89, 60-568 Poznań
Tel. (061) 829 22 80
E-mail: filozof@amu.edu.pl

Adres Redakcji:

„Praktyka Teoretyczna” Wydział Filozoficzny
Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza
ul. Szamarzewskiego 89, 60-568 Poznań
E-mail: praktyka.teoretyczna@gmail.com

Poznań 2021

Spis treści:

- Paweł Kaczmarek,**
Marta Koronkiewicz Kwasowy komunizm, czyli co? | 7
- Michał Herer** Spotkanie na grzbiecie rosnącej fali | 17
- Andrzej Karalus** *Acid Rider*. Idea „komunizmu kwasowego”
Marka Fishera a doświadczenie zewnętrzności | 37
- Ewa Potępa** Komunizm kwasowy i egzystencja uspokojona.
Pomiędzy realizmem, rzeczywistością i realnym | 59
- Kamil Idzikowski** Między Kommune 1 a „niedzielną pieczęcią”.
Krautrock w świetle koncepcji komunizmu kwasowego | 95
- Radosław Stupak** Przez kwasową psychiatrię do kwasowego komunizmu.
Renesans psychodeliczny w psychiatrii jako szansa
na zmianę paradygmatu | 123
- Mark Fisher** Kwasowy komunizm. Nieukończone
wprowadzenie | 177
- Jeremy Gilbert** Socjalizm psychodeliczny | 201
- VARIA**
- Karol Poręba** „Język to sznur pod dzwon”. Krytycznoliteracka próba
(re)konstrukcji tożsamości pokoleniowej polskiej poezji
najmłodszej | 229

Table of contents:

Paweł Kaczmarek, Marta Koronkiewicz	What Is Acid Communism? 7
Michał Herer	An Encounter on the Crest of a High Wave 17
Andrzej Karalus	Acid Rider. Mark Fisher's Idea of "Acid Communism" and Experience of Outerness 37
Ewa Potępa	Acid Communism and Pacified Existence. Between Realism, Reality and the Real 59
Kamil Idzikowski	Between Kommune 1 and Sonntagsbraten. Krautrock and Acid Communism 95
Radosław Stupak	Through acid psychiatry to acid communism. Psychedelic renaissance in psychiatry as a chance for a paradigm shift 123
Mark Fisher	Acid Communism. Unfinished Introduction 177
Jeremy Gilbert	Psychodelic Socialism 201
	VARIA
Karol Poręba	„Tongue's a Bell Rope to Ring”. Critical Literary Attempt to (Re)construct a Generational Identity in the Polish Contemporary Poetry 229

PAWEŁ KACZMARSKI
MARTA KORONKIEWICZ

Kwasowy komunizm, czyli co?

Koncept *acid communism* stanowi prowokację i obietnicę; jest swego rodzaju żartem, który ma jednak bardzo poważny cel. Wskazuje na coś, co – niegdyś – wydawało się nieuchronne, dziś jawi się natomiast jako niemożliwe: zbieżność świadomości klasowej, socjalistyczno-feministycznego podnoszenia świadomości i świadomości psychodelicznej, fuzję nowych ruchów społecznych z projektem komunistycznym, bezprecedensową estetyzację życia codziennego. (Fisher 2021, 183)

To tylko jedna z definicji kwasowego komunizmu (*acid communism*) zaproponowanych przez Marka Fishera – jeśli nie twórcę, to bodaj najważniejszego ze współtwórców tej historyczno-teoretycznej koncepcji, która z roku na rok wydaje się przyciągać uwagę coraz większej liczby badaczek i badaczy. Sam Fisher nie zdążył swoich pomysłów i intuicji szczegółowo rozwinąć – jego śmierć w styczniu 2017 roku spowodowała, że zamiast całej książki o komunizmie kwasowym, do rąk czytelników i czytelniczek trafiło tylko (niemal ukończone) wprowadzenie, którego przekład prezentujemy w poniższym numerze *Praktyki Teoretycznej*. Komentarze Fishera trafiły na bardzo podatny grunt – i domagają się rozwinięcia również w polskim kontekście.

Istnieją, jak się wydaje, dwa podstawowe i intuicyjne sposoby wyjaśnienia, czym jest (czym był, czym może być) *acid communism*. Z jednej strony, w kontekście myśli samego Fishera, stanowi on niejako dopeł-

nienie i pozytywną przeciwwagę dla realizmu kapitalistycznego. Jeśli *capitalist realism* (opisany w książce dostępnej od niedawna po polsku [Fisher 2020]) ogranicza zbiorową wyobraźnię i sprawia, że łatwiej nam pomyśleć koniec świata niż koniec kapitalizmu, to komunizm kwasowy mówiłby właśnie o praktykach zewnątrz: radykalnych, materialnie zakorzenionych operacjach na świadomości i wyobraźni, które pozwalają dostrzec w codziennym życiu momenty innej rzeczywistości – świata opartego na *faktycznym* bogactwie, którego wytwarzanie kapitalizm nieustannie blokuje i tłamsi (projekt Fishera łączy się wyraźnie, choć nie pokrywa, z FALC – *fully automated luxury communism*, w pełni zautomatyzowanym luksusowym komunizmem [Bastani 2018]).

Drugie objaśnienie byłoby bardziej historyczne: słowo „kwasowy” w komunizmie kwasowym odnosi się, rzecz jasna, do kontrkultury i radykalnych ruchów lat sześćdziesiątych dwudziestego wieku. Podsumowanie *acid communism* w formie „komunizm + kontrkultura”, chociaż oparte na uproszczeniu, jest w pewnym sensie trafne – o ile pamiętać będziemy, że chodzi o bardzo konkretne rozumienie, czy też konkretną wersję, kontrkulturowych praktyk. Fisher proponował wyjście poza dwa najpopularniejsze sposoby myślenia o radykalnych ruchach lat sześćdziesiątych: z jednej strony, dominującą dziś bodaj na brytyjskiej lewicy perspektywę krytyczną, która każe myśleć o kontrkulturze jako o przednówku thatcheryzmu – z drugiej strony, popularniejszą chyba w Polsce myśl o latach sześćdziesiątych jako o kuźni subwersywnych autoekspresji. Zdaniem autora „Wyjścia z zamku wampirów”, do odzyskania pozostaje radykalnie *kolektywne* strona kontrkultury; tragedia thatcheryzmu-reaganizmu była zaś nie tyle przedłużeniem praktyk kontrkulturowych, co wynikiem ich ostatecznej porażki – efektem prawicowej reakcji, która radykalne lata sześćdziesiąte rozbroiła, w pewnym sensie wydobywając z nich (i podnosząc do rangi nowego politycznego paradygmatu) to, co najgorsze. Neoliberalizm stanowiłby w tym kontekście pozorną odpowiedź na poważne, radykalne pytania; dopiero z wypaczonego przezeń, „przefiltrowanego” punktu widzenia skazani jesteśmy postrzegać kontrkulturę jako ucieleśnienie indywidualizmu.

W tak naszkicowanej perspektywie podstawowym ideologicznym celem zachodniego neoliberalizmu okazuje się nie tyle walka z socjalizmem radzieckim i z powojenną socjaldemokracją masowych partii oraz związków zawodowych, ile tłumienie w zarodku oddolnych „eksperymentów z demokratycznym socjalizmem i libertariańskim komunizmem”, które na samym Zachodzie wyrastają przede wszystkim właśnie w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych. Owe eksperymenty same z siebie okazują się zaś wymierzone – nie zawsze eksplicitnie – zarówno

przeciwko kapitalizmowi, jak i dwóm zbiurokratyzowanym odnogom ruchu socjalistycznego; przeciwko kapitaliście, ale również w kontrze do „ugodowego intendenta zimnowojennej socjaldemokracji” oraz „Surowego Leninowskiego Superego” (określenia Fishera).

Pamiętać należy jednocześnie, że słowo *kwasowy* pozostaje żartem, prowokacją i nade wszystko metaforą: Fisher nie dyskredytował praktyk związanych z przyjmowaniem psychodelików, ale osadzał je w bardzo szerokim spektrum kulturowych, wspólnotowych, politycznych aktywności, obejmujących zarówno formy oddolnej społecznej samoorganizacji, jak i sztukę (przede wszystkim muzykę) czy filozofię. Jeśli psychodelia – to w sensie psychodelicznej *kultury* raczej niż substancji. Jeśli poszerzenie świadomości – to w służbie konkretnego politycznego projektu.

Acid communism Fishera to więc nie tyle (a przynajmniej *nie tylko*) komunizm hipnotycznych transów i ekstatycznych doświadczeń, ile – przede wszystkim – wolności od pracy: odrzucający (w marksistowskim, ale antystalinowskim i do pewnego stopnia antylaburzystowskim duchu) pracę jako ostateczny horyzont życia jednostki i kryterium jego wartości; dostrzegający bezsens tego, co nazywamy dziś za Davidem Graeberem *bullshit jobs*; żądający „wolności od pracy, a nie poprzez pracę”; dostrzegający wreszcie, że podstawową funkcją kapitalizmu nie jest wytwarzanie bogactwa, ale zakłęte koło nędzy – „Oto kapitalizm: system, który generuje sztuczny niedobór po to, by wytworzyć niedobór prawdziwy; wytwarza prawdziwy niedobór po to, by generować niedobór sztuczny” (Fisher 2021, 181).

Dlatego obok kluczowych dla Fishera nazwisk Herberta Marcusego i Michela Foucaulta w koncepcji *acid communism* pojawiają się od początku bardzo konkretne historyczno-polityczne punkty odniesienia, które niekoniecznie kojarzymy dziś w pierwszej kolejności z „duchem kontrkultury”. Esej Fishera wymienia więc, po pierwsze, Salvadora Allende i socjalistyczny eksperyment w Chile; po drugie, „nowy gatunek robotnika” zrodzony w Stanach Zjednoczonych w latach siedemdziesiątych – robotnika, który instynktownie domaga się kontroli nad własnym miejscem pracy, ale chce też, by owa praca coś *znaczyła*; po trzecie wreszcie, włoskie „lata ołowiu”, ducha operaizmu i „masową awangardę” w Bolonii późnych lat siedemdziesiątych.

Historyczno-materialistyczna analiza jest dla Fishera nieodmiennie istotna: kwasowy komunizm to nie wspólnota wybitnych artystów i wyol-

brzymionych osobowości, ale ruchów, zbiorowości i szeroko rozumianej produkcji (również produkcji pragnień). Dlatego wśród naczelnych tematów *acid communism* jest to, w jaki sposób radykalne kolektywne praktyki kontrkultury – historycznie dostępne dla niewielu – mogłyby stać się powszechnie dostępnym wspólnym dobrem.

Jeśli Fisher skupiał się na wolności od pracy, to Jeremy Gilbert – jego bliski przyjaciel i jeden z kontynuatorów projektu *acid communism* – chętniej mówi o „podnoszeniu świadomości” w celu uwolnienia od iluzji indywidualizmu (Gilbert 2021). To w jego wydaniu kwasowy komunizm dialoguje otwarcie choćby z medytacją i formami *mindfulness* (oczywiście w wersji bardzo różnej od tego, co znamy z korporacyjnych szkoleń i pierwszych stron gazet), stanowczo i eksplicytnie przeciwstawiając się temu, co Gilbert nazywa „hipisofobią” (*hippyphobia*). W eseju, którego polski przekład prezentujemy w poniższym numerze *Praktyki Teoretycznej*, badacz przekonuje, że konsekwentne odrzucanie przez materialistyczną lewicę praktyk kojarzonych z egzotyzyzowanym „Wscho-dem” – zamiast przeprowadzania wnikliwej, demistyfikującej i odzyskującej te praktyki analizy – jest co najwyżej dowodem intelektualnego lenistwa. Gilbert wprowadza też do dyskusji o kwasowym komunizmie pojęcie „superterapii”: takiej formy terapeutycznej, która naraz pomaga jednostce radzić sobie z poczuciem osobistej alienacji i deprywacji oraz pobudza do zmiany warunków, które ową alienację i deprywację wytworzyły. Praktyka ta ma więc prowadzić do konfrontacji ze społeczeństwem na „własnych” zasadach, rozumianych nie indywidualnie, ale jako założenia wypracowane przez ruch czy kolektyw.

Projekt *acid communism* to oczywiście nie tylko praca dwójki akademików – to też panele, warsztaty z „podnoszenia świadomości” i cały szereg innych inicjatyw. Od 2018 roku Gilbert wraz z Nadią Idle i Keirem Milburnem prowadzą poświęcony kwasowemu komunizmowi podcast dla lewicowego Novara Media (Gilbert, Idle i Milburn 2018–2021). Cała trójka związana jest z Plan C, heterodoksyjnym komunistycznym kolektywem z Wielkiej Brytanii, który od kilku lat eksperymentuje w praktyce z różnymi formami wspólnotowego podnoszenia/potęgowania świadomości w duchu kwasowego komunizmu¹. Interpretacja *acid communism* proponowana przez Gilberta zdążyła spotkać się też z wyrazistą krytyką – przede wszystkim ze strony Matta Colquhouna, autora wydanej niedawno książki o Marku Fisherze (Colquhoun 2020), który twierdzi, że w zamyśle „eksperymentalny” projekt kwasowego komuni-

1 Więcej o ich działalności przeczytać można na stronie internetowej <https://www.weareplanc.org>.

zmu nabiera w głównonurtowych odczytaniach niezamierzonego charakteru „utopijnego”.

Wszystko powyższe – zwłaszcza różnice między komunizmem kwasowym w wydaniu Fishera i Gilberta – wskazuje wyraźnie, że koncepcję *acid communism* rozwijać można w dwóch zasadniczo różnych, choć potencjalnie komplementarnych kierunkach.

Pierwszy, jak już wspomnieliśmy, „kwasowość” kwasowego komunizmu traktuje w kategoriach metafory, wychodząc od niej w stronę refleksji historyczno-kulturowej, badając zapomniane (albo wymagające ponownego przemyślenia) wspólnotowe i polityczne praktyki. To podejście opiera się na próbie retrospektywnego ustanowienia pewnej radykalnej tradycji; i choć przez jej nakreślenie zmierza do przypomnienia współczesnej socjalistycznej lewicy o dostępnym jej (czy wręcz istniejącym zawsze w jej obrębie) psychodelicznym potencjale, to *bezpośrednim* celem tak rozumianego namysłu nad *acid communism* jest pogłębienie naszej świadomości historycznej. Nie chodzi o proste przeniesienie wybranych praktyk kontrkulturowych z ich oryginalnego kontekstu do współczesnego świata, na zasadzie grzebania w „worku z narzędziami” – ale o rekonstrukcję pewnej opowieści, uzupełnienie narracji o dwudziestowiecznym socjalizmie i stowarzyszonych z nim na różne sposoby ruchach kulturowych.

Takie podejście do rozważań nad komunizmem kwasowym może być interesujące i produktywne również dla tych, którzy (jak choćby redaktorzy poniższego numeru) w punkcie wyjścia mają dość sceptyczny stosunek do politycznego dziedzictwa kontrkultury. *Acid communism* nie jest próbą całościowego jej odzyskania, ale uzupełnienia naszej wiedzy na jej temat. Punktem dojścia jest tu – ni mniej, ni więcej – komplikacja i zniuansowanie obrazu kontrkultury, zrozumienie, że sama w sobie opierała się ona na sprzecznościach: ani po prostu „radykalna”, ani zwyczajnie proto-thatcherowska, zawierała załączek bardzo różnych ideologii i polityczno-kulturowych praktyk.

Na kontrkulturze i latach sześćdziesiątych kwasowy komunizm się rzecz jasna nie kończy. Jak zauważa Gilbert, oczywistym gruntem poszukiwań są np. estetyzacyjne eksperymenty lat dwudziestych; ale właściwie cała historia wieku dwudziestego pełna jest zdarzeń i zjawisk stanowiących przedmiot potencjalnego zainteresowania badaczy *acid communism*.

Jeśli owo pierwsze podejście do komunizmu kwasowego traktuje go jako metaforę i punkt wyjścia do refleksji historycznej, to drugie, komplementarne, wychyla się w stronę samej metafory – by przypomnieć nam, że nigdy nie była ona przecież przypadkowa. O ile bowiem nie da się *acid communism* zredukować do hasła „przez narkotyki do socjalizmu” (byłoby to nie tyle uproszczenie, co zwyczajne przekłamanie), o tyle różnie rozumiana „kwasowość” bądź psychodelia stanowią ostatecznie wspólny rdzeń opisywanych przez Fishera i Gilberta praktyk. Związków doświadczenia psychodelicznego z ideą budowania czy poszerzania świadomości – w politycznym sensie – zwyczajnie nie da się przy okazji kwasowego komunizmu zignorować.

Podejście historyczne uzupełniane byłoby więc przez nastawienie bardziej praktyczne, a zarazem bardziej teoretyczne: badanie potencjału różnych związanych z psychodelią i „kwasowością” praktyk, niekoniecznie w ich oryginalnym historycznym kontekście, a raczej przez pryzmat tego, co mogą dać nam tu-i-teraz. W tym sensie *acid communism* pozostawałby właściwie projektem nieskończenie otwartym – obejmującym doświadczenia narkotyczne w tym samym stopniu co *mindfulness* i medytację, mieszczącym różne formy terapii i anty-terapii, naturalnie przechodzącym w rozważania z zakresu teorii estetyki, historii medycyny, psychologii...

Chociaż oba zarysowane wyżej podejścia do idei komunizmu kwasowego są zasadne i wartościowe, istnieje niebezpieczeństwo, że drugie z nich zostanie w punkcie wyjścia jakiegokolwiek debaty o *acid communism* przecenione czy nadmiernie wyostrome. Samo hasło „komunizm kwasowy” ma oczywisty potencjał prowokacji – co może przynieść (równie oczywiste) polityczne pożytki, może jednak służyć też rozluźnieniu dyskusji i rozbiciu jej na tysiąc impresyjnych narracji o wyobrażonej politycznej wadze takiego czy innego doświadczenia psychodelicznego. Dlatego redaktorom numeru zależało szczególnie na dociążeniu podejścia pierwszego, historycznego i uhistoryczniającego. Jak sądzimy, wymaga tego aktualny stan debaty nad *acid communism* – zwłaszcza w Polsce, gdzie zainteresowanie komunizmem kwasowym dopiero się zaczyna.

Dlatego cieszymy się, że artykuły pomieszczone w poniższym numerze *Praktyki Teoretycznej* łączą oba zarysowane wyżej tryby refleksji, proponując wszechstronne i dyscyplinarnie zróżnicowane spojrzenie na koncepcję *acid communism*.

Artykuł otwierający numer – „Spotkanie na grzbiecie rosnącej fali” Michała Herera – to esej z historii kontrkultury, poświęcony spotkaniu grupy Merry Pranksters oraz gangu Hell’s Angels. Analizując warunki możliwości tego spotkania – rekonstruuje sytuację, w której mogło się zdarzyć, odkrywając jej oczywiste i nieoczywiste źródła – Herer wskazuje na niosącą rodzaj nadziei nieprzewidywalność tego, kiedy i gdzie wyłduje się rewolucyjna energia.

„Acid Rider. Idea »komunizmu kwasowego« Marka Fishera a doświadczenie zewnętrżności” Andrzeja Karalusa – tłumacza *Realizmu kapitalistycznego* – stanowi zaś szczegółową lekturę samego Fishera. Karalus za punkt wyjścia przyjmuje Fisherowskie rozumienie „dziwności” i relację tej złożonej kategorii do równie wieloznacznej koncepcji *acid communism* – punktem dojścia jest zaś rekonstrukcja charakterystycznie, specyficjnie Fisherowskiej wersji akceleracjonizmu.

Artykuł Ewy Potępy „Komunizm kwasowy i egzystencja uspokojona. Pomędzy realizmem, rzeczywistością i realnym” porównuje za to wybrane wątki w myśli Fishera i Marcusego. Zestawiając koncepcję komunizmu kwasowego z kategorią „egzystencji uspokojonej” (znalezioną u tego ostatniego), Potępa rozważa ideologiczne tło czy zaplecze psychoterapii, by wskazać określone podbudowujące ją rozumienie rzeczywistości czy realizmu – a następnie zrekonstruować jego krytykę w wydaniu Fishera i Marcusego.

Kamil Idzikowski w artykule „Między Kommune 1 a »niedzielną pieczenią«. Krautrock w świetle koncepcji komunizmu kwasowego” zajmuje się tymczasem historią krautrocka i Polit-rocka w Niemczech. Pokazuje, w jaki sposób koncepcja *acid communism* naświetla potencjał wspólnototwórczy krautrocka – zjawiska stereotypowo kojarzonego z bezosobowością bądź anonimowością – wyostrzając napięcie między wspólnotowym i indywidualistycznym rysem kontrkultury. Jednocześnie w ujęciu Idzikowskiego historia krautrocka staje się do pewnego stopnia narracją o niemożliwości komunizmu kwasowego – a przynajmniej o przyczynach, dla których do dziś pozostaje on projektem niezrealizowanym.

Artykuł „Przez kwasową psychiatrię do kwasowego komunizmu. Renesans psychodeliczny w psychiatrii jako szansa na zmianę paradygmatu” Radosława Stupaka oferuje tymczasem krytyczne spojrzenie na główne nurty psychiatrii – wskazując na niebezpieczeństwa związane z medycyzacją problemów psychicznych, Stupak proponuje ich (re)polityczację (co stanowi postulat bliski samemu Fisherowi); pokazuje, na czym mogłaby polegać, jakiego rodzaju emancypację oferuje i jak wiąże się ze współczesnym wzrostem zainteresowania psychodelią. Punktem dojścia jest szkic programu „nieindywidualistycznej, zaangażowanej psychiatrii”.

Tematyczną część numeru uzupełniają wspomniane wyżej tłumaczenia esejów założycielskich dla koncepcji komunizmu kwasowego: „Komunizm kwasowy (niedokończone wprowadzenie)” Fishera i „Socjalizm psychodeliczny” Gilberta.

Komunizm kwasowy nie stanowi nowego „rodzaju” komunizmu, osobnego politycznego projektu czy nowej utopijnej wizji. To raczej koncepcja pomagająca nam uzupełnić i pogłębić nasze rozumienie kulturowych, estetycznych – i innych – praktyk, w które na różne sposoby uwikłane były historycznie socjalistyczna myśl i polityka. Poniższy numer *Praktyki Teoretycznej* stanowi więc zaproszenie do debaty: o zapomnianych tradycjach i przeoczonych możliwościach, o dwuznacznościach kontrkultury, o złożonej relacji między socjalizmem, estetyką i psychoterapią.

Wykaz literatury

- Bastani, Aaron. 2018. *Fully Automated Luxury Communism: A Manifesto*. London – New York: Verso.
- Colquhoun, Matt. 2020. *Egress: On Mourning, Melancholy and Mark Fisher*. London: Repeater Books.
- Gilbert, Jeremy. 2021. „Socjalizm psychodeliczny.” Tłum. Paweł Kaczmarek. *Praktyka Teoretyczna* 2(40): 201–226.
- , Nadia Idle, i Keir Milburn. 2018–2021. „#ACFM” [podcast]. *Novara Media*, <https://novaramedia.com/category/audio/acfm/>.
- Fisher, Mark. 2020. *Realizm kapitalistyczny. Czy nie ma alternatywy?* Tłum. Andrzej Karalus. Warszawa: Książka i Prasa.
- . 2021. „Kwasowy komunizm.” Tłum. Paweł Kaczmarek. *Praktyka Teoretyczna* 2(40): 177–200.

Cytowanie:

Kaczmarek, Paweł, i Marta Koronkiewicz. 2021. „Kwasowy komunizm, czyli co?” *Praktyka Teoretyczna* 2(40): 7–15.

DOI: 10.14746/prt.2021.2.1

Authors: Paweł Kaczmarek i Marta Koronkiewicz

Title: What Is Acid Communism?

MICHAŁ HERER

Spotkanie na grzbiecie rosnącej fali

Artykuł zawiera analizę spotkania, do którego doszło w połowie lat sześćdziesiątych w Kalifornii między grupą Merry Pranksters a członkami Hell's Angels. Chodzi o zrozumienie złożonej i niejednoznacznej logiki i dynamiki tego spotkania – począwszy od nawiązania kontaktu, przez tymczasowy alians, w którym dużą rolę odegrały wspólne imprezy i zażywanie LSD, aż do konfliktu, który znalazł także swój wyraz polityczny. Opisywane wydarzenia zostały wpisane w szerszy kontekst rozkwitu i zmierzchu amerykańskiej kontrkultury, zasadniczo jednak ukazano je w ich jednostkowości. Głównymi punktami odniesienia były teksty Huntera S. Thompsona i Toma Wolfe'a.

Słowa kluczowe: Prankstersi, Hell's Angels, kwas, kontrkultura, faszyzm

W połowie lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku, w okresie rozkwitu amerykańskiej kontrkultury, doszło do spotkania Prankstersów, grupy żyjących w psychodelicznej kalifornijskiej komunie odszczepieńców, skupionych wokół Kena Kesey'a, z Aniołami Piekieł, członkami słynącego z brutalności motocyklowego gangu. Jaka była logika i dynamika tego spotkania? Dlaczego było ono możliwe wówczas i co niemożliwość (a w każdym razie niewielkie prawdopodobieństwo) tego rodzaju spotkań dziś mówi o naszej sytuacji? W jaki sposób uobecnia się w nim kairos kontrkultury, tak różny od naszego momentu historycznego? Tekst ten będzie próbą zrozumienia, co się właściwie zdarzyło – nie tyle na poziomie samych faktów, ile na poziomie sił, które ukonstytuowały to zdarzenie. Sił i mechanizmów społecznych i politycznych, ale też psychicznych i fizjologicznych. Dlatego oprócz bezpośrednich relacji – przede wszystkim Toma Wolfe'a i Huntera S. Thompsona¹ – pojawiają się tu odwołania do koncepcji, które pozwolą rozpoznać te siły i opisać ich wzajemne interakcje. Będą to zwłaszcza pewne pojęcia ze schizoanalizy Deleuze'a i Guattariego, ale też z Adornowskiej teorii osobowości autorytarnej i Klausa Theweleita psychoanalizy faszystów. Nie chodzi przy tym o przykładanie do zdarzenia (czy raczej serii zdarzeń) jakiegś gotowej, potraktowanej całościowo teorii, o jego „deleuzjańską” interpretację. Mogłoby to wymazać osobliwość omawianej historii, która – pomimo zastosowania do analizy wybranych narzędzi teoretycznych – powinna zostać zachowana.

A zatem: doszło do spotkania dwóch grup o radykalnie odmiennym etosie i biegunowo różnych sympatiach politycznych. Nie była to sytuacja całkiem niewyobrażalna. Ludzie ci natykali się na siebie już wcześniej w artystowskich dzielnicach San Francisco. Sam „Sonny” Barger, przy-

1 Jeśli chodzi o Prankstersów, głównym źródłem będzie tu *Próba kwasu w elektrycznej oranżadzie* Toma Wolfe'a. Może się to wydawać problematyczne, jeśli weźmiemy pod uwagę późniejsze polityczne afiliacje autora (poparcie dla polityki George'a W. Busha). Sam Kesey nie podważał jednak wiarygodności jego relacji. Mówił wprawdzie, że nakładał na historię swój „filtr”, ale *Próbę kwasu...* uważał za dobrą książkę, a samego Wolfe'a – za uważnego obserwatora i słuchacza (Kesey 2014, 110). Także portret bikerów i opis spotkania nakreślony w książce Huntera S. Thompsona uznać można za subiektywny i noszący wyraźne piętno autorskie. Jeśli również jego perspektywa zostanie tu wykorzystana, to dlatego, że naszym celem nie jest odtwarzanie faktów (którym autor *Lęku i od razu w Las Vegas* pozostaje zresztą wierny w stopniu dla nas wystarczającym), lecz rozpoznanie możliwego sensu. Thompson sformułował ważną diagnozę losów amerykańskiej kontrkultury. To właśnie specyfika jego perspektywy jest wartościowa i sprawia, że narrację tę można połączyć z innym, bardziej teoretycznym i filozoficznym spojrzeniem, inspirowanym na przykład schizoanalizą.

wódca lokalnej sekcji Aniołów, dostrzegał pewne podobieństwo między swoją bandą a dziwakami z Haight-Ashbury: „Mieliśmy wiele wspólnego z hipisami, chociaż (...) częściej braliśmy kąpiel. (...) Niektórzy Hell's Angels żyli na sposób hipisowski” (Barger 2016, 141). Czym innym są jednak okazjonalne spotkania na ulicach czy w barach, czym innym zaś zaplanowane wspólne imprezy, do których doszło właśnie latem roku 1965. Pierwsza z nich miała prawdopodobnie miejsce w sierpniu, w La Hondzie, w siedzibie Prankstersów, którą ozdobiono szerokim na cztery i pół metra, a wysokim na metr, czerwono-niebiesko-białym transparentem: „Merry Pranksters witają Hell's Angels”. Hipisi szykowali się na przyjęcie wyczekiwanych gości, którzy „nadciągali w całej swej świeżbiącej, obrzydliwej, rozwalającej łąby, sikającej w ogień, zawadiackiej masie” (Wolfe 1995, 152). Aniołów jak zwykle ścigała policja, którą ci ostentacyjnie ignorowali, prując przed siebie. Gdyby funkcjonariusze ich zatrzymali, Barger dołożyłby do swojej bogatej kolekcji kolejny wyrok, wiózł bowiem w prezencie dla Keseya pół funta marihuany. Na miejscu czekało tego jeszcze więcej. Był też oczywiście kwas, do którego Prankstersi mieli szczególny stosunek. Impreza trwała dwa dni. Różni uczestnicy rozmaicie relacjonują jej przebieg. W autobiografii „Sonnego”, w rozdziale pod znamienym tytułem *Przećpane, ociekające kwasem lata sześćdziesiąte* znaleźć można jednostronicowy opis wydarzeń z La Hondy. Więcej pisze na ten temat Thompson, który właśnie w tym czasie jeździł z Aniołami i zbierał materiały do swojej „niezwykłej i szokującej opowieści” (jak brzmi podtytuł jego książki o bikerach), a także Wolfe w *Próbie kwasu...* W szczególności nie ma zgody co do natury pewnego incydentu, który zdaniem jednych był dobrą zabawą, według innych zaś zbiorowym gwałtem². Nietrudno zgadnąć, kto brał w nim udział. Poza tym jednak relacje przekazują obraz niespodziewanie pokojowego spotkania dwóch światów. Wolfe pisze o „cudownym i niebywałym, diabelskim aliansie” (ibid., 160). Aniołowie mieli poddać się słynnemu „testowi”, zarzucając kwas i dając się wciągnąć w typowo pranksterskie zabawy ze śpiewem, tańcem, medytacją i filozoficznymi dysputami o naturze wszechświata i umysłu. „Co jakiś czas ktoś zabierał jakiegoś Anioła na górę do chatki na drzewie i udzielał mu prawdziwej psychoedelicznej inicjacji” (ibid., 162). Z kolei hipisi, ośmieleni niemal łagodnym obejściem swoich gości, po których każdy spodziewał się rozróby, bratali się z nimi przy piwie. Ten „miesiąc miodowy”, jak go określił

2 Wolfe zbagatelizował tę sprawę, pisząc: „Było jedno załogowe bzykanie, ale dziewczyna była ochotniczką. To był jej film” (Wolfe 1995, 159). Oskarżenia o gwałty wysuwano jednak wobec Aniołów już wcześniej.

Thompson, trwał, ze zmienną intensywnością, przez całe późne lato i początek jesieni.

La Honda szybko stała się mekką klubowiczów z całej północnej Kalifornii. Przyjeżdżali bez zapowiedzi, zazwyczaj w grupach od pięciu do piętnastu chłopa, i zostawali, dopóki im się nie nudziło albo nie brakowało LSD, którego przed przegodą z Keseyem próbowali jedynie nieliczni. (Thompson 2016, 322)

Koniec tej komitywy można bardzo dokładnie datować. Nastąpił on w dniu antywojennej demonstracji na granicy Oakland i Berkley, szesnastego października, kiedy to Aniołowie zaatakowali demonstrantów. Nie była to żadna masakra: poturbowano kilka osób, zniszczono część sprzętu i złamano nogę jednemu policjantowi. To jednak wystarczyło, by między Prankstersami – czy, szerzej, przedstawicielami kontrkultury – a Hell's Angels nastąpiło zerwanie. Były jeszcze próby naprawienia sytuacji: Allen Ginsberg opublikował w *Berkley Barb* poemat, w którym cała sytuacja miała zostać wyjaśniona. Autor najwyraźniej wierzył, że doszło do nieporozumienia. Aniołowie jednak nie dali się przekonać. Mogli lubić wspólne imprezy i kwas, ale spór o wojnę w Wietnamie okazał się nie do przejścia. Stosunek Bargerera do pacyfizmu był jednoznaczny – w swoich wspomnieniach pisał: „dopóki na świecie jest co najmniej dwóch ludzi, wojny zawsze będą wybuchały” (Barger 2016, 132). Niedługo po wspomnianej demonstracji wysłał do Białego Domu telegram następującej treści:

Szanowny Panie Prezydencie,
w imieniu własnym i kolegów, zgłaszam grupę lojalnych Amerykanów jako ochotników do służby na froncie wietnamskim. Wszyscy czujemy, że dobrze wyszkolona grupa partyzantów może łatwo zniechęcić oddziały Wiet Kongu i przyczynić się do szerzenia wolności. Jesteśmy przygotowani do odbycia natychmiastowego szkolenia i służby.

Szczerze oddany,
Ralf Barger.
Oakland, Kalifornia.
Prezes Hell's Angels. (ibid., 134)

Oczywiście Lyndon B. Johnson nie zwerbował Angielsów do walk w wietnamskiej dżungli. Doszło jednak do zerwania relacji z Pranksterami. Taki koniec „miesiąca miodowego” może wydawać się naturalny, jeśli cały ten proces patrzy się jako na zetknięcie grup o skrajnie przeciwstawnych poglądach i odmiennych celach. Z jednej strony

opowiadająca się przeciw wojnie, lewicująca młodzież, pragnąca zmienić świat na lepsze, z drugiej – banda oprychów z nazistowskimi emblematami. Prędzej czy później ta przepaść, częściowo zasypiana przez doświadczenie wspólnych tripów, musiała się otworzyć ponownie. Nie wszystko sprowadza się jednak do poglądów. Jeśli Aniołowie rzeczywiście byli „faszystami”, to nie dlatego, że malowali sobie swastyki na kaskach. W istocie doszło tu do spotkania dwóch światów albo dwóch form życia, na które, oprócz poglądów czy wyznawanych wartości, składało się wiele innych elementów. Różnił ich na pewno stosunek do przemocy, rozumiany jednak nie jako wybór między potępieniem a pochwałą u innych, lecz jako gotowość do samodzielnego posługiwania się nią. Dla Aniołów była to codzienność, cały ich etos był zbudowany na gotowości do „rozbijania łbów” i do przyjmowania ciosów od innych. Zawsze roztaczali wokół siebie aurę zagrożenia.

Zwykle wszędzie, gdzie udawali się na wyprawy, poddawali próbie zimną krew obecnych tam ludzi. A ty na co się tak gapisz, palancie? Gdy tylko zauważali niepokój albo nagi strach, byli szczęśliwi. A jeśli nie pojawiał się niepokój ani strach, ktoś natomiast próbował śmiało się odgryźć, wtedy był czas rozwalania głów i wrywania wszystkim po nowej dziurze w zadku. Aniołowie byli jak bomba zegarowa. Na razie jest wspaniale – pewnego dnia nawet pozamiatali i wysprząkali całe obejście – ale w każdej chwili byli w stanie przystąpić do rzezi. To ścisnęło gardła adrenalinowym skurczem. (Wolfe 1995, 156)

Ta „bomba” w końcu wybuchła, choć w innym miejscu i – jak się zdaje – czyniąc szkodę komuś innemu (Prankstersi w chwili ataku motocyklistów na marsz dopiero wyruszali ze swojego rancza). Warto jednak przyrzeć się temu wszystkiemu bliżej. Co, poza samą skłonnością do bitki, składało się na formę życia Angelsów? Jak te elementy zareagowały w zetknięciu z obcą formą? Jaka była mniej oczywista, ukryta pod warstwą poglądów, deklaracji, przynależności itd., dynamika tego osobliwego spotkania? Odpowiedź na te pytania przyniesie trochę inny, bardziej złożony i mniej jednoznaczny obraz tego, co się zdarzyło.

Trzeba zacząć ten opis jeszcze raz, rekonstruując pierwsze kontakty tych grup. Nawet jeśli atmosfera Haight-Ashbury odegrała pewną rolę w zbliżeniu dwóch środowisk, wydaje się, że decydujący impuls pochodził od samych liderów, czyli Barger'a i Keseya. Tu właśnie pojawia się pierwsza wątpliwość. O ile w odniesieniu do Aniołów słowo „lider” jest na miejscu, o tyle rola Keseya jako przywódcy Prankstersów wymaga komentarza.

U Prankstersów miało nie być żadnej hierarchii. Nawet Kesey miał być nie-nawigatorem i nie-nauczycielem (...) ale czasami wyglądało to na starą, poczciwą grę w *osobowość*... uroda i stary, dobry *agresywny, bezpośredni* wdzięk, nawet tężyzna fizyczna – wygrywało się na tym tutaj, tak jak wszędzie indziej... (Wolfe 1995, 296)

Mimo wielkiego wysiłku, jaki Pranksterzy stale wkładali w to, by nie stworzyć przestrzeni dla wewnętrznych rozgrywek i rywalizacji, mimo wycofywania się Kesey'a z roli nauczyciela i nawigatora, coś z funkcji przywódczej trwało lub odradzało się wewnątrz grupy. Działo się to zgodnie z dość prostą – chciałoby się nawet powiedzieć: prymitywną – logiką. Oto jak opisuje Keseya Wolfe:

Wyglądał na wyższego, niż jest naprawdę, może z powodu szyi. Miał mocną szyję z parą mięśni szyjnych, które wystawały z więziennej roboczej koszuli jak portowe cumy. Miał masywną szczękę i podbródek. Przypominał trochę Paula Newmana, tyle że był bardziej muskularny, miał grubszą skórę i gęste blond kędziory kipiące wokół głowy. Na czubku był prawie łysy, ale jakoś pasowało to do jego mocnej szyi i ogólnej budowy zapaśnika. (Wolfe 1995, 10)

Z kimś takim łatwo było nawiązać porozumienie „Sonnemu” Bargerowi, który od strony Aniołów oczywiście inicjował kontakt z Prankstersami. Uznał, że Kesey jest „ogólnie w porządku” (Barger 2016, 137). Choć nie jeździł na motocyklu, był „swój”, i hipisi też nie mogli być całkiem do niczego, jeśli szli za takim człowiekiem. Oddając wszelako sprawiedliwość Bargerowi, warto wspomnieć, że imponowały mu też atrybuty mniej oczywiste niż stalowe mięśnie. Opisując wizytę autora *Skowytu* w swoim domu, wspomina: „znałem Ginsberga i jego wrażliwą poezję”. Dodaje przy tym, jakby nieco zmieszany: „widok ubranego w togę, brodatego Żyda, medytującego i śpiewającego w moim własnym mieszkaniu, był co najmniej dziwny” (ibid., 134). „Dziwny” zdaje się eufemizmem w ustach bandyty, przewodzącego gangowi zatwardziałych rasistów i homofobów...

Nawiązanie kontaktu w dużej mierze zależało więc od powodzenia spotkania na szczycie między przywódcami, których komitywa opierała się na dość tradycyjnym schemacie. Nie znaczy to jednak, że między grupami nie było głębszych podobieństw. Pytanie brzmi: na czym dokładnie polegały? Narzuca się odpowiedź, że jedni i drudzy, Aniołowie i Pranksterzy, byli wyrzutkami, żyli na marginesie społeczeństwa. Tyle tylko, że marginalność może mieć różne przyczyny i wywoływać rozmaite efekty, w szczególności przekładać się na odmienne formy buntu. Po pierwsze, wiele zależy od tego, czy jest narzucona, czy też

stanowi efekt wyboru. Wydaje się, że w przypadku Aniołów działała raczej konieczność. Początki gangu, tak jak w przypadku wielu organizacji przestępczych, wiążą się ze zjawiskiem nieprzystosowania i wykluczenia weteranów wojennych. Pewnie dlatego Barger, wyjaśniając niechęć Angelsów do pacyfistów, stwierdzał, że poglądy antywojenne skierowane były „przeciw podobnym do nas weteranom” (Barger 2016, 129) – mimo, iż sam nie służył w wojsku. Podrzędna pozycja była czymś, co charakteryzowało Aniołów także w latach sześćdziesiątych. Thompson pisał, że „Aniołowie Piekieł to niezaprzeczalnie zjawisko wywodzące się z niższych klas społecznych” (Thompson 2016, 211) – dodawał jednak, że historycznym źródłem tej podrzędności nie była tylko wąsko rozumiana bieda. W każdym razie

[w] przeciwieństwie do uczelnianych buntowników, którzy przy minimum wysiłku wyjdą ze swojego boju z podstemplowanym biletem społecznego statusu, wyjęci spod prawa motocykliści patrzą w przyszłość złowrogim spojrzeniem ludzi pozbawionych szansy na jakikolwiek awans. W świecie coraz bardziej nastawionym na specjalistów, techników oraz niesamowicie skomplikowaną maszynierię Aniołowie Piekieł są ewidentnymi nieudacznikami i to ich gryzie. (ibid., 76)

To ważny moment, bo takie „gryzienie” oznacza różne rzeczy w zależności od tego, w jakim układzie się rodzi, jakiego rodzaju podmiotowość ożywia, z jakim sprzęga się typem pragnienia. Thompson kontynuuje:

zamiast pogodzić się w duchu z losem współdzielonym z innymi członkami gangu, uczynili z niego fundament pełnoetatowej społecznej wendety. (ibid.)

Jak jednak wiadomo „wendeta” wykluczonych często nie kieruje się wcale przeciw sprawcom krzywd ani nawet przeciw systemowi. Zamiast tego prowadzi do utożsamienia się z silnymi i hołdowania zasadzie „śmierć frajerom”. Bezsilność wobec realnej władzy ekonomicznej wywołuje agresję wobec tych, którzy stoją jeszcze niżej w hierarchii³. Wydaje się, że przynajmniej do pewnego stopnia właśnie taka dynamika pra-

3 Jest to postawa, którą Theodor W. Adorno w swoich rozważaniach nad osobowością autorytarną wiązał z typem „buntownika” i charakteryzował przez „masochistyczną relację do autorytetu”: „Może to doprowadzić do manifestacji irracjonalnej i ślepej nienawiści wobec wszelkiego autorytetu, o silnie destrukcyjnych konotacjach, którym towarzyszy ukryta gotowość do »kapitulacji« i dołączenia do »znienawidzonych« silnych. (...) Do tej grupy zaliczają się rozmaite typy spod ciemnej gwiazdy, gangsterzy, uliczne opryszki, oprawcy i wszyscy ci, którzy w ruchach faszystowskich odpowiadają za »brudną robotę«” (Adorno 2010, 323, 324).

gnienia stała za postawą Aniołów. I to ona dała o sobie znać w patriotycznej deklaracji wierności wobec władzy podczas studenckich protestów. Dla Thompsona nie było to nic zaskakującego, widział bowiem wyraźnie, że przy całej swojej brutalności – a raczej właśnie dzięki niej – „Barger i jego ludzie żyli z policjantami całkiem nieźle. W większości przypadków, może z kilkoma delikatnymi różnicami, ekscytowały ich te same rzeczy” (Thompson 2016, 54).

Z kolei Prankstersi wywodzili się z różnych środowisk. Wśród nich również nie brakowało osób wywodzących się z niezamożnych rodzin i na pewno fałszywy jest powielany do znudzenia obraz hipisów jako pupilków klasy średniej, którzy bawili się w rewolucję. Byli to jednak ludzie, którzy dysponowali pokaźniejszym kapitałem symbolicznym, a ich możliwości społecznego awansu były nieporównanie większe niż w przypadku Aniołów. Częściej zajmowali marginalną pozycję z własnego wyboru, inaczej też odnosili się do uporządkowanego świata mieszczańskiego. Stosunek ten nie był, jak u Aniołów, naznaczony rezydentem i pragnieniem zemsty (w dodatku skierowanym w niewłaściwą stronę); najlepiej oddawało go właśnie słowo, które przyłgnęło do Prankstersów jako nazwa własna. Traktowali oni square'ów, to znaczy porządnymi obywateli, przedstawicieli amerykańskiej klasy średniej, prowokacyjnie, chcieli wybijać ich z myślowych i życiowych kolein swym dziwnym zachowaniem, płatać im wciąż mniej lub bardziej niewinne figle (*pranks*) po to, aby dostrzegli nieoczywistość własnego sposobu bycia. Na tym polegała strategia Prankstersów, którą realizowali przy użyciu bogatego zestawu środków, także technicznych. W odróżnieniu od stylu wielu późniejszych grup i komun hipisowskich, ich postawa niewiele miała w sobie russoizmu, kultu natury i prostoty. Bywali wręcz fanatykami technologii – pod warunkiem, że służyła ich celom. Oto jak wyglądały przygotowania słynnego autobusu, którym Prankstersi mieli jechać przez Amerykę:

Sandy zabrał się do roboty i zainstalował system, przez który mogli nadawać z wnętrza autobusu, z taśm lub przez mikrofony, na zewnątrz, z hukiem potężnych głośników na dachu. Założył również mikrofony na zewnątrz, które zbierały odgłosy z drogi tak, aby słychać je było wewnątrz. W środku autobusu był także system dźwiękowy, który pozwalał porozumiewać się ponad hukami silnika i jazdy. Można było również nadawać przez kamerę pogłosową tak, że można było coś powiedzieć, usłyszeć to w sekundę później lub z regulowanym opóźnieniem i rapować z tym, jeśli się miało ochotę. Można było także założyć słuchawki i rapować jednocześnie z dźwiękami z zewnątrz w jednej słuchawce i z wewnątrz w drugiej. (Wolfe 1995, 63–64)

Świat zewnętrzny był dla nich polem działań wprawdzie zaczepnych, ale nie wrogich. Square'a należało przeciągnąć na swoją stronę, przerobić. O ile Aniołowie prowokowali prawomyślnych obywateli po to, by móc wyładować na nich swoją agresję, misja Prankstersów była pedagogiczna. Paradoksalnie też, choć to Barger gotów był „bronić wolności” w Wietnamie, właśnie przyjaciele Keseya zachowali więcej wiary w *American dream*, przynajmniej w pewnej jego nieortodoksyjnej wykładni. Po pierwsze, ich estetyka była na wskroś amerykańska. Kiedy autobus już wyruszył, to bez

lania wody, cherubinów z *Academie Francaise* i dzieci, które rosną na drzewach; ani żadnych świątobliwych, trzepoczących płótnem tóg Orientali Gautamy Buddy tchnących wonią starego roquefortu duchowej separacji. Oni bowiem spróbują samym środkiem głównej autostrady; osiem pasm ruchu, czaploszyje lampy łukowe wznoszą się do granic wzroku; a oni nadają na wszystkich falach, powiewają amerykańskimi flagami; w blasku Day-Glo i neonów elektro-pastelowej Ameryki lat sześćdziesiątych; spróbują okablowanym i nagłośnionym pędzonym 327 000 koni mechanicznych autobusem marzeń z filmu science fiction (...). (Wolfé 1995, 148–149)

Po drugie, Prankstersi mieli, jak się zdaje, odróżniające ich od Aniołów marzenie, pozytywną wizję. Ci drudzy byli nihilistami, a stali się nimi w wyniku zderzenia z rzeczywistością, która nie przypominała snu o pucybutcie awansującym na milionera. Swoją wściekłość chcieli wyładować na „komunistach”, „żółtkach” i innych wrogach wolności, których podsuwał im establishment. Tymczasem ci pierwsi wyprowadzali z równowagi, męczyli, drażnili właśnie tych, których chcieli ratować, ponieważ... przed nimi samymi. Chodziło o uruchomienie procesu przemiany albo przynajmniej zmuszenie do refleksji:

wchodziło się na dach autobusu i grało ludzi, jakby byli partyturą, biedny, uśpiony świat na zewnątrz. Jeśli jakiś grubas spoglądał wściekłym wzrokiem, grało się na flecie dźwięki zdychającego słońca. Jeśli jakaś kobieta patrzyła w górę z nerwowym zmieszaniem, grało się nerwowo i histerycznie. Mówiło się im wprost, w oczy, otwarcie, a oni nigdy nie wiedzieli, jak się zachować. A Nowy Jork – cóż to za żałobny lament. Całe miasto pełne było srogich, wykończonych, zirytowanych ludzi przekopujących się przez łajno wzdłuż chodników. Kopacz łajna to gość ze zmarszczonymi brwiami i wzrokiem wbitym w ziemię, brnie naprzód powłócząc nogami po bruku, jakby kopniakami torował sobie drogę wśród końskiego łajna, mówiąc: że też właśnie mnie musiało się to przydarzyć. Kopacze łajna stali im wiele obrażonych

spojrzeń i to był prezent od Prankstersów dla kopaczy łąjna. (Wolfe 1995, 91–92)

Jeśli był w tym element przemocy, to innej niż nihilistyczno-faszystyczna agresja Aniołów, służąca przede wszystkim rozładowaniu frustracji lub walce o pozycję w grupie. Różna jednak także od rewolucyjnych strategii głoszonych przez rozmaitych lewicowych doktrynerów, których w tamtym czasie nie brakowało. Prankstersi zamiast przepisów na społeczną rewolucję i politycznych haseł proponowali niechciany prezent, którego jedynym efektem było lekkie przesunięcie świadomości, wybić z rytmu. Tym prezentem miał być też, rzecz jasna, kwas.

Nawet jeśli Aniołowie i Prankstersi nie byli wyrzutkami czy outsiderami w tym samym sensie, nawet jeśli marginalność miała w ich przypadku odmienne źródła i wytwarzała różne efekty, to czy za jedną łączącą ich na moment rzecz nie można byłoby uznać ich wspólnego upodobania do kwasowych tripów? Wydaje się, że tak. Barger wyznał po latach: „W prostych słowach trudno wyrazić, jak bardzo lubiłem LSD” (Barger 2016, 138). Prankstersi niewątpliwie dzielili to upodobanie. Można by jednak zapytać: co to znaczy „lubić LSD”? To czerpać przyjemność ze stanu, w który wprawia ta substancja – jednak ten stan może łączyć z różnymi praktykami, będąc przez nie kształtowanym i zwrotnie na nie oddziałując. Innymi słowy – używanie LSD stanowi część pewnego układu, złożonego z przyzwyczajień, z dynamiki grupy, wyobrażeń, pragnień, przekonań, elementów estetycznych itd. Dotyczy to oczywiście nie tylko samego kwasu, ale wszelkich substancji psychoaktywnych⁴. Aniołowie i przyjaciele Keseya używali ich na różne sposoby i w różnych celach, tworząc przy tym dwie, by tak rzec, kultury intoksykacji, a w każdym razie dwa zupełnie różne układy. Jeśli idzie o Aniołów, „pożerali dragi jak ofiary klęski głodowej postawione przed szwedzkim stołem. Brali wszystko, co leżało w zasięgu ręki – choćby miało się to skończyć delirycznymi wrzaskami” (Thompson 2016, 292). Byli nastawieni na to, by się sponiewierać (*get wasted*). Dlatego „przyzwoity Anioł podczas zlotu pochłaniał niemal wszystko i to w jakiegokolwiek kolejności czy

4 Przekonanie o tym, że na charakter doświadczenia narkotycznego – oprócz specyfiki samej substancji – wpływ mają także inne rozmaite czynniki, znajduje wyraz w popularnym pojęciu *set and setting*, wskazującym na konieczność przyjęcia odpowiedniego „nastawienia” i właściwego zaaranżowania przestrzeni przez zażyciem środka psychodelicznego. Już Timothy Leary twierdził, „nie sam narkotyk powoduje doświadczenie transcendencji” i że „natura tego doświadczenia w zupełności zależy od nastawienia i otoczenia” (Leary, Metzner i Alpert 2011, 25).

ilości” (ibid., 294): substancje pobudzające (zwane przez nich Beniaminkami albo kółkami), uspokajające (seconal) i wszelkiego rodzaju proszki (amytal, nembotal, tuinal). Do tego trawa (gdy mieli dodatkowe środki) i oczywiście alkohol.

Aniołowie chłają z zapalem, który wydaje się wprost nieludzki. Kiedy tankują, celują w najebkę. We własnych domach upijają się raczej rzadko, ale na imprezach dostają zupełnego fioła – wrzeszczą bez ładu i składu, wpadają na siebie niczym rozszalałe nietoperze w jaskini (ibid., 224).

Owo dążenie do „najebki” (*binge*), jako ważny element etosu bikerów, wymaga dodatkowego komentarza. Zgodnie z nim, porządna impreza musi kończyć się „zwałką”, utratą przytomności, urwaniem filmu. Jest to znaczące, wskazuje na pewną psychofizyczną dyspozycję charakterystyczną także dla typu faszystowskiego albo, za Theweileitem, typu mężczyzny-żołnierza. Ten ostatni dąży właśnie do omdlenia, *black-outu*, który – mimo powierzchownych podobieństw – stanowi przeciwieństwo orgazmu:

[w] stanie omdlenia na chwilę dochodzi do połączenia tego, co w żołnierzu ujarz-miające i ujarzmione (pierwiastka „męskiego” i „kobiecego”, w cielen-pance-rzu oraz uwiezionym wewnątrz zwykle wrogo sobie przeciwstawionych). Nic wszakże nie ma prawa tak naprawdę odpłynąć – dlatego dochodzi do zatopienia świadomości, wszelkich funkcji postrzeniowych. Ruch odpływania jest tu bardzo wyraźny, odbywa się jednak tylko we wnętrzu. (Theweleit 2015, 656)

Omdlenie tego rodzaju nie przywraca równowagi. Napięcie nie rozładowuje się, lecz „rozchodzi się po męskich zmysłach, aby wygasić wszelkie postrzeżenia” (ibid., 657).

Zupełnie inaczej podchodzili do sprawy Prankstersi. Powiedzieć, że ich odloty, w przeciwieństwie do wulgarniej „najebki”, były poszukiwaniem duchowości, to powiedzieć jednocześnie za mało i za dużo. Za dużo, bo projektowałyby się na nich w ten sposób obraz nieco późniejszej epoki, hipisowskiego New Age. Element duchowy niewątpliwie był u Prankstersów obecny, jednak wpisywał się w inny strategiczny cel. I jednocześnie za mało, bo dążyli do czegoś więcej niż do przebudzenia jednostkowej świadomości. Przemiana, o którą chodziło Prankstersom, skutkować miała podłączeniem jednostki pod przepływy kolektywnej energii. Jej celem – albo *quasi*-celem, ponieważ cel ostateczny nigdy nie mógł i nie powinien być nazwany, nosił nie-miano Niewypowiedzianej Sprawy – była synchronizacja: „jeden mózg, jedna energia, pojedynczy strumień intersubiektywności” (Wolfe 1995, 218). Kwas, obok całego

arsenału środków technicznych: wzmacniaczy, lamp stroboskopowych itp., był środkiem do realizacji tego celu. A jako środek mógł w pewnym momencie okazać się zbędny. W istocie, zgodnie z releacją Wolfe'a, Kesey kładł duży nacisk na to, by wznieść się „ponad kwas”:

Znaleźliśmy to, czego szukaliśmy na kwasie, i musimy zacząć robić to bez kwasu; nie ma sensu otwierać drzwi, przechodzić przez nie, a potem wracać i znowu otwierać. (Wolfe 1995, 325–326)

Ze względu na niedefiniowalność „tego”, LSD pozostało z Prankstersami, ale zawsze tylko jako poręczny, i nie jedyny, klucz. Organizowane przez Prankstersów „próby kwasu” – czyli spektakle z przemyślnie zaplanowaną oprawą świetlną-dźwiękową i wielkimi ilościami oranżady zaprawionej LSD – służyć miały przeprowadzaniu przez te drzwi sporych grup ludzi, nie zawsze zresztą świadomych tego, co się z nimi dzieje.

Jak przekazać je masom ludzi, którzy sami nigdy go nie przeżyli? *Nie można zaurzędzić tego w słowach*. Trzeba stworzyć okoliczności, w których odczuwają pewne przybliżenie tamtego wrażenia, owego wzniosłego kairos. Trzeba wprawić ich w ekstazę... (ibid., 205)

Była to jednak misja nie tylko obliczona na przekazanie pewnego doświadczenia, ale także mająca cele polityczne. W odróżnieniu od wielu późniejszych ruchów, Prankstersi nie poszukiwali oświecenia rozumianego jako wgląd w transcendencję. Przedmiotem ich rozszerzonej świadomości był ten świat. Co więcej, w granicach tego świata nie odczuwali nawet potrzeby dalekich podróży.

Nowojorscy intelektualiści zawsze szukali... innego kraju, ojczyzny umysłu, gdzie jest lepiej i bardziej filozoficznie, czystiej, nie ma gadżetów, jest prościej i rodowodowo: Francja czy Anglia zazwyczaj – och, ta sztuka życia we Francji, chłopcy. Learycy robili to samo, tyle że u nich to... Indie... Wschód... z wszystkimi tracącymi stęchlizną dyrdymałami z Gautamy Buddy czy z Rigweddy, a Leary apeluje o uprawianie trawy-niewidy na ulicach Nowego Jorku i rozporządza, że każdy powinien mieć takie miejsce zamieszkania o prostym i czystym wnętrzu, gdzie wszyscy trwają w kucki wśród słomianych mat i zasłon w paislejowski rzucik, a sam Gautama Budda z roku 485 przed Chrystusem mógłby wpaść i od razu poczuć się jak w domu. (ibid., 100)

Wystarczała im Ameryka ze swoją kiczowatą estetyką. Było w niej wystarczająco dużo do zrobienia przy pomocy rozszerzonej świadomości, poczynając od sprzeciwu wobec wojny w Wietnamie.

Warto na moment jeszcze odłożyć wątek polityczny i wrócić do pytania o kultury intoksykacji. W przypadku Aniołów i grupy Keseya mamy do czynienia ze skrajnie odmiennymi formami użytku narkotyków: z jednej strony autodestrukcja i podążanie najkrótszą drogą do *black-outu*; z drugiej – pragnienie synchronii, ustanawiania wzajemnych połączeń, nastrajanie się i dostrajanie. Czy te dwa użytki stanowią część równie odmiennych (wręcz biegunowo przeciwstawnych) układów pragnienia w sensie Deleuze’a i Guattariego? Tak mogłoby się wydawać: faszystowski bikerzy przeciw schizofrenicznym Prankstersom; autodestrukcyjny, przemocowy pseudobunt, na głębszym poziomie utożsamiający się z władzą, nawet jeśli jej pozbawiony, przeciw radosnej, demokratycznej i rozszczelniającej urzędzenia władzy psychedelii. Ten obraz okazuje się jednak zbyt uproszczony. U Prankstersów przecież, pomimo wysiłków, by tak się nie działo, odradzały się różne formy i rytuały hierarchii. Obowiązywały też u nich pewne reguły i obostrzenia – przykład może stanowić zakaz „bycia zbyt osobistym”, zrozumiwały wtedy, gdy to, co osobiste, wiąże się z neurozą i resentmentem, mogący jednak prowadzić do pewnej sztywności czy braku empatii. W tym kontekście trudno też nie wspomnieć o samych „próbach kwasu”, które dopuszczały aplikowanie LSD również ludziom niezdarzącym sobie z tego sprawy i nieprzygotowanym na to doświadczenie. Takie praktyki mają w sobie coś z nadużycia władzy, a być może nawet z marzenia o wszechmocności. Wizerunek Aniołów także komplikują pewne rysy ich wewnętrznego funkcjonowania.

Pomimo tego ich fetyszu swastykowego finansowa relacja pomiędzy Aniołami przypomina czysty komunizm: „Każdy według swych zdolności, każdemu według jego potrzeb”. Moment i duch wymiany są równie istotne jak jej wielkość. Co z tego, że wychwalają kapitalizm; w swoim gronie nie mogą go stosować. Etyka, którą stosują, to bardziej coś w stylu „kto ma, ten się dzieli”. Nie ma w tym dosłowności ani dogmatyzmu: tak się po prostu dzieje. (Thompson 2016, 192)

Trudno też powiedzieć, by Angeli, zgodnie z tym, jak Deleuze i Guattari opisują faszyzująco-paranoiczną formą pragnienia, „inwestowali w centralną formację suwerenną” (Deleuze i Guattari 2017, 323), by utożsamiali się z figurami władzy i autorytetu. Owszem, w wielu sprawach zgadzali się z gliniarzami i zgłaszali Panu Prezydentowi swoją gotowość, gdy pacyfści i inni dekownicy podnosili głowy. Cały czas wiedzieli jednak, co myśli o nich nie tylko Pan Prezydent i policja, ale wszyscy porządni ludzie. Wydaje się, że gdy Barger chce bronić wolności w wietnamskiej dżungli, mówi: „tak, jestem jednym z was” (tamże), patriotą,

lojalnym obywatelem. Czy jednak budzący lęk i odrazę wyrzutek może mówić to z przekonaniem? Pozycja, jaką bikerzy zajmują wobec władzy i porządku, jest dwuznaczna. Być może odpowiada za to właśnie ambiwalencja, którą Adorno opisywał w związku z typem buntownika, polegająca na napięciu między nienawiścią do autorytetu a pragnieniem przynależności i podporządkowania. Autor *Dialektyki negatywnej* łączył oczywiście ten typ z faszyzmem, zarazem jednak przyznawał, że „[n]ieźmiernie trudno odróżnić tę postawę od struktury prawdziwie nieautorytarnej” (Adorno 2010, 323). Samą tę nieodróżnialność lepiej chyba oddają kategorie zaproponowane przez Deleuze’a i Guattariego, dla których bieguny pragnienia: paranoiczny i schizofreniczny, rozumiane jako skłonność do identyfikacji z porządkiem i pragnienie jego upłynienia, nie tworzą sztywnej opozycji.

Teraz widać już wyraźniej, że w trakcie omawianych wydarzeń zetknęły się nie tyle grupy ludzi o różnych poglądach czy nawet stylach życia, ile dwa kolektywne układy pragnienia. To zaś, że doszło do spotkania, do tymczasowego aliansu, możliwe było dzięki niedomknięciu tych układów albo dzięki ich niedookreśleniu. Gdyby naprzeciw siebie stanęły: z jednej strony, schizofreniczny układ deterytorializacji, z drugiej zaś – paranoiczno-faszystowska samobójcza maszyna wojenna, nie zasłoby nic godnego wzmianki. Sam kwas na pewno nie dostarczyłby wspólnej płaszczyzny, ze względu na wytworzone przez układy całkowicie odmienne praktyki używania narkotyków czy – szerzej – substancji psychoaktywnych. Płaszczyzna taka powstała raczej dzięki pewnym podskórnym ruchom i procesom: za sprawą tendencji do odradzania się wewnętrznej hierarchii i związanych z nią atawizmów po stronie Prankstersów, po stronie Aniołów zaś dzięki ich mimowolnemu ciężeniu, wbrew politycznym poglądom i deklaracjom, ku swego rodzaju „komunizmowi”. Były to jednak przesunięcia marginalne – dlatego też „miesiąc miodowy” nie trwał długo.

Taki opis sytuacji, choć uwzględniający niuanse i mniej jednoznaczny niż ten, który stanowił punkt wyjścia dla rozważań, wciąż jednak nie pozwala nauczyć się dużo z tej historii. Niewiele z tego wynika ponad to, że zbiorowe układy, będąc dynamicznymi, niedomkniętymi całościami, mogą w pewnych okolicznościach tworzyć nieoczekiwane, choć niezbyt trwałe konstelacje. Na poziomie politycznym koresponduje to ze stanem nieszczęśliwej (post)rewolucyjnej świadomości naszych czasów: możliwe są tymczasowe sojusze rozmaitych grup, ale bez żadnego wspólnego mianownika. Ten ostatni jest zarówno niemożliwy, jak i niepożądanym, ponieważ ustanawia w najlepszym razie sztuczną, a w najgorszym opresyjną jedność pod sztandarem Partii, Ruchu, itp. Radykalna zmiana

może być tylko efektem kumulacji działań podejmowanych w ramach tego rodzaju przygodnych konstelacji. Wydaje się jednak, że „kwasowy komunizm” zakłada coś więcej. Przynajmniej istnienie jakiejś szczególnej przestrzeni albo szczególnego momentu, w których tego rodzaju kumulacja mogłaby nabrać wielkiego przyspieszenia, oddolne ruchy zaś – synergii. Miejsca szczególnie sprzyjającego połączeniom i – nawet najbardziej egzotycznym – aliansom. Być może należałoby więc na koniec przyrzeć się bliżej nie tyle samym układom, ile właśnie przestrzeni, w której działają – okolicznościom miejsca i czasu. Ameryka w połowie lat sześćdziesiątych niewątpliwie była szczególną czasoprzestrzenią. Thompson ujął to tak:

Od czasu do czasu energia całego pokolenia gromadzi się i eksploduje długim, jasnym błyskiem z przyczyn, których nikt nie zna – i które później, z perspektywy czasu, niczego nie tłumaczą. (...) Wspaniałe, wszechogarniające uczucie, że cokolwiek robimy, jest dobre, że to my wygrywamy. (...) Myślę, że to jest najważniejsze – wrażenie nieuchronnego zwycięstwa nad siłami wszystkiego, co stare i złe. Nie w militarnym sensie; nie o to nam chodzi. Nasza energia po prostu dominuje. (...) To my napędzamy świat; unosimy się na grzbiecie cudownej, rosnącej fali. (Thompson 2008, 86–87)

Chyba tylko z tego poczucia siły („nie w militarnym sensie”) mógł się u Prankstersów zrodzić pomysł, by do swojej komuny zaprosić faszystujących bikerów. Ich energia była na tyle dominująca, że mogła wchłonąć wszystko i wszystkich. Przez moment strategia ta rzeczywiście działała – przebywali pośród nich jakby przemienieni i zahipnotyzowani Angielsi. Wydawało się, że za chwilę zaczną intonować mantry, pozbędą się swych nabijanych ćwiekami skór i nazistowskich emblematów. Albo nawet nie pozbywając się ich, zaczną tańczyć, jednocząc się z kosmicznymi siłami we wszechświecie i w nich samych. Nawet jeśli ten moment nie trwał długo, stanowi świadectwo czegoś istotnego. W tym samym czasie niemal w całej Ameryce pewne pokolenie – a może należałby powiedzieć: pewien lud – wszelkiej maści odszczepieńcy, buntownicy, bitnicy, hipisi itd. – surfował na tej samej fali, mając pewność, że nadchodzi nowa era. A przynajmniej koniec starej ery militarizmu, konsumpcjonizmu, nadprodukcji, dewastacji planety i medialnego prania mózgów. Te nastroje charakterystyczne były nie tylko dla kampusów, Nowego Jorku czy okolic San Francisco. W mieście takim jak Aspen – zdominowanym przez konserwatystów i lobby turystyczne kurortcie, przypominającym polskie Zakopane – jeszcze w 1969 na burmistrza kandydował niejaki Joe Edwards, radykalny biker wspierany przez

Thompsona i ruch o wymownej nazwie *Freak Power*. Rok później o posadę szeryfa ubiegał się sam Thompson. O tej pierwszej kampanii pisał: „w powietrzu było coś dziwnego, jakieś naelektryzowane szaleństwo” (Thompson 2003, 158). Polityczna mobilizacja tak specyficznego „elektoratu” wymagała oczywiście dużego wysiłku, szczególnie że „dla przeciętnego *dropouta* sama idea, by zarejestrować się do głosowania, to naprawdę ciężka sprawa. (...) W Aspen nauczyliśmy się, że nie ma sensu przekonywać ludzi do podjęcia takiego kroku, nie dając im bardzo dobrego powodu” (ibid., 155). Skuteczną pobudką okazała się wizja „przejęcia władzy”, faktycznego zwycięstwa w wyborach. Ostatecznie Edwards przegrał o 6 głosów (na 1200), ale do pewnego momentu szansa na przejęcie kurortu narciarskiego dla bogaczy z pomocą hasła „pieprzyć turystów” była jak najbardziej realna.

Nazwano to potem „techniką Aspen w polityce”: „ani nie wycofywać się z systemu, ani z nim nie współpracować, tylko powiedzieć sprawdzam, wykorzystując jego własną siłę przeciw niemu” (ibid., 163). Prawo wraz z mechanizmami wyborczymi stanowiły tę siłę, dzięki której lud *freaków* miał przejąć kontrolę. Niezależnie od oceny tej strategii i od tego, co mogłoby nastąpić po zwycięstwie, sam *kairos*, o którym pisze Thompson, był czymś realnym. Materialności nabierał amerykański sen. Oczywiście nie ten o pucybutcie i milionerze, którego śnienie stanowiło i wciąż stanowi warunek utrzymywania się *status quo*, tylko sen, albo raczej marzenie, o innej Ameryce, Ameryce jako ojczyźnie *freaków*. Motyw ten wybrzmiewa z całą mocą już w twórczości bitników, ci jednak uważają się za spadkobierców dłuższej amerykańskiej tradycji Henry’ego Davida Thoreau i Walta Whitmana (zob. Ginsberg 2015, 147). Ameryka jako wielkie ciało bez organów, pole intensywności, w którym miota się święty szaleniec Neal Cassady, w nieustającej gorączce przemierzając kontynent z Zachodu na Wschód i z powrotem. Jako przestrzeń otwarta dla ruchów deterytorializacji. Przeciwiństwo Ameryki korporacyjnej i uzbrojonej – technologicznego Molocha. Czy jednak *freakowie* mają – lub choćby mogą mieć – swoją ojczyznę? A jeśli tak, to jaki los czekałby w tej wymarzonej ojczyźnie zwykłego *square’a*? Czy w ogóle miałyby on prawo do istnienia? To samo dotyczy zresztą buntowników „autorytarnych”, faszystujących, itp. Czy należałoby ich poddać przymusowej psychodelicznej terapii? Gdyby w ojczyźnie *freaków* miało się zrodzić coś w rodzaju dyktatury, na wzór niesławnej dyktatury proletariatu, byłby to najsmutniejszy koniec tego amerykańskiego snu. Paradoxs jednak znika, a w każdym razie zostaje złagodzony, jeśli pamiętamy o tym, że bardziej niż o ojczyznę czy ziemię obiecaną chodzi tu o samą drogę, przemierzanie ziemi, o możliwość ruchu. Taki też musi być sens kwaso-

wego komunizmu; jest to, ni mniej, ni więcej, tylko – by zacytować klasyków – „rzeczywisty ruch, który znosi obecny stan rzeczy”. Lud freaków szczególnie nadaje się do tego zadania, ponieważ istotę jego etosu stanowi właśnie znoszenie stanu rzeczy jako takiego i zamienianie go w proces. Amerykański sen, w rozumieniu Thompsona i jemu podobnych, to sen o Ameryce, nad którą unosi się, nieustannie ją przekształcając, widmo takiego komunizmu; Ameryce, w której proces nigdy nie może być całkowicie zablokowany, a każdy square nosi w sobie freaka jako swojego sobowtóra albo wirtualną drugą połowę.

Jednak już w 1971 roku, czyli w momencie, w którym Thompson oddaje do druku *Lęk i odrazę*, sytuacja wygląda inaczej: „[g]dyby wspiąć się na strome wzgórze w Las Vegas i spojrzeć na zachód, to – jeśli ktoś wie, jak patrzeć – może niemal zauważyć ślad w miejscu, w którym ta fala załamała się i cofnęła” (Thompson 2008, 87). W tym miejscu zaczyna się inna historia, opowiadająca o powstaniu konturów świata, w którym wciąż, jak się zdaje, żyjemy – dlatego też jej zrozumienie jest dla nas kluczowe. Oswojona już opowieść o tym, że hipisi sami włożyli garnitury i postanowili sprzedać swe ideały, przyczyniając się do powstania nowego kapitalizmu, bazującego na kreatywności i elastyczności, uchwytuje tylko część prawdy – i to nie tę najważniejszą. Taka narracja służy raczej tym, którzy z satysfakcją przyglądają się temu wszystkiemu z boku albo chcieliby pogrzebać ducha kontrkultury w imię powrotu do „tradycyjnych wartości” – ci zaś, dla których to „załamanie fali” jest bolesną porażką, powinni wreszcie porzucić dominującą narrację, a przynajmniej ją uzupełnić. Lud freaków przegrał także, a nawet przede wszystkim dlatego, że zderzył się ze sprawnymi urządzeniami władzy i represji, z potężnym backlashem, i cyniczną mocą kapitalizmu, który wchłonął i wykorzystał jego hasła. Świat, w którym żyjemy, w dużo większym stopniu określony został przez porażkę kontrkultury niż przez jej rzekome, nawet przewrotnie rozumiane zwycięstwo. Jednym ze znaków tej porażki jest niemal całkowita niewyobrażalność spotkań w rodzaju tego, jakie zostało tu opisane. Alians kiboli i skłotujących anarchistów? Brak przestrzeni do spotkań i nieoczekiwanych sojuszy pogłębiany jest jeszcze przez logikę komunikacyjnych baniek, w których spotkać można tylko inne wersje samego siebie. Jedyna nadzieja w tym, że wyładowanie energii następuje właśnie „z przyczyn, których nikt nie zna – i które później, z perspektywy czasu, niczego nie tłumaczą”. Albo inaczej: można je tłumaczyć *ex post* na różne sposoby, jednak tłumaczenia te są zawsze niepełne. Przede wszystkim zaś – niczego nie da się przewidzieć z góry. Kontrkultura została pokonana (i to nie tylko w militarnym sensie) przez siły, przeciw którym występowała. To jednak nie znaczy, że jej duch zniknął. Lud

freaków może powstać ponownie, by uratować square'ów przed nimi samymi, przed skutkami ich bezduszności i braku wyobraźni, które dziś zagrażają życiu na całej planecie.

Wykaz literatury

- Adorno, Theodor W. 2010. *Osobowość autorytarna*. Tłum. Marcin Pańków. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Barger, Ralph, Keith Zimmerman, i Kent Zimmerman. 2016. *Hell's Angels: Życie i czasy Sonny'ego Barger'a i klubu motocyklowego Hell's Angels*. Tłum. Bogusław Lubański. Poznań: Karga.
- Deleuze, Gilles, i Félix Guattari. 2017. *Anty-Edyp. Kapitalizm i schizofrenia*, t. 1. Tłum. Tomasz Kaszubski. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Ginsberg, Allen. 2015. "Poetry, Violence, and the Trembling Lambs." W *The Essential Ginsberg*, red. Michael Schumacher. New York: Harper Perennial.
- Kesey, Ken. 2014. "The Fresh Air Interview." W *Conversations with Ken Kesey*, red. Scott F. Parker. Jackson: University Press of Mississippi.
- Leary, Timothy, Ralph Metzner, i Richard Alpert. 2011. *Doświadczenie psychodeliczne*. Tłum. Dariusz Misuina. Warszawa: Okultura.
- Theweleit, Klaus. 2015. *Męskie fantazje*. Tłum. Michał Herer i Mateusz Falkowski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Thompson, Hunter S. 2003. "Freak Power in the Rockies." W *Thompson Hunter S. The Great Shark Hunt. Gonzo Papers*. Vol. 1. New York: Simon & Schuster.
- . 2008. *Lęk i odraza w Las Vegas. Szaleńcza podróż do serca „Amerykańskiego snu”*. Tłum. Marcin Wróbel i Maciej Potulny. Warszawa: Niebieska Studnia.
- . 2016. *Hell's Angels. Anioły Piekieł*. Tłum. Jarosław Pypno i Radosław Pisula. Warszawa: Niebieska Studnia.
- Wolfe, Tom. 1995. *Próba kwasu w Elektrycznej Oranżadzie*. Tłum. Richard Biały i Tomasz Tłuczkiwicz. Warszawa: Iskry.

MICHAŁ HERER – związany z Wydziałem Filozofii UW. Publikował teksty poświęcone myśli i kulturze współczesnej, w tym książki: *Gilles Deleuze. Struktury – Maszyny – Kreacje* (Universitas, Kraków 2006), *Filozofia aktualności. Za Nietzschem i Marksem* (PWN, Warszawa 2012) oraz *Pochwała przyjaźni* (PWN, Warszawa 2017). Przekładał m.in. Althussera, Deleuze’a, Foucaulta i Theweleita.

Dane adresowe:

Wydział Filozofii

Uniwersytet Warszawski

Krakowskie Przedmieście 3

00-047 Warszawa

email: michal.herer@uw.edu.pl

Cytowanie:

Herer, Michał. 2021. „Spotkanie na grzbiecie rosnącej fali.” *Praktyka Teoretyczna* 2(40): 17–35.

DOI: 10.14746/prt.2021.2.2

Author: Michał Herer

Title: An Encounter on the Crest of a High Wave

Abstract: The article proposes an analysis of the encounter between Merry Pranksters and Hell’s Angels that took place in the mid-sixties in California. The objective was to understand the complex and ambiguous logic and dynamics of that encounter: from the first contacts to a temporary alliance, built mostly during the joint LSD parties, and the final conflict that had also its political expression. The events described have been put in the wider context of the rise and fall of the American counterculture and yet presented basically in their singularity. Main points of reference were the writings of Hunter S. Thompson and Tom Wolfe.

Keywords: Merry Pranksters, Hell’s Angels, acid, counterculture, fascism

ANDRZEJ KARALUS (ORCID: 0000-0003-1800-2453)

Acid Rider. Idea „komunizmu kwasowego” Marka Fishera a doświadczenie zewnętrzności

Acid communism pozostaje intrygującym wstępem Marka Fishera do planowanej przezeń historycznej rekonstrukcji radykalnych projektów politycznych wyrosłych na gruncie kultury psychodelicznej. Idea ta nie narodziła się w próżni, lecz stanowi konsekwencję jego poszukiwań teoretycznych. Artykuł próbuje osadzić koncepcję „komunizmu kwasowego” w szerszym kontekście, skupiając się na refleksji poświęconej doświadczeniu psychodelicznemu jako kontakcie z Zewnętrzem. Twierdzę, że istnieje zbieżność między koncepcją komunizmu kwasowego a zagadnieniami poruszonym przez Fishera w książce *The Weird And The Eerie*, gdzie analizuje potencjalnie transformujący szok zetknięcia z tym, co radykalnie Inne. Omówię przy tym krótko dwa fenomeny muzyczno-kulturowe, które zaistniały już po epoce psychodelii lat sześćdziesiątych. Posłużą one za egzemplifikacje trybów *weird* oraz *eerie*, obietnic przyszłości pokapitalistycznej, które nie znalazły politycznej reprezentacji i osunęły się na poziom widma niezrealizowanej przyszłości modernizmu. W końcowej części artykułu spróbuję pokazać jak zagadnienie komunizmu kwasowego wiąże się z kwestią pragnienia postkapitalistycznego oraz z Fisherowską wersją futuro-akceleracjonizmu.

Słowa kluczowe: komunizm kwasowy, niesamowitość, Zewnętrzne, akceleracjonizm

„Komunizm kwasowy” Marka Fishera pozostaje niedokończonym szkicem, wprowadzeniem. Wprowadzeniem do czego? Pozostawiony fragment daje pewne wskazówki. Fisher pisze w nim o „odpominaniu” wypieranych ze zbiorowej świadomości radykalnych form socjopolitycznego eksperymentatorstwa lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych jako pochodnych upowszechnienia się idiomu kultury „psychodelicznionej”, wnikania w tkankę życia codziennego nowych sposobów odczuwania, współlistnienia i współdziałania, rezultatu przepracowania abstrakcyjnych zagadnień metafizycznych (czym jest świadomość i rzeczywistość? jaki jest ich wzajemny stosunek itd.). Eksplorowanie granic wyobraźni artystyczno-estetycznej, rozbijające i transformujące tożsamości, prowadziło do krytyki dominującej hegemonii, motywowało do przekształcenia praktyk kulturowych, społeczno-politycznych i obyczajowych. Wpływ kontrkultury na telewizję, kino, sztuki wizualne, literaturę i muzykę popularną stymulował intensywnie przeżywane pragnienie *wyjścia (egress)* poza dominujące układy instytucjonalno-ideologiczne.

Nie będę się starał na kanwie zarysowanych przez Fishera tropów dopowiadać historii ruchów radykalno-kontestujących, odtwarzać tego, co zostało ze zbiorowej pamięci wymazane bądź retrospektywnie zdemonizowane. Moim celem będzie raczej umieszczenie „komunizmu kwasowego” na mapie dotychczasowych rozważań Fishera, próba odpowiedzi na pytanie o genealogię jego własnego projektu. Nawet jeśli *acid communism* to po części „kawał i prowokacja” (Fisher 2018, 757), to pewne tropy zawarte w *The Weird and The Eerie* oraz w wydanych przez Matta Colquhouna wykładach pozwalają doszukać się w tej zbitce conceptualnej kłamry spinającej dotychczasowe interwencje Fishera. Autor *Realizmu kapitalistycznego* grawituje tam w stronę post-widmontologicznych refleksji estetyczno-politycznych oraz własnej wersji akceleracjonizmu. Pokażę również jak zagadnienie *acid communism* łączy się z Fisherowską konceptualizacją „dziwności” na niwie kulturowo-muzycznej.

Komunizm kwasowy a konfrontacja z zewnętrzem

Powracając do kontrkultury Fisher zrewidował własny niechętny do niej stosunek, oparty na schemacie „lata sześćdziesiąte – wstęp do neoliberalizmu” i na traktowaniu jej jako zmanipulowanej kampanii marketingowej (Frank 1998) prowadzącej do thatcheryzmu (Diski 2013). Wspominane w tekście próby stworzenia „świata, który może być wolny” (Chile za czasów Allende, strajkująca i sklócona z tradycyjnymi związkami zawodowymi fabryka Chevy Vega w Lordstown, przeżywająca w późnych

latach siedemdziesiątych socjalistyczne wzmoczenie Bolonia) wybiegały poza dominujące wtedy dyskursy radykalne. Odrzucały zarówno ascetyczną wojskową dyscyplinę „Surowego Leninowskiego Superego”, wrogo nastawioną do przyjemności i traktującą ją jako dystrakcję od walki nakierowanej na totalną radykalną transformację, jak i zbiurokratyzowaną socjaldemokrację opartą na silnych związkach zawodowych, przywiązana do etosu ciężkiej pracy, familializmu, skupioną na utrzymaniu wywalczonych przywilejów pracowniczych, a nie na dążeniu do świata poza pracą. Punktem wyjścia dla kontrkultury i „nowej lewicy” był (w wymiarze ideowym) apel Herberta Marcusego o Wielką Odmowę, „protest przeciwko niepotrzebnej represji, walka o najwyższą formę wolności – »życia bez lęku«” (Marcuse 1998, 154). Protest ten inicjować miała sztuka rozumiana jako „racjonalna negacja”, która odmawia uznania „ograniczeń, jakie zasada rzeczywistości narzuca wolności i szczęściu” (ibid.). Wyobraźnia twórcza kierowana impulsem wolnościowym transcenduje zasadę rzeczywistości – w kapitalizmie jest to zarazem zasada wydajności (*performance principle*) – antycypując nowe możliwości i kierunki rozwoju cywilizacji. Widmo świata, który może być wolny (przede wszystkim od pracy), wyraża się najpierw w kulturze, która tworzy „obrazy innego życia” (Fisher 2018b, 755).

W latach sześćdziesiątych dwudziestego wieku spopularyzowano i „umasowiono” idee związane dotąd z ruchami *stricte* awangardowymi (dadaizm, surrealizm, sytuacjonizm [Greil 1991, 166–257]). Warunki dla rozwoju kontrkultury stworzyło powojenne państwo dobrobytu. System państwowych stypendiów i zasiłków pozwolił na realny awans społeczny członkom klasy pracującej, którzy aktywnie włączyli się w proces tworzenia kultury. Często odrzucali oni zarówno „oficjalne” kanony, jak i dotychczas kojarzoną z klasą robotniczą estetykę socrealistyczną czy *kitchen-sink realism*. Cechowała ich awangardowa śmiałość, predylekcja do formalno-stylistycznego eksperymentu. Tym samym sztuka i kultura popularna były w stanie wyrażać doświadczenia klasy pracującej w aktualny i nieoczekiwany sposób. Narodziła się nowa „struktura odczuwania”, a egzystencjalnego spełnienia szukano poza reżimem pracy prowadzącym do sztucznych rajów konsumeryzmu, z dala od wartości burżuazyjnych, utożsamiających sukces życiowy z sukcesem materialnym. Kontrkultura nie przybrała przy tym formy radykalnego utopizmu oddalonego „o milion mil od rzeczywistości” (Fisher 2018, 764), nie powielala też elitarnych gestów artystycznej bohemy, lecz upowszechniła eksperymentowanie ze świadomością na płaszczyźnie życia codziennego, prowadząc ku „utopii przeżywanej” (Jawłowska 1975, 269–273). Narkotyki, dotychczas zarezerwowane dla dekadentckiej cyganerii bądź stosowane w ściśle

wykrojonych sferach aktywności, stały się elementem ogólnie dostępnym i powszechnym, „demokratyzującym neurologię”, pozwalającym „używać mózgu w inny sposób”¹. Choć nie da się zrozumieć kontrkultury bez uwzględnienia roli halucynogenów typu LSD, DMT, meskalina czy *peyotl*, to według Fishera to przede wszystkim kultura stanowiła główne medium, które „zmieniało świadomość” i popularyzowało doświadczenie psychodeliczne.

Nieprzypadkowo moim zdaniem w *Acid communism* pojawia się pojęcie „zewnętrza”. To kontakt z nim wyzwala doświadczenie psychodeliczne – nie jest to podróż „w głąb siebie” Hermanna Hessego, deszyfrowanie jungowskich archetypów, lecz desolidyfikacja tkanki rzeczywistości, ukazanie jej arbitralności, umowności i plastyczności. Przykładowo, nakręcona w szczycie epoki kontrkultury telewizyjna adaptacja *Alicji w krainie czarów* (Miller 1966) pokazuje życie dorosłych z perspektywy dziecka, któremu jawi się ono jako ciąg niezrozumiałych rytuałów i absurdalnych behawioralnych automatyzmów, prowokując „śmiech, który płynie z zewnątrz (...) śmiech psychodeliczny, który – będąc daleko od tego, żeby potwierdzać bądź uprawomocniać wartość *status quo* – obnaża dziwaczność i niespójność tego, co brano za *common sense*” (Fisher 2018b, 765). Michel Foucault podobnie określił własne doświadczenie z LSD mianem „doświadczenia granicznego”, oferującego swego rodzaju metafizyczne „sformatowanie” umysłu, a kontrkulturowa muzyka dawała wyraz „głosowi z zewnątrz”, katalizując ruch ku temu „co radykalnie inne” (ibid., 767). Warto przyjrzeć się bliżej relacji wiążącej „kwas” z „zewnętrzem”.

Trippin' into unkown land

Użycie słowa *acid* na określenie traumatycznego wstrząsu wyłaniającego potencjalnie nowe formy współbycia, odczuwania i poznania nie jest przypadkowe. Dwuetyloamid kwasu lizergowego to najsilniejszy znany

1 Fisher podchodzi do kontrkultury siłą rzeczy dość selektywnie, dystansuje się od retoryki „autentyczności”, „powrotu do natury” (traktuje ją jako męską fantazję regresu do stadium preedypalnego) czy mistycyzmu proveniencji jungowskiej lub wschodnich „obskurantyzmów” („otwieranie trzeciego oka” Lobsanga Rampy, „New Age’owskie bzdury *zen*” czy „agrarny organicyzm” hipisów [Fisher 2018b, 37, 270]). W kontrkulturze i eksperymentach ze świadomości interesuje go w pierwszym rzędzie aspekt demistyfikująco-materialny (Fisher 2018b, 764), flirt z Zewnętrzem, prowadzący do dyssolucji tożsamości oraz tego, co dotąd było traktowane jako naturalne czy po prostu „dane”.

halucynogen. Nie powoduje jednoznacznie pozytywnych wrażeń, częściej prowadzi do psychotycznej i traumatyzującej defamiliaryzacji². W przeciwieństwie do intoksykantów, opioidów czy THC, kwas nie zamyka w hedonistycznym odrętwieniu i pułapce infantylnego solipsyzmu, lecz stawia pod znakiem zapytania sposoby rozumienia rzeczywistości. Oferuje raczej „skok w nieznaną”, kontakt z zewnętrzem prowadzącym do transfiguracji i transformacji, przebiccia immanencji *Erlebnis* i wyjścia ku *Erfahrung*. W skrócie: to doświadczenie estetyczno-poznawcze prowadzące ku denaturalizacji i deesencjalizacji sił zawiadujących rzeczywistością społeczną.

„Kwasowość” *acid communism* jest pochodną szoku zetknięcia z Zewnętrzem, co kieruje nas ku kategorii niesamowitości, *unheimlich*, której Fisher poświęcił swoją ostatnią książkę. Rozbija w niej niesamowitość na *weird* i *eerie*³. Są to dwie podstawowe formy kontaktu z tym, co dziwne (*strange*). U Freuda ewokowane przez *das Unheimliche* niepokój i dehabitacja to efekt udziwnienia tego, co swojskie i domowe. Krążące w tekście Freuda pojęcia i figury (powtórzenie bądź zdublowanie, sobowtóry, automaty, mechaniczne protezy) to Schlemihlowskie cienie i maski mieszczńskiego teatru rodzinnego, edypalnych konfiguracji libidynalnych. *Unheimlich* jest u Freuda jednak bardziej *-heim* niż *un-*, niesamowitość funkcjonuje jako odwrócenie „samowitości”, nierozpoznanej wcześniej sytuacji rodzinnej. Taka interpretacja jest w istocie spychologizowanym powtórzeniem Hegla. Ruch eksterioryzacji i zniesienia pozornej obcości zewnątrz (innobytu) jest równoznaczny ze wspinaniem się ducha na kolejne szczeble samoświadomości. Ostatecznie zewnątrz jest iluzją: podmiot (duch) zawsze myślał samego siebie, rzeczywistość istnieje jako wspomnienie-uwewnętrznienie (*Erinnerung*). Charakterystyczna dla niesamowitości animizacja przedmiotów nieożywionych to

2 Colquhoun słusznie zauważa, że projekt komunizmu kwasowego Fishera, inaczej niż u Gilberta, wychodzi poza zasadę przyjemności. Kwasowość to eksperymentowanie rozumiane jako igranie z „odmiennym stanem świadomości”. Zetknięcie z zewnętrzem może niepokoić, ale „groza to nie wszystko, co znajduje się na zewnątrz” (zob. Colquhoun 2020, 229).

3 Fisher zwraca uwagę, że Freudowskie *unheimlich* powinno być tłumaczone nie jako *uncanny*, lecz raczej jako *unhomely* („nie-swojskie”, „nie-domowe”); widać wtedy etymologiczny związek z germańskim *-heim* (siedziba, miejsce zamieszkania, z gockiego *haims*, wieś) czy staroangielskim *hām* (dom). Na potrzeby artykułu obie kategorie zostawiam najczęściej w oryginalnym brzmieniu. Jeśli decyduję się na polskie odpowiedniki, to *weird* tłumaczę jako „dziwaczne”, które najlepiej oddaje wszystkie Fisherowskie konotacje (*weird* odnosi się do tego, co *strange*, *unwordly*, *bizarre* i *grotesque*), dla *eerie* rezerwuję określenie „niesamowite” bądź „osobliwe”.

efekt silnego obsadzenia libidynalnego, a za nieświadomie projektowaną energią psychiczną kryje się lęk przed kastracją. Sama psychoanaliza to gatunek *das Unheimliche*, metahermeneutyka odsyłająca ukryty sens przejęzyczeń, snów, histerii i nerwic do traum rodzinnych, dramatu odrzucenia, dominacji i kazirodczego pożądania. Zewnętrznie to dialektyczna halucynacja, pochodna impasów wnętrza, eksterioryzacja *psyche* bohaterów, gdzie niezwykle zjawiska czy zdarzenia to symboliczne przetworzenie myląco umiejscowionego w tle konfliktu rodzinnego lub intrapsychnicznego.

Fisher rehabilituje transcendentny wymiar *unheimlich*. Zachowuje z Freudowskiego *Unheimliche* samo uczucie „dziwności”, ale *weird* i *eerie* idą zasadniczo w przeciwnym kierunku: „pozwalają nam zobaczyć wnętrza z perspektywy zewnątrz” (Fisher 2016, 10). Metaforą miejsca ich styku jest *fałda*, zwinienie, *modulacja* jednolitej płaszczyzny. O ile u Freuda mamy iluzję zewnątrz, gdzie nie-ludzkie jest w istocie arcy-ludzkie, o tyle dla Fishera fałda, na odwrót, wytwarza raczej iluzję wnętrza: to, co ludzkie, okazuje się być nie-ludzkie. To zetknięcie z poza-ludzkimi siłami i pulsacjami tępej materialności wywołuje efekt *weird* albo *eerie*: doświadczenie „niesamowitej” sprawczości materii, dziwności ewokowanej przez bezładne krajobrazy i nieskończone przestrzenie kosmosu, tajemnicze kamienne kręgi czy przedmioty, zapętlenia czasu lub spotkanie z istotami z (pozornie) nie z tego świata. „Wnętrze nie istnieje inaczej niż jako zwinienie tego, co zewnętrzne; lustro pęka, jestem kimś innym i zawsze nim byłem. Przenikające mnie drżenie jest drżeniem *eerie*, nie *unheimlich*” (ibid., 11–12).

Eerie i *weird* to zarówno kategorie estetyczne, jak i określenia na szczególnie rezonans emocjonalny rodzący się w konfrontacji z czystą zewnętrżnością. Zewnętrżność tę można scharakteryzować jako nie-poddające się symbolizacji Lacanowskie Realne lub *noumen*, jako coś, co istnieje wyłącznie jako przedmiot abstrakcyjnego namysłu czy imaginacji, ale nie wiedzy (Colquhoun 2020, 73). *Weird* i *eerie* nie są gatunkami literackimi czy stylami, choć wyrażają się najczęściej na obrzeżach horroru i *science-fiction*. W ujęciu Fishera zjawiska, przedmioty czy istoty ewokujące stany dziwaczności i osobliwości nie należą do zbanalizowanego repertuaru horroru czy literatury grozy. *Weird* wiąże się z doświadczeniem niedopasowania, bycia nie na miejscu, bycia niewłaściwym (*wrongness*), określa coś, co leży poza tym, co przyziemne i codzienne, ale co równocześnie wchodzi w interakcję z potocznym doświadczeniem i stanowi czynnik zaburzający, destabilizujący zastane sposoby percepcji rzeczywistości. Dopracowane literacko światy *fantasy* (Tolkiena, lorda Dunsany czy Donaldsona) nie

wywołują efektu dziwaczności, gdyż nadprzyrodzony świat równoległy jest tam całkowicie odseparowany od świata realnego; *weird* z kolei zawsze rodzi się w wyniku ich zderzenia i zachodzenia na siebie. Najważniejszym przedstawicielem stylu *weird* jest dla Fishera Lovecraft, którego opowiadania to wprawki z dziwności jako obcowania z niepoddającym się antropomorfizacji czy interpretacji psychoanalitycznej Zewnętrzem (zob. Miéville 2009, 112), z istotami z odległej przeszłości (*Zew Cthulhu*, *W górach szaleństwa*) lub niewytłumaczalnymi zjawiskami (*Zgroza w Dunwich*, *Kolor z innego wszechświata*, *Cień spoza czasu*⁴) prowadzącymi do szaleństwa (Fisher 2016, 16). O ile *weird* jest ontologicznym nadmiarem, intruzją wykluczonego wymiaru rzeczywistości, o tyle *eerie* to niesamowitość płynąca z gry obecności/nieobecności: jest albo porażką nieobecności (*failure of absence*) albo porażką obecności (*failure of presence*). *Eerie* odsyła do problemu sprawczości: do pytań o to, jaki nieznan czynnik kryje się za np. niesamowitym zachowaniem zwierząt (*Ptaki* Daphne du Maurier), jakie siły nami sterują i jak na nas oddziałują (monolit z *2001: Odyseja kosmiczna*, nieorganiczna pamięć mineralna ze *Stone Tapes* Kneale'a, ocean z *Solaris* Lema), co kryje się za zagadkowymi ruinami, opuszczonymi strukturami czy budowlami (Stonehenge, Sutton Hoo, Overlook Hotel w *Lśnieniu*).

The Weird And The Eerie to zbiór esejów z pogranicza krytyki kultury i estetyki niesamowitości, jednak opisywane przez Fishera w kontekstach literacko-filmowych tryby obcowania z zewnętrżnością jako dziwnością nadają się moim zdaniem do opisu zjawisk społeczno-kulturowych. Posłużę się nimi, żeby opisać dwa ważne dla Fishera fenomeny, którym poświęcił szczególnie dużo miejsca: chodzi o post punk i *rave*. Tak jak w przypadku kontrkultury lat sześćdziesiątych, były to ruchy, które na płaszczyźnie świata przeżywanego tworzyły alternatywę względem dominujących ideologii, przy czym post punk ewokował tryb *weird* (sam będąc na niwie muzycznej „dziwnością”), z kolei w przypadku kultury techno mamy do czynienia z trybem *eerie*.

Post punk jako *weird*

Punk był katalizatorem gniewnego nihilizmu, który znapalmował stagnację i zastój lat siedemdziesiątych (Fisher 2018b, 620): Sex Pistols nie

4 Tytuły opowiadań Lovecrafta podaję w tłumaczeniu Macieja Płazy, zebranych w tomach *Zgroza w Dunwich* (2012) oraz *Przyszła na Sarnath zagłada* (2016).

mieli być „nowym gatunkiem” rocka, lecz odesłać go raz na zawsze do lamusa⁵. W miejsce pseudoklasycyzujących rozbudowanych suit rockowych punk proponował soniczny prymitywizm, dadaistyczno-narcystyczny sarkazm, turpizm i autoagresję (Greil 1990, 86–87). Punk przemknął jak meteoryt, kończąc swoją fazę kreatywną w ciągu kilku lat, ale jako uproszczona wersja rocka zdołał trwale zredefiniować jego reguły. Założone przez Lyndona niemal natychmiast po rozpadzie Sex Pistols PIL rozpoczęło właściwą falę post-punku jako przejawu pulp-modernizmu, kultury popularnej jako inteligentnego eksperymentu, przechwytyującego impulsy awangardowe kojarzone z kanonami sztuki wysokiej i upowszechniającego je poprzez oficjalne i nieoficjalne kanały kultury popularnej. Tak jak *weird* jest perturbacją, zaburzeniem, tak post-punk był wtargnięciem innych przestrzeni (geograficznych, kulturowych i społecznych), napędzanym imperatywem bezwzględnej nowości i ciągłego redefiniowania granic stylistycznych. Czerpiąc z negatywno-nihilistycznych inspiracji punka miał za zadanie wybudzić słuchaczy z „konsensualnej halucynacji Kapitału, był sposobem kanalizowania, eksternalizacji i upowszechniania niepokoju i niezgodności” (Fisher 2018, 301). Stworzył bogatą alternatywną sferę publiczną na przecięciu różnych kodów i wpływów, sięgających od dadaizmu i sytuacjonizmu po poststrukturalizm czy nawet okultyzm.

Post punk jako fenomen zarazem muzyczny i społeczny był renegecją, dekonstrukcją i kontaminacją dotychczasowych granic muzycznych, klasowych i etnicznych. Inkorporował do muzyki rockowej np. elementy dub, reagge, ska i free jazz (Pop Group, PIL, The Slits), ocierał się o styl *glam* (Siouxsie and the Banshees), *goth* (The Cure) czy muzykę elektroniczną i industrialną (Throbbing Gristle, Cabaret Voltaire, Suicide). Był tworzony zarówno przez samouków o robotniczych korzeniach (John Lyndon, Mark Smith, Ian Curtis, Peter Dinklage), jak i absolwentów szkół artystycznych (Genesis-P-Orridge, Jon King, Andy Gill, Alan Vega, Green Gartside). Włączał do kulturowego obiegu wielkiej Brytanii dotychczasową prowincję, zarówno duże miasta porobotnicze (Manchester), jak i mniejsze miasta i przedmieścia, zwłaszcza północnej

5 Zdegustowanie Lyndona uchwycone podczas wykonywania utworu *Johnny b' Good* Chucka Berry'ego (*Ab, fuck, it's awful! 'Hate songs like that. Stop it, it's torture*), było nie tyle zakłopotaniem improwizującego do mikrofonu wokalisty nie pamiętającego tekstu, lecz dowodem na absolutne znużenie doszczętnie zużytą formułą muzyczną. Ześlizgnięcie się surrealizmu do poziomu „stylu” czy punka do pewnego predefiniowanego „rodzaju muzyki” jest równoznaczne z ich domestykacją, wyczerpaniem potencjału kreatywno-negującego, przejściem na poziom „dostępnej” ahistorycznej opcji „tylko estetycznej”.

Anglii (Bristol, Hull, Crawley czy Woking) (Eshun 2016, 16; Reynolds 2009, 168–173). Post punk był muzyką buntu, wycofania i cynicznego dystansu, odrzucał rockowe klisze romantyczne na czele z językiem „szczyrych emocji”, był raczej wiwiskcją wyalienowanego życia uczuciowego na tle zatamizowanych czerwonoszarych osiedli i liszajowatych blokowisk, demaskując sentymentalizm jako symulację skrywającą struktury patriarchalne i kwestionując tradycyjne role płciowe (*Love und Romance The Slits*, *Damaged Goods* i *Love like Anthrax* Gang of Four, *Nice* Kleenexu). Najbardziej intrygujące poszukiwania post-punkowe prowadzą do dyssolucji iluzji „wnętrza”: płyta *Cupid and Psyche 85* Scritti Politti jest zimną konstatacją faktu, „iż nasze tak hołubione »wewnętrzne« uczucia to banalne powtórzenia; nie ma intymności, tylko eks-tymność” (Fisher 2018b, 345), z kolei superego okazuje się być produktem emocjonalnej inżynierii realizmu kapitalistycznego, zainstalowanym w mentalnej infrastrukturze „Obcym-pasożytem” karmiącym się „smutnymi afektami”.

Dla post-punku charakterystyczne było nie lewicowe moralizowanie w stylu Crass czy Exploited, tendencja do upolitycznienia rzeczywistości, lecz raczej ironiczna krytyka brytyjskiego elitaryzmu (np. *Eton Rifles* The Jam), a w wersjach najbardziej ambitnych *ontologizacja tego, co polityczne*, przedstawienie konfliktów politycznych jako zderzeń światów równoległych. Stąd atencja Fishera np. dla wczesnych dokonań The Fall. Jej lider, Mark Smith, stworzył na płytach *Dragnet*, *Grotesque* czy *Hex Enduction Hour* groteskowy realizm, kwestionujący charakterystyczną dla angielskiej kultury klasową antynomię wyrafinowanie-wulgarność. Psychotyczne monorecytacje Smitha, zestawianie niewspółmiernych płaszczyzn ontologicznych (kobold „dosyty” do robotniczego osiedla na okładce singla *City Hobgoblins*), nachodzenie na siebie narratora, autora i bohaterów jego opowieści, dospawanie wątków folklorystyczno-bajkowych do postindustrialnego krajobrazu Anglii to przykład „wojny światów, starcia ontologicznego”, a The Fall staje się kwintesencją popularno-modernistycznego trybu *weird*, „gdzie to, co dziwaczne, kształtuje zarówno formę jak i treść dzieła” (Fisher 2016, 33). *Weird* jest zarówno erupcją dziwności, jak i wyrazem typowo modernistycznej popularno-awangardowej poetyckiej sublimacji, której punkowi brakowało. Czy nie jest to przyczyna, dla której większą fascynację budzi po latach raczej Siekiera niż np. Brygada Kryzys? Zamiast umuzyycznionej propagandy w pamięci pozostaje dadaistyczno-Artaudiański teatr okrucieństwa i absurdu (dziwnie ustylizowany na pieśń ludową) z utworu *Idzie wojna* czy depresyjno-surrealistyczni *Ludzie wschodu*, kolaż ponurych folk-stereotypów i eksternalizowanych obaw, poetycko-nowofalowa kon-

densacja obrazu Polski lat osiemdziesiątych. „Kontrkulturowość” muzyki post-punkowej przejawia się w tym przypadku niekoniecznie na poziomie „politycznie zaangażowanego” tekstu, lecz raczej (czy też: przede wszystkim) w próbie zmiany percepcji, w walce na poziomie „systemu nerwowego” (Fisher 2018b, 384). Post-punk był radykalnym ruchem kulturowo-politycznym nie w sensie nawoływania do rewolucji, lecz poprzez dekonstruowanie ideologicznych konturów życia codziennego. Jego polityczność manifestowała się w kontestacji zrutynizowanych nawyków, w tworzeniu „nowych labiryntów skojarzeń i połączeń, gdzie polityka w niespodziewany sposób łączyłaby się ze sztuką i teorią” (ibid., 383).

Kontrkulturowy *trip* post-punka zaczął tracić impet w Wielkiej Brytanii w połowie lat osiemdziesiątych. Renesans brit-popu na początku dziewięćdziesiątych i powstanie duopolu Oasis-Blur pieczętuje ześlizgnięcie się popularnego rocka do sfery „po prostu muzyki”, *mere entertainment* opartego na szablonach lat sześćdziesiątych i wpisującego się w erę socjaldemokratycznego realizmu kapitalistycznego ery Blaira. Post-punk przekształcił się w niezrealizowaną obietnicę nowoczesności, kulturową orientację na wizję radykalną, na przyszłość, która zawsze może nadejść. W tym sensie Ian Curtis i Joy Division byli muzycznym odpowiednikiem Lovecraftowskiego *weird* jako zaburzenia struktury czasu: pod koniec lat siedemdziesiątych byli głosem tego, co dopiero miało nadejść, przyszłości, która stała się naszą terażniejszością, głosem zgeneralizowanej depresji i emocjonalno-egzystencjalnego żuźłowiska realizmu kapitalistycznego. Anhedonistyczna minimalistyczna muzyka i grobowy głos Curtisa to zaprzeczenie testykularnego silnika rocka, nie jest to już nawet zheroinizowany autodestrukcyjny nihilizm The Stooges czy The Birthday Party, lecz zupełny uwiad woli życia, „poziom zero afektu” (Fisher 2013b, 58). Joy Division prospektywnie pieczętuje śmierć kultury młodzieżowej oraz zapowiada bolesny „zjazd” po kulturowym przyspieszeniu lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych na brytyjskiej scenie muzycznej.

Rave jako eerie

Eksplozja *house*, *rave* i *jungle* na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych była zdaniem Fishera ostatnim przejawem „innowacji” popkulturowo-muzycznej, kwintesencją kulturowej orientacji na przyszłość (Fisher 2018b, 365–379), muzycznego eksperymentatorstwa i zbiorowego transu, którego integralną częścią było zażywanie MDMA

i MDA. Kultura *rave* była wyjrzeniem zza chmur innego świata, akceleracjonistycznym dowodem na to, że „inne systemy, inne przestrzenie są możliwe” (Fisher 2018a). Reynolds traktuje fenomen *rave* jako formę ucieczkę w anonimowy kolektyw, w przeżycie zbiorowe, które, jak żrący kwas, rozpuszcza indywidualną jaźń i pozwala wyrazić się bezosobowym nie-ludzkim siłom i przepływom (*eerie agency*), pchającym ku nowej ekscytującej przyszłości. Jego zdaniem to nie przypadek, iż muzyka *rave*, jej twórcy i wykonawcy funkcjonowali nie tyle jako nad-osobowości muzyczne wykonujące konkretne utwory, ile raczej jako bezimienne przekązniki umożliwiające intensyfikację dionizyjskich euforii. Reynolds jest również zdania, że istotą techno było nie świadome poszukiwania „awangardowo-stylistyczne”, autokreacja podporządkowana logice przemysłu muzycznego z intencją budowania urefleksyjnionej narracji na użytek prasy muzycznej, lecz spontanicznie rozwijające się gatunki ekstremalne, *hardcore*, *speed garage* czy *darkcore/doomcore*, co odzwierciedlało masowe zapotrzebowanie na ścieżkę dźwiękową pozwalającą „totalnie odlecieć” (Reynolds 2008, 18). W tej optyce *rave* i *jungle* funkcjonowały jako sposoby napędzanego *ecstasy* i *speedem* kontaktu z nie-ludzką przyszłością, a parkiet taneczny stał się portalem do innego świata (Land 2011, 398), zetknięciem z Zewnątrzem, w którym neurotyczna wyizolowana osobowość późnokapitalistyczna ulega anihilacji. Kultura techno była futurystyczną manifestacją nowoczesnej formy kolektywnego współ-bycia i współprzeżywania, zdepersonalizowaną ekstazą budowaną na gruncie fizycznego kontaktu z innymi – połączeniem nowoczesnej anonimowości z interakcyjną gęstością. Przykładowo, taniec na imprezach techno nie opierał się na predefiniowanej sekwencji ruchów, lecz był często improwizowany w zależności od zbiorowych zmian nastroju czy rytmu i obserwacji innych tańczących. Ważną rolę pełniło MDMA, które, w dużo większym stopniu niż substancje psychoaktywne w przypadku post-punku, było kluczowym narkotyczno-chemicznym katalizatorem całej kultury *techno*. Stymulowane przez MDMA uczucia (pragnienie towarzyskości i „roztopienia się” w tłumie, neutralizacja blokad emocjonalnych, swoboda interakcyjna, łatwość wchodzenia w zażyłość z wieloma osobami naraz) sprawiają, że funkcjonuje jako „narkotyk społeczny” *sensu stricto*, który prowadzi do „komunizmu emocji” – stanu oceanicznej, *quasi*-mistycznej zbiorowej czy wręcz „telepatycznej” empatii (Reynolds 2008, 25)⁶.

6 Twórcy *rave* i *jungle*, manipulując dźwiękiem i rytmem, starali się intensyfikować wrażenia wywołane przez MDA i MDMA. *Ecstasy* „zamienia całą powierzchnię ciała w ultraczułą membranę, reagującą na pewne częstotliwości” (Reynolds 2008, 25), doświadczana pod jego wpływem muzyka generuje efekt

W dudnieniu *jungle* i *darkcore* (np. w wykonaniu Rufige Kru) była również duża doza negatywności i ambiwalencji. Na pewnym poziomie

jungle było soniczną fikcyjną intensyfikacją i ekstrapolacją neoliberalnej destrukcji świata solidarności i bezpieczeństwa. (...) Na innym poziomie, ciemna strona *jungle* projektowała przyszłość, którą kapitał może tylko wypierać. Kapitał nie może nigdy otwarcie przyznać, że jest systemem opartym na nieludzkiej pazerności; Terminator nie może nigdy zdjąć ludzkiej maski. *Jungle* nie tylko zerwało maskę, lecz również aktywnie utożsamiało się z nieorganicznymi obwodami pod spodem (...). W pewnym momencie beznadziejna negatywność dystopijnego popędu (śmierci – AK) potyka się o przewrotny gest utopijny, a anihilacja staje się warunkiem czegoś radykalnie nowego. (Fisher 2013b, 31)

Fisher gdy umieszcza kulturę *jungle* i *rave* na szerszym planie ewolucji kapitalizmu. Była to manifestacja, ponownie, „ducha świata, który może być wolny” (Fisher 2018, 753), który towarzyszy kulturze muzycznej w jej trybach ekstacyjno-kolektywnych. *Rave* w Wielkiej Brytanii funkcjonował dzięki pirackim stacjom radiowym, amatorsko wydawanym nagraniom oraz masowym (nielegalnym) imprezom tanecznym, które najczęściej odbywały się w opuszczonych budynkach, był z założenia ruchem antypaństwowym czy też apaaństwowym, odzyskującym dla wspólnoty raverów postindustrialne przestrzenie Londynu i Manchesteru. Atak torysów na *techno*, którego pokłosiem jest osławiony *Criminal Justice and Public Order Act* z 1994⁷, był manifestacją szerszego trendu, a mianowicie kapitalistyczno-mieszczańskiej pacyfikacji czasu wolnego połączonej z konserwatywną demonizacją przyjemności. Ustawa sprostowała się do egzorcyzmowania kulturowego, komercyjnej sanityzacji i promowania obowiązku indywidualizmu. Po pierwsze, prawno-policyjna penalizacja to kontynuacja inwazji na sfery aktywności społecznej nie skupionych obsesyjnie na rodzinie, wydajności i kulcie pracy. Od czasu grodzenia wspólnych pastwisk (akumulacja pierwotna) oraz

synestezji (przede wszystkim dotykowo-kinestetyczny). Reynolds podkreślał jednak, że pozytywny *trip* jest dość krótkotrwały. MDMA trwale obniża poziom serotoniny, co powoduje, że częstsze jej zażywanie zmniejsza odczucie pozytywne, natomiast pojawiają się symptomy charakterystyczne dla zażywania amfetaminy (agresja, stany paranoiczno-lękowe, skrajne wyczerpanie).

7 *Criminal Justice And Public Order Act* zwiększał uprawnienia policji do kontrolowania i przeszukań podejrzanych o przestępstwo. Największe kontrowersje wzbudziły paragrafy 63–67, które zakazywały imprez *techno*, *squattingu* oraz niektórych form protestów obywatelskich. Zakaz organizowania nielegalnych imprez, którym towarzyszył „powtarzający się *beat*”, wzbudził falę masowych protestów.

podporządkowania ludności wiejskiej wymogom pracy najemnej, stigmatyzowano czas wolny i niereglamentowany dostęp do przyjemności. *Rave* jednak nie jest prostym wskrzeszaniem prekapitalistycznego archaicznego *communitas*, lecz wizją zbiorowości pokapitalistycznej, „syntezą nowych narkotyków, technologii i kultury muzycznej” (Fisher 2018a). Na bazie „elektronicznej psychodelii” rozwijała się niezgoda na nudną, alienującą pracę, którą w warunkach postępującej automatyzacji można było jeśli nie całkowicie wyeliminować, to przynajmniej znacząco zredukować. Po drugie, *rave* był postindustrialną negacją rozdziału między sferą komercyjną a festiwalową, gdzie zabawa jako *illinx* miesza się z zajęciem zarobkowym. Kapitalizm starał się kontrolować jarmark i targowisko jako miejsca przecinania się sfer gospodarki i kultury oraz wyeliminować nieodłączną odeń kolektywną euforię, oddzielić strefę nobilitującej moralnie ciężkiej pracy „na serio” od „dekadenckiego leniuchowania”. Po trzecie, *rave* był miejscem renegotjacji granic. Na sali tanecznej *designer drugs*, efekty laserowe i hipnotyczny rytm stapały twarze, ciała i tożsamości w jedno⁸. Neoliberalna owoczesność to z kolei forma egzekwowania kontroli *przez* upodmiotowienie i indywidualizację, nie *wbrew* upodmiotowieniu. Wspólnota raverów, podobnie jak fanów piłki nożnej, stanowiła wyzwanie dla społeczeństwa dyscypliny, które potrzebuje wyizolowanego konsumenta, odbiorcy doświadczenia jako towaru, nie zbiorowych aktów wyjścia poza rzeczywistość realizmu kapitalistycznego czy kierujących się lokalnymi lojalnościami widzów (Fisher 2018a; odnośnie gentryfikacji piłki nożnej za rządów Thatcher; zob. Sowa i Wolański 2017, 92–93). O ile post-punk był flirtem z *weird*, prześwieceniem dziwności spoza monolitu upadającego welfaryzmu, nawiedzanym prospektywnie przez widmo neoliberalizmu, to *ravel jungle* było raczej trybem *eerie*, przebłyskiem nie-ludzkiej sprawczości, potencjalnością drzemiącą poza dominującym układem ideologicznym, która w każdym pokoleniu dochodzi do głosu pod postacią negacji obowiązku pracy, kapitalistycznej rywalizacji i konkurencji. Pamięć o futurystycznej *techno*-ekscytacji to obecnie opustoszałe energetyczno-libidynalne gruzowisko, które należałoby traktować jako *failure of presence*,

8 MDMA androgynizuje, eliminuje agresję, intensyfikuje „przyjemność z ekspresji fizycznej i całkowicie eliminuje z tańca treść seksualną”; w przypadku mężczyzn zarówno narkotyk jak i muzyka „odfallozują ciało i otwierają je na zachwycające, pełne żywiołowości gesty »zniewieściale«” (Reynolds 2008, 497). Według obserwacji Reynolds, *ecstasy* umożliwiało przejście przez heteroseksualnych młodych mężczyzn z klasy robotniczej „homoseksualnych kodów i trybów zachowania” (ibid., 68). Zachwianie stabilnością ról (hetero)seksualnych zapewne tylko wzmacniało niechęć torysów do kultury *rave*.

porażkę obecności, ślad i wirtualny atraktor postkapitalistycznego wariantu przyszłości⁹.

Komunizm kwasowy a akceleracjonizm

Pragnę zwrócić uwagę na trzy okoliczności. W ujęciu historycznym komunizm kwasowy miał być – jak można wywnioskować na podstawie dostępnego nam wstępu – rekonstrukcją radykalnych projektów politycznych lat siedemdziesiątych będących połączeniem świadomości klasowej i psychodelicznej. Określenie „komunizm kwasowy” dotyczy jednak również pewnej tendencji, wirtualnego „zbiegania się” wymiaru estetyczno-kulturowego i politycznego, która wywiera realny wpływ na rzeczywistość, choć nigdy i nigdzie nie znajduje pełnej realizacji, jak miało to miejsce w przypadku post-punka czy kultury *rave*. Sam neoliberalizm można pojmować jako reakcję na wyzwanie kontrkultury i pacyfikacji jej subwersywnego potencjału, jako projekt obłaskawienia impulsów wolnościowych i projektu estetyzacji życia¹⁰. Po drugie, w ujęciu Fishera wizje nowych form życia rodzą się na gruncie kultury, nowych znaczeń, symboli, praktyk kulturowych czy stylów artystycznych, gdzie kluczową rolę jest ruch naprzód, *negacja* dawnych form. Po trzecie, pęd ku formalnej innowacji w obszarze kultury popularnej nie oznacza, że

9 Zarówno post-punk jak i *rave* nie znalazły adekwatnej politycznej reprezentacji (Fisher 2018b, 378), ich rewolucyjny potencjał nie został wykorzystany. Oba zjawiska stanowią zaprzepaszczonej szansę powiązania wizji progresywnej z energiami i żywiołowością kultury popularnej, powracając odtąd pod postacią widmowej nostalgii albo, co gorsza, w formie ornamentacyjnego pastiszu. *Rave* i jego rozwijany po roku 2000 wariant (jak *dub step*) zarzuciły jednoznacznie futurystyczną orientację, poszukiwania formalne ustąpiły fetyszyzowaniu technologii (typu nowe techniki produkcji dźwięku [ibid., 366]).

10 Popularny jest pogląd, iż kontrkultura to gloryfikacja infantylnego egocentryzmu klas średnich i forpoczta neoliberalizmu. Warto jednak zauważyć, że niezwykle istotny cel wielu ruchów kontrkulturowych – stworzenie świata poza zasadą wydajności – nie mógł być siłą rzeczy zrealizowany. Tylko z perspektywy neoliberalnej kontrkultura to zapowiedź „*Me*” *generation*. Kontrkulturowa krytyka urzędów społeczno-politycznych ery powojennej, próby wykształcenia nieopresyjnych i niehierarchicznych instytucji, które pozwoliłyby zachować indywidualną autonomię poprzez wspólnotę, a nie na przekór wspólnocie (Jawłowska 1975, 263–285), musiały zostać przez neoliberalizm wyparte bądź odrzucone. Stąd pozornie paradoksalny wniosek Fishera: neoliberalizm narodził się w reakcji na „widmo świata, który może być wolny”, powstał z obawy, że etos pracy zastąpi ideał życia poza pracą, że członkowie „klasy robotniczej zamienią się w hipisów” (Fisher 2020a, 58).

powstałe w ten sposób zjawiska zamykają się w hermetycznym i nieprześląkliwym dla masowego odbiorcy idiomie artystycznym, powtarzającym transgresywne snobizmy dawnej awangardy, lecz przeciwnie, są w stanie kształtować ruchy masowe, tworząc (kontr)kulturowe dobro wspólne, kojarzone przede wszystkim z określonym typem muzyki, zdolne jednak do wytworzenia spójnego światopoglądu stanowiącego zwornik szerszego ruchu kulturowo-społecznego.

Współczesna kultura utraciła umiejętność nawiązywania kontaktu z tym, co *weird* i *erie*, stała się głównie „lustrem przystawionym do późnokapitalistycznej podmiotowości” (Fisher 2013b, 28). Dotyczy to zwłaszcza muzyki popularnej, której funkcją było niegdyś inicjowanie sekwencji transformacji katalizowanych przez kontakt z Zewnętrzem. Stymulowany artystycznie szok pozwalał zrewidować modele myślenia, pchając ku temu, co radykalnie Inne, czyli również ku *przyszłości*.

To ta funkcja muzyki – doświadczanej kolektywnie lub indywidualnie – jako przebijania teraźniejszości i wytwarzania alternatywy sprawia, że jest ona tak ważnym podtekstem w pismach politycznych Marka (...) to muzyka najbardziej bezpośrednio i najłatwiej buduje pomosty między podmiotami i w tym samym czasie rozrywa bieżące okoliczności, żeby pozwolić wejść Zewnętrzu. (Colquhoun 2020, 246–247)

Dla Fishera istotną cechą modernistycznej kultury popularnej było dostarczanie bodźców dla rozwoju ruchów politycznych nie przez bezpośrednio zaangażowanie, lecz przez projektowanie przyszłości, która różni się od tego, co było doświadczane wcześniej. Stąd kluczowa dla muzyki tanecznej lat dziewięćdziesiątych rola filmu *Terminator* wraz z jego ideą, że przyszłość „nawiedza” teraźniejszość, hiperstycyjnie przyspieszając własne nadejście (Fisher 2018b, 366; Fisher 2014a, 340).

Oznacza to, że kultura, aby zachować żywotność, musi podlegać ciągłej redefinicji. Przeznaczeniem każdej formy kulturowej jest bowiem nieuchronna utrata możliwości definiowana danego okresu historycznego, osunięcie się na poziom opcji life-stylowej czy też „stylu artystycznego”, jak miało to miejsce w przypadku poezji, jazzu czy powieści (Fisher 2018b, 319). Wraz z „postmodernistycznym” zanikiem innowacyjności kulturowej niknie eksperymentalny wymiar myślenia, który był stymulowany w prądach kulturowego modernizmu. Zdaniem Fishera kluczowa była zmiana sposobu finansowania kultury na początku lat osiemdziesiątych. Zastąpienie profesjonalnych twórców sondażem konsumenckim doprowadziło do powrotu tego, co znane: kultu minimalnej wariacji i retromanii, repetycji zacierającej pamięć o tym, że jest repetycją.

Jasne jest, że przedstawienie obrazów, myśli, afektów, pragnień, poglądów i języka nie może być osiągnięte przez samą „olitykę” – to kwestia kultury, w najszerszym tego słowa znaczeniu. Patrząc na to z tej perspektywy, ugrzęźnięcie kultury w repetetywności, którą opisuję w *Ghosts of My Life* – i którą Simon Reynolds opisuje w *Retromanii* – rodzi poważny problem. Niezdolność kultury popularnej do wytworzenia innowacji wysyła ukryty sygnał, że nic nie może się nigdy zmienić. (ibid., 580)

Postmodernistyczna kultura pastiszu to kwintesencja „realizmu kapitalistycznego”. Fisher rozumie przez to określenie schemat pojęciowy, określający parametry ideologicznie skonstruowanej rzeczywistości, w której kapitalizm funkcjonuje jako „ustawienie domyślne” (*default setting*), pakiet nienegocjowalnych i niedebatowalnych rozwiązań instytucjonalnych (kapitalizm jako „jedyna sensowna opcja”), podporządkowanych logice akumulacji. Fishera najbardziej niepokoi to, że realizm kapitalistyczny zamyka możliwość wyobrażenia sobie przyszłości pokapitalistycznej, co wcześniej, na fali idiomu „kultury psychodelicznej”, pozwalało rozmnożyć się alternatywom politycznym lat siedemdziesiątych.

Zagadnienie to kieruje nas ku ostatniej kwestii, mianowicie związku między koncepcją „komunizmu kwasowego” – rozumianego jako destabilizowanie i zaburzenie ideologicznie skonstruowanej tożsamości poprzez doświadczenie psychodeliczne – a rewitalizowaniem utopijno-eksperymentalnych energii kulturowo-artystyczne form rozwijanych w idiomie „popularnego modernizmu”. Jednym z zasadniczych wyzwań dla ruchów progresywistyczno-lewicowych jest odzyskanie nastawienia na przyszłość. Zdaniem Fishera, powołującego się w tym kontekście na Ellen Willis, zmarnienie utopijno-rewolucyjnego ferworu kontrkultury to nie tylko efekt wynik utowarowienia „hipisowości” i *freak-culture*, zamrożenia jej w serii ikonicznych obrazów i artefaktów (czyli selektywnego przejęcia przez neoliberalizm niektórych aspektów kontrkultury), ale również dojścia do głosu w łonie związków zawodowych skrzydła konserwatywno-patriarchalnego. Willis była zdania, że choć w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych takie negatywne zjawiska jak np. dyskryminacja czy przemoc wobec kobiet zaczęły być zauważane i piętnowane, to nie rozwiązano problemu alienującego charakteru wychowywania dzieci przez rodzinę nuklearną. Wprowadzenie wspólnego (komunalnego) wychowywania potomstwa, rozważane na serio w czasach kontrkultury, byłoby zmianą „równoznaczną z psychospołeczną rewolucją na niemal niewyobrażalną skalę” (Willis 1992, 158). Nie doczekała się ona jednak realizacji. Powrót do tradycyjnego modelu rodziny zrodził szereg konsekwen-

cji (takich jak ponowne przypisanie kobiet do sfery prywatnej i zgoda na ograniczenie usług publicznych itd.), pozwoliło również przejąć etykietę obyczajowej „postępowości” partiom liberalnym. Największym problemem okazało się jednak utrwalenie struktury odczuwania nazwanej przez Wendy Brown „lewicową melancholią” (Brown 1999, 20, 26). Określenie to opisuje sytuację, w której linia progresywna redukuje swoje ambicje do obrony dawnych form kompromisowych (welfaryzm, New Deal). Niepokojący jest nie tyle brak uniwersalnej wizji, co raczej melancholijne przywiązanie do martwej przeszłości, do widma tego, co było, co odzwierciedla strukturę pragnienia zwróconego do tyłu, czerpiącego perwersyjną *jouissance* z własnej politycznej impotencji i zadowalającego się „wygodną pozycją pokonanego marginesu” (Fisher 2020b, 106).

Tekst Willis staje się dla Fishera punktem wyjścia do refleksji nad tym, jak przezwyciężyć „lewicową melancholię”. Jego zdaniem jest to do pewnego stopnia konsekwencja niezrozumienia dynamiki kapitalizmu zarysowanej w *Anty-Edypie*, równoczesnego procesu dekodowania/deterytorializacji i rekodowania/reterytorializacji pola *socius*. Deregulacji, desakralizacji i demontowaniu tradycyjnych struktur towarzyszy zdaniem Deleuze’a i Guattariego kompensujący ruch wtórnej archaizacji (neoplemiona, powrót moralizującego konserwatyzmu, renesans religijny, nawrót autokratyzmu itd.). Kapitalizm dematerializuje przednowoczesne więzi społeczne, umasawiając i demokratyzując, jednak równocześnie wyzwala mechanizmy, które np. na powrót zakleszczają jednostkę w schizofrenicznym zedytalizowanym indywidualizmie. Kapitalizm kusi wizją przyszłości, której nie jest w stanie dostarczyć: generowane przezeń obietnice zmiany (np. zniesienia autorytaryzmu czy hierarchii) w rzeczywistości zawsze generują nowe formy cierpienia, gdyż podporządkowane są zasadzie wydajności (przykładem zastąpienie rzekomo nieefektywnej „papierologii” znanej z epoki *welfare state* przez koszmar neoliberalnej biurokracji). Odpowiedzią na sprzeczności generowane przez kapitalizm powinna być „ucieczka do przodu”, polityka *akceleratorystyczna* rozumiana jako próba wyzwolenia *pragnienia postkapitalistycznego*. Fisher rozumie przez to podjęcie wysiłku stworzenia nowego języka i nowych strategii lewicowych, które dopasowane by były do wyzwań postfordyzmu (Fisher 2012, 134). Akceleratoryzm nie jest zatem odmianą *politique du pire* (określenie Noysa), przyspieszania rozkładu kapitalizmu przez wspieranie jego autodestrukcyjnych tendencji, lecz rozwijaniem „tych pragnień i procesów, które kapitalizm rodzi i którymi się karmi, ale których nie jest w stanie okiełznać” (Fisher 2013a). Wiąże się to z modernistyczno-futurystycznym założeniem Fishera, że lewica powinna kształtować po-kapitalistyczne formy solidarności, nie

prolongować nadziei na powrót do dawnych wypróbowanych rozwiązań i strategii i zreifikowanej przeszłości¹¹. Neoliberalizm (czy też szerzej: kapitalizm) to „cybergotycka forma barbarzyństwa, która wykorzystuje najnowszą technologię, żeby umocnić władzę najstarszych elit” (Fisher 2018b, 501). Akceleracjonizm Fishera należałoby zatem moim zdaniem nazwać „modernistycznym futuryzmem bez teleologii”. Nie jest to bowiem teleonomiczny schemat monolinarnej ewolucji (reminiscencja klasycznych teorii modernizacji), lecz raczej apel o doprowadzenie do końca dezintegracji tradycyjnych wartości jako „warunku wstępnego dla [wyłonienia się] *nowych rodzajów solidarności*” (ibid., wyróżnienie A.K.). W ten sposób będzie można odpowiedzieć na formy cierpienia generowane przez Kapitał w warunkach postfordyzmu: chroniczny brak czasu i zgeneralizowany lęk wywołany dominacją modelu *just-in-time*, prekaryzacją oraz cybernetyzacją pracy.

Reasumując, komunizm kwasowy wiąże się z akceleracjonistycznym ruchem ku temu, co Inne, który z kolei możliwy jest na gruncie radykalnego kulturowo-estetycznego eksperymentatorstwa, przerywającego właściwą dla realizmu kapitalistycznego „rytualistyczną reiterację podmiotowości” (Fisher 2014b, 128). Ostatecznie, jak twierdził autor *Realizmu kapitalistycznego*, kultura posiada wartość o tyle, o ile „jest ucieczką od nas samych” (Fisher 2013b, 28). Niewykorzystanie politycznego potencjału dziwności ewokowanej przez post-punk i *rave* jest tutaj symptomatyczne. Jeśli człowiek jako byt *pragnący* jest tym, co zaburza homeostazę wszystkich systemów polityczno-ekonomicznych, to drogą ku przezwyciężeniu impulsów reterytoralizujących jest wykorzystanie nieskończonej plastyczności popędów i przekierowanie ich ku pozytywnym celom politycznym, ku równości, sprawiedliwości i zniesieniu struktury klasowej.

Kapitalizm to siłą rzeczy nieudana ucieczka od feudalizmu, który, zamiast unicestwić kastowość, rekonstruuje stratyfikację społeczną pod postacią klasy społecznej. Tylko na gruncie tego modelu wezwanie Deleuze’a i Guattariego do „przyspieszenia procesu” ma sens. Nie oznacza przyspieszenia czegokolwiek czy

11 Dobrym przykładem tego, jak w praktyce mogłyby wyglądać kontury akceleracjonistycznej przyszłości są omawiane w tekście Fishera *The Future is Still Ours: Autonomy and Post-Capitalism* argentyńskie kooperatywy (np. FaSinPat). Dowodzą one, że możliwa jest współdziałanie organizacji horyzontalnych z rządem centralnym oraz planowaniem. Zadaniem jest nie podporządkowanie rozproszonej sieci scentralizowanemu rządowi (lub na odwrót), lecz raczej stworzenie systemu sprzężeń zwrotnych, które ukonstytuowałyby nową formę „inteligencji zbiorowej”. Osobną kwestią jest to, że zdaniem Fishera zastąpienie globalnego kapitalizmu wymaga nie tyle centralizmu, co skutecznej koordynacji (Fisher 2018b, 501).

jakkolwiek na chybił trafił, w nadziei, że kapitalizm przez to upadnie. Oznacza raczej akcelerację procesu destryfikacji, którego kapitalizm nie może nie blokować. (Fisher 2012, 136–137)

Jeśli, jak twierdzi Hardt, każda forma socjopolitycznego eksperymentatorstwa musi pociągać za sobą destrukcję dawnych tożsamości i podmiotowości, aby wyłonić nowe sposoby „widzenia, słyszenia, myślenia, kochania” (Fisher 2018b, 767), to musi to za sobą pociągać upychodlenie świadomości, umożliwiając zwrot ku temu, co nie-ludzkie i „skok w nieznanne” (Fisher 2018b, 620).

Wykaz literatury

- Brown, Wendy. 1999. „Resisting Left Melancholy.” *boundary 2* 3(26): 19–27.
- . 2005. *Edgework: Critical Essays on Knowledge and Politics*. Princeton: Princeton University Press.
- Butt, Gavin, Kodwo Eshun, i Mark Fisher. 2016. *Post-Punk Then and Now*. London: Repeater Books.
- Colquhoun, Matt. 2020. *Egress: On Mourning, Melancholy and Mark Fisher*. London: Repeater Books.
- Diski, Jenny. 2013. *Lata sześćdziesiąte*. Tłum. Maciej Płaza. Łódź: Oficyna.
- Fisher, Mark. 2012. „Post-Capitalist Desire.” W *What We Are Fighting for: A Radical Collective Manifesto*, red. Federico Campagna i Emanuele Campiglio. London: Pluto Press.
- . 2013a. „»A Social and Psychic Revolution of Almost Inconceivable Magnitude«: Popular Culture’s Interrupted Accelerationist Dreams.” *E-flux Journal* 46, <https://www.e-flux.com/journal/46/6-0084/a-social-and-psychic-revolution-of-almost-inconceivable-magnitude-popular-culture-s-interrupted-accelerationist-dreams/>.
- . 2013b. *Ghosts of My Life: Writings on Depression, Hauntology and Lost Futures*. Winchester: Zero Books.
- . 2014a. „Terminator vs. Avatar.” W *#Accelerate#. The Accelerationist Reader*, red. Robin Mackay i Armen Avanessian. Falmouth: Urbanomic.
- . 2014b. „Practical Eliminativism.” W *Speculative Aesthetics*, red. Robin Mackay, Luke Pendrell i James Trafford. Falmouth: Urbanomic.

- . 2016. *The Weird and the Eerie*. London: Repeater Books.
- . 2018a. “Baroque Sunbursts.” W *Rave: Rave And Its Influence on Culture*, red. Nav Haq. London: Black Dog Press.
- . 2018b. *K-Punk: The Collected and Unpublished Writings of Mark Fisher (2004-2016)*, red. Darren Ambrose. Wstęp Simon Reynolds. London: Repeater Books.
- . 2020a. *Postcapitalist Desire: The Final Lectures*, red. Matt Colquhoun. London: Repeater Books.
- . 2020b. *Realizm kapitalistyczny. Czy nie ma alternatywy?* Tłum. Andrzej Karalus. Warszawa: Książka i Prasa.
- Frank, Thomas C. 1998. *Conquest of the Cool: Business Culture, Counterculture, and the Rise of Hip Consumerism*. Chicago: University of Chicago Press.
- Jawłowska, Aldona. 1975. *Drogi kontrkultury*. Warszawa: PIW.
- Land, Nick. 2011. *Fanged Noumena: Collected Writings 1987–2003*, red. Robin Mackay i Ray Brassier. Falmouth: Urbanomic.
- Marcus, Greil. 1990. *Lipstick Traces: A Secret History of the Twentieth Century*. Cambridge: Belknap Press.
- Marcuse, Herbert. 1998. *Eros i cywilizacja*. Tłum. Hanna Jankowska i Arnold Pawelski. Warszawa: Wydawnictwo Literackie Muza SA.
- Miéville, China. 2009. “M.R. James and the Quantum Vampire.” W *Collapse: Philosophical Research and Development*, t. IV, red. Robin Mackay. Falmouth: Urbanomic.
- Miller, Jonathan, reżyser. 1966. *Alice in Wonderland*. BBC.
- Reynolds, Simon. 2005. *Rip it Up and Start Again: Postpunk 1978–1984*. London: Faber and Faber.
- . 2008. *Energy Flash: A Journey Through Rave Music and Rave Culture*. Berkeley: Soft Skull Press.
- Sowa, Jan, i Krzysztof Wolański. 2017. *Sport nie istnieje. Igrzyska w społeczeństwie spektaklu*. Warszawa: WAB.
- Willis, Ellen. 2012. “The Family: Love It or Leave It.” W *Beginning to See the Light: Sex, Hope, and Rock-and-Roll*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

ANDRZEJ PAWEŁ KARALUS – absolwent MISH w Toruniu (socjologia i filozofia), doktor nauk humanistycznych w zakresie filozofii. Adiunkt na Wydziale Ekonomii i Zarządzania Politechniki Gdańskiej. Obszary zainteresowania: ekonomia polityczna, filozofia społeczna i polityczna, teorie zmiany społecznej, epistemologia społeczna, teorie wyzysku i sprawiedliwości dystrybutywnej, etnologia i filozofia kultury.

Dane adresowe:

Katedra Filozofii i Metodologii Nauk
Wydział Zarządzania i Ekonomii
Politechnika Gdańska
ul. Traugutta 79
80-233 Gdańsk
email: aka@zie.pg.gda.pl

Cytowanie:

Karalus, Andrzej. 2021. „*Acid Rider*. Idea »komunizmu kwasowego« Marka Fishera a doświadczenie zewnętrznosci.” *Praktyka Teoretyczna* 2(40): 37–57.

DOI: 10.14746/prt.2021.2.3

Author: Andrzej Karalus

Title: Acid Rider. Mark Fisher's Idea of "Acid Communism" and Experience of Outerness

Abstract: Acid Communism remains an intriguing but regrettably unfinished introductory sketch to the Mark Fisher's unwritten historical reconstruction of those radical political projects which grew up out of the psychedelic culture. This compelling idea is a consequence of Fisher's prior theoretical endeavours. The article attempts to embed his idea of "acid communism" in a broader context, focusing on Fisher's reflection on psychedelic experience, defined as a form of contact with the Outside. I argue that there is a striking convergence between the conception of "acid communism" and matters discussed by Fisher in his last book, *The Weird and the Eerie*, where he analyzed potentially transformative shock of an encounter with radical Otherness. For that reason I will address briefly two musical and cultural phenomena which came into being after the psychedelic era and use them as exemplifications of the "weird" and "eerie" modes of experience, unfulfilled promises of post-capitalist future, which did not find political representation and sank to the level of unrealized and "haunted" future of modernism. In the concluding part of my article I would show how the idea of "acid communism" is tied to the question regarding the so called post-capitalist desire and to the Fisher's idiosyncratic version of futurist-accelerationism.

Keywords: acid communism, eeriness, Outside, accelerationism

EWA POTĘPA

Komunizm kwasowy i egzystencja uspokojona. Pomiedzy realizmem, rzeczywistością i realnym

Artykuł wskazuje na znaczącą rolę filozofii Herberta Marcusego jako inspiracji dla krytyki kulturalnej Marka Fishera. W sposób porównawczy przedstawia wybrane koncepcje obydwu autorów, jako ogólną ramę przyjmując analogie pomiedzy relacją zasady wydajności i egzystencji uspokojonej (Marcuse) oraz realizmu kapitalistycznego i komunizmu kwasowego (Fisher). Osią tekstu są pojęcia rzeczywistości, realizmu i Realnego, które zastosowane są do analizy problemu zdrowia psychicznego i kultury terapeutycznej w systemie kapitalistycznym. Szczególna uwaga poświęcona jest popularyzowanej przez Fishera teorii realizmu depresyjnego, wedle której depresyjna percepcja jest bardziej realistyczna od „normalnej”. Realizm depresyjny jest według Fishera dominującym niezmiennie w systemie kapitalistycznym sposobem patrzenia na rzeczywistość jako taką. Transformacja społeczno-polityczna wymaga więc przede wszystkim zmiany rozumienia samego pojęcia rzeczywistości – Fisherowska koncepcja „komunizmu kwasowego” jest właśnie taką propozycją.

Słowa kluczowe: Herbert Marcuse, Mark Fisher, realizm, depresja, psychoterapia

Egzystencja uspokojona. Wstęp

Egzystencja uspokojona (*pacified existence*) jest terminem wprowadzonym przez Herberta Marcusego w wydanym w 1964 roku *Człowieku jednowymiarowym*. Egzystencja uspokojona miałaby być nowym typem istnienia człowieka – istnienia autentycznego, realizującego się w wolnym, nierepresywnym społeczeństwie przyszłości. Jest przede wszystkim pokojową *koegzystencją* ludzi zarówno z innymi, jak i z naturą. Jak pisze Marcuse:

Wyrażenie to [egzystencja uspokojona – E.P.] przekazuje w sposób dość ubogi intencję zawarcia, w jednej ukierunkowującej idei, uznanego za tabu i ośmieszonego celu technologii, represjonowanej przyczyny celowej ukrytej za przedsięwzięciem naukowym. Gdyby ta przyczyna celowa miała się zmaterializować i stać efektywna, Logos techniki otworzyłby uniwersum jakościowo innych stosunków między człowiekiem i człowiekiem, człowiekiem i przyrodą. (Marcuse 1991, 288)

Wbrew ocenie Marcusego uważam egzystencję uspokojoną za wyjątkowo sugestywne i nośne wyrażenie. Egzystencja w stanie uspokojonym jest ucieleśnieniem istnienia nieopartego na akumulacji – ani władzy, ani kapitału. Jest zarówno efektem kolektywnego wysiłku polityczno-społecznego, który niesie za sobą zbiorowe wyzwolenie, jak i afirmacją autodeterminacji i autorealizacji poszczególnych jednostek jako bytów społecznych. Koncepcja egzystencji uspokojonej podważa w marksowskim duchu uznawanie istniejącej obecnie organizacji społecznej za jedyną możliwą, będącą wyrazem immanentnej ludzkiej natury. Każda forma społeczna powinna być rozumiana jako produkt konkretnych warunków historyczno-społecznych, aktywnie wytwarzany w ramach dominującej w danym miejscu i czasie zasady rzeczywistości. Marcuse, wchodząc w polemikę z Sigmundem Freudem, przeciwstawiał się rozumieniu tego, co realne i realistyczne, jako czegoś istniejącego obiektywnie i niezmiennie. Każda rzeczywistość jest tylko jedną z wielu możliwych. Tu właśnie objawia się jednowymiarowość człowieka – jest w stanie żyć i wyobrażać sobie tylko jedną wersję rzeczywistości (zob. Farr 2018). Jak pisze we wstępie do polskiego wydania *Człowieka jednowymiarowego* Wiesław Gromczyński:

Dramatyczna sytuacja, w jakiej znalazła się ludzkość, wyraża doniosłość myśli o alternatywnym sposobie istnienia. W rozważaniach tych granica między utopią i rzeczywistością jest płynna. Realizacja pozornie fantastycznej idei może się okazać życiową koniecznością. (Gromczyński 1991, XLVIII)

Wedle myśli Marcusego utopia (a więc, z etymologicznego punktu widzenia, nie-miejsce – to co nie istnieje i istnieć nie może) może zostać urzeczywistniona, *ponieważ* jest konstruktem wyobrażeniowym. Innymi słowy, to, co nazywane jest utopią, jest jednym z możliwych wariantów rzeczywistości. Realizacja tego blokowana jest zaś właśnie poprzez klasyfikowanie go jako utopijnego, czyli niemożliwego. Egzystencja uspokojona stanie się możliwa, kiedy zacznie być traktowana jako konkretny – nieabstrakcyjny – sposób istnienia.

Widmo egzystencji uspokojonej wydaje się unosić nad nieskończonym przez Marka Fishera projektem komunizmu kwasowego. W pierwszej części tekstu wskazuję na bliskość refleksji polityczno-społecznej Fishera i Marcusego. Komunizm kwasowy zestawiam z egzystencją uspokojoną, zaś realizm kapitalistyczny z podporządkowaną zasadzie wydajności (*performance principle*) jednowymiarową egzystencją. Staram się zwrócić uwagę przede wszystkim na kwestie związane z czasem i wyobraźnią, które pozwalają wyłonić się kluczowym dla obydwu autorów pytaniom: co jest realne i realistyczne? Czym jest rzeczywistość? Celem artykułu jest przede wszystkim zestawienie ze sobą w kontekście powyższych pytań pewnych wspólnych dla Fishera i Marcusego wątków i wskazanie, w jaki sposób myśl Marcusego obecna jest w myśli Fishera.

W kontekście powyższych pytań w drugiej części tekstu skupiam się przede wszystkim na kwestiach zdrowia psychicznego i kultury terapeutycznej, a także ich stosunku do wielowymiarowej transformacji społecznej. Dla obydwu autorów warunkiem wszelkiej przemiany jest uznanie wielości możliwych form świata. To założenie pozwala na nieutopijną interpretację eksperymentu myślowego, jakim jest komunizm kwasowy, oraz na odczytanie filozofii Marcusego jako aktualnej i wartej współczesnego rozważenia (zob. Forman 2013 – Marcuse we współczesnych ruchach społecznych).

Methods of Dreaming¹

Zanim przejdę do głównej części tekstu, chciałabym dokonać krótkiej rekonstrukcji analizy współczesnego myślenia utopijnego dokonanej przez Kathi Weeks (2011), gdyż stanowi ono ważne tło dla omawianych

1 Zarówno ten podtytuł jak i następane zaczerpnięty jest z antologii tekstów Marka Fishera wydanych jako *K-punk* (Fisher 2018), w której zamieszczony jest również nieukończony wstęp do *Komunizmu kwasowego*. Na wykorzystanie Fisherskich tytułów zdecydowałam się w ramach gestu upamiętniającego myśl i osobę autora.

przeze mnie problemów. Weeks trafnie zauważa, że kiedyś antyutopijność (i antyrewolucyjność) opierała się na przeświadczeniu, że *nie powinno być* żadnej alternatywy dla aktualnego systemu (ibid., 179). Była więc przede wszystkim preskryptywna. Wraz z nadejściem neo-liberalnej ery i hasła „*nie ma* alternatywy” antyutopijność stała się zaś deskryptywna. Innymi słowy, z kwestii ideologii politycznej przekształciła się w ontologiczne twierdzenie o rzeczywistości. Z kolei to, co uchodzi za rzeczywistość i jej realistyczne reprezentacje, jest określone w oparciu o to, co najlepiej służy podtrzymywaniu funkcjonowania systemu kapitalistycznego.

W latach siedemdziesiątych nastąpiła niesamowita proliferacja projektów utopijnych, które zdaniem Weeks najsilniejszy wydzźwięk miały w ruchach feministycznych (Weeks 2011, 182). Ich kluczowymi komponentami były postulaty konieczności i możliwości całkowitej transformacji życia codziennego oraz denaturalizacji stosunków społecznych, a co za tym idzie – rzeczywistości jako takiej. „W ten schemat myślenia zasadniczo wpisywał się Marcuse, gdy uznawał kapitalizm za „męski” system polityczny oparty na brutalności i wyzysku oraz przeciwstawił go (wyobrazonemu) socjalizmowi czy egzystencji uspokojonej, które miały opierać się na „żeńskie” wrażliwości na potrzeby Innego (Kellner 1999, 16). Marcuse nawoływał do czulej – nieprzemocowej – rewolucji. Nie jest to oczywiście uniwersalna interpretacja Marcusego – wartość „utopijności” Marcusego i jej rzeczywistego pozytywnego potencjału była i jest kontestowana (zob. Whitebook 1996; Wolfenstein 1993). Kluczowe jest podkreślenie, że Marcuse nie traktował płci w sposób esencjonalistyczny – uważał, że typowe dla mężczyzn i kobiet cechy są uwarunkowane konkretnymi sposobami socjalizacji i warunkami kulturowymi (zob. Holland 2011 – feministyczna interpretacja *Erosa i cywilizacji*). Jeśli można je rozpoznać, można również świadomie kultywować lepsze praktyki i w ten sposób zmieniać rzeczywistość. W gruncie rzeczy podobne przekonanie wyraża Fisher: „Zamiast dążyć do przewyciężenia kapitału, powinniśmy skupić się na tym, co kapitał zawsze blokuje: na kolektywnej zdolności do wytwarzania, troski i przyjemności” (Fisher 2018, 768)².

Wedle interpretacji Weeks myślenie utopijne wygasło między innymi z powodu niechęci do formułowania afirmatywnych postulatów polityczno-społecznych w obawie przed przemocowym narzucaniem swoich

2 Wszystkie cytaty z dzieł Marka Fishera, poza tymi pochodzącymi z *Realizmu kapitalistycznego*, przywołane są w wykonanym na potrzeby tekstu tłumaczeniu autorki. Wykaz oryginalnych cytatów znajduje się w dodatku zamieszczonym na końcu tekstu.

przekonań osobom o innych poglądach (Weeks 2011, 184). Fisher zjawisko to nazywa patologią dekonstrukcji (Fisher 2010), która nie pozwala na zajęcie żadnej pozycji ideologicznej i prowadzi do inercji politycznej. Weeks przywołuje za Wendy Brown koncept lewicowej melancholii – paraliżu politycznego lewicy, która jest tak przywiązana do swojej wyidealizowanej przeszłości, że nie potrafi już patrzeć w przyszłość i antycypować zmian społecznych (Weeks 2011, 185).

Sednem krytyki utopijności jest jej relacja do realnego (realne, o którym pisze za Ernstem Blochem Weeks, nie jest tym samym, co inspirowane Lacanem Realne Fishera, o którym będzie mowa w dalszej części tekstu) i realizmu – skutecznym na nie remedium jest nadzieja (zob. Neill 1975 – filozofia Marcusego jako filozofia nadziei). Weeks rozumie ją jako rodzaj temporalności, kognitywno-afektywnym sposób przeżywania czasu, który pozwala na odzyskanie sprawczości politycznej poprzez mediowanie w relacji pomiędzy przeszłością, teraźniejszością i przyszłością (Weeks 2011, 186).

Bazując na *Zasadzie nadziei* Blocha, Weeks proponuje rozumienie utopii jako realistycznej – jeśli rzeczywistość jest nie tylko tym, co istnieje, lecz również tym, co ma *potencjał* być innym, to oparte na wyobraźni myślenie utopijne jest w gruncie rzeczy rodzajem realizmu (Weeks 2011, 187). Fisher cytuje w podobnym duchu Jasona Reada:

scenariusze, które sobie wyobrażamy, historie i narracje, które konsumujemy, wpływają na nasze rozumienie rzeczywistości. Nie znaczy to, że mylimy fikcję z rzeczywistością, lecz, że podstawowe związki leżące u podstaw naszych fikcji kształtują nasze rozumienie rzeczywistości. Nie znaczy to, że mylimy fikcję z rzeczywistością, wierząc we wszystko, co widzimy, lecz, że właśnie fundamentalne elementy każdej narracji, wydarzenia, działania i transformacji stają się dla nas sposobem rozumienia rzeczywistości. Poprzez wzajemny wpływ postaci i relacji z fikcji i rzeczywistości funkcjonują one permanentnie w obustronnej relacji metafizycznej. (Fisher 2018, 586)

Zarządzanie rzeczywistością (*reality management*) w systemie kapitalistycznym podlega ściśle ideologii kapitalistycznej – umiejętność wyobrażenia sobie alternatywnej rzeczywistości jest pierwszym warunkiem jej implementacji. Bloch (w rekonstrukcji Weeks) twierdzi, że wyobraźnia utopijna jest ograniczana przede wszystkim przez zbyt wąskie rozumienie pojęcia realnego (Weeks 2011, 189). Proponuje ontologię „tego, co jeszcze się nie stało” (*Not-Yet-Become*), w ramach której definiuje Realne jako proces. W jego ramach za tak samo rzeczywiste uznaje to, co już było i to, co *może* być. „Realny realizm”

uwzględnia w sobie wszystkie perspektywy czasowe i odrzuca założenie o statycznej naturze rzeczywistości jako nierealistyczne. Aby Realny realizm mógł zaistnieć, konieczne jest „jeszcze nie uświadomione” (*Not-Yet-Conscious*), czyli możliwość myślenia o przyszłości. Urzeczywistnia się ona poprzez „marzenia na jawie” (*daydreams*), które są praktyką utopijną samą w sobie – postrzegane są bowiem jako marnowanie czasu, trywialna, nieproduktywna czynność, która nie została jeszcze w pełni skolonizowana przez realizm kapitalistyczny (w przeciwieństwie do snu, który – jak pisze Jonathan Crary (2015) – jest coraz bliższy komodyfikacji). Pozwalają jednak na eksperymenty myślowe i radość z tego, co wyobrażone jako realne – w tym sensie projekt komunizmu kwasowego jest rodzajem marzenia na jawie.

Urzeczywistnienie realistycznych marzeń na jawie wymaga przekształcenia ekonomii afektywnej czasu w taki sposób, aby było możliwe jednoczesne myślenie w dwóch kierunkach temporalnych, tzn. uznania równie realne przeszłości i przyszłości po to, by móc działać w teraźniejszości. To, co „Realnie możliwe” (*Real-possible*) w przyszłości musi być osadzone w przeszłych i teraźniejszych warunkach historycznych i społecznych (Weeks 2011, 195). Nie oznacza to jednak, że ma być przez nie ograniczone – wręcz przeciwnie, aby utopia była konkretna, a nie abstrakcyjna, konieczne jest wzbogacenie istniejących już trendów rozwojowych o element nowości i otwartości na niewyobrażalne dotychczas formy. Utopia ma dwie główne funkcje: denaturalizację teraźniejszości i wyobrażenie sobie (ruchu w stronę) przyszłości poprzez przeszłość – jest bardziej procesem niż celem. W takich ramach teoretycznych osadzona jest zarówno koncepcja egzystencji uspokojonej, jak i komunizmu kwasowego.

The Only Certainties are Death and Capital

Fisher we wstępie do *Komunizmu kwasowego* pisze: „kapitalizm to system, który generuje sztuczny niedostatek, aby wytworzyć niedostatek realny; system, który wytwarza realny niedostatek, aby wygenerować sztuczny” (Fisher 2018, 771). Rzeczywistym niedostatkiem, który nawiedza kapitalizm, jest niedostatek zasobów naturalnych. Funkcjonuje on jako Realne, które jest represjonowane przez fantazję o nieskończonej ekspansji Kapitału. Z kolei niedostatkiem sztucznym, a zarazem fundamentalnym dla utrzymania Systemu, jest niedostatek czasu, który odwraca uwagę społeczeństwa od immanentnej możliwej wolności. Wieczny brak czasu zapośredniczony jest przez rozwój techno-

logii oraz pozorny wzrost standardu życia, który maskuje regresywny charakter społeczeństwa kapitalistycznego.

Rzekomy progres cywilizacyjny jest dla Marcusego siłą destrukcyjną. Idea progresu oparta jest na reprezentującym Tanatosa micie Prometejskim – Prometeusz uosabia los i historię ludzkości, w której ceną za rozwój kultury jest wieczne cierpienie, nieustanne dążenie do zdominowania życia przez śmierć. Wyrażają się one w kulcie bycia produktywnym podporządkowanym zasadzie wydajności. Unicestwienie życia dotyczy zarówno szeroko pojętego środowiska naturalnego, jak i człowieka (zob. Luke 2000 – Marcuse a ekologia). Jeśli cywilizacja spełnia jakieś ludzkie potrzeby jest to raczej jej produktem ubocznym, a nie celem. Marcuse uważa, że przekonanie o polepszających się standardach życia oparte jest na fałszywych przesłankach, które za miarę jakości egzystencji przyjmują czynniki materialne, ściśle związane z akumulacją zbędnych przedmiotów, które nie odpowiadają na „prawdziwe” potrzeby. Coraz sprawniejsze samochody czy komputery nie pomagają w redukcji towarzyszących ludziom poczucia winy czy strachu. Raczej je maskują czy odwracają od nich uwagę. Refleksję Marcusego można połączyć z dwoma zaobserwowanymi przez Fishera zjawiskami: refleksywną impotencją i depresyjną hedonią (Fisher 2020, 37–38). Refleksywna impotencja jest głównym rodzajem refleksji w realizmie kapitalistycznym: ludzie „(...) wiedzą, że sytuacja jest fatalna, ale, co bardziej istotne, wiedzą, że nic na to nie poradzą” (ibid., 37). Depresyjna hedonia opisuje zaś stan depresji, lecz niezwiązany z niemożliwością odczuwania przyjemności, a ze stałym jej poszukiwaniem poprzez przebudźcowanie technologią i dobrami materialnymi, które tylko pogłębiają uczucie depresji, gdyż nie są w stanie odpowiedzieć na autentyczne potrzeby. Marcuse stwierdza dobitnie, że spełnienie potrzeb człowieka jest po prostu niekompatybilne z aktualną postacią cywilizacji, gdyż, cytując Freuda „szczęście nie stanowi żadnej wartości kulturowej” (Marcuse 1998, 31). Wracając do prometejskiego kultu śmierci:

Najbardziej gotycki opis Kapitału jest równocześnie najbardziej trafnym. Kapitał to abstrakcyjny pasożyt, nienasycony twórca wampirów i zombie; jednakże to nasze żywe ciało przekształca w martwą pracę, i to my jesteśmy tym zombie, które powołuje do życia. (Fisher 2020, 26)

Powyższy opis dobrze oddaje antagonistyczną współzależność życia i śmierci, charakterystyczną dla logiki kapitalistycznej dominacji. Fisher zauważa również, że „kapitalizm jest zarówno hiperabstrakcyjną bez-

osobową strukturą (...) i (...) niczym bez naszego współuczestnictwa” (Fisher 2020, 26). Jest więc systemem paradoksalnym – wymagającym kolektywnej i bezosobowej destrukcyjnej pracy, która opiera się jednak na hiperindywidualnym pasożytowaniu jednego *ego* na drugim. Innymi słowy Kapitał wytwarza nie tylko żywe trupy, lecz również kanibali- styczne potwory.

Marcuse kwestionuje taki porządek w *Erosie i cywilizacji* (Marcuse 1998) wskazując na „ukryty trend w psychoanalizie”. W teorii Freuda wyrażone poprzez zasadę przyjemności irracjonalne pragnienia człowieka są represjonowane przez racjonalną zasadę rzeczywistości, która podporządkowuje jednostkę obowiązkowi pracy i reprodukcji istniejącej organizacji społecznej. Według Marcusego błędem Freuda jest traktowanie tego modelu w kategoriach biologiczno-psychologicznych, a nie socjologicznych. Freud słusznie rozpoznał strukturę społecznej represji, lecz nie dostrzegł, że jest ona skutkiem konkretnych czynników i warunków historyczno-materialnych. Egzystencja człowieka jest uwarunkowana przez dominującą w danym czasie i przestrzeni wersję zasady rzeczywistości, która przyjmuje charakter znaturalizowany i pseudoobiektywny. Tu właśnie jest „ukryty trend” – jeśli wizja antropologiczno-społeczna Freuda jest uwarunkowana kulturowo, wynika z tego, że może istnieć jej negacja bądź po prostu inna jej wersja. Organizacja społeczna i kultura nie są bowiem immanentne i statyczne, lecz aktywnie wytwarzane. Zasadę rzeczywistości współczesną Marcuse’owi, a zarazem dominującą historycznie, filozof nazwał „zasadą wydajności”. W jej centrum leży prometejsko-destrukcyjna produktywność, wąsko rozumiana jako produktywność ekonomiczna, organizująca społeczeństwo w nieskończenie ekspansywny system zhierarchizowanych funkcji i relacji, których wartość określana jest poprzez ich użyteczność. Nie jest ona jednak związana ze spełnianiem autentycznych ludzkich potrzeb, a z podtrzymywaniem funkcjonowania aktualnego społecznego podziału pracy, poprzez pracę właśnie. Marcuse twierdzi, iż zasada wydajności jest implementowana przez nadrepresję (*surplus repression*) – formę represji totalnej, służącej całkowitemu podporządkowaniu jednostki dominującemu zasadzie rzeczywistości. Dzieje się to poprzez modelowanie nie tylko świadomych indywidualnych zachowań, lecz również przez wpływanie na sferę nieświadomą, na kształt (jedynie pozornie) prywatnych myśli i potrzeb. Nadrepresja wytwarza fisherowskich zombie, w którzy w ostatecznym stadium nie mogą wyobrazić sobie rzeczywistości innej, niż obecnie doświadczana.

No I've Never Had a Job...

Problem pracy i czasu jest kluczowy zarówno dla Marcusego, jak i Fishera – jego dokładne omówienie wykracza poza zakres niniejszego tekstu, lecz konieczne wydaje się nakreślenie pewnych podstawowych wątków. Nadrepresja zapośredniczona jest poprzez społeczny podział pracy, który jest podstawą funkcjonowania zasady wydajności. Zdaniem Marcuse'a konieczność pracy sprawia, że ludzie istnieją w „niepełnym wymiarze godzin” (*part-time*) – praca czyni z nich wyalienowane od siebie i swoich potrzeb narzędzia kapitalizmu (Marcuse 1998, 86). Innymi słowy, człowiek nie jest realnym sobą, kiedy poddaje się reżimowi pracy, podtrzymującej zasadę rzeczywistości. Marcuse szacuje, że przeciętna osoba przez większość swojego życia dysponuje około czterema „wolnymi”, a więc autentycznymi „godzinami życia dziennie (Marcuse dodaje do czasu pracy również czas podróży do niej, czasu snu i wszelkich niezbędnych czynności fizjologicznych). Represja człowieka jest więc bezpośrednio związana z dystrybucją czasu (która z kolei związana jest też z przestrzenią), a raczej ograniczeniem go, redukując do minimum czas dostępny na samorealizację i przyjemność. Nawet ograniczony czas nie może być jednak zazwyczaj w pełni wykorzystany, gdyż zmęczenie i alienacja związane z pracą pozwalają często jedynie na odpoczynek czy aktywności, które umożliwiają regenerację organizmu przed kolejnym dniem pracy (ibid., 87). Ponadto czas wolny w wielu przypadkach wykorzystywany jest na obcowanie z kulturą masową, która dodatkowo pogłębia naturalizację zasady wydajności.

Ograniczenie czasu jest bezpośrednio związane z ograniczeniem wyobraźni i kreatywności – dzieje się tak, gdy warunki materialne uniemożliwiają choćby myślenie o transformacji rzeczywistości. Podobnej diagnozy dokonuje Fisher:

Dostęp do czasu i do naszej własnej pracy jest kluczowy i będzie determinował nasz stopień zaangażowania i umiejętność organizowania się. Jeśli nie możemy organizować naszego własnego czasu nie możemy się organizować, nie możemy się ze sobą spotykać, nie możemy się wzajemnie odnajdywać. (...) Ubóstwo czasowe i jego korzenie – intensyfikacja pracy, represja systemu opieki społecznej, kryminalizacja i inkarceracja – muszą być rozpoznane jako ogromne przeszkody dla jakiegokolwiek ruchu, różnorodności i siły. Przeszkody te muszą zostać obalone, jeśli chcemy przewyciężyć ideologię pracy najemnej jako głównego czynnika określającego wartość człowieka w społeczeństwie. (...) Problemem jest, że jeśli chcemy walczyć z ubóstwem czasu, głównym zasobem, którego

potrzebujemy, jest czas – to zakłęte koło, jako że czas należy obecnie do złowrogiego geniuszu kapitału... (Fisher 2018, 589)

Co kluczowe, Marcuse pisał o pracy fordowskiej, Fisher pisze zaś o postfordowskiej. Pierwszy wariant zakłada przynajmniej pewną ilość wolnego czasu (jak cztery wolne godziny w trakcie tygodnia roboczego oraz weekendy). Praca postfordowska natomiast nie tyle dokonuje społecznej dystrubucji czasu, co kompletnie go zawłaszcza. Tradycyjny podział ulega załamaniu – czas pracy i czas wolny zlewają się w jedno, w dużym stopniu za pośrednictwem technologii i nowych mediów, które wymagają stałej obecności wirtualnej (zob. Fuchs 2016 – zestawienie koncepcji czasu u Marcusego z czasem mediów społecznościowych; Hassan 2015 – czas u Marcusego a czas postfordowski). Czas zatrudnienia często przeplata się z niespodziewanymi okresami bezrobocia, które nie pozwalają na planowanie przyszłości. Stan ten Fisher łączy z „epidemią zaburzeń psychicznych” – autor *Acid communism* widzi więc w reorganizacji pracy bezpośrednią przyczynę powszechnie panującego realizmu depresyjnego, o którym będzie mowa w dalszej części pracy.

Time Wars: Towards an Alternative for the Neo-Capitalist Era

Splot zasady wydajności i nadrepresji tożsamy jest z wielokrotnie przywoływaną przez Fishera koncepcją realizmu kapitalistycznego. Definiuje go on jako

(...) powszechne odczucie, że kapitalizm jest nie tylko jedynym względnie funkcjonującym systemem polityczno-ekonomicznym, ale, co więcej, nie można obecnie nawet sobie *wyobrazić* jakiegokolwiek sensownej alternatywy względem niego. (Fisher 2020, 10)

Kapitalizm jest więc przede wszystkim kryzysem wyobraźni – zapośredniczonym przez współczesny sposób przeżywania czasu. Fisher poświęcił temu zagadnieniu zbiór esejów *Ghosts of my Life: Writings on Depression, Hauntology and Lost Futures* (Fisher 2014). Czas w systemie kapitalistycznym jest dla Fishera anachroniczny i *zwichnięty* – jak powtarza za Derridą – niczym czas księcia Hamleta. Życie trwa, lecz czas stoi w miejscu: przyszłość została odwołana na rzecz inercyjnego pomieszania wiecznej terażniejszości z duchami przeszłości. Maskuje to pozorna innowacyjność. Pozorna, gdyż – jak twierdzi Fisher – to, co „nowe”, jest w gruncie rzeczy nieustającym powrotem starych treści i form kulturowych w natężeniu tak dużym, że dyschronia staje się oczywista i niezau-

ważalna. Czas kulturowy traci swą linearność i zamrożony w wiecznym *teraz* nieprzerwanie patrzy wstecz. Zjawisko to najwyraźniej dostrzec można w przemyśle muzycznym i filmowym, jednak dotyka ono całości kształtu tego, co nazywamy rzeczywistością.

Jest to czas – za pojęciem Derridy (1994) – hauntologiczny, po polsku znanym również jako „duchologiczny” czy „widmontologiczny”. Hauntologia – w przeciwieństwie do ontologii, która opisuje to, co jest – zajmuje się tym, co jest nie całkiem, co nie istnieje samo w sobie, lecz jedynie w relacji do tego, czego już lub jeszcze nie ma (Fisher 2014, 28). W pierwszym przypadku to, czego już nie ma, nadal działa (jako trauma, przymus powtórzenia); w drugim to, czego nie ma jeszcze, działa już (jako potencjalność, rodzaj antycypacji). Hauntologia dotyczy więc sprawczości tego, co wirtualne. Rzeczywistość realizmu kapitalistycznego nawiedzana jest nie przez widmo komunizmu, lecz przez owego widma zniknięcia. Widmo utraconych nadziei niesie ze sobą potencjał rewolucyjny, ponieważ nie pozwala na ostateczne pogrzebanie wizji przyszłości, które mogły się wydarzyć. Nie chodzi o nostalgiczną tęsknotę za tym, co było, lecz za czasem, kiedy przyszłość inna niż ta, która się dokonała (czy raczej: dokonuje) była nie tylko możliwa do wyobrażenia, lecz oczekiwana – kiedy istniały warunki społeczne konieczne do jej urzeczywistnienia. Sama obecność widm straconych przyszłości jest więc sposobem sprzeciwu wobec realizmu kapitalistycznego – wskazuje bowiem na potencjalność innych form rzeczywistości oraz tęsknotę za nimi.

Rezerwuarem wizji utraconych przeszłości, które mogły nadejść, ale nie nadeszły, są kontrkulturowe ruchy i idee lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, zaś jedną z najważniejszych postaci *Komunizmu kwasowego* jest właśnie Marcuse. Marcuse postulował odzyskanie przeszłości na rzecz tworzenia nowego społeczeństwa przyszłości – współczesne opracowywanie jego myśli jest więc sposobem na odzyskiwanie sprawczości politycznej. W aktualnej rzeczywistości realizmu kapitalistycznego dominującym sposobem myślenia o przeszłości jest wykorzystywanie jej do legitymizowania i naturalizowania systemu kapitalistycznego. Kapitalizm z jednej strony istnieje od zawsze (od dawna), więc musi istnieć nadal, z drugiej zaś – przynajmniej wypada lepiej niż choćby stalinowski komunizm, więc czego więcej można oczekiwać? Tu ujawnia się zresztą wyraźnie siła realizmu kapitalistycznego – nie pozwala on wyjść poza ustanowione już kategorie.

Marcuse lokuje jednak transformacyjną moc pamięci również poza przeszłością rozumianą jako zapis realiów społeczno-historycznych. Chce odzyskać też pamięć indywidualną, która jest zarazem dostępną dla każdego wersją pamięci uniwersalnej. Zwraca uwagę na jednowymiarowe, nietzscheańskie rozumienie tej kategorii, a nawet na *tresowanie pamięci*,

za pomocą którego łączy się ona z obowiązkami, winą i groźbą kary (Marcuse 1998, 346). Pamięć związana jest z nieszczęściem – skoro jedyne, co może zaoferować to widma traumy i niemożliwych (nierealistycznych?) do zrealizowania pragnień, naturalna wydaje się chęć zapominania. Według Marcusego wyobrażenie sobie społeczeństwa bez *nad-represji* nie jest możliwe bez uwolnienia represjonowanych treści pamięci i spojrzenia na nie przez pryzmat szczęścia.

They Can be Different in the Future Too

Postulat ten związany jest ze wspomnianym wcześniej „ukrytym trendem” psychoanalizy freudowskiej. Marcuse znacznie reinterpretuje freudowskie pojęcie narcyzmu, by uczynić Narcyza jednym z patronów wolnego społeczeństwa i egzystencji uspokojonej. Ten mityczny bohater mógłby być z powodzeniem również patronem komunizmu kwasowego – w opozycji do Prometeusza, symbolizującego jednowymiarowość i realizm kapitalistyczny. Narcyzm jest dla Freuda wczesnym etapem rozwoju, charakteryzującym się autoerotyzmem i antagonistyczną relacją między ego a szeroko rozumianym światem zewnętrznym. Ego nie widzi granicy pomiędzy sobą a Innym, co skutkuje próbami podporządkowania Innego sobie. Narcyzm można rozumieć więc jako ekspresję Erosa i egzemplifikację dominacji zasady przyjemności nad zasadą rzeczywistości, która musi poddać się sublimacji w trakcie procesu dojrzwania. Jest to konieczny warunek implementacji i podtrzymania (dominującej) zasady rzeczywistości.

Ekspansywny i samolubny Narcyz Freuda wydaje się raczej podobny do figury Prometeusza. W pracach Marcusego jest to z kolei postać pozytywna, która nie reprezentuje tylko przejściowego stadium rozwoju libido, lecz w pełni rozwinięty wymiar egzystencji i autonomiczny sposób na ujęcie relacji do rzeczywistości oraz na jej tworzenie (zob. Alford 1987 – krytyczna analiza narcyzmu u Marcusego). Przeglądający się w rzece czasu Narcyz, nie jest zachwycony swoim odbiciem (inną kwestią jest to, czy Narcyz w ogóle jest w stanie rozpoznać samego siebie), lecz obrazem siebie *w świecie* (Marcuse 1998, 246). Płynność granic między ego a otoczeniem wyraża więc dojrzałą relację ze światem – poczucie jedności człowieka z naturą stanowi fundamentalny sposób doświadczania rzeczywistości i istnienia w niej. Nie jest zaś – tak jak chciałby Freud – egoistycznym wycofaniem się z niej. Zapomniany i represjonowany stan pierwotnego narcyzmu zawiera w sobie załączek nowej zasady rzeczywistości (innej od zasady wydajności), która zamiast ograniczać człowieka, pozwala na jego pokojowy rozwój. W prawdziwie

wolnym społeczeństwie całość spełnia się w spełnieniu jednostki – i odwrotnie. Ego utwierdza się w koegzystencji, nie destrukcji – pierwotny narcyzm umożliwia więc zniesienie alienacji i (ponowne) złączenie się tego, co zostało rozdzielone. Zasada rzeczywistości (znaturalizowana zasada wydajności) zostaje więc zanegowana – to właśnie czyni model narcystycznej egzystencji uspokojonej nierealnym i nierealistycznym. Nierealność i nierealistyczność są wartościowane pozytywnie, gdyż świadczą o możliwości przynajmniej wyobrażenia sobie alternatywy dla istniejącej obecnie opresyjnej rzeczywistości. Według Marcusego najbardziej precyzyjną definicją wolności jest wolność od (zasady) rzeczywistości (ibid., 282).

Możliwość zaistnienia innej rzeczywistości jest zależna od odzyskania i (ponownego) urzeczywistnienia pełnych potencji wspomnień okresu narcystycznego. Marcuse utrzymuje, że kultura zawsze lokowała szczęście w odzyskaniu straconego czasu, a więc w mechanizmach pamięci, które muszą zostać poruszone (ibid., 347). Przeszłość pozostaje aktualna, dopóki jest zapamiętana. W przeszłości zakorzeniona jest idea szczęścia, która może dotyczyć zarówno tego, co było, jak i tego, co mogło być. Pamięć jest główną bronią przeciwko czasowi w społeczeństwie przez niego zdominowanym, lecz tylko wtedy, kiedy zostanie finalnie przekształcona w konkretne działanie. Wygranie walki z czasem ma być decyzyjnym momentem dążenia do wolnego społeczeństwa. Rewolucyjność pamięci jako takiej – jak w zasadzie wszystko u Marcusego – musi być rozumiana jako dążenie jednocześnie kolektywne i indywidualne. Warto przypomnieć stwierdzenie Derridy, że psychoanaliza jest „nauką o duchach”, skupioną na odkrywaniu traum przeszłości, aby zrozumieć teraźniejsze dysfunkcje (Fisher 2013, 28). Stoi więc w opozycji do narcystycznego przypominania sobie przeszłości, do którego nawołuje Marcuse.

Powyższa koncepcja czasu ma wiele punktów stycznych z myślą Fishera, lecz jest zdecydowanie bardziej radykalna (złośliwie można by powiedzieć, że bardziej utopijna). Marcuse proponuje nie tylko zmniejszenie społecznego wykorzystania i podejścia do czasu, lecz – ostatecznie – zniesienie koncepcji czasu jako takiego, a przynajmniej kompletną denaturalizację tej kategorii. Czas jest *śmiertelnym wrogiem* Erosa, a zarazem największym sojusznikiem represji. Jeśli szczęście umiejscowione jest w przeszłości, implikuje to, że ma charakter efemeryczny, Marcuse chciałby zaś, aby poczucie szczęścia było stałe. Nie oznacza to, że każdy człowiek miałby być w każdym momencie szczęśliwy, lecz raczej, że szczęście byłoby rzeczywiście realistyczne i doświadczane, byłoby fundamentem i faktycznym dążeniem społecznym, poważnym

postulatem, a nie naiwną fantazją. Nawet jeśli całkowite wyzwolenie i odmienienie świata (osiągnięcie kolektywnej egzystencji uspokojonej) nie jest jeszcze możliwe, przy aktualnym stanie technologii i świadomości powinno być możliwe przynajmniej zniesienie *nad*represji. Kluczowe jest, że pomimo swojego arkadyjskiego wydźwięku egzystencja uspokojona absolutnie nie jest, przynajmniej w założeniu, projektem abstrakcyjnym. Gloryfikowana przez Marcusego nierealność jest tak naprawdę raczej radykalnym zanurzeniem w rzeczywistości, nie eskapizmem. Zmiany społeczne – indywidualne i kolektywne – są zawsze mediowane przez konkretne instytucje, podmioty i praktyki. Konieczne jest uwolnienie się od zobiektywizowanej rzeczywistości, lecz nie poprzez transcendencję i wycofanie się do wewnątrz, lecz poprzez przekształcenie (a niekoniecznie stworzenie od nowa) jej w taki sposób, aby możliwa stała się wolność *w* rzeczywistości. Rewolucja Marcusego nie jest więc jednorazowym radykalnym przewrotem, lecz procesem, stałą praktyką, którą ukierunkowuje wizja najlepszego świata, jaki można sobie wyobrazić.

Ów najlepszy świat jest światem, w którym czas – taki, jaki znamy – jest zatrzymany, a co za tym idzie, narcystyczna zasada przyjemności utrzymuje swój prymat nad prometejską zasadą rzeczywistości. We wspomnieniach o, rzeczywistych czy wyobrażonych, *lepszych czasach*, czas nie przemija. Traci swoją opresyjną moc, kiedy wspomnieniowa logika trwałej gratyfikacji zostaje rozciągnięta na teraźniejszość, a więc i na przyszłość. Narcyzm łamie kulturowe tabu, które releguje przyjemność do stanu tymczasowego i kontrolowanego, zamiast traktować ją jako podstawę egzystencji. Marcuse był często oskarżany, że takie podejście do przyjemności (szczególnie seksualnej – jest to rozległy i ważny temat, którego nie podejmuję jednak w artykule, aby nie odchodzić zbyt od sedna wyводу) doprowadzi do dezintegracji społecznej. Krytyka ta wiąże się jednak z błędnym przeświadczeniem, że implementacja zasady przyjemności wiązałaby się z antagonistycznym i instrumentalnym stosunkiem do reszty świata – jedynym *realistycznym* w świetle formacji ideologicznej zasady wydajności. Jak już wspomniałam, według Marcusego spełnienie jednostki tożsame jest ze spełnieniem całości, którego jednostka jest integralną częścią. Twierdzi, że gdyby rozpadł się sojusz pomiędzy czasem a aktualnym porządkiem społecznym, rzekomo naturalne i konieczne cierpienie prywatne przestałoby wytwarzać i podtrzymywać cierpienie ogólnospołeczne. Mechanizm ten działa w obydwie strony – społeczeństwo wpływa na jednostkę tak samo, jak jednostka na społeczeństwo.

Suffering with a Smile

Naturalizacja cierpienia wytworzonego przez organizację społeczną jest według Marcusego wynikiem rozdźwięku pomiędzy psychoanalityczną teorią i praktyką. Trzeba zaznaczyć, że Marcuse pisał w kontekście amerykańskim, w czasie, kiedy psychoanaliza była niezwykle popularna i przyjęła formę normującej społeczeństwo „świeckiej religii” (Lasch 1984). Choć teoria rozpoznaje, że choroba psychiczna jednostki jest wywoływana i podtrzymywana przez społeczeństwo, to oferowanym przez praktykę terapeutyczną lekarstwem jest jedynie (ponowne) przystosowanie „chorego” do funkcjonowania w systemie. Psychoanaliza nie dąży do złagodzenia przyczyn i warunków cierpienia, lecz jedynie do jego wyciszenia. Ostatecznym celem terapii ma być zaakceptowanie zasady rzeczywistości – innymi słowy, zaakceptowanie i dobrowolne (a przynajmniej jako takie odczuwane) poddanie się represji.

Marcuse dobitnie stwierdza, że różnica pomiędzy „neurozą” (termin ten jest rzadko używany współcześnie i nie posiada jasnej definicji, w tym kontekście można potraktować go jako zbliżony znaczeniowo do depresji) a zdrowiem psychicznym opiera się jedynie na stopniu i efektywności rezygnacji – zdrowie psychiczne można zdefiniować zaś jako udaną rezygnację. Tak udaną, że *normalnie* (rozumiane jako: zazwyczaj) sprawia wrażenie umiarkowanego zadowolenia. Taka (a może każda?) normalność jest niebezpieczną kategorią. Neuroza jest wyrazem buntu jednostki przeciwko „rzeczywistości” i ekspresją niechęci (bądź niemożliwości) dostosowania się. Jak powtarza za Karen Horney (1999, 34) Marcuse, społeczeństwo zawsze wytwarza pewne trudności, które, kiedy zbyt szybko się akumulują, skutkują „neurozą”. Zdrowie psychiczne jest kwestią tego, ile może znieść dana jednostka bez załamania się. W tym sensie terapia jest kursem uczenia się i akceptowania rezygnacji.

„Neurozy”, o których pisze Marcuse, związane są z „codziennym nieszczęściem” (*everyday unhappiness*), które jest zjawiskiem dotyczącym w mniejszym lub większym stopniu całokształtu społeczeństwa. Natężenie „rzeczywistości” w doświadczeniu każdego człowieka jest zależne od konkretnych warunków społecznych, lecz „autonomiczne osobowości” są *przywilejem* nielicznych. W większości przypadków osobowość jest wyrażana przez zestandaryzowany schemat reakcji, ustalonych przez aparat władzy. Medycyna, psychiatria, psychoanaliza i szeroko pojęta kultura psychoterapeutyczna muszą być rozumiane jako instytucje *społeczne*, które zawsze działają z pewnym celem ideologicznym. Jest to szeroki temat, wymagający długiego omówienia, lecz na potrzeby artykułu ową ideologię należy rozumieć po prostu jako podtrzymywanie

zasady rzeczywistości, czy, po Fisherowsku, realizmu kapitalistycznego. Innymi słowy, psychiatria i kultura psychoterapeutyczna bezpośrednio kształtują polityczno-społeczny obraz rzeczywistości – pod płaszczem rzekomego obiektywizmu i konieczności.

Capital Is More Real than You Are

Jednym z głównych postulatów Fishera jest (re)polityzacja zaburzeń psychicznych. Oddając głos autorowi:

Obecnie panująca ontologia wyklucza możliwość uwzględnienia jakiegokolwiek społecznego związku przyczynowego w przypadku choroby psychicznej. Chemizacja i biologizacja choroby psychicznej jest oczywiście wprost równoznaczna z jej depolityzacją. Traktowanie jej jako indywidualnego problemu chemiczno-biologicznego jest dla kapitalizmu niezmiernie korzystne. Po pierwsze, wzmacnia to dążenie Kapitału do zatomizowanego indywidualizmu (jesteś chory, bo taką masz chemię mózgu). Po drugie, tworzy nieprawdopodobnie lukratywny rynek, w którym międzynarodowe koncerny farmaceutyczne mogą wciskać ludziom swoje leki (wyleczymy Cię przy pomocy naszych SSRI). Oczywiście jest, że choroby psychiczne *konkretyzują się* na poziomie neurologicznym, ale nie mówi to nic o ich przyczynie. Jeśli prawdą jest to, na przykład, że depresję wywołuje niski poziom serotoniny, to nadal należałoby wyjaśnić dlaczego poszczególne jednostki mają jej tak niski poziom. Wymaga to wyjaśnień natury społeczno-politycznej; jeśli lewica chce zakwestionować realizm kapitalistyczny, to zadanie repolityzacji choroby psychicznej jest kwestią nadzwyczaj palącą. (Fisher 2020, 56–57)

Powyższy cytat jest możliwie najbardziej syntetycznym ujęciem zdrowia psychicznego jako współczesnego problemu społecznego. Rozwinę pewne poruszone w nim wątki w dalszej części artykułu – najpierw postaram się jednak zarysować miejsce zdrowia psychicznego w całości kształcie myśli Fishera. Choroby psychiczne stanowią jedno z opisywanych przez Fishera aporii kapitalizmu, które nazywa za Lacanem Realnymi (warto zaznaczyć, że Lacan w wydaniu Fishera jest raczej Lacanem popowym – pisząc o Realnym odnoszę się tylko i wyłącznie do jego interpretacji Fisherowskiej i nie podejmuję osądu, czy jest to interpretacja trafna w obrębie systemu Lacanowskiego). Pozostałe aporie kapitalizmu (choć nie na pewno nie jest to pełna lista) to katastrofa klimatyczna i biurokracja. Obydwa problemy wymagają własnego dogłębnego omówienia, które wykracza poza zakres niniejszego tekstu, lecz warto

zauważyć, że są to bez wątpienia kwestie przewijające się również przez twórczość Marcusego.

Realne musi być przede wszystkim odróżnione od (zasady) rzeczywistości, zdefiniowanej przez Fishera – za pomocą cytatu z Alenki Zupančič – w następujący sposób:

to nie naturalne nastawienie, kojarzone z tym, jak się rzeczy mają... Sama zasada rzeczywistości jest ideologicznie zapośredniczona: można wręcz twierdzić, że stanowi najwyższą formę ideologii, ideologii, którą przedstawia się jako fakt empiryczny, (bądź biologiczny, ekonomiczny), (...) konieczność (którą najczęściej postrzegamy jako nieideologiczną). Dokładnie tutaj musimy pozostać najbardziej czujni na to, jak funkcjonuje ideologia. (Zupančič 2020, 31)

Opis ten zgodny jest z interpretacją zasady rzeczywistości, którą proponuje Marcuse. Już własnymi słowami Fisher kontynuuje:

Dla Lacana Realne to coś, co każda „rzeczywistość” musi stłumić; w rzeczy samej, rzeczywistość kształtuje się tylko dzięki temu stłumieniu. Realne to niereprezentowalne X, traumatyczna pustka, którą dostrzec można tylko dzięki pęknięciom i nieciągłościom w polu jawiącej się rzeczywistości. Tak więc jedyna strategia wymierzona w kapitalistyczny realizm pociągałaby za sobą ewokowanie Realnego leżącego u podstaw rzeczywistości, którą uobecnia nam kapitalizm. (Fisher 2020, 31)

Niereprezentowalność Realnego nie oznacza, że jest ono nieobecne czy niewidoczne. Chodzi raczej o to, że jest reprezentowane błędnie, inkorporowane w fantazmatyczną strukturę realizmu kapitalistycznego. Jego właściwe znaczenie – choroby psychiczne jako znak pęknięcia systemu – jest wypierane i przeinaczane. Zaburzenia psychiczne można traktować jako „pęknięcia w systemie (organizmie)” również w wymiarze biologicznym (Syme i Hagen 2019). Są adekwatną reakcją na nieadekwatne okoliczności, która świadczy o potrzebie interwencji. Choroby psychiczne podlegają jednak naturalizacji, prywatyzacji i urynkowieniu, stając się jedynie problem samym w sobie, a nie reprezentacją swojego podłoża. „Leczenie” odbywa się na zasadzie tłumienia symptomów i przystosowania, nie zaś na docieraniu do źródeł problemu. W najogólniejszym zaś sensie według Fishera choroby psychiczne są bezpośrednim skutkiem panowania realizmu kapitalistycznego, który, podobnie jak sam kapitalizm, wydaje się nieunikniony. Fisher wskazuje na defetyzm tej postawy:

dłaczego pogodzono się z tym, że tak wielu ludzi, a zwłaszcza tak wielu młodych ludzi, jest dzisiaj chorych? „Plaga chorób psychicznych” w społeczeństwach

kapitalistycznych sugerowałyaby, że kapitalizm jest daleko od tego, by być jednym naprawdę działającym systemem, że jest zasadniczo dysfunkcjonalny, i że koszt tego, że *wydaje się* działać, jest bardzo wysoki. (Fisher 2020, 33; wyróżnienie – E.P.)

Rzetelne omówienie przytoczonych powyżej kwestii naturalizacji i powszechności chorób psychicznych znacznie wykracza poza zakres niniejszego artykułu, ale uważam, że niezbędne jest chociaż pobieżne ich omówienie. Trudno odmówić wnioskom Fishera trafności, lecz wymagają pewnego znuansowania, które, jak sądzę, jednocześnie je komplikuje i wzmacnia.

Why Mental Health is a Political Issue

W tekście „No One Is Bored, Everything Is Boring” (Fisher 2018, 551) oraz w przeprowadzonym w 2011 roku przez Richarda Capesa wywiadzie „Capitalist Realism” (Fisher 2018, 657–658) Fisher łączy stopniowy zanik antypsychiatrii z rosnącym wpływem neoliberalizmu i związaną z nim prywatyzacją wszystkich obszarów życia (mowa tu przede wszystkim o latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych). Postępująca prywatyzacja wywołanego organizacją społeczną stresu doprowadziła do normalizacji cierpienia psychicznego. Fisher chciałby więc ponownego podniesienia problemów, które zajmowały antypsychiatrię, a także stworzenia „lewicowej psychoterapii”, w opozycji do jej aktualnie dominującego neoliberalno-kapitalistycznego modelu, który problemy raczej wzmacnia, zamiast je rozwiązywać. Koncept lewicowej psychoterapii Fisher przejął od radykalnego terapeuty Davida Smaila. Smail twierdzi, że dobry stan psychiczny (naprawdę dobry, nie taki, który wpisywałby się w omawianą wcześniej definicję zdrowia psychicznego Marcusego) musi opierać się na partycypacji w sferze publicznej – na kolektywności, nie indywidualizacji. Ataki, które realizm kapitalistyczny kieruje przeciwko wszelkiej wspólnotowości, skutkują coraz wyższym poziomem społecznej rozpacz. Smail posługuje się terminem woluntaryzm magiczny (*magic voluntarism*, Fisher 2018, 465) aby opisać przekonanie, że z pomocą ekspercką terapeuty każdy może zmienić *siebie* i *swój świat* tak, aby nie doświadczać już cierpienia. Woluntaryzm magiczny jest według Fishera podporą neoliberalizmu, która uosabia ideologię „naszych” czasów. Terapeutyczne teorie i techniki (szczególnie z nurtu *self-help*) przeniknęły do kultury masowej i wyznaczają ogólnospołeczne standardy „zarządzania” sobą i swoimi emocjami. Propagowana przez

spopularyzowaną terapię prywatyzacja stresu niszczy samą ideę tego, co społeczne i publiczne. W tym sensie woluntaryzm magiczny jest komplementarny z realizmem kapitalistycznym – ten drugi wyraża przekonanie, że z Systemem *nic* nie da się zrobić, zaś ten pierwszy, że *wszystko* można zrobić samemu, ale, oczywiście, w sposób całkowicie oderwany od reszty świata. Wszelkie niepowodzenia sprowadzane są do tego, że dana *jednostka* najwyraźniej nie postarała się dostatecznie. Przekonanie to wpisane jest w strukturę funkcjonowania tak zwanych psy-dyscyplin (*psy-disciplines*, Rose 1999), czyli przede wszystkim psychologii i psychiatrii. Psy-dyscypliny wytwarzają dla jednostek imperatyw wolności i autonomii – każdy ma sam sobą zarządzać i regulować się w dążeniu do samorealizacji. Kultura terapeutyczna jest wykalkulowanym sposobem na to, by zmieniać normy i zachowania podmiotu – zatomizowana jednostka stanowi w niej główny (a może nawet jedyny) składnik analizy problemów społecznych. Współczesna terapia wpisuje ponadto uczucia i emocje w logikę rynkową wytwarzając coś, co Eva Illouz nazywa „kapitalizmem emocjonalnym” (Illouz 2007; 2008). W uproszczeniu należy rozumieć to jako wyraz podporządkowania wszystkich aspektów życia sferze ekonomicznej. Innymi słowy, zaburzenia psychiczne nie są jedynie skutkiem realizmu kapitalistycznego – sposób w jaki się je „leczy” jest również głęboko sprzężony z jego funkcjonowaniem. Znamienne jest, że popularyzacja psychoterapii przyczynia się do rozmycia granic pomiędzy tym, co jest „rzeczywistym zaburzeniem”, a co „normalnym doświadczeniem”.

Warto chociaż pobieżnie zaznaczyć, czym właściwie była – czy jest, a może mogłaby być – antypsychiatria (choć obecnie mówi się raczej o postpsychiatrii). Wbrew temu, co można wywnioskować z wypowiedzi Fishera, antypsychiatria nie była konkretnym, sformalizowanym ruchem. Samo użycie tego pojęcia odnotowano po raz pierwszy w 1912 roku i odnosiło się ono w szerokim sensie do krytyki psychiatrii jako instytucji politycznej (Burston 2018, 76). Psychiatria oskarżana była o medykację problemów społecznych oraz o wykorzystywanie władzy (pseudo)medycznej do pacyfikowania niewygodnych dla „systemu”, czy po prostu „nienormalnych” jednostek (spektrum nienormalności jest tu bardzo rozległe, dotyczy zarówno aktywnego kontestowania władzy jak i przynależności do mniejszości rasowych czy nie wpisywania się w dominujące wzorce płciowe). Robić to miała poprzez przymusową hospitalizację oraz – w większości przypadków – łamiące prawa człowieka terapie. Najczęściej łączone z antypsychiatrią nazwiska to prawdopodobnie Michel Foucault, Ronald David Laing oraz Thomas Szasz. Żaden z nich nie tworzył jednak żadnego zorganizowanego ruchu ani nie okre-

ślał się jako „antypsychiatra”. Tylko Foucault i Laing rzeczywiście mogą być zaliczeni do radykalnej lewicy – Szasz natomiast byłby raczej reprezentantem skrajnej prawicy i zwolennikiem kapitalizmu. Krytykował on co prawda nadużycia władzy psychiatrycznej, lecz jego główną tezę można sprowadzić do przekonania, że choroby psychiczne są mitem czy też fabrykacją stworzoną przez psychiatrów, aby zmniejszać jednostkowe poczucie obowiązku i odpowiedzialności (związane w dużym stopniu z wpisywaniem się w standardy produktywności ekonomicznej) na rzecz zwiększenia zakresu wpływu społecznego i ekonomicznego psychiatrii. Foucault i Laing nie podważali realności choroby psychicznej jako doświadczenia (zarówno społecznego jak i biologicznego), lecz zaznaczali, że zawsze jest kształtowana przez czynniki kulturowe, społeczne, polityczne i ekonomiczne oraz związana z aparatami władzy i kontrolą społeczną. Innymi słowy, że choroba nie jest (a na pewno nie jest tylko) faktem naturalnym. Laing, podobnie do Marcusego, łączył koncept zdrowia psychicznego z alienacją i zrezygnowanym przystosowaniem do opresyjnej „rzeczywistości” (Laing 1967). Co ciekawe, wnioski Lainga były częściowo oparte na jego doświadczeniach z LSD. Odrealniony/nierzeczywisty charakter choroby psychicznej może być postrzegany jako rodzaju przełomu, a nie załamania, który obnaża (nad)represyjny charakter społeczeństwa – stanowi więc Fisherowskie Realne.

Naturalizacja/normalizacja chorób psychicznych jest ściśle związana z ich rzekomą „epidemią”, do której odnosi się Fisher. Zwraca uwagę, że depresja jest najczęściej leczoną w Wielkiej Brytanii przypadłością (Fisher 2020, 33) Nie jest to sytuacja unikatowa – zbliżone trendy można zaobserwować globalnie, a problem depresji często jest amplifikowany poprzez przytaczanie danych z raportu WHO, wedle którego do roku 2030 depresją będzie najczęściej występująca chorobą na świecie (WHO 2011). Słuszność mówienia o epidemii depresji jest jednak często kontestowana przez badaczy społecznych oraz psychiatrów (Rose 2019). Głównym problemem – w ten sposób myślenia wpisuje się Fisher – jest przyjmowanie, że wzrost diagnozowania czy występowania zaburzeń psychicznych jest równoznaczny ze wzrostem występowania obiektywnie istniejących jednostek biomedycznych. Po pierwsze, kontrowersyjne jest samo założenie, że jednostki diagnostyczne odpowiadają czy są skorelowane z konkretnymi zmianami czy uwarunkowaniami biologiczno-chemicznymi (Moncrieff 2008; Rose 2007). Po drugie, płynność granicy pomiędzy „prawdziwymi” zaburzeniami (czymkolwiek miałyby one być) a niesłusznie zmedykalizowanymi „normalnymi” stanami jest jednym z naczelných problemów współczesnej psychiatrii (Horwitz i Wakefield 2007; Rapley, Moncrieff i Dillon 2011). Ambiwalencja ta ma związek

między innymi z tak zwaną „rewolucją diagnostyczną” – mnożeniem się jednostek i kryteriów diagnostycznych, które obrazują raczej postępującą biurokratyzację (a więc kolejne Realne Fishera) psychiatrii, a nie progres w rozumieniu i opisywaniu chorób psychicznych. Co znamienne, od lat osiemdziesiątych (widać tu korelację z rosnącym wpływem neoliberalizmu) coraz jawniejszym staje się urynkowanie chorób psychicznych, zarówno w kontekście nakładów finansowych przeznaczonych na opiekę nad chorymi, jak i strat poniesionych przez ekonomię państwową ze względu na częsty brak partycypacji chorych w aktywności zawodowej. Sprzężenie chorób psychicznych z produktywnością wymownie odzwierciedlone jest w liczbie sformułowań dotyczących pracy – zwiększa się ona bowiem wraz z każdą kolejną wersją DSM (DSM, czyli *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* jest najbardziej znaczącą klasyfikacją zaburzeń psychicznych; Cohen 2016). Socjolog medyczny Bruce Cohen wykazał (i nie jest w tym wniosku odosobniony), że im większe nierówności społeczne i dominacja ideologii neoliberalnej w danym społeczeństwie, tym większa część populacji jest klasyfikowana jako chora psychicznie. Samo niepowodzenie na rynku pracy jest opisywane jako zaburzenie – jak wyraża to dobitnie Cohen: „Are you failing within neoliberal society? Then you might have a mental illness” (ibid., 80). David Harvey definiuje zaś chorobę w systemie kapitalistycznym jako niezdolność do pracy (Harvey 2000, 106). Leczenie nie jest bowiem ukierunkowane na rzeczywistą poprawę stanu chorego, lecz na kontrolowanie symptomów w takim stopniu, aby możliwe było jego funkcjonowanie na rynku pracy. Depresja opisywana bywa także jako „choroba produktywności” (Metzl 2002, 367).

Reasumując, choroby psychiczne są „paradygmatycznym przypadkiem tego, jak działa realizm kapitalistyczny” (Fisher 2020, 31), a nie tylko jednym z jego skutków. Po pierwsze, problem zdrowia psychicznego dobitnie pokazuje naturalizację i obiektywizację zapośredniczonych ideologicznie problemów polityczno-ekonomicznych. Po drugie, jest problemem powszechnym i kolektywnym, który usilnie jest indywidualizowany i prywatyzowany. System kapitalistyczno-neoliberalny wytwarza nie tylko doświadczenia, które nazywane są chorobą psychiczną, ale również dyskurs i organizację instytucjonalną, warunkujące konkretne – i zmienne – ramy społeczne, które te doświadczenia conceptualizują. Nie jest moją intencją kwestionowanie realności samego doświadczenia choroby, lecz raczej podkreślenie, jak wielki jest (nie mniejszy niż opisywany przez Marcusego wpływ psychoanalizy) udział psychiatrii w wytwarzaniu i zarządzaniu rzeczywistością (*reality management*). (Re)polityzacja zaburzeń psychicznych musi być procesem

bardziej wielowymiarowym, niż mogłoby się wydawać po samej lekturze Fishera.

Pain Now

Za Ann Cvetkovich chciałabym zaproponować rozumienie depresji jako sposobu afektywnego opisu globalnej sytuacji polityczno-ekonomicznej (Cvetkovich 2012, 11). Autorka traktuje depresję – i negatywne uczucia w ogóle – jako źródła potencjału rewolucyjnego, który może zostać przekształcony w pozytywne działanie. Cvetkovich nazywa za Jefferym Smithem współczesność „Wiekami Anty-Depresji” – depresja reprezentuje aktualny *Zeitgeist*, a z drugiej strony, jako Realne, jest stale tłumiona (ibid., 146). Fisher stara się odróżnić depresję (kondycję medyczną) od melancholii (kondycji kulturowej):

Ludzie z depresją nie oczekują wiele od życia. Wszystko się pogarsza i zmienia tylko po to, żeby pozostać takim samym, tyle, że w bardziej intensywnej formie – tym właśnie jest kapitalizm. Więc jest taki rodzaj smutku albo depresji, który jest przede wszystkim skutkiem dostosowywania się do takiego stanu rzeczy. Ale melancholia, którą opisuję to coś zupełnie innego. Dlatego przeciwstawiam ją depresji: jest ona dużo bardziej świadomym sposobem wyrazu, procesem estetycznym. Powiedziałbym w sumie, jeśli depresja to stan, który przyjmuje się takim, jakim jest, jako formę dostosowania do tego, co obecnie uchodzi za rzeczywistość, to melancholia jest odmową – albo nawet brakiem umiejętności – dostosowania się. To trzymanie się obiektu, który oficjalnie został utracony. (Fisher 2018, 701)

Osobiście sędzę, że depresja i melancholia są przenikającymi się sposobami opisu afektywnego realizmu kapitalistycznego. Koncentrują się pod innym kątem na tym samym problemie, ale dla otrzymania pełnego obrazu konieczna jest ich synteza. Straconym obiektem Fisherowskiej melancholii jest przyszłość – widmo możliwości wyobrażenia sobie innej (zasady) rzeczywistości.

„Realizm kapitalistyczny nie jest (...) jakimś poszczególnym przypadkiem realizmu; to raczej realizm sam w sobie” (Fisher 2020, 13). Oznacza to, jak już wcześniej wspomniałam, że realizm kapitalistyczny jest klasycznym wyrazem zasady rzeczywistości w rozumieniu Marcusego – znaturalizowaną konstrukcją ideologiczną, zarazem konkretną formą rzeczywistości i paradygmatem rozumienia świata w ogóle. Fisher pisze dalej:

Realizm jest (...) analogiczny z zaniżonym horyzontem oczekiwań osoby cierpiącej na depresję, która sądzi, że każdy stan pozytywny, jakkolwiek nadzieja, to już niebezpieczne złudzenie. (Fisher 2020, 14)

Depresja jest więc bezpośrednim wyrazem aktualnej rzeczywistości – jest treścią, a nie aberracją systemu kapitalistycznego. Koresponduje to z klasyczną obserwacją Foucault, że choroba jest – zawsze zapośredniczonym przez konkretny kontekst – historyczno-społecznym wyrazem danej kultury (Foucault 1987, 102). Fisher zarysowuje taką analogię:

Stan depresji polega właśnie na nieumiejętności działania. To więcej niż analogia do politycznej beznadziei i fatalizmu, które cechują realizm kapitalistyczny. Depresją jest w końcu patologia, w której centrum jest pewien rodzaj realizmu (jest nawet zjawisko nazywane realizmem depresyjnym): osoba z depresją uważa, że jest realistyczna, że zobaczyła realny stan rzeczy, odarty z iluzji. (Fisher 2018, 682)

Głównym założeniem teorii realizmu depresyjnego jest nie tylko to, że osoba z depresją *uważa*, że jej sposób myślenia jest realistyczny, lecz również, że perspektywa depresyjna jest *rzeczywiście* bardziej realistyczna (Alloy i Abramson 1979). Perspektywę tę trudno uznać za dominującą w psychiatrii – próby powtórzenia badania, na podstawie którego hipoteza ta została pierwotnie sformułowana, nie przyniosły rozstrzygnięcia (Allan, Siegel i Hannah 2007). Kwestionowana była również sama metodologia badania, „realność” depresji jego uczestników, możliwość przeniesienia jego wyników na „rzeczywiste sytuacje” oraz samo założenie, że istnieje „zestandardyzowana rzeczywistość”, do której rzekomy realizm depresji miałyby się odnosić (Moore i Fresco 2012). Abstrahując jednak od „poprawności naukowej” tej perspektywy, jest ona bez wątpienia trafną i zasadniczo analogiczną do realizmu kapitalistycznego ideą kulturową. Jak twierdził Marcuse, ludzie są szczęśliwi, kiedy są nieświadomi. Zdrowie psychiczne opiera się więc na podtrzymywanej przez psychiatrię iluzji, że nie ma i nie będzie rzeczywistości *lepszey* (jak zła by nie była) niż aktualna i że jedyne, co pozostaje, to zarządzać chorobą za pośrednictwem farmako/psychoterapii, aby jakoś się dostosować.

Abstrahując jednak od „poprawności naukowej” realizmu depresyjnego jest on bez wątpienia trafną i zasadniczo analogiczną do realizmu kapitalistycznego ideą kulturową, wytwarzającą podobną temporalność:

Podjęcie realistyczne, którego wymaga dominujący obecnie kapitalizm jest tak naprawdę depresyjne. Zarządzanie tą kolektywną depresją opiera się na serii kroków. Najpierw zaczynamy bardzo mało oczekiwać: nic już się nigdy nie wydarzy. Potem zaczynamy myśleć, że to, co działo się kiedyś, właściwie też nie

było takie wspaniałe. W końcu akceptujemy, że nic się nigdy nie wydarzyło i nic się nigdy nie wydarzy. Im bardziej taka depresja się normalizuje, tym trudniej jest ją w ogóle rozpoznać. Radykalnie obniżone oczekiwania stają się nawykiem. Czas staje się płaski. (Fisher 2018, 593)

Czas depresyjno-kapitalistyczny charakteryzuje się więc dewaluacją i zapomnieniem przeszłości oraz zanurzeniem w niezmienniej terażniejszości. Taki sposób przeżywania czasu jest wytwarzany i podtrzymywany przez dominujące formy terapii.

Anti-Therapy

Formy te to terapia kognitywno-behawioralna (CBT) i farmakologia. Fisher nazywa CBT połączeniem „pozytywnego myślenia” z „psychoanalizą light” (Fisher 2018, 658). Jest to spore uproszczenie, lecz na potrzeby wywodu można przyjąć, że zarzuty, które Marcuse stawiał Freudowi i psychoanalizie są zbliżone do obiekcji, które Fisher ma wobec współczesnych terapii. CBT opiera się głównie na przekształcaniu negatywnych modeli zachowania na pozytywne. Modele te wartościowane są przede wszystkim w oparciu o to, na ile pozwalają się dostosować do rzeczywistości realizmu kapitalistycznego.

Reklamy antydepresantów często obiecują, że leki *przywrócą* choremu jego prawdziwą (realną) osobowość, co implikuje – wbrew omawianej w poprzednim podrozdziale hipotezie – że perspektywa depresyjna nie jest realistyczna (Rose 2007, 211, 214). Z drugiej strony, jedną z najczęstszych obaw przed przyjmowaniem leków antydepresyjnych jest utrata prawdziwej osobowości (Moncrieff 2008, 166). „Sprzeczność” ta jest egzemplifikacją zjawiska, które nazywam podwójną alienacją. Doświadczenie choroby jest formą wyłączenia się z (zasady) rzeczywistości – jeśli jednak traktujemy zaburzenia psychiczne jako Realne, choroba jest „realistyczną” (adekwatną) reakcją na rzeczywistość. Proces terapeutyczny polega zaś na tym, aby jednostka się do świata dostosowała. Innymi słowy, aby się „urealniła” – lecz urealnienie to jest przez pacjenta odczuwane raczej jako odrealnienie i alienacja od „rzeczywistego” własnego doświadczenia. Fisher tak podsumowuje funkcję terapii:

Teraz opium dla mas są antydepresanty i terapia (...). To to samo co religia. Jak powiedział Marks, pomaga ludziom w dziłkim i bezlitosnym świecie (...). Możliwość porozmawiania z kimś przez godzinę w ramach terapii kognitywno-behawioralnej albo środka antydepresyjnego, który wszystko trochę złagodzi

– to pomaga ludziom, ale – tak samo jak religia – nie dociera do źródeł cierpienia. Właściwie raczej je maskuje. (Fisher 2018, 658)

Innymi słowy, terapia jest formą zarządzania rzeczywistością. Warto zaznaczyć, że zarówno CBT, jak i farmakoterapia są „szybkimi” formami terapii. CBT, w przeciwieństwie do klasycznej psychoanalizy, zakłada określoną z góry krótką serię spotkań; farmakoterapia powinna zaś, w założeniu, przynosić – bez w zasadzie żadnego wysiłku – skutki nawet w przeciągu kilku tygodni (inną sprawą jest, jak długo będzie trwała). Wpisują się więc w ogólną strukturę czasową realizmu kapitalistycznego i, co najważniejsze, są narzędziami zarządzania rzeczywistością. Jak zatem wpłynąć na realizm kapitalistyczny? Zarówno dla Marcusego, jak i dla Fishera kluczowymi kwestiami są przezwycięzenie „kryzysu wyobraźni”, rozwój alternatywnej sztuki, reorganizacja społecznego podziału pracy, lepsze wykorzystanie technologii, odzyskanie (bądź zniesienie) czasu oraz (re)polityzacja problemu zaburzeń psychicznych. Niniejszy tekst jest krótkim przyczynkiem do rekonstrukcji/syntezy podstaw teoretycznych myśli Fishera i Marcusego, lecz teoria ta musi zostać przeobrażona w konkretną praktykę. Zestaw pomysłów, jak można by tego dokonać, Fisher prezentuje zwięźle w tekście „Abandon Hope (Summer is Coming)” (Fisher 2018, 590–591).

Acid Communism/Communist Realism

Dlaczego komunizm *kwasowy*? Jak twierdzi sam Fisher, jest to pewnego rodzaju żart z poważną intencją – zarazem prowokacja i obietnica. Komunizm kwasowy jest widmem, które ma ewokować to, co kiedyś wydawało się nieuniknione, a teraz wydaje się niemożliwe: konwergencję świadomości klasowej, socjalistyczno-feministycznej i psychodelicznej oraz fuzji nowych ruchów społecznych z projektem komunistycznym oraz estetyzacji życia codziennego (Fisher 2018, 773–774).

Sedno tkwi jednak gdzieś indziej: w przekształceniu rozumienia pojęcia rzeczywistości i relacji do niego. Fisher trafnie uchwycił to w opisie psychodelicznego utworu *Psychedelic Shack*:

Przy całym swoim karnawałowym odchodzeniu od codziennej rzeczywistości, to wcale nie jest odległa utopia. Wydaje się raczej prawdziwą przestrzenią społeczną, taką, której istnienie można sobie naprawdę wyobrazić (...). To przestrzeń egalitarna i demokratyczna (...). Jest tu mnogość, ale nie widać resentymentu ani wrogości. Jeśli „nie ma czegoś takiego jak czas” – ponieważ światło zawiesza

różnicę pomiędzy dniem a nocą; ponieważ narkotyki wpływają na percepcję czasu – to nie musisz już być ofiarą presji codzienności, które sprawiają, że dzień roboczy jest taką harówką. Nie ma żadnych limitów długości rozmów, żadnych gotowych scenariuszy, dokąd doprowadzą poszczególne spotkania. Możesz porzucić swoją codzienną tożsamość i zmienić się zgodnie ze swoimi pragnieniami, zgodnie z pragnieniami, których istnienia nie byłeś nawet świadoma. Kluczową kwestią psychodelii jest świadomość i jej związek z tym, co doświadczane jest jako rzeczywistość. Jeśli same podstawy naszego doświadczenia, takie jak poczucie przestrzeni i czasu, mogą zostać odmienione, czy nie oznacza to, że kategorie, według których żyjemy są tak naprawdę plastyczne, zmienne? (Fisher 2018, 780)

Komunizm kwasowy nie ma być wycofaniem się z „rzeczywistości”, lecz jej przekształceniem. Fisher uważa, że „psychodeliczne eksperymenty” ze świadomością wpisywały się w atmosferę lat sześćdziesiątych, kiedy reklamy, środki masowego przekazu i całe „kapitalistyczne społeczeństwo spektaklu” doprowadziły do kolektywnego kwestionowania tego, jak trwała jest w zasadzie „rzeczywistość”. Kultura psychodeliczna obiecywała „demokratyzację neurologii” i równy dostęp do nauczania się używania mózgu *inaczej* dla każdego. Psychodeliczne podnoszenie świadomości idzie o krok dalej od zażegnania kryzysu wyobraźni – pozwala raczej na bezpośrednie doświadczenie innej rzeczywistości poprzez eksternalizację procesów zachodzących w mózgu. Możliwość zaistnienia innej rzeczywistości staje się więc *realna*, a wręcz namacalna. Według Fishera zasięg kultury psychodelicznej był tak silny, że jej efekty nie ograniczały się tylko do osób rzeczywiście zażywających narkotyki. Najważniejsze jest tu właśnie wskazanie na samą możliwość innej rzeczywistości, gdyż sama taka możliwość może uruchomić poszukiwanie sposobów dotarcia do niej bądź jej wykreowania. W tym sensie przytoczony powyżej cytat koresponduje z krytykowanym przez Marcusego „życiem według z góry ustalonych wzorców” (które oczywiście są wykreowane przez system kapitalistyczny i służą jego podtrzymywaniu). Wyobrażenia kwasowa byłaby więc w kluczu Marcusego środkiem do obalenia represyjnej zasady wydajności/rzeczywistości i zawierałaby w sobie obietnicę wyzwolenia. Mogłaby ona ponadto doprowadzić nie tyle do podnoszenia zanikającej czy nieistniejącej świadomości klasowej, lecz raczej do transcendowania kategorii klasy na rzecz wytworzenia kolektywnego podmiotu rewolucyjnego. Podmiot taki mógłby urzeczywistnić pozytywną odpowiedź na retoryczne pytanie Fishera: a gdybyś zorganizował protest, na który wszyscy by przyszli?

Terapia psychodelikami jest też jednak w zupełnie dosłownym sensie zyskującą obecnie coraz większą popularność metodą leczenia zaburzeń psychicznych. Badania nad leczniczym wykorzystaniem LSD mają swoje korzenie w latach 1950–1960 – wtedy też wyodrębniły się dwa wiodące podejścia do używania tego typu środków w psychiatrii (Lorenc 2019, 13) „Terapia psychodeliczna” polegała na przyjmowaniu wysokich dawek LSD w celu wywołania „doświadczeń szczytowych”, które miały prowadzić do przemian duchowych. „Terapia psycholityczna” wykorzystywała mniejsze dawki LSD i miała mieć łagodniejsze skutki jak pokonywanie „blokad psychicznych” i odkrywanie nieuświadomionych treści. Założenia te wpisują się w postulaty polityczne Marcusego i Fishera, mogłyby więc być środkiem wspomagającym wyobrażanie sobie i tworzenie innej rzeczywistości. W latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych psychodeliki i pokrewne im substancje zaczęły być raczej elementem mainstreamu kulturowego, tym samym zmniejszając swój wcześniejszy rewolucyjny potencjał. Współczesne eksperymenty naukowe z LSD w dużym stopniu bazują na tych z lat sześćdziesiątych, lecz rzadko posiadają charakter, który można by rozumieć jako „kontrkulturowy”. LSD jest raczej traktowane jako suplement do dominujących form leczenia. Jeśli przyjmiemy, że popularne terapie podtrzymują jednowymiarowy realizm kapitalistyczny, jakie miejsce miałyby w tym LSD – substancja pozwalająca na doświadczenia poza „rzeczywistością obiektywną” (Grof 2000)? Konieczne wydaje się przede wszystkim przywrócenie LSD jego kontrkulturowego znaczenia. Szczególnie znamienne jest to w kontekście potencjału tej substancji do zmieniania percepcji czasu:

To właśnie poprzez doświadczenie zażycia LSD świadomość może tymczasowo usytuować się na mnogich, zazębiających się poziomach rzeczywistości. Różne perspektywy nie rozmiągają się ze sobą, lecz łączą się ze sobą i stają się jednością. Jeśli przemieszczenie się świadomości do innego czasu jest możliwe, hipotetycznie możliwe jest też przyspieszenie ruchu z czasu choroby do czasu wyzdrowienia. (Dawson 2005)³

Opis ten zbliżony jest do przedstawionej przez Marcusego egzystencji uspokojonej. Nie sugeruję, że samo LSD odmieni społeczeństwo –

3 “It is here [in the experience of ingesting LSD] that one person’s consciousness may become temporally located at overlapping levels of reality. Rather than perspectives »missing each other,« different perspectives integrate and become one (...) If movement of consciousness to other times is possible, hypothetically, speeding up the movement from a time of illness to a time of health may be as well” (tłum. E.P.).

może się jednak do tego przyczynić. Jeśli nie bezpośrednio, to przynajmniej na poziomie teoretycznym, ukazując możliwość denaturalizacji (zasady) rzeczywistości i związanych z nią perspektyw czasowych.

Wykaz literatury

- Alford, C. Fred. 1987. „Eros and Civilization after Thirty Years: A Reconsideration in Light of Recent Theories of Narcissism.” *Theory and Society* 16(6): 869–890.
- Allan, Lorraine G., Shepard Siegel, i Samuel Hannah. 2007. „The Sad Truth about Depressive Realism.” *The Quarterly Journal of Experimental Psychology* 60(3): 482–495. <https://doi.org/10.1080/17470210601002686>.
- Alloy, L.B., i L.Y. Abramson. 1979. „Judgment of Contingency in Depressed and Nondepressed Students: Sadder but Wiser?” *Journal of Experimental Psychology: General* 108(4): 441–485. <https://doi.org/10.1037/0096-3445.108.4.441>.
- Burston, Daniel. 2018. „Psychiatry and Anti-Psychiatry: History, Rhetoric and Reality.” *Eidos: A Journal for Philosophy of Culture* 2(4): 75–88. <https://doi.org/10.26319/4717>.
- Cohen, Bruce M.Z. 2016. *Psychiatric Hegemony: A Marxist Theory of Mental Illness*. London: Palgrave Macmillan.
- Crary, Jonathan. 2015. 24/7. *Późny kapitalizm i koniec snu*. Tłum. Dariusz Żukowski. Kraków: Wydawnictwo Karakter.
- Cvetkovich, Ann. 2012. *Depression: A Public Feeling*. Durham–London: Duke University Press.
- Dawson, Kim A. 2005. „A Psychedelic Neurochemistry of Time.” http://cogprints.org/4034/1/Psychedelic_Neurochemistry2.htm.
- Derrida, Jacques. 1994. *Spectres of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning and the New International*. Tłum. Peggy Kamuf. New York – London: Routledge.
- Farr, Arnold. 2018. „Unhappy Consciousness, One-Dimensionality, and the Possibility of Social Transformation.” *Tempo Social, Revista de Sociologia da USP* 30(3): 25–48.
- Fisher, Mark. 2010. „Deconstruction as Pathology.” *K-punk*. <http://k-punk.abstractdynamics.org/archives/011650.html>.
- . 2014. *Ghosts of My Life: Writings on Depression, Hauntology and Lost Futures*. Winchester: Zero Books.
- . 2018. *K-punk: The Collected and Unpublished Writings of Mark Fisher (2004–2016)*, red. Darren Ambrose. London: Repeater.

- . 2020. *Realizm kapitalistyczny. Czy nie ma alternatywy?* Tłum. Andrzej Karalus. Warszawa: Książka i Prasa.
- Forman, Michael. 2013. „One-Dimensional Man and the Crisis of Neoliberal Capitalism. Revisiting Marcuse in the Occupation.” *Radical Philosophy Review* 16(2): 507–528. <https://doi.org/10.5840/radphilrev201316239>.
- Foucault, Michel. 1987. *Mental Illness and Psychology*. Tłum. Alan Sheridan. Berkeley – Los Angeles: University of California Press.
- Fuchs, Christian. 2016. „Herbert Marcuse and Social Media.” *Radical Philosophy Review* 10(1): 113–143. <https://doi.org/10.5840/radphilrev20163950>.
- Grof, Stanislav. 2000. *Obszary nieświadomości. Raport z badań nad LSD*. Tłum. Andrzej Szyjewski. Kraków: Wydawnictwo A.
- Harvey, David. 2000. *Spaces of Hope*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Hassan, Robert. 2015. „The Function of Time in Marcuse’s One-Dimensional World, and its Relevance in the Networked Society.” *New Proposals: Journal of Marxism and Interdisciplinary Inquiry* 7(2): 101–115.
- Holland, Nancy J. 2011. „Looking Backwards: A Feminist Revisits Herbert Marcuse’s Eros and Civilization.” *Hypatia* 26(1): 65–78.
- Horney, Karen. 1999. *The Neurotic Personality of Our Time*. London: Routledge.
- Horwitz, Alan V., i Jerome C. Wakefield. 2007. *The Loss of Sadness: How Psychiatry Transformed Normal Sorrow into Depressive Disorder*. Oxford: Oxford University Press.
- Illouz, Eva. 2007. *Cold Intimacies: The Making of Emotional Capitalism*. Malden, MA: Polity Press.
- . 2008. *Saving the Modern Soul: Therapy, Emotions and the Culture of Self-Help*. Berkeley – Los Angeles: University of California Press.
- Kellner, Douglas. 1999. „Marcuse and the Quest for Radical Subjectivity.” *Social Thought & Research* 22(1/2): 1–24.
- Laing, R.D. 1967. *The Politics of Experience and the Bird of Paradise*. London: Penguin Books.
- Lasch, Christopher. 1984. *The Minimal Self: Psychic Survival in Troubled Times*. New York – London: W.W. Norton & Company.
- Lorenc, Maciej. 2019. *Czy psychodeliki uratują świat?* Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Luke, Timothy W. 2000. „One-Dimensional Man: A Systematic Critique of Human Domination and Nature-Society Relations.” *Orga-*

- nization & Environment 13(1): 95–101.
- Marcuse, Herbert. 1991. *Człowiek jednowymiarowy. Badania nad ideologią rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego*. Tłum. Andrzej Chwieško, Maciej Ćwirko-Godycki, Wiesław Gromczyński, Zofia Koenig, Stanisław Konopacki i Marek Kozłowski. Warszawa: PWN.
- . 1998. *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*. London: Routledge.
- Metzl, Jonathan M. 2002. „Prozac and the Pharmacokinetics of Narrative Form.” *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 27(2): 347–380.
- Moncrieff, Joanna. 2008. *The Myth of the Chemical Cure: A Critique of Psychiatric Drug Treatment*. Hampshire – New York: Palgrave Macmillan.
- Moore, Michael T., i David M. Fresco. 2012. „Depressive Realism: A Meta-Analytic Review.” *Clinical Psychology Review* 32(6): 496–509. <https://doi.org/10.1016/j.cpr.2012.05.004>.
- Neill, R.D. 1975. „Character, Society, & the Politics of Hope: A Comparative Look at the Theories of Wilhelm Reich, Erich Fromm, and Herbert Marcuse.” *Humboldt Journal of Social Relations* 2(2): 36–48.
- Rapley, Mark, Joanne Moncrieff, i Jacqui Dillon. 2011. *De-Medicalizing Misery: Psychiatry, Psychology and the Human Condition*. New York: Palgrave Macmillan.
- Rose, Nikolas. 1999. *Governing the Soul: The Shaping of the Private Self*. London: Free Association Books.
- . 2007. *The Politics of Life Itself: Biomedicine, Power and Subjectivity in the Twenty-First Century*. Princeton – Oxford: Princeton University Press.
- . 2019. *Our Psychiatric Future: The Politics of Mental Health*. Cambridge: Polity Press.
- Syme, Kristen L., i Edward H. Hagen. 2019. „Mental Health Is Biological Health: Why Tackling »Diseases of the Mind« Is an Imperative for Biological Anthropology in the 21st Century.” *American Journal of Physical Anthropology* 171(S70): 87–117. <https://doi.org/10.1002/ajpa.23965>.
- Weeks, Kathi. 2011. *The Problem with Work: Feminism, Marxism, Anti-work Politics and Postwork Imaginaries*. Durham – London: Duke University Press.
- Whitebook, Joel. 1996. *Perversion and Utopia: A Study in Psychoanalysis and Critical Theory*. Cambridge: MIT Press.
- WHO. 2011. „Global Burden of Mental Disorders and the Need for a Comprehensive, Coordinated Response from Health and Social

Sectors at the Country Level.” https://apps.who.int/gb/ebwha/pdf_files/EB130/B130_9-en.pdf.

Wolfenstein, Eugene Victor. 1993. *Psychoanalytic-Marxism: Groundwork*. New York: Guilford Press.

EWA POTĘPA – doktorantka w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN. Obecnie pracuje nad doktoratem o współczesnej depresji i ekonomii politycznej w kontekście filozofii Herberta Marcusego. Jej zainteresowania badawcze obejmują psychiatrię, antropologię medyczną, szkołę frankfurcką i nowe ontologie.

Dane adresowe:

Instytut Filozofii i Socjologii

Polskiej Akademii Nauk

ul. Nowy Świat 72

00-330 Warszawa

email: potepa.ewa@gmail.com / ewa.potepa@gssr.edu.pl

Cytowanie:

Potępa, Ewa. 2021. „Komunizm kwasowy i egzystencja uspokojona. Pomiędzy realizmem, rzeczywistością i realnym.” *Praktyka Teoretyczna* 2(40): 59–93.

DOI: 10.14746/prt.2021.2.4

Author: Ewa Potępa

Title: Acid Communism and Pacified Existence. Between Realism, Reality and the Real

Abstract: The article points towards the philosophy of Herbert Marcuse as significant source of inspiration for Mark Fisher’s cultural criticism. It compares selected ideas from both authors, taking the analogy between the relation of the performance principle and pacified existence (Marcuse) and capitalist realism and acid communism (Fisher) as its main framework. The text is built around the concepts of reality, realism and the Real, which are applied in order to analyse the problem of mental health and therapeutic culture in the capitalist system. Particular attention is given to the theory of depressive realism, as popularised by Fisher, according to which depressive perception is more realistic than “normal” perception. For Fisher, depressive realism is a dominant mode of understanding reality as such under capitalism. Sociopolitical transformation requires, above all, a change in the understanding of reality itself—Fisher’s concept of “acid communism” is such a proposition.

Keywords: Herbert Marcuse, Mark Fisher, realism, depression, psychotherapy

Dodatek. Oryginalne cytaty z *K-punk* Fishera (2018)

s. 4

Instead of seeking to overcome capital, we should focus on what capital must always obstruct: the collective capacity to produce, care and enjoy. (2018, 768)

(...) the scenarios that we imagine, the stories and narratives that we consume, inform our understanding of reality, not in the sense that we confuse fiction with reality, but that the basic relations that underlie our fictions shape our understanding of reality. It is not that we confuse fiction with reality, believing everything that we see, but that the fundamental elements of every narrative, events, actions, and transformations, become the very way that we make sense of reality. Fiction exists in a permanent relation of metalepsis with reality, as figures and relations from one constantly inform the other. (2018, 586)

s.6

Capitalism: a system that generates artificial scarcity in order to produce real scarcity; a system that produces real scarcity in order to generate artificial scarcity. (2018, 771)

s. 10

Access to time and our own labour is key and will determine participation and the ability to organise. If we can't have our own time to organise, we can't organise, we can't meet each other, we cannot find each other. (...) The condition of time poverty and its roots – intensification of labour, welfare repression, criminalisation and incarceration – have to be recognised as major obstacles to movement, diversity and power. These obstacles need to be tackled if we want to overcome the ideology of wage labour as a determinant of human value on a popular level. (...) The problem is that, in order to struggle against time poverty, the main resource we require is time – a nasty vicious circle that capital, with its malevolent genius, now has...(2018, 589)

s. 23

Depressive people don't expect much from life. Things are getting worse and they are changing only to stay the same in a more intense form – and that's what capitalism is. So you have this kind of sadness or depression that is basically a consequence of adjusting to such things. But the melancholia I'm describing is a completely different thing. That's why

I'm opposing it to depression: it's a much more conscious articulation, an aestheticised process. I would actually say that if depression is taken for a granted state, as a form of adjustment to what is now taken for reality, then melancholia is the refusal – or even the inability – to adjust to it. It's holding on to an object that should officially be lost. (2018, 701)

s. 24

the condition (of depression) consists precisely in your inability to act. There's more than an analogy with the political hopelessness and fatalism that have characterised capitalist realism. Depression, after all, is a pathology which centrally involves a sense of realism (indeed, there's a phenomenon called depressive realism): the depressive thinks that they are being realistic, that they have perceived the real state of things, denuded of illusion. (2018, 682)

The attitude of realism that dominant capitalism requires is essentially depressive. The management of this collective depression goes through a series of thresholds. First of all, we come to expect very little: nothing will ever happen again. Then we think that maybe the things that once happened weren't actually so great. Finally, we accept that nothing has ever happened, nor could ever happen. The more that depression is normalised, the harder it is to even identify it. Radically lowered expectations become habituated. Time flattens out. (Fisher, 2018, 593)

s. 25

Anti-depressants and therapy are the opium of the masses now (...) it's just the same as religion. As Marx said, it'll make people better in a kind of savage and pitiless world (...). Being able to talk to someone for an hour in cognitive behavioural therapy or having something which will take the edge of things via anti-depressants – that will make people feel better, but just as with religion, it doesn't get to the sources of that sort of misery in the first place. It in fact obfuscates it. (2018, 658)

s. 26

For all its carnivalesque departures from everyday reality, however, this is no remote utopia. It feels like an actual social space, one you can imagine really existing (...). It is also an egalitarian and democratic space (...). There is multiplicity, but little sign of resentment or malice. If „there's no such thing as time" – because the lighting suspends the distinction between day and night; because drugs affect time-perception – then you are not prey to the urgencies which make so much of wor-

kaday life a drudge. There is no limit to how long conversations can last, and no telling where encounters might lead. You are free to leave your street identity behind, you can transform yourself according to your desires, according to desires which you didn't know you had. The crucial defining feature of the psychedelic is the question of consciousness, and its relationship to what is experienced as reality. If the very fundamentals of our experience, such as our sense of space and time, can be altered, does that not mean that the categories by which we live are plastic, mutable? (2018, 780)

KAMIL IDZIKOWSKI

Między Kommune 1 a „niedzielną pieczenią”. Krautrock w świetle koncepcji komunizmu kwasowego

Artykuł zawiera analizę wybranych fenomenów tzw. krautrocka, czyli zachodnioniemieckiej muzyki rockowej końca lat sześćdziesiątych oraz lat siedemdziesiątych. Punkt wyjścia rozważań stanowi koncepcja komunizmu kwasowego Marka Fishera, a w szczególności związane z nią zagadnienie podmiotowości zbiorowej. W artykule zostają wyróżnione dwie przeciwstawne tendencje, które można zaobserwować w omawianej muzyce. Pierwszą z nich jest fascynacja zbiorowością, mająca swoje korzenie w protestach studenckich lat 1967–1968, natomiast drugą – dowartościowanie perspektywy indywidualnej, objawiające się m.in. w zainteresowaniu duchowością oraz zdystansowanej krytyce społeczeństwa. Autor rozpatruje te zjawiska, skupiając się na kwestii relacji pomiędzy jednostką a grupą i przywołując liczne przykłady, którym do tej pory poświęcano bardzo niewiele uwagi w literaturze przedmiotu.

Słowa kluczowe: krautrock, komunizm kwasowy, kontrkultura, muzyka popularna, ruchy społeczne

1.

Zagadnienie krytyczno-emancypacyjnego potencjału muzyki popularnej było już wielokrotnie podejmowane, w szczególności w odniesieniu do takich nurtów jak beat czy rock. Tym niemniej dyskusja na ten temat przez wiele lat tkwiła w klinczu, bowiem z jednej strony odzywały się zainspirowane Adornowską krytyką kultury masowej głosy, które domagały się od artystów totalnego zaangażowania politycznego i potępiały każdy objaw komercjalizacji i konsumpcjonizmu, natomiast z drugiej strony panowało entuzjastyczne przekonanie o tym, że muzyka może działać jako katalizator protestów, spoiwo ruchów społecznych i „niema opozycja” (Baacke 1968). Dopiero później zaczęto podkreślać, że „kultura popularna jest tworzona przez ludzi, a nie produkowana przez przemysł kulturalny” (Fiske 1989, 24), co umożliwiło bardziej zniuansowane podejście do problemu. Oczywiście można rozpatrywać tę kwestię w kategoriach najbardziej ogólnych, pytając, na ile oraz w jaki sposób muzyka popularna jako taka może mieć subwersywny charakter i wspierać lub osłabiać ruchy kontestacyjne, jednak bardziej obiecujące wydają się próby zbadania, jaką rolę jej konkretne gatunki odegrały w określonych procesach historycznych. Bodaj najciekawszym punktem zbiegu protestu i muzyki jest ferment społeczno-polityczny drugiej połowy lat sześćdziesiątych XX wieku, którego wyrazem były demonstracje studenckie w Stanach Zjednoczonych i Niemczech Zachodnich oraz studencko-robotnicze we Francji i Włoszech. Choć w ostatnich latach kilkakrotnie próbowano określić miejsce brytyjskiego beatu i inspirowanego nim rocka w kontekście tych wydarzeń (zob. Kraushaar 2018, 290–336; Nassehi 2018, 162–185), pytanie o znaczenie muzyki popularnej dla mobilizacji społecznej lat 1967–1968 wciąż nie doczekało się wyczerpującej odpowiedzi. Niniejszy artykuł stanowi drobny przyczynek do tej dyskusji. Na następnych stronach przyjrę się zachodniemieckiej muzyce rockowej przełomu lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, zwanej popularnie krautrockiem, starając się unaocznić obecne w niej napięcie między jednostką a zbiorowością. Napięcie to wydaje się znamienne nie tylko dla muzyki tego okresu, ale także dla nowej lewicy lat sześćdziesiątych, która – jak każdy ruch społeczny – opierała się wprawdzie na wspólnej „tożsamości kognitywnej, symbolicznym systemie samorozumienia i samoświadomości” (Gilcher-Holtey 2005, 11), jednak równocześnie – co ją od dotychczasowych ruchów społecznych odróżniało – propagowała „strategię transformacji zaczynającą od indywiduum i uznającą jego zmianę (na

drodze zaangażowania społecznego) za warunek konieczny do stworzenia »innego« społeczeństwa” (ibid., 113).

Wspomniane zagadnienie zostanie omówione w nawiązaniu do zaproponowanej przez Marka Fishera koncepcji komunizmu kwasowego. Obranie takiej perspektywy wydaje mi się uzasadnione z kilku powodów. Po pierwsze, komunizm kwasowy jest propozycją teoretyczną, która kładzie szczególny nacisk na kolektywny wymiar kontrkultury, obecne w niej doświadczenia przeżywanej zbiorowości i praktyki *consciousness raising*. Odnalezienie tych elementów w tzw. krautrocku pozwoliłoby osłabić dość szeroko rozpowszechniony stereotyp o bezosobowości tudzież anonimowości tego rodzaju muzyki, do którego chyba w największym stopniu przyczyniły się futurystyczne pejzaże dźwiękowe zespołu Krautwerk. Po drugie, pomysł Fishera wydaje się obiecującym rozwiązaniem pozornego konfliktu między upolitycznionymi ruchami społecznymi, które dążyły do odrzucenia wszelkich autorytarnych struktur zgodnie z maksymą „*Es gibt kein richtiges Leben im falschen*”¹, a muzyką popularną, która siłą rzeczy ma do pewnego stopnia afirmatywny charakter. Autor *Realizmu kapitalistycznego* w przekonujący sposób pokazał, że muzyka nie tylko emancypuje jednostki i konsoliduje świadomość zbiorową, ale także generuje nowe pragnienia i ambicje niemożliwe do zrealizowania w ramach istniejącego społeczeństwa (Fisher 2018, 786). Po trzecie wreszcie, odniesienie zainspirowanej kontrkulturą lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych koncepcji Fishera do konkretnego przejawu tejże kontrkultury może się przyczynić do lepszego zrozumienia, dlaczego komunizm kwasowy pozostał niezrealizowaną obietnicą.

Znaczna część pomysłów i pytań przewijających się przez twórczość Marka Fishera w mniej lub bardziej bezpośredni sposób odnosi się do kwestii podmiotowości i tożsamości. Szczególnie ważne miejsce zajmuje w jego tekstach krytyczna analiza form i zjawisk psychicznych typowych dla neoliberalnego kapitalizmu, takich jak „refleksywna impotencja” czy „depresyjna hedonia” (Fisher 2020, 37–38), a także zaburzenia pamięci (ibid., 77–86; Fisher 2014, 112–119). Opisując to ostatnie zagadnienie, Fisher jako teoretyczną podbudowę przyjmował m.in. koncepcję czasowości postmodernistycznej Fredrica Jamesona, zgodnie z którą „nasz współczesny system społeczny zaczął stopniowo tracić zdolność przechowywania przeszłości, żyjąc w wiecznej terażniejszości i wiecznej zmianie” (Jameson 1996, 212). Współczesny podmiot został przez Fishera

1 Powyższy cytat z *Minima Moralia* Theodora W. Adorna, oznaczający dosłownie „Nie ma właściwego życia w fałszywym”, stał się w Niemczech nicomal przysłowiem i szybko utracił jakikolwiek związek ze swoim pierwotnym kontekstem.

scharakteryzowany jako pozbawiona więzi społecznych jednostka, podlegająca ciągłej stymulacji zmysłowej ze strony „strumienia naładowanej węglowodanami gratyfikacji na żądanie” (Fisher 2020, 40) i niepotrafiąca ująć własnego życia w ramach jakiegokolwiek spójnej narracji.

Fisher nie ograniczał się jednak wyłącznie do krytyki późnokapitalistycznej podmiotowości, ale podejmował także próby wyznaczenia kierunku, który umożliwiłby wykroczenie poza nią. Wydaje się, że warunkiem *sine qua non* dla przezwyciężenia „realizmu kapitalistycznego” upatrywał w powstaniu nowego podmiotu polityki – silnego i obejmującego szerokie masy społeczne. Kapitalizm dąży usilnie do „zatomizowanego indywidualizmu”, którego jaskrawy przykład stanowi zdaniem Fishera prywatyzacja zdrowia psychicznego (Fisher 2020, 58; zob. też Fisher 2018, 461–468, 507–509). Jak zauważa Andrzej Karalus, „powszechnie doświadczany stres i bezradność nie jest doświadczeniem kolektywnym (...), potencjalnie wspólnototwórczym, lecz objawia się wzrostem przypadków izolowanych tragedii” (Fisher 2020, 125). Co więcej, odpowiedzialność za kolejne światowe kryzysy – czy to gospodarcze, czy też ekologiczne – które w sposób nieuchronny wypływają z wewnętrznej struktury niczym nieograniczonej akumulacji kapitału oraz eksploatacji człowieka i środowiska, notorycznie zrzucana jest na jednostki. Tymczasem, jak dowodzi Fisher w *Realizmie kapitalistycznym*, rozwiązanie tych problemów wymaga utworzenia nowego rodzaju podmiotu o charakterze zbiorowym (ibid., 92):

To walka, którą można wygrać – ale tylko wtedy, jeśli dojdzie do okrzepnięcia nowego podmiotu politycznego; otwarte pozostaje pytanie czy podmiotowość tę wykształcą stare struktury (takie jak związki zawodowe) czy też będzie to wymagało stworzenia całkowicie nowej organizacji politycznej. (ibid., 107)

Wiele wskazuje na to, że również w zarysowanej zaledwie koncepcji „komunizmu kwasowego” (*acid communism*), dość swobodnie nawiązującej do myśli Herberta Marcusego i Michela Foucaulta, kwestie podmiotowości i tożsamości miały odgrywać decydującą rolę. W nieukończonym wstępie do książki pod tym samym tytułem – która nigdy nie powstała ze względu na samobójczą śmierć autora – Fisher pisał, iż koncepcja ta wyznacza następujący kierunek:

coś, co w pewnym momencie wydawało się nieuniknione, a teraz wydaje się niemożliwe: zbiegnięcie się świadomości klasowej, socjalistyczno-feministycznych praktyk podnoszenia świadomości (*consciousness raising*) oraz świadomości psychodelicznej, fuzję nowych ruchów społecznych z projektem komunistycznym. (Fisher 2018, 757–758)

Wątek ten został podchwyciony i rozwinięty przez teoretyka kultury Jeremego Gilberta, który mówił nie tylko o „komunizmie”, ale także „corbynizmie kwasowym”. Choć Matt Colquhoun słusznie zauważa, że zwolennicy ostatniego określenia w wielu aspektach odeszli od podejścia Fishera – przede wszystkim kładąc nacisk na doświadczenie zbiorowej radości (Colquhoun 2021, 31) – to ich podstawowy cel, który można z grubsza określić jako przewycięzenie atomizmu społecznego poprzez uświadamianie ludziom istniejących pomiędzy nimi zależności (Hughes i Gilbert 2018), wydaje się pozostawać w zgodzie z intencjami autora *Realizmu kapitalistycznego*. Gilbert, podobnie jak Fisher, skupił się na zagadnieniu *consciousness raising*, podkreślając, iż korzyści wypływające z tego rodzaju praktyk nie ograniczają się bynajmniej do odsłaniania źródeł opresji, lecz mają znaczenie o wiele szersze, gdyż wytwarzają „poczucie osobistej i zbiorowej siły w stopniu wystarczającym do stawienia czoła uciskowi” (Gilbert 2017). Z dość dużą dozą pewności można więc powiedzieć, że zarówno w ujęciu Fishera, jak i według jego kontynuatorów komunizm kwasowy powinien dążyć do ukonstytuowania świadomości politycznej o charakterze zbiorowym. Można by zapewne wyróżnić o wiele więcej celów owego projektu – tym bardziej, że samo pojęcie komunizmu kwasowego jest pełne niedookreśleń i wciąż podlega renegotiacjom – jednak ze względu na zakres tematyczny i ramy formalne niniejszego artykułu stosowne wydaje się ograniczenie właśnie do tego pojedynczego postulatu.

2.

Zastanawiając się, czym mógłby być komunizm kwasowy, Fisher odwoływał się do różnorodnych źródeł i fenomenów społecznych, m.in. analiz socjologicznych Marcusego, brytyjskiej kultury psychodelicznej i kontrkultury końca lat sześćdziesiątych, a także włoskich ruchów robotniczych lat siedemdziesiątych (Fisher 2018, 753–772). Oczywiście śladów komunizmu kwasowego można się doszukiwać również gdzie indziej. Szczególnie obiecujące wydają się pod tym względem procesy zachodzące w Niemczech Zachodnich na fali i w następstwie protestów studenckich lat 1967–1968. Mobilizacja młodego niemieckiego pokolenia pod wieloma względami przypominała wydarzenia przebiegające równolegle w innych społeczeństwach zachodniej Europy i Stanów Zjednoczonych, lecz miała także liczne cechy szczególne. Za pierwszy element wspólny dla wielu ruchów społecznych lat sześćdziesiątych można uznać obecne w nich napięcie międzypokoleniowe. W Niemczech konflikt ten został

dodatkowo zaostrożony ze względu na uwikłanie starszych pokoleń w zbrodnie narodowego socjalizmu (zob. Schmidbauer 2008, 138–148). Jörn Rüsen zwrócił uwagę na to, jak ważną rolę w konstytuowaniu się tożsamości pokolenia *Achtundsechziger* odegrała „przeciwidentyfikacja” z nazizmem i Holokaustem (Rüsen 2009, 425–428). Wielu młodych ludzi uważało za konieczne zerwanie z zakonserwowaną przez epokę Adenauera tradycją, która wydawała się całkowicie skompromitowana. Drugą cechą, która zbliżała niemieckie protesty studenckie do wydarzeń paryskiego maja 1968 r. czy też amerykańskich ruchów prodemokratycznych i obywatelskich, było ich zakorzenienie w tzw. nowej lewicy. W 1961 r. organizacja studencka SDS (*Sozialistischer Deutscher Studentenbund*) została usunięta z partii SPD, której młodzieżówkę dotychczas stanowiła. W ten sposób doszło do instytucjonalnego przypiecztowania postępującego już od jakiegoś czasu ideowego oddalenia. Nowa lewica, za którą uważał się SDS, odróżniała się od starej socjaldemokracji swoją niezinstytucjonalizowaną interpretacją tradycji marksistowskiej, w której na pierwszy plan wychodził problem alienacji, dostrzeganej nie tylko w wymiarze ekonomiczno-politycznym, lecz we wszystkich sferach życia. Zmiany ideowe w obrębie tej organizacji dowartościowały ponadto rolę jednostki jako podmiotu przemian społecznych oraz odejście od mocnych struktur organizacyjnych na rzecz strategii bezpośredniego działania. Jak zauważa Ingrid Gilcher-Holtey, myślenie nowej lewicy cechowało „przenikanie się emancypacji indywidualnej i zbiorowej, krytyki społeczeństwa i krytyki kultury, rewolucji kulturowej i społecznej”, będące źródłem wewnętrznego napięcia (Gilcher-Holtey 2005, 16). Ważną cechą charakterystyczną tego ruchu było też rosnące znaczenie teorii, refleksji i argumentacji, które Theodor W. Adorno wyraził dobitnie w 1965 r. w swojej śmiałej reinterpretacji jedenastej *Tezy o Feuerbachu*: „Być może świat nie zmienił się również dlatego, że był zbyt mało interpretowany” (cyt. za: Felsch 2015, 48). Wśród niemieckich studentów największy oddźwięk znajdowali przedstawiciele Szkoły Frankfurckiej, czego dowodzą same liczby – wydany w 1965 r. przez słynne wydawnictwo Suhrkamp pierwszy tom *Kultur und Gesellschaft* Marcusego w ciągu kilku lat osiągnął niespodziewany nakład osiemdziesięciu tysięcy egzemplarzy (Behrman 1999, 311). Dużą popularnością cieszyły się również m.in. prace z zakresu psychoanalizy małżeństwa Alexandra i Margarete Mitscherlichów oraz – przynajmniej w niektórych kręgach – pisma filozoficzne Ernsta Blocha. Kolejnym elementem wspólnym dla wielu ruchów społecznych lat sześćdziesiątych była ich heterogeniczność. Opozycja Pozaparlamentarna (APO), jak zwykle się określać podmiot niemieckich protestów studenckich, nie stanowiła tu wyjątku. Pomimo dużej jednorodności pod wzglę-

dem klasowym i pokoleniowym trzeba ją traktować jako „konglomerat najróżniejszych nurtów, złożony z nad wyraz różnorodnych grup aktorów o dość mocno zagmatwanych przekonaniach programowych” (Kraushaar 2018, 133). Oprócz SDS-u, lokalnych samorządów studenckich (AStA) i innych organizacji na kształt opisywanych wydarzeń miały wpływ chociażby radykalne wspólnoty mieszkaniowe, eksperymentujące z nowymi formami wspólnotowości i codziennego życia, takie jak powstała w 1967 r. berlińska Kommune 1, która przeprowadzała liczne happeningi i prowokacyjne akcje, w opinii współczesnych jej krytyków dopuszczając się „rażącego zaniedbania pracy teoretycznej” (Gilcher-Holtey 2005, 56). Na koniec należałoby wspomnieć o motywach ruchu *Achtundsechziger*. W tym aspekcie również można zauważyć liczne zbieżności z procesami zachodzącymi równoległe na zachodzie Europy i w Stanach Zjednoczonych: niemieccy studenci dążyli do zdemontowania autorytarnych struktur na uczelniach wyższych i demokratyzacji społeczeństwa, sprzeciwiali się wyścigowi zbrojeń, domagali się rozbrojenia nuklearnego, wycofania wojsk amerykańskich z Wietnamu oraz liberalizacji życia seksualnego. Trudno jednak zrozumieć ich motywacje, nie uwzględniając elementów specyficznych dla RFN-u, spośród których za najważniejsze uważa się niezadowolenie z rządów tzw. wielkiej koalicji (socjaldemokratów i chadeków) kierowanej przez Kurta Georga Kiesingera, brak akceptacji dla planowanych i wprowadzonych do konstytucji w czerwcu 1968 r. zmian dotyczących stanu wyjątkowego, oburzenie dominującą pozycją na rynku prasowo-wydawniczym prawicowego koncernu Axela Springera, a także wspomnianą już potrzebę rozliczenia starszych pokoleń z ich uwikłania w zbrodnie narodowego socjalizmu.

Ogólna atmosfera przełomu panująca w Republice Federalnej Niemiec w drugiej połowie lat sześćdziesiątych i na początku lat siedemdziesiątych znalazła swoje odzwierciedlenie nie tylko w literaturze pięknej, o której rzekomej „śmierci” i upolitycznieniu głośno wówczas mówiono (zob. Enzensberger 1968), lecz także – być może w jeszcze większym stopniu – w muzyce tego okresu. Choć stwierdzenie Ernsta Hofackera, iż „nic nie potrafi lepiej oddać emocji tej dekady (lat siedemdziesiątych – przyp. KI) niż sama muzyka” (Hofacker 2020, 19), jest oczywiście pewnym uogólnieniem, to nie ulega wątpliwości, że powstające w tym czasie utwory i albumy pozostawały w ścisłym związku ze swoim „kontekstem technospołecznym” (Harden 2016, 154). W literaturze przedmiotu wielokrotnie zwracano już uwagę na zakorzenie zachodnioniemieckiej muzyki popularnej w ruchach kontrkulturowych i protestach studenckich lat 1967–1968 (m.in. Siegfried 2008; Brown 2009; Stubbs 2014; Seidel 2016). Szczególne miejsce należy tu przyznać

niemieckiej odmianie rocka, która narodziła się w drugiej połowie lat sześćdziesiątych i – jak twierdzi John Littlejohn – „stanowi prawdopodobnie najważniejszy nurt współczesnej muzyki popularnej wywodzący się spoza Stanów Zjednoczonych lub Anglii” (Littlejohn 2009a, 577). Często używany w tym kontekście termin ‘krautrock’ jest równie charakterystyczny, co niejednoznaczny. Choć większość autorów zasadniczo się zgadza, że zostało ono ukute i spopularyzowane na gruncie brytyjskim (np. Stubbs 2014, 5), to samo pochodzenie pojęcia pozostaje kwestią sporną (zob. Simmeth 2016, 53–54). Zdecydowanie więcej kontrowersji budzi jego zakres. Ulrich Adelt, który rozpatruje ten rodzaj muzyki jako formację dyskursywną w rozumieniu Foucaulta, przyjmuje definicję bardzo szeroką: krautrock jest jego zdaniem terminem ogólnym (*catch-all term*) obejmującym muzykę najróżniejszych aktywnych w latach siedemdziesiątych dwudziestego wieku grup rockowych z RFN-u (Foucault 2016, 1–2). Jeszcze w 2012 roku ten sam autor ogranicza stosowalność tego pojęcia do muzyki powstałej mniej więcej między 1968 a 1974 rokiem (Adelt 2012, 360–361). Wielu innych badaczy proponuje zdecydowanie węższe definicje, przykładowo przyjmując za kryterium eksperymentalny charakter tego gatunku muzyki (Littlejohn 2017, 65–67). Niektórzy uznają za przedstawicieli krautrocka przede wszystkim pionierów muzyki elektronicznej, takich jak Kraftwerk, Cluster, Harmonia czy Tangerine Dream, na ogół dołączając do tego jeszcze zespoły awangardowe (Can, Faust) oraz grupy grające rock psychodeliczny i progresywny (Amon Düül, Amon Düül II, Ash Ra Tempel, Popol Vuh). Inni zaś nie wahają się nazywać tym mianem również wykonawców utworów agitacyjno-propagandowych², takich jak związany z berlińskim środowiskiem anarchistycznym zespół Ton Steine Scherben, który pod względem muzycznym bardzo silnie czerpał z wzorców anglosaskich (zob. Robb 2017, 53). Wszystko to przemawia za używaniem pojęcia „krautrock” z dużą dozą ostrożności, zawsze dookreślając, co dokładnie się przez nie rozumie. Niniejszy artykuł ma charakter przekrojowy, wobec czego stosowne wydaje się przyjęcie szerokiej definicji krautrocka. W dalszej części tekstu pojęcie to będzie się więc odnosiło do wszystkich odmian wczesnego zachodnioniemieckiego rocka – rozumianego jako muzyka oraz związane z nią bezpośrednio zjawiska kulturowe – które w warstwie estetycznej (czyli muzycznej bądź tekstowej) znacząco oddaliły się od popularnej w latach pięćdziesiątych muzyki

2 Aby uniknąć zamieszania pojęciowego, Stefanie Gruber proponuje używać w odniesieniu do tego rodzaju muzyki określenia *Polit-Krautrock* (Gruber 2017, 51).

szlagerowej oraz brytyjskiego beatu lat sześćdziesiątych. Mowa zatem przede wszystkim o następujących gatunkach: rocku elektronicznym (tzw. szkole berlińskiej i düsseldorfskiej), rocku politycznym (m.in. Floh de Cologne, Ton Steine Scherben), rocku awangardowym (m.in. Can, Faust), rocku psychodelicznym (m.in. Amon Düül, Agitation Free) oraz jazz-rocku (m.in. Embryo, Guru Guru). Tak rozumiany krautrock jest wprawdzie bardzo niejednorodny muzycznie, jednak okazuje się wystarczająco spójną kategorią opisową, jeżeli spojrzeć na jego specyfikę społeczno-kulturową. Zarówno twórcy wymienionych odmian muzyki, jak i jej początkowi odbiorcy, w przeważającej mierze urodzili się w latach czterdziestych lub pięćdziesiątych i wywodzili się ze stosunkowo zamożnej klasy średniej. Co więcej, w obu grupach większość stanowili mężczyźni (Simmeth 2016, 79). Choć taki skład społeczny można uznać za typowy nie tylko dla krautrocka, lecz dla muzyki rockowej w ogóle, to wynika z niego wiele istotnych konsekwencji. O ile brytyjczyści czy amerykańscy rockmani mogli nawiązywać do długiej tradycji jazzu, bluesa, R&B i rock and rolla, o tyle w Niemczech czasy nazizmu i drugiej wojny światowej doprowadziły do powstania kulturowej próżni, obejmującej również przemysł muzyczny, który zareagował na tę *Stunde Null* powrotem do konserwatywnej muzyki szlagerowej (Mendívil 2017, 28–32). Młode pokolenie nie miało innego wyjścia niż czerpać z zagranicznych wzorców, co w pierwszej połowie lat sześćdziesiątych oznaczało w gruncie rzeczy kopiowanie beatu (zwłaszcza na północy kraju, w byłej strefie brytyjskiej) oraz soulu (szczególnie na południu, w byłej strefie amerykańskiej). Później jednak okazało się to niewystarczające i zainicjowało poszukiwania nowego rodzaju muzyki, który byłby bardziej adekwatnym wyrazem tożsamości niemieckiego pokolenia powojennego (zob. Dedekind 2008, 27–45). Kolejną cechą charakterystyczną szeroko rozumianego krautrocka wydaje się jego znaczne rozproszenie przestrzenne, umożliwiające wielokierunkowy rozwój scen regionalnych. „Dużą różnicą w stosunku do Anglii był brak metropolii takiej jak Londyn. Wszystkie niemieckie zespoły dzieliła bezpieczna odległość przynajmniej pięciuset kilometrów. Komunikacja między zespołami była więc oczywiście ograniczona” – wspomina, ubarwiając, Irmin Schmidt z zespołu Can (cyt. za: Dedekind 2008, 80). Jeszcze innym argumentem, który przemawia za rozpatrywaniem wczesnego niemieckiego rocka jako pewnej całości, jest jego związek (w wielu przypadkach bezpośredni) z ruchami społecznymi drugiej połowy lat sześćdziesiątych. Można podejrzewać, że napięcia konstytutywne dla nowej lewicy znalazły swój oddźwięk również w muzyce tego okresu i przyczyniły się do zwiększenia różnorodności tych działań artystycznych.

Wątki charakterystyczne dla koncepcji komunizmu kwasowego – takie jak próby wyjścia poza kapitalistyczną logikę zysków i strat, podnoszenie świadomości społecznej czy też kształtowanie „nowych form pragnienia, którym dała głos kontrkultura” (Fisher 2013) – dają się odnaleźć w zdecydowanej większości odmian wczesnego krautrocka. Nie powinno budzić zaskoczenia, że dotyczy to wykonawców muzyki otwarcie politycznej (tzw. *Polit-Rocka*), czyli – by wymienić tylko kilka najbardziej znanych zespołów – m.in. wspomnianej już grupy Ton Steine Scherben, a także Eulenspygel ze Stuttgartu, Lokomotive Kreuzberg z Berlina, Floh de Cologne z Kolonii lub śpiewających w bawarskim dialekcie Sparifankal (zob. na ten temat Peinemann 1980). „Wybór tematów poruszanych w zaangażowanych politycznie niemieckojęzycznych tekstach czyta się niczym przegląd postulatów alternatywnej lewicy” – zauważa Henning Dedekind (2008, 94). W wielu utworach tych zespołów dochodzi do głosu tendencja, którą można by nazwać za Fisherem „postkapitalistycznym pragnieniem” (Fisher 2021, 37–45). Bodaj najlepszym przykładem są tu teksty grupy Checkpoint Charlie, aktywnej od końca lat sześćdziesiątych do wczesnych lat osiemdziesiątych. Również dziesięciminutowy utwór *Haben Rock* z albumu *Frühling der Krüppel* (1978) zawiera ostrą krytykę kultury konsumpcji, opartą na przekonaniu, że gospodarka kapitalistyczna stoi na drodze do realizacji najbardziej podstawowych ludzkich pragnień:

Denn der Wahnsinn heißt:
Mensch, kauf dir ein neues Auto!
Mensch, kauf dir ein neues Kleid!
Mensch, kauf dir 'ne neue Wohnung
für allein oder zu zweit! (...)
Haben! / Haben! / Haben! / Haben, Haben!
Mensch, das kann ich nicht gebrauchen!
Was ich brauche, krieg' ich nicht für Geld.

Wenn du morgens aufstehst
und die ganze Scheiße wieder vor dir liegt –
Wenn der Stumpsinn deiner Arbeit
dir das Gehirn verbiegt –
Vergiss nicht deinen Traum – unser'n Traum! (...)

Wir können noch denken! Und lieben!
 Und nicht nur funktionieren!
 Wir werden wie Menschen leben und nicht nur konsumieren!³

Cały tekst wydaje się inspirowaną Marcusem analizą fałszywych potrzeb generowanych przez kapitalizm i aktywnym marzeniem o nowym, bardziej ludzkim społeczeństwie. Podobny wydźwięk mają też inne piosenki Checkpoint Charlie, takie jak *Du sollst dein Leben nicht den Schweinen geben*, lub chociażby utwór *Konsumgewäsche* wydany na debiutanckiej płycie zespołu Eulenspygel (1971) oraz jako singiel. Należy jednak zauważyć, że również w muzyce z pozoru bardzo odległej od szeroko rozumianej polityki i spraw społecznych, np. tak zwanej *kosmische Musik*, kojarzonej z Klausem Schulzem, Tangerine Dream, Ash Ra Tempel, Popol Vuh i innymi wykonawcami, można się z powodzeniem doszukiwać elementów bliskich koncepcji Marka Fishera⁴. Barwnie opisana przez Ingeborg Schober działalność komuny muzycznej Amon Düül z Monachium (Schober 1979) wydaje się doskonałym przykładem „kolektywnej zdolności produkcji, opieki i radości” (Fisher 2018, 753). Z kolei wyróżnione przez Timothy’ego Browna cztery odmiany tropu ucieczki, występujące w muzyce Guru Guru, Amon Düül II, Agitation Free, Popol Vuh, Tangerine Dream i innych zespołów (Brown 2017,

3 W przekładzie filologicznym na język polski: „Bo to szaleństwo brzmi: / Człowieku, kup sobie nowy samochód! / Człowieku, kup sobie nowe ubranie! / Człowieku, kup sobie nowe mieszkanie / dla jednej osoby lub dla dwojga. / (...) / Mienie! / Mienie! / Mienie! / Mienie! Mienie! / Człowieku, to mi się na nic nie przyda! / Tego, czego mi trzeba, nie kupię za pieniądze. // Kiedy wstajesz rano / i znów masz przed sobą całe to gówno – / Kiedy monotonia twojej pracy / skręca ci mózg – / Nie zapominaj o swoim marzeniu – o naszym marzeniu! (...) / Umiemy wciąż myśleć! / I kochać! / I nie tylko funkcjonować! / Będziemy żyć jak ludzie, / a nie tylko konsumować!” (wszystkie wykorzystane w artykule tłumaczenia fragmentów piosenek mojego autorstwa – K.I.).

4 Co ciekawe, można odnieść wrażenie, iż znaczna część współczesnych fanów niemieckiej muzyki rockowej nie zdaje lub nie chce zdawać sobie sprawy z jej pierwotnego zanurzenia w ruchach kontestatorskich. W dyskusjach prowadzonych w grupie Krautrock na Facebooku oraz na innych tematycznych forach internetowych wątki polityczne są często spychane na bok poprzez odwołanie się do argumentu, że „liczy się tylko brzmienie”. Tymczasem przeciwko rozpatrywaniu niemieckiej muzyki rockowej w oderwaniu od jej społecznego kontekstu przemawiają nie tylko analizy wspomnianych już w tekście badaczy, lecz także wypowiedzi samych artystów. Michael Rother, założyciel niezmiernie wpływowych grup Neu! i Harmonia, które w dużej mierze grały utwory instrumentalne, mówił na przykład o „klimacie przemiany”, który „odcisnął się również na naszej muzyce”, zaś Hans Joachim Irmler z zespołu Faust podkreślał: „My też byliśmy polityczni, choć nie w tak ostantacyjny sposób” (cyt. za Dedekind 2008, 107, 112).

345–350), można zarówno traktować jako wyraz eskapizmu, jak i dostrzegać w nich poszukiwania „świata, który mógłby być wolny” (Marcuse 1998, 104). Album *Seven Up* z 1973 roku, nagrany przez grupę Ash Ra Tempel wspólnie z największym popularyzatorem LSD Timothyem Learym, zdaniem Johna Higgisa „miał prawo ubiegać się o miano najambitniejszej próby wyrażenia kontrkulturowego idealizmu” (Higgs 2015, 232). Nawet z pozoru apolityczna muzyka awangardowa zespołu Faust, jak dowiedli Arne Koch i Sei Harris, pozostawała w ścisłym związku „z kwestiami społecznymi i politycznymi, z którymi musiały się zmierzyć Niemcy w następstwie przewrotu pokoleniowego końca lat sześćdziesiątych” (Koch i Harris 2009, 581). Wczesna scena rockowa Republiki Federalnej Niemiec była wprawdzie nad wyraz heterogeniczna, jednak niewątpliwie istniały pewne cechy wspólne dla zdecydowanej większości nieraz bardzo od siebie odległych odmian tej muzyki. „Pomiędzy głównymi wykonawcami krautrocka było tyle samo różnic, co podobieństw” – pisał Simon Reynolds (2016), a jednym z tych podobieństw było pierwotne zakorzenienie w kontrkulturze⁵.

Nie powinno dziwić, że zachodnioniemiecka muzyka rockowa tego okresu odwoływała się do całego spektrum różnych spojrzeń na kwestię podmiotowości. W kontekście komunizmu kwasowego szczególnie interesujące wydają się dwie przeciwstawne tendencje, sytuujące się na obu krańcach tego spektrum: z jednej strony natchniony duchem protestów studenckich kolektywizm, wyrażany zarówno w tekstach, jak i postawach wielu muzyków, zaś z drugiej strony rysujący się coraz wyraźniej indywidualizm oraz „ucieczka do świata wewnętrznego przy pomocy jakichkolwiek środków” (Brown 2017, 350). Są one tym bardziej godne omówienia, że jak dotąd nie poświęcano zbyt wiele uwagi ich niemal paradoksalnej koegzystencji. Tym niemniej w samym krautrocku, rozumianym bardzo szeroko jako zbiór różnorodnych zjawisk społeczno-kulturowych, oprócz wspomnianego napięcia, można się także doszukiwać pewnych prób jego przezwyciężenia. Muzyka, o której tu mowa, w bardzo niewielu przypadkach była traktowana przede wszystkim jako masowy produkt komercyjny lub środek ekspresji atomistycznie pojmowanego indywidualizmu, lecz pomimo to stroniła od wszelkiej uniformizacji i wymazywania własnej tożsamości. Chociaż współcześnie krautrock jest z reguły kojarzony z zaledwie kilkoma grupami, które odniosły największy sukces rynkowy, wypracowując charakterystyczne „brzmienie”,

5 „Pierwotne”, ponieważ w latach siedemdziesiątych niektórym artystom udało się przedostać do mainstreamu (zob. Muller, Szostak i Burger-Helmchen 2020).

to należy pamiętać, że utwory uważane dziś za ikoniczne dla tego „gatunku” muzyki (np. *Hallohallo*, *Autobahn*, *Phaedra* czy *Vitamin C*) stały się w pewnym sensie skamielinami, wyrwanymi z kontekstu i zastąpionymi w sztywnych formach pozostałościami po gęstej sieci bezustannie ewoluujących powiązań, przepływów i wzajemnych inspiracji. Pierwotny dialog zachodził zarówno w obrębie poszczególnych zespołów i „szkół”, jak i pomiędzy nimi, a także w relacjach z publicznością, przedstawicielami wytwórni muzycznych itd. W takiej perspektywie zachodnioniemiecka muzyka rockowa przełomu lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych nie okazuje się ani dziełem oryginalnych wizjonerów, ani kolektywnym wyrazem ducha epoki. Jest raczej efektem działalności twórczego, transindywidualnego podmiotu, a zarazem funkcjonuje jako medium umożliwiający tego podmiotu zaistnienie. Wydaje się, że to właśnie ten aspekt najbardziej zbliża omawianą muzykę do komunizmu kwasowego. W dalszej części artykułu postaram się scharakteryzować dostrzegalną na gruncie krautrocka dychotomię między wspólnotą a jednostką, a następnie pokazać, w jaki sposób mogła być ona pokonywana.

3.

Można wyróżnić dwa podstawowe związki między kulturą krautrocka i innych odmian niemieckiej muzyki rockowej lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych a myśleniem w kategoriach kolektywistycznych. Po pierwsze, w przypadku niektórych wykonawców istnieją uzasadnione podstawy ku temu, by traktować ich muzykę jako wyraz tak lub inaczej rozumianej podmiotowości zbiorowej. Do cech charakterystycznych wczesnego niemieckiego rocka należało m.in. to, że w przeważającej mierze był on wytworem od kilku- do kilkunastoosobowych zespołów, nierzadko pozbawionych wyraźnego lidera, natomiast kariery solowe pozostawały w nim zjawiskiem marginalnym (Littlejohn 2017, 84). Współpraca w ramach tych zespołów nie ograniczała się bynajmniej do prób, nagrań i występów, lecz rozciągała się na wiele innych, a niekiedy niemal wszystkie dziedziny życia. „Jest nas jedenaścioro dorosłych oraz dwoje dzieci, zdecydowaliśmy, że wszystko – w tym również muzykę – będziemy robić razem!” – pisali o sobie członkowie grupy Amon Düül (Schober 1979, 40). Otwarcie polityczny, choć nieidentyfikujący się z *Polit-Rockiem* (Peinemann 1980, 203), zespół Checkpoint Charlie należał do jedenastoosobowej wiejskiej komuny i aktywnie zachęcał ludzi do „opuszczania zakładów i zakładania wspólnot produkcyjnych, kooperatyw lub kolektywów”, co stało się kością niezgody między muzy-

kami a Niemiecką Partią Komunistyczną i innymi lewicowymi organizacjami (ibid., 197–198). Graniczące z free jazzem improwizacje grupy Can również stanowiły wyraz pewnego doświadczenia zbiorowego, choć w zupełnie inny sposób. Sami członkowie tego zespołu określali swoją metodę tworzenia muzyki mianem *instant composition* i porównywali ją do spontanicznej współpracy drużyny piłkarskiej (DeRogatis 2008, 269; Young i Schmidt 2018, 56–57). „Dawniej to kompozytor wyobrażał sobie muzykę, która dopiero później była realizowana i odgrywana. My natomiast najpierw gramy naszą muzykę, a potem ją komponujemy” – zauważył basista i inżynier dźwięku Holger Czukay, jeden z założycieli Can (cyt. za Reynolds 2000, 37). Również w samej muzyce można było nieraz usłyszeć „kolektywnego ducha” – wystarczy wspomnieć o *Ein wunderhübsches Mädchen träumt von Sandosa* i innych utworach wczesnego Amon Düül, w których „plemienny” rytm perkusji, agresywny i powtarzany jakby w transie riff gitarowy oraz nieartykułowane wrzaski zdają się stapiać w jedno, tworząc elektryzujący obraz zbiorowego uniesienia. To tylko kilka z wielu przykładów obrazujących zbiorowe przeżycia, myśli i działania leżące u źródeł niemieckiego rocka⁶.

Po drugie, nie trudno zauważyć, że intencją części artystów było wytworzenie poczucia zbiorowości i wspólnoty wśród docelowych odbiorców. W pewnym ograniczonym sensie może to dotyczyć całego zjawiska nazywanego krautrockiem, które wielokrotnie interpretowano jako próbę „artykulacji nowej niemieckiej tożsamości” (Vayo 2009, 631; zob. też Adelt 2016, 43; Stubbs 2014, 21–24). Dążenia do ukonstytuowania świadomości kolektywnej w o wiele większym stopniu dają się jednak zaobserwować w utworach na ogół kojarzonych z *Polit-Rockiem*. Jakkolwiek gatunek ten obejmował bardzo różne style muzyczne i strategie polityczne, wspólnym mianownikiem dla większości wykonawców były mniej lub bardziej lewicowe poglądy oraz wyrażone przez Vridolina Enxinga z Floh de Cologne przekonanie, że „sztuka jest czymś, co ma do czynienia z rzeczywistością” (Peinemann 1980, 31). Twórcy *Polit-Rocka* inspirowali się wprawdzie współczesnymi zespołami brytyjskimi i amerykańskimi, takimi jak The Rolling Stones, The Mothers of Invention czy The Fugs (Cope 1995, 15), ale jednocześnie nawiązywali do przedwojennej tradycji *Gesellschaftskritik*, czyli m.in. koncepcji teatru epickiego Bertolta Brechta i Erwina Piscatora oraz teorii piosenki politycznej Hannsa Eislera, którą w latach sześćdziesiątych odnowili Franz Josef Degenhardt, Dieter Süverkrüp i inni

6 Nie musi to wykluczać możliwości odbierania części tej muzyki jako bezosobowej – choćby ze względu na jej „mechaniczność”, jak w przypadku Kraftwerku.

Liedermacherzy związani ze słynnymi festiwalami w pobliżu ruin zamku Waldeck (Robb 2017, 43–49).

Niektórzy wykonawcy niemieckojęzycznego rocka o silnym zabarwieniu politycznym starali się podnosić świadomość klasową publiczności, kładąc nacisk na merytoryczną wartość swoich tekstów i przedstawiając niesprawiedliwości społeczne z zewnętrznej perspektywy. Najlepszym przykładem takiego podejścia jest prawdopodobnie grupa Floh de Cologne, której członkowie od wczesnych lat siedemdziesiątych należeli do Niemieckiej Partii Komunistycznej (Gruber 2017, 71) i traktowali swoją muzykę przede wszystkim jako „środek przekazu informacji” (Peinemann 1980, 203). Albumy Floh de Cologne, takie jak *Fließbandbabs Beat-Show* (1970), *Rockoper Profitgeier* (1971), *Geyer-Symphonie* (1974) czy *Lieder aus der Rock-Oper Koslowsky* (1980), wyróżniają się ogromną gęstością treściową: muzycy zręcznie przeplatają dowcipne teksty danymi statystycznymi i komentarzami na temat bieżącej polityki, a także cytatami z gazet, wypowiedziami znanych przedsiębiorców oraz wyimkami z *Kapitału*. Większość programów artystycznych Floh de Cologne kończyła się jakąś formą apelu o zrzeszenie się w większe podmioty polityczne i stawianie zorganizowanego oporu. Tego typu apele formułowali nie tylko Floh de Cologne, ale także inne zespoły zaliczane do *Polit-Rocka*, którym bardziej niż na informatywności zależało na tym, by ich utwory odwoływały się do autentycznych uczuć (Peinemann 1980, 212). Można tu wspomnieć m.in. o grupie Lokomotive Kreuzberg i jej debiutanckim albumie *Kollege Klatt* (1972), zasługującym na miano opery rockowej. Muzycy z Berlina przedstawiają fikcyjną historię sfrustrowanego robotnika, który pewnego dnia postanawia nie wrócić do fabryki, a następnie wylewa swoje żale w rozmowie przy barze, by w końcu dostrzec wokół siebie innych, zmagających się z podobnymi problemami, i poczuć się częścią znacznie większej i silniejszej całości. Zbliżoną do tej kompozycji strukturę treściową przejawia album *Warum geht es mir so dreckig?* (1971) Ton Steine Scherben, bodaj najbardziej znanego niemieckiego zespołu łączącego muzykę rockową z polityką, który do dziś pozostaje kontrowersyjny m.in. ze względu na wsparcie udzielane organizacji terrorystycznej RAF (Putnam 2009, 595–601). Wspomniany album rozpoczyna się od głośnej ekspresji jednostkowej złości i niezadowolenia (*Ich will nicht werden, was mein Alter ist; Warum geht es mir so dreckig*), których przyczyna zostaje następnie odnaleziona w panujących stosunkach ekonomiczno-społecznych i układzie sił politycznych (*Der Kampf geht weiter*). Centralne miejsce na albumie zajmuje piosenka *Macht kaputt, was euch kaputt macht*, wydana rok wcześniej jako singiel. Utwór stanowi buntownicze odrzucenie kapitalistycznej

rzeczywistości, jednak jest pozbawiony jakiegokolwiek wizji konstruktywnej zmiany. Tekst pierwszej piosenki z drugiej strony płyty (*Mein Name ist Mensch*) odwołuje się do uniwersalnych wartości, kreując inkluzywny podmiot, z którego w przedostatniej zwrotce zostają wykluczeni i postawieni w pozycji wroga wszyscy „żyjący z naszej pracy” oraz „naszej siły”. Wreszcie prowadzi to do uświadomienia sobie własnej sprawczości (*Alles verändert sich*), a ostatecznie – do następującego przesłania (*Solidarität*):

Uns fehlt nicht die Zeit,
uns fehlt nicht die Kraft.
Uns fehlt nicht das Geld,
uns fehlt nicht die Macht,

Was wir wollen, können wir erreichen.
Wenn wir wollen, stehen alle Räder still.
Wir haben keine Angst zu kämpfen.
Denn die Freiheit ist unser Ziel!
Denn die Freiheit ist unser Ziel!
Alles, was uns fehlt, ist die Solidarität!
Alles, was uns fehlt, ist die Solidarität!⁷

Przytoczone fragmenty wyraźnie wskazują na funkcję konstytuowania świadomości i tożsamości kolektywnej, do której pełnienia aspirowali liczni wykonawcy niemieckojęzycznej muzyki rockowej zaangażowanej politycznie.

Zachodniemiecki rock końca lat sześćdziesiątych i lat siedemdziesiątych był więc z jednej strony wytworem określonych podmiotów zbiorowych i w pewnym stopniu wyrażał kolektywnego ducha, natomiast z drugiej strony jego wykonawcy nieraz nawoływali słuchaczy do podejmowania wspólnych działań i próbowali wnieść własny wkład w konstytuowanie się ponadindywidualnej świadomości oraz tożsamości obejmującej różne grupy społeczne. Poprzestanie na tej konstatacji byłoby jednak bardzo daleko idącym uproszczeniem, bowiem od początku lat siedemdziesiątych w niemieckiej muzyce popularnej coraz częściej dochodziły do głosu tendencje wręcz przeciwstawne, które można interpretować jako nieoczywistą prefigurację punkowego indywidualizmu, ale

7 W tłumaczeniu: „Nie brak nam czasu, / nie brak nam sił. / Nie brak nam pieniędzy, / nie brak nam władzy. // Możemy osiągnąć to, czego chcemy. / Jeśli będziemy chcieli, wszystkie tryby staną w miejscu. / Nie boimy się walczyć. / Bo wolność jest naszym celem! / Bo wolność jest naszym celem! / Brakuje nam jedynie solidarności! / Brakuje nam jedynie solidarności!”.

także jako reakcję na upolitycznienie wszystkich sfer życia dokonane przez kontrkulturę oraz skutek wyczerpywania się energii społecznej protestów studenckich, związanego m.in. z rozpoczęciem „długiego marszu przez instytucje”.

4.

Od końca lat sześćdziesiątych w muzyce rockowej można zaobserwować stopniowe odchodzenie od fascynacji „kolektywną radością” i zbiorowością w ogóle – charakterystycznej dla psychodelii z jednej, a *Polit-Rocka* z drugiej strony – któremu towarzyszy zwrot ku indywidualizmowi. Oczywiście zjawisko to nie ograniczało się wyłącznie do muzyki, lecz obejmowało niemal wszystkie dziedziny kultury. W literaturze niemieckojęzycznej wyłoniła się wówczas tendencja nazywana „nową subiektywnością”, która wiązała się nie tyle z odejściem od polityki, co z uznaniem za punkt wyjścia „afirmacji samego siebie, autorefleksji i samoświadomości” (Beutin et al. 2019, 644), a jednocześnie była wyrazem intensywnego „głodu doświadczeń” (Schnell 2005, 248). W muzyce popularnej ten trend bodaj najsilniej doszedł do głosu nie na terenie Republiki Federalnej Niemiec, lecz w brytyjskim rocku progresywnym, wywodzącym się z psychodelii, jednak realizującym znacznie większe aspiracje artystyczne. Indywidualistyczny charakter lwiej części utworów i albumów zaliczanych do tego gatunku dotyczy w pierwszej kolejności warstwy muzycznej, w której coraz większy nacisk kładziono na popisowość i mistrzostwo techniczne; „solista wchodzi w rolę bohatera romantycznego, nieustraszonego indywidualisty, którego wirtuozerskie wyczyny modelują ucieczkę od społecznych ograniczeń” – zauważa Edward Macan (1997, 46). Co więcej, w chwili, gdy muzyka staje się bardziej wysublimowana czy wręcz zaczyna rościć sobie pretensje do miana kultury wysokiej, traci w pewnej mierze swój potencjał wspólnototwórczy, z doświadczenia zbiorowego stając się przeżyciem indywidualnym, nie-raz bardzo prywatnym. Pod koniec lat sześćdziesiątych powstają pierwsze albumy koncepcyjne, które wymagają od słuchacza „zanurzenia się, angażującego zarówno intelekt, jak i zmysły” (Hegarty i Halliwell 2013, 69). Również w warstwie tekstowej na pierwszy plan wychodzi jednostka, a naczelnym problemem staje się jej alienacja. W albumach takich jak *Tarkus* (1971) tria Emerson, Lake & Palmer, *Thick as a Brick* (1972) grupy Jethro Tull czy *Selling England by the Pound* (1973) zespołu Genesis podejmowane są kwestie społeczne, które podlegają krytyce z perspektywy jednostki, zagrożonej przez totalitarne skłonności państwa,

konformistyczny system edukacji lub bezmyślny konsumpcjonizm (Macan 1997, 79–80, 88–91; Hegarty i Halliwell 2013, 140–143). Symboliczną kulminacją tej indywidualistycznej tendencji stanowi opera rockowa *The Wall* (1979) Pink Floyd, oskarżana przez niektórych o „ogromne zadufanie, zapatrzenie w siebie i uzalanie się nad sobą” (Schaffner 1992, 238). Dla dopełnienia obrazu należałoby jeszcze wspomnieć o przejawianym przez wielu wykonawców brytyjskiej sceny rocka progresywnego zainteresowaniu duchowością, a także „rekonstruowaniu” utopijnych przyszłości „z elementów przeszłości oraz ziemskich lub pozaziemskich cywilizacji”, które raczej służyło „ucieczce od współczesnych problemów”, niż „odzwierciedlało pragnienie ustanowienia alternatywnego społeczeństwa”⁸ (Pirenne 2007, 145).

W zachodnioniemieckiej muzyce rockowej tego okresu występowały podobne tendencje i motywy, choć być może w nieco mniejszym nasileniu, co wyjaśniałoby, dlaczego w literaturze przedmiotu poświęcano im dotychczas stosunkowo niewiele uwagi. „Nowa subiektywność” niemieckiego rocka lat siedemdziesiątych – by przeszczepić na grunt historii muzyki popularnej wspomniane już literaturoznawcze i krytycznoliterackie pojęcie – miała wiele różnych wymiarów. Jednym z nich były wzmożone poszukiwania duchowo-religijne, o których świadczyć może chociażby eklektyczny album *Hosianna Mantra* (1972) grupy Popol Vuh czy też utwór *Schmetterling* z pierwszego albumu Bröselmaschine (1971). Inny wątek – problem utraty indywidualnej tożsamości i uprzedmiotowienia samego siebie – pojawia się w *Spiegelsaal*, *Schaufensterpuppen*, *Die Roboter*, *Das Model* i innych piosenkach zespołu Kraftwerk, uważanego przez wielu za najważniejszą formację krautrockową (zob. Littlejohn 2009b, 638–641). Zwrot ku osobistym przeżyciom i indywidualnej perspektywie w wielu przypadkach oznaczał także czerpanie inspiracji z poezji. Zespół Novalis zapożyczył od Friedricha von Hardenberga nie tylko swoją nazwę, lecz także niektóre teksty, podejmując – jak pokazał Stefan Höppner – romantyczny motyw konfliktu jednostki ze społeczeństwem i światem (Höppner 2017, 292–299). Zagadnienie relacji pomiędzy indywiduum a zbiorowością pojawiało się również w tekstach zespołu Hölderlin, którego nazwa nawiązywała do kolejnego klasyka, jeszcze długo po wojnie niecieszącego się zbyt dużą popularnością ze względu na wykorzystywanie jego poezji w celach propagandowych przez nazistowski reżim. Utrzymany w onirycznej stylistyce album *Hölderlins Traum* (1972)

8 Obie te cechy, tj. duchowość i utopijność, są chyba najbardziej widoczne na przykładzie zespołu Yes.

zawierał m.in. piosenkę „*Peter*”, stanowiącą gorzki komentarz do nieodwołalnie już minionych masowych protestów studenckich:

Peter hatt' den Mief vom Fernseh'n satt
und ließ auch das Rasieren.
Peter zog es in die Stadt,
er wollte demonstrieren.
So schritt er durch die Straßen,
mutig und engagiert.
Denn er wollt' es ihnen zeigen,
weil sie immer schweigen.

Und als er all die Menschen sah
und hört', wie laut es schallt,
geht ihm das alles sehr, sehr nah,
doch plötzlich war's ihm kalt.
Als er die roten Fahnen sah
und viele Barrikaden,
ging ihm das alles viel zu nah,
er dacht' an Sonntagsbraten⁹.

W piosence można wyczuć dużą dozę ironii, jednak jeszcze bardziej istotna jest zmiana perspektywy: idealizm ruchów kontestatorskich, który na początku lat siedemdziesiątych wciąż często przemawiał przez muzykę rockową, zostaje tu ukazany z zewnątrz – staje się przedmiotem obserwacji i refleksji. Ponadto trzecioosobowa narracja zupełnie pomija emocje zbiorowe, występujące być może wśród protestujących, a zamiast tego skupia się na doświadczeniach konkretnej jednostki. Tytułowy Peter w konfrontacji z rozkrzyczanym tłumem czuje się wyalienowany i zaczyna tęsknić za sferą prywatną, którą zdaje się symbolizować tradycyjna „niedzielna pieczeń” z ostatniego wersu. W ogólnej atmosferze tego utworu nie zostało już nic ze zbiorowego uniesienia wyrażanego przez Ton Steine Scherben, Lokomotive Kreuzberg czy Floh de Cologne. Utwór *Requiem für einen Wicht* z tego samego albumu pokazuje jednak, iż doszło

9 W tłumaczeniu: „Peter miał dość telewizyjnego ciemnogrodu, / przestał się też golić. / Ciągnęło go do miasta, / chciał demonstrować. / Szedł więc przez ulice, / odważny i zaangażowany. / Już on im pokaże, / tym którzy ciągle milczą! // Jednak gdy ujrzał tych wszystkich ludzi / i usłyszał tę głośną wrzawę, / poruszyło to nim do głębi, / aż nagle przeszedł go dreszcz. / Gdy zobaczył czerwone sztandary / i liczne barykady, / było to już dla niego o wiele za dużo / i pomyślał o niedzielnej pieczeni”.

tu nie tyle do zerwania z kontrkulturą i tradycją krytyczną, co do bardzo wyraźnego przeniesienia akcentu ze zbiorowości na indywidualium; stylizowany na baśń tekst piosenki ostrzega przed autorytaryzmem i wynikającymi z niego zagrożeniami dla jednostki. Cały album *Hölderlins Traum* można interpretować jako jeden z wielu symptomów osłabnięcia wiary w możliwość całkowitego przeobrażenia społeczeństwa na drodze rewolucyjnej, a także dowartościowania indywidualnych odczuć, myśli, marzeń i snów. Odnosi się to również – jeśli nie przede wszystkim – do pełnej subtelnych harmonii i barwnych improwizacji warstwy muzycznej, która wymaga od słuchacza pełnego zanurzenia się w ewokowanym przez nią świecie, co czyni ją wprost stworzoną do słuchania w pojedynkę.

5.

Spojrzenie na krautrock z perspektywy koncepcji komunizmu kwasowego – ze szczególnym uwzględnieniem kwestii świadomości i podmiotowości zbiorowej – pozwoliło unaocznic dwie przeciwstawne tendencje, które dochodziły w nim do głosu. Jedną z nich okazało się myślenie w kategoriach kolektywistycznych, zakorzenione w ruchach społecznych lat 1967–1968. Można je zaobserwować przede wszystkim w tzw. *Polit-Rocku*, ale także w postawach wielu muzyków niekoniecznie zainteresowanych jakąkolwiek formą agitacji. Druga tendencja – określona tu roboczo mianem „nowej subiektywności” poprzez analogię do ustaleń historyków literatury – wiązała się z ponownym przyjęciem za punkt wyjścia doświadczeń jednostki. Przejście od „my” do „ja”, które najmocniej uwidoczniło się w muzyce progresywnej, miało rozmaite oblicza i wymiary, m.in. duchowy, tożsamościowy i antytotitalarny. Opisane tendencje współlistniały ze sobą o tyle, o ile można je było odnaleźć w tych samych festiwalach, w tych samych wytwórniach muzycznych, u tych samych wykonawców, a niekiedy wręcz na tych samych albumach. Tym niemniej wydaje się – choć wymagałoby to oczywiście znacznie obszerniejszego uzasadnienia – iż w przeważającej mierze miały one charakter rozłączny i raczej ze sobą konkurowały, niż wspierały wzajemnie swoje interesy. Można zaryzykować twierdzenie, że widoczne tu oddzielenie poczucia zbiorowej sprawczości od konkretnych doświadczeń i potrzeb jednostki stało się jedną z przyczyn ostatecznej porażki kontrkultury. Jeśli rzeczywiście tak było, przyszłe ruchy społeczne mogłyby wyciągnąć z tego pewną lekcję.

Scharakteryzowane powyżej napięcie może stanowić ważną cechę charakterystyczną szeroko rozumianego krautrocka, jednak w żadnym

razie nie wyczerpuje zagadnienia podmiotowości w odniesieniu do tego rodzaju muzyki. Znacznie bardziej obiecujące – zwłaszcza w kontekście komunizmu kwasowego, którego ważnym zadaniem powinno być wykroczenie poza tę dychotomię – byłoby takie spojrzenie na początki niemieckiej muzyki rockowej, które skupiałoby się nie tyle na poszczególnych aktorach (czyli przede wszystkim zespołach i muzykach) czy ogólnej atmosferze panującej na scenie muzycznej RFN-u w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, co raczej na zawilej sieci relacji – zarówno czysto muzycznych, jak i osobistych, tożsamościowych, ideologicznych, pragmatycznych itd. – która łączyła wykonawców oraz odbiorców muzyki i bez której fenomen krautrocka nie mógłby w ogóle zaistnieć. Pewnym krokiem w tę stronę jest stworzona przez Paula Mullera, Bérangère Szostak i Thierry’ego Burgera-Helmchena mapa kolaboracji muzycznych pomiędzy grupami kojarzonymi z krautrockiem (Muller, Szostak i Burger-Helmchen 2020, 152). Niemieccy muzycy nie tylko chętnie realizowali wspólne projekty, ale także odwiedzali się w celach towarzyskich, pomagali sobie w organizacji koncertów oraz nagrywaniu, wydawaniu i dystrybucji płyt, pożyczali sobie sprzęt, organizowali wspólne *jam sessions* oraz – co chyba najważniejsze – uważnie słuchali siebie nawzajem (Dedekind 2008, 80–81). Choć liczne zespoły bez wątpienia dążyły do oryginalności, wzajemne inspiracje zdarzały się nad wyraz często i najwyraźniej nie zawsze były piętnowane jako niewolnicze naśladownictwo lub oznaka niemocy twórczej – w wielu przypadkach uważano je za zjawisko pozytywne, które może pomóc w stworzeniu nowej jakości. Wydaje się, że było to możliwe między innymi dzięki antykomercyjnemu charakterowi krautrocka (przynajmniej w jego wczesnej fazie), który umożliwił dostrzeżenie w muzyce dobra wspólnego, a nie własności prywatnej czy też publicznej, co zgodnie z ustaleniami Michaela Hardta uwolniło ogromny twórczy potencjał (Hardt 2010, 145–150)¹⁰. Być może właśnie dlatego beat *Motorik* nie stał się „znakiem towarowym” Jakiego Liebezeit z Can czy Klaus Dinger z Neu!, których uważa się za jego pionierów, ale rozpowszechnił się do tego stopnia, że dziś jest w mniejszym stopniu kojarzony z konkretnym perkusistą, a w większym – z krautrockiem w ogóle. Charakterystyczną cechą wczes-

10 Oczywiście mówiąc o antykomercyjności krautrocka, trzeba stale mieć na uwadze, że w późniejszych latach niektórym zespołom udało się osiągnąć znaczne sukcesy na rynku krajowym lub zagranicznym. W historii muzyki rockowej pojawiały się ruchy o zdecydowanie bardziej antykomercyjnym charakterze, takie jak szwedzki prog (znany także jako *musikrörelse*), istniejący mniej więcej równoległe z krautrockiem, czy międzynarodowa inicjatywa Rock in Opposition (Hyltén-Cavallius 2017, 65–77; Cutler 1985, 154–169).

snego niemieckiego rocka jest również stosunkowo duża rotacja muzyków pomiędzy zespołami. Dobrym przykładem mogą tu być liczne przepływy personalne pomiędzy takimi formacjami, jak Kraftwerk, Neu!, Harmonia czy Cluster, a jeszcze lepszym – grupy, których skład właściwie bezustannie się zmieniał, czyli chociażby kolektyw muzyczny Embryo (Dedekind 2008, 81). Między innymi dlatego trafne wydaje się stwierdzenie, że krautrock był wytworem transindywidualnym w takim znaczeniu, o jakim pisał Étienne Balibar (2018, 8): odrębny charakter poszczególnych zespołów nie daje się sprowadzić ani do immanentnej, autonomicznej „substancji”, ani do totalności procesów zachodzących w społeczeństwie, ponieważ był wynikiem rozmaitych relacji i pozostawał od nich zależny.

„Kwasowego” potencjału niemieckiego rocka lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych można się doszukiwać nie tylko w samej muzyce i procesach jej powstawania, lecz również – prawdopodobnie w jeszcze większym stopniu – w tym, co zachodziło pomiędzy wykonawcami a publicznością. Pod wieloma względami krautrock – rozumiany jako ruch społeczno-kulturowy, a nie po prostu rodzaj muzyki – może być uważany za jedną z „form kultury, które promują uczucie kolektywnej radości (...), przewyżczając alienujący indywidualizm kultury kapitalistycznej” (Gilbert 2017). Muzyka grana w klubach, salach koncertowych, otaczanych przez policję skłotach czy pod gołym niebem łączyła przedstawicieli najróżniejszych grup społecznych, „od studentów do robotników”¹¹ – jak wyraził się perkusista Lothar Stahl, związany m.in. z Checkpoint Charlie i Embryo (cyt. za: Dedekind 2008, 142). Klaus Sonntag wspomina relacje z publicznością następująco: „Ludzie nie postrzegali siebie nigdy jako fanów. Mieli poczucie przynależności, czuli, że tworzą wspólnotę z muzykami” (cyt. za: *ibid.*). Owa wspólnotowość bodaj najbardziej dobitnie dochodziła do głosu podczas festiwali organizowanych pod hasłem „Umsonst & Draußen”¹². Najsłynniejsze wydania tego typu odbywały się w drugiej połowie lat siedemdziesiątych w okolicy Vlotho w Nadrenii Północnej-Westfalii i w szczytowym okresie ściągały dziesiątki tysięcy ludzi z całych Niemiec. Festiwale były całkowicie darmowe i otwarte dla każdego, muzycy nie pobierali gaź za

11 Choć większa część muzyki określanej tu mianem krautrocka znajdowała odbiorców przede wszystkim wśród młodych przedstawicieli klasy średniej, przynajmniej niektórym zespołom – zwłaszcza tym wykonującym utwory otwarcie zaangażowane politycznie – rzeczywiście udawało się docierać do różnych grup społecznych (zob. Peinemann 1980).

12 W tłumaczeniu na polski: „Za darmo i na zewnątrz”. Festiwale pod tym hasłem odbywają się w Niemczech do dzisiaj.

występy, a koszty związane z organizacją były pokrywane wyłącznie z zysków ze sprzedaży jedzenia i napojów, gdyż organizatorzy z zasady nie przyjmowali żadnych ofert sponsoringu (ibid., 147–151). Artyści i członkowie publiczności wspólnie rozstawiali sceny, namioty i inne elementy infrastruktury, samodzielnie obsługiwali stoiska gastronomiczne. W programie z 1978 roku można było przeczytać, że nie ma to być festiwal, „gdzie konsument pozbywa się własnej odpowiedzialności, płacąc za wstęp przy kasie”, lecz „idealny przypadek swobodnej wspólnoty, opartej na mianowniku wzajemnego zrozumienia i akceptacji, dokumentacja możliwości alternatywnego działania” (cyt. za: ibid., 148). Wiele przemawia za tym, że ponadindywidualna radość uruchamiana przez takie wydarzenia nie była objawem biernej konsumpcji, ale raczej osią poczucia przynależności i odpowiedzialności.

Wykaz literatury

- Adelt, Ulrich. 2012. „Machines with a Heart: German Identity in the Music of Can and Kraftwerk.” *Popular Music and Society* 35(3): 359–374. <https://doi.org/10.1080/03007766.2011.567908>.
- . 2016. *Krautrock: German Music in the Seventies*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Baacke, Dieter. 1968. *Beat, die sprachlose Opposition*. München: Juventa.
- Balibar, Étienne. 2018. „Philosophies of the Transindividual: Spinoza, Marx, Freud.” Tłum. Mark G.E. Kelly. *Australasian Philosophical Review* 2(1): 5–25. <https://doi.org/10.1080/24740500.2018.1514958>.
- Behrmann, Günter C. 1999. „Die Theorie, das Institut, die Zeitschrift und das Buch: Zur Publikations- und Wirkungsgeschichte der Kritischen Theorie 1945 bis 1965.” W Clemens Albrecht et al. *Die intellektuelle Gründung der Bundesrepublik: Eine Wirkungsgeschichte der Frankfurter Schule*. Frankfurt – New York: Campus.
- Beutin, Wolfgang, Matthias Beilein, Klaus Ehlert, Wolfgang Emmerich, Christine Kanz, Bernd Lutz, Volker Meid, Michael Opitz, Carola Opitz-Wiemers, Ralf Schnell, Peter Stein, i Inge Stephan. 2019. *Deutsche Literaturgeschichte: Von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Stuttgart: J.B. Metzler.
- Brown, Timothy S. 2009. „Music as a Weapon? Ton Steine Scherben and the Politics of Rock in Cold War Berlin.” *German Studies Review* 32(1): 1–22.

- . 2017. „In Search of Space: The Trope of Escape in German Electronic Music Around 1968.” *Contemporary European History* 26(2): 339–352. <https://doi.org/10.1017/S0960777316000606>.
- Colquhoun, Matt. 2021. „Introduction: No More Miserable Monday Mornings.” W Fisher, Mark. *Postcapitalist Desire: The Final Lectures*. London: Repeater.
- Cope, Julian. 1995. *Krautrock sampler: One Head's Guide to the Great Kosmische Musik – 1968 Onwards*. Yatesbury: Head Heritage.
- Cutler, Chris. 1985. *File Under Popular: Theoretical & Critical Writings on Music*. London: November Books.
- Dedekind, Henning. 2008. *Krautrock: Underground, LSD und kosmische Kuriere*. Höfen: Hannibal.
- DeRogatis, Jim. 2008. *Turn on Your Mind: Four Decades of Great Psychedelic Rock*. London: Hal Leonard.
- Enzensberger, Hans Magnus. 1968. „Gemeinplätze, die Neueste Literatur betreffend.” *Kursbuch* 15: 187–197.
- Felsch, Philipp. 2015. *Der lange Sommer der Theorie. Geschichte einer Revolte: 1960–1990*. München: C.H. Beck.
- Fisher, Mark. 2013. „»A social and psychic revolution of almost inconceivable magnitude«: Popular Culture's Interrupted Accelerationist Dreams.” *E-flux* 46, <https://www.e-flux.com/journal/46/60084/a-social-and-psychic-revolution-of-almost-inconceivable-magnitude-popular-culture-s-interrupted-accelerationist-dreams/>.
- . 2014. *Ghosts of My Life: Writings on Depression, Hauntology and Lost Futures*. Winchester: Zero Books.
- . 2018. *K-punk: The Collected and Unpublished Writings of Mark Fisher (2004–2016)*, red. Darren Ambrose. London: Repeater.
- . 2020. *Realizm kapitalistyczny: Czy nie ma alternatywy?* Tłum. Andrzej Karalus. Warszawa: Książka i Prasa.
- . 2021. *Postcapitalist Desire: The Final Lectures*, red. Matt Colquhoun. London: Repeater.
- Fiske, John. 1989. *Understanding Popular Culture*. London – New York: Routledge.
- Gilbert, Jeremy. 2017. „Psychedelic Socialism.” *Open Democracy*, 22 września, <https://web.archive.org/web/20210414152250/https://www.opendemocracy.net/en/psychedelic-socialism/>.
- Gilcher-Holtey, Ingrid. 2005. *Die 68er Bewegung: Deutschland – Westeuropa – USA*. München: C.H. Beck.
- Gruber, Stefanie. 2017. „Wir müssen hier raus”: *Polit-Kautrock der BRD in den beginnenden 1970ern am Beispiel von Ton Steine Scherben und Floh De Cologne*. Praca magisterska. Karl-Franzens-Universität Graz.

- Harden, Alexander C. 2016. „Kosmische Musik and Its Techno-Social Context.” *IASPM Journal* 6(2): 154–173. [https://doi.org/10.5429/2079-3871\(2016\)v6i2.9en](https://doi.org/10.5429/2079-3871(2016)v6i2.9en)
- Hardt, Michael. 2010. „Dobro wspólne a komunizm.” Tłum. Krystian Szadkowski. *Praktyka Teoretyczna* 1: 145–158.
- Hegarty, Paul, i Martin Halliwell. 2013. *Beyond and Before: Progressive Rock Since the 1960s*. New York: Bloomsbury.
- Higgs, John. 2015. *Osaczyłem Amerykę: Timothy Leary*. Tłum. Andrzej Appel. Łódź: Oficyna.
- Hofacker, Ernst. 2020. *Die 70er: Der Sound eines Jahrzehnts*. Ditzingen: Reclam.
- Höppner, Stefan. 2017. „A Tale of Two Novalises: The Legacy of Romantic Literature in German Alternative Pop Music.” *German Studies Review* 40(2): 289–312. <https://doi.org/10.1353/gsr.2017.0047>.
- Hughes, Casper, i Jeremy Gilbert. 2018. „Why Acid Corbynism is the New Counterculture We Need.” *Independent*, 28 lutego, <https://www.independent.co.uk/voices/acid-corbynism-labour-jeremy-corbyn-counterculture-a8231936.html>.
- Hyltén-Cavallius, Sverker. 2017. „Prog: Utopia and Chronotope.” W *Made in Sweden: Studies in Popular Music*, red. Alf Björnberg i Thomas Bossius. New York: Routledge.
- Jameson, Fredric. 1996. „Postmodernizm i społeczeństwo konsumpcyjne.” Tłum. Przemysław Czapliński. W *Postmodernizm: Antologia przekładów*, red. Ryszard Nycz. Kraków: Baran i Suszczyński.
- Karalus, Andrzej. 2020. „Mark Fisher: Między krytyką kultury a libidynalną ekonomią polityczną.” W Fisher, Mark. *Realizm kapitalistyczny: Czy nie ma alternatywy?* Tłum. Andrzej Karalus. Warszawa: Książka i Prasa.
- Koch, Arne, i Sei Harris. 2009. „The Sound of Yourself Listening: Faust and the Politics of the Unpolitical.” *Popular Music and Society* 32(5): 579–594. <https://doi.org/10.1080/03007760903251409>.
- Kraushaar, Wolfgang. 2018. *Die blinden Flecken der 68er-Bewegung*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Littlejohn, John. 2009a. „Introduction.” *Popular Music and Society* 32(5): 577–578. <https://doi.org/10.1080/03007760903251391>.
- . 2009b. „Kraftwerk: Language, Lucre, and Loss of Identity.” *Popular Music and Society* 32(5): 635–653. <https://doi.org/10.1080/03007760903251441>.
- . 2017. „Krautrock: The Development of a Movement.” W *German Pop Music: A Companion*, red. Uwe Schütte. Berlin: De Gruyter.

- Macan, Edward. 1997. *Rocking the Classics: English Progressive Rock and the Counterculture*. New York: Oxford University Press.
- Marcuse, Herbert. 1998. *Eros i cywilizacja*. Tłum. Hanna Jankowska i Arnold Pawelski. Warszawa: Muza.
- Mendivil, Julio. 2017. „Schlager and Musical Conservatism in the Post-War Era.” W *German Pop Music: A Companion*, red. Uwe Schütte. Berlin: De Gruyter.
- Muller, Paul, Bérange L. Szostak, i Thierry Burger-Helmchen. 2020. „Le rôle d’intermédiation des activités entrepreneuriales du middle-ground dans la circulation des idées créatives: Le cas du krautrock.” *Revue Internationale PME* 33(3/4): 139–168. <https://doi.org/10.7202/1074812ar>.
- Nassehi, Armin. 2018. *Gab es 1968? Eine Spurensuche*. Hamburg: Kursbuch.
- Peinemann, Steve B. 1980. *Die Wut, die du im Bauch hast – Politische Rockmusik: Interviews, Erfahrungen*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Pirenne, Christophe. 2007. „Utopia as a Form of Protest: The Case of Progressive Rock.” W *Rebellische Musik*, red. Arnold Jacobshagen i Markus Leniger. Köln: Dohr.
- Putnam, Michael T. 2009. „Music as a Weapon: Reactions and Responses to RAF Terrorism in the Music of Ton Steine Scherben and Their Successors in Post-9/11 Music.” *Popular Music and Society* 32(5): 595–606. <https://doi.org/10.1080/03007760903251417>.
- Reynolds, Simon. 2000. „Kosmik Dance: Krautrock and its Legacy.” W *Modulations: A History of Electronic Music: Throbbing Words on Sounds*, red. Peter Shapiro. New York: Caipirinha.
- . 2016. „Faust.” *ReynoldsRetro*, 10 czerwca, <http://reynoldsretro.blogspot.com/2016/06/faust.html>.
- Robb, David. 2017. „The Protest Song of the Late 1960s and Early 1970s: Franz Josef Degenhardt and Ton Steine Scherben.” W *German Pop Music: A Companion*, red. Uwe Schütte. Berlin: De Gruyter.
- Rüsen, Jörn. 2009. „Pamięć o Holokauście a tożsamość niemiecka.” W *Pamięć zbiorowa i kulturowa: Współczesna perspektywa niemiecka*, red. Magdalena Saryusz-Wolska. Kraków: Universitas.
- Schaffner, Nicholas. 1992. *Saucerful of Secrets: The Pink Floyd Odyssey*. New York: Delta Trade.
- Schmidbauer, Wolfgang. 2008. „Aktualność przeszłości: Rany »niemieckiej winy«.” W *Maj ’68: Rewolta*, red. Daniel Cohn-Bendit i Rüdiger Dammanns. Tłum. Sława Lisiecka i Zdzisław Jaskuła. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Schnell, Ralf. 2005. *Geschichte der deutschsprachigen Literatur seit 1945*.

- Stuttgart: J.B. Metzler.
- Schober, Ingeborg. 1979. *Tanz Der Lemminge: Amon Düül, eine Musik-kommune in der Protestbewegung der 60er Jahre*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Seidel, Wolfgang. 2016. *Wir müssen hier raus! Krautrock, Free Beat, Reeducation*. Mainz: Ventil.
- Siegfried, Detlef. 2008. *Sound der Revolte: Studien zur Kulturrevolution um 1968*. Weinheim: Juventa.
- Simmeth, Alexander. 2016. *Krautrock Transnational: Die Neuerfindung der Popmusik in der BRD, 1968–1978*. Bielefeld: Transcript.
- Stubbs, David. 2014. *Future Days: Krautrock and the Building of Modern Germany*. London: Faber & Faber.
- Vayo, Lloyd I. 2009. „What’s Old is NEU! Benjamin Meets Rother and Dinger.” *Popular Music and Society* 32(5): 617–634. <https://doi.org/10.1080/03007760903251433>.
- Young, Rob, i Irmin Schmidt. 2018. *All Gates Open: The Story of Can*. London: Faber & Faber.

Dyskografia

- Ash Ra Tempel, i Timothy Leary. 1973. *Seven Up*. Germany: Ohr.
- Bröselmaschine. 1971. *Bröselmaschine*. Germany: Pilz.
- Checkpoint Charlie. 1978. *Frühling der Krüppel*. Germany: Schneeball.
- . 1979. *Checkpoint Charlie*. Germany: Schneeball.
- Emerson, Lake & Palmer. 1971. *Tarkus*. UK: Island Records.
- Eulenspygel. 1971. 2. Germany: Spiegelei.
- Floh de Cologne. 1970. *Fließbandbabys Beat-Show*. Germany: Ohr.
- . 1971. *Rockoper Profitgeier*. Germany: Ohr.
- . 1974. *Geyer-Symphonie*. Germany: Ohr.
- . 1980. *Lieder aus der Rock-Oper Koslowsky*. Germany: Pläne.
- Genesis. 1973. *Selling England by the Pound*. UK: Charisma.
- Hölderlin. 1972. *Hölderlins Traum*. Germany: Pilz.
- Jethro Tull. 1972. *Thick as a Brick*. UK: Chrysalis.
- Kraftwerk. 1977. *Trans Europa Express*. Germany: Kling Klang.
- . 1978. *Die Mensch-Maschine*. Germany: Kling Klang.
- Lokomotive Kreuzberg. 1972. *Kollege Klatt: Rock Story*. Germany: Pläne.
- Novalis. 1976. *Sommerabend*. Germany: Brain.
- Popol Vuh. 1972. *Hosianna Mantra*. Germany: Pilz.
- Ton Steine Scherben. 1971. *Warum geht es mir so dreckig?* Germany: David Volksmund Produktion.

KAMIL IDZIKOWSKI – student filozofii i kierunku tłumaczenia ustnego na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, tłumacz literatury i tekstów użytkowych.

Dane adresowe:

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Wydział Neofilologii
Instytut Filologii Germańskiej
Al. Niepodległości 4
61-874 Poznań
email: kamil@macron.pl

Cytowanie:

Idzikowski, Kamil. 2021. „Między Kommune 1 a »niedzielną pieczeńią«. Krautrock w świetle koncepcji komunizmu kwasowego.” *Praktyka Teoretyczna* 2(40): 95–122.

DOI: 10.14746/prt.2021.2.5

Author: Kamil Idzikowski

Title: Between Kommune 1 and Sonntagsbraten. Krautrock and Acid Communism

Abstract: The article examines selected phenomena of the so-called krautrock, i.e. West German rock music of the late 1960s and the 1970s. The analysis is based on Mark Fisher's concept of acid communism and the related issue of collective subjectivity. The author distinguishes two opposing tendencies in the music discussed, the first one being the fascination with the collective that goes back to the student protests of 1967–1968, and the second one being the (re)appreciation of individual perspective, which manifested itself e.g. in an increased interest in spirituality and a certain kind of social criticism performed from a distanced position. Focusing on the relationship between the individual and the group, the article analyzes a number of songs and albums that have received little or no attention from researchers up to now.

Keywords: krautrock, acid communism, counterculture, popular music, social movements

RADOSŁAW STUPAK

Przez kwasową psychiatrię do kwasowego komunizmu. Renesans psychodeliczny w psychiatrii jako szansa na zmianę paradygmatu

Mark Fisher pisał: „jeśli lewica chce zakwestionować realizm kapitalistyczny, to zadanie repolityzacji choroby psychicznej jest kwestią nadzwyczaj palącą” (Fisher 2020, 56). Niniejszy tekst jest próbą rozwinięcia tej myśli i pokazania, na czym mogłaby polegać służąca emancypacji i podważająca realizm kapitalistyczny polityzacja zjawisk określanych jako choroby psychiczne oraz jaki mogłaby mieć związek z obserwowanym współcześnie „renesansem psychodelicznym”. Stanowiłoby to pierwszy krok w stronę kwasowego komunizmu – krok, który umożliwiłby całościowe pomyślenie do końca o tym projekcie, wyobrażenie sobie zarówno samego kwasowego komunizmu jak i drogi do niego. Choć psychodeliki mogłyby stanowić impuls do zmiany dominującego paradygmatu w psychiatrii oraz przekształcenia organizacji opieki psychiatrycznej, to można już zaobserwować proces przechwytywania tych substancji przez alienujące i uprzedmiotawiające porządki: kapitalistyczny i psychiatryczny, tak aby w rezultacie oba te wzajemnie wspierające się (lub wręcz nierozzerwalnie związane ze sobą) porządki umocnić. W tym ujęciu instytucja psychiatrii staje się kluczowym elementem utrzymującym *status quo*, uniemożliwiającym wyobrażenie sobie końca kapitalizmu. Polityzacja zdrowia psychicznego, która miałaby kwestionować realizm kapitalistyczny, musiałaby więc wiązać się z dekonstrukcją psychiatrycznej ideologii.

Słowa kluczowe: Mark Fisher, kwasowy komunizm, renesans psychodeliczny, psychiatria krytyczna, model biomedyczny, neoliberalizm

Prawdziwe szczęście ludu wymaga zniesienia religii jako urojonego szczęścia ludu. Wymagać od kogoś porzucenia złudzeń co do jego sytuacji to znaczy wymagać porzucenia sytuacji, która bez złudzeń obejść się nie może. Krytyka religii jest więc w zarodku krytyką tego padołu płaczu, gdyż religia jest nimbem świętości tego padołu płaczu.

(Marks [1844] 1949)

Wstęp

Wydaje się, że w dyskusji, która przetoczyła się w Polsce po wydaniu *Realizmu kapitalistycznego*, jednym z głównych zarzutów wobec Marka Fishera było to, że – nawet jeśli jego analiza jest trafna, a samo naświetlenie obecnej sytuacji wartościowe teoretycznie – to nie wskazuje on właściwie na żadne rozwiązania, co może wręcz pogłębiać defetyzm. W książce pada jednak ważne zdanie: „jeśli lewica chce zakwestionować realizm kapitalistyczny, to zadanie repolityzacji choroby psychicznej jest kwestią nadzwyczaj palącą” (Fisher 2020, 56). Choć w samym *Realizmie kapitalistycznym* Fisher poświęca tej kwestii niewiele uwagi (przynajmniej wprost i bezpośrednio), to należy pamiętać, że stanowiła ona jeden z kluczowych wątków w jego twórczości.

Depresja, schizofrenia i wszystko, co nazywamy zaburzeniami lub chorobami psychicznymi, to tematy kontrowersyjne, wrażliwe, dotyczące autentycznego i głębokiego cierpienia, kwestii delikatnych. To być może tłumaczy, dlaczego w głośnej książce Fishera wątki te zostały zmarginalizowane i przedstawione w sposób, który pozwalałby uniknąć ewentualnych oskarżeń o nienaukowość często rzucanych pod adresem osób starających się krytycznie przyjrzeć problemom związanym ze zdrowiem psychicznym (lub też po prostu: wyjść poza dominującą narrację psychiatryczną) i etykiety „antypsychiatrii” zrównanej już niemal w funkcji i znaczeniu z „antyszczepionkowcami” (zob. np. Białek 2020; Bielecka 2020).

Stawia mnie to tutaj w niezręcznej sytuacji – szczególnie, że w ramach ograniczonego miejsca będę musiał posługiwać się pewnymi uproszczeniami i skrótami myślowymi (zawsze jednak odsyłając do źródeł, w których zagadnienia te są ujęte w bardziej rozbudowany sposób). Jest to tym trudniejsze, że musiałem przyjąć, że odbiorcami tekstu będą też osoby, którym pewne dane, terminy i koncepcje z zakresu psychiatrii i psychologii nie są znane. Także w sprawach bardziej teoretycznych będę musiał ograniczyć się raczej do wskazywania niektórych tropów, sygnalizowania różnych zagadnień i problemów, czy sugerowania tylko okre-

ślonych ujęć, bowiem w tak krótkim eseju bardziej szczegółowa i rozbudowana analiza nie byłaby możliwa.

Jest to tym bardziej skomplikowane, że gdy mowa o psychiatrii i zdrowiu psychicznym, wiele wątków łączy się ze sobą, powodując coś w rodzaju „problemu spaghetti”, w którym to rzetelne podjęcie jednej szczegółowej kwestii wymaga przyjrzenia się innemu powiązanemu z nią problemowi, który to z kolei łączy się z następnymi zagadnieniami, a na widelec nawija się coraz więcej nitki prowadząc ostatecznie do fundamentalnych pytań z wielu różnych dziedzin, zarówno wąsko rozumianej nauki, jak i *stricte* filozoficznych. Niektóre kwestie trzeba będzie więc pominąć całkowicie. Poruszenie wielu zagadnień jest tutaj jednak konieczne, aby naszkicować raczej ogólny obraz, niż skupiać się na detalu, który wyrwany z tła i kontekstu traciłby sens. Być może w ramach zbioru poświęconego „kwasowemu komunizmowi” i Fisherowi taka forma – ograniczenia się czasem tylko do aluzji i pozostawienia niektórych spraw niedopowiedzianych i otwartych – będzie właśnie odpowiednia. Tekst ten przyjmie więc raczej formę próby wstępnego określenia kierunku, niż skończonej całości. Próba ta, z konieczności, sama charakteryzować się będzie „kwasowością” – ale właśnie taki skondensowany i intensywny, wybijający z typowych myślowych kolein tekst może być tutaj niezbędny.

Spróbuję zatem pokazać, że, z jednej strony psychodeliki mogłyby stanowić impuls do zmiany paradygmatu w psychiatrii, który umożliwiłby skuteczniejszą i autentycznie (a nie tylko pozornie) bardziej ludzką pomoc cierpiącym (przykładem takiego podejścia mogłaby być książka Kazimierza Jankowskiego [1994] *Od psychiatrii biologicznej do humanistycznej*). Z drugiej zaś, zmiana narracji wokół psychiatrii i problemów psychicznych oraz instytucjonalna przemiana systemu wsparcia mogłyby stanowić krok ku kwasowemu komunizmowi, umożliwiając pomyślenie go. Postaram się najpierw bardzo ogólnie przedstawić teoretyczne i historyczne tło, poświęcając wybranym kwestiom (np. stygmatyzacji i autostygmatyzacji) nieco więcej uwagi, następnie przejdę do kwestii psychodelików w ramach psychiatrii (i pogłębię nieco niektóre rozważania teoretyczne), by potem krótko zarysować wizję „kwasowej psychiatrii”.

Model biomedyczny

Kluczowym elementem współczesnej psychiatrii jest założenie, że zaburzenia psychiczne mają przede wszystkim przyczynę i charakter biologiczny. Choć oficjalnie dominujący paradygmat określa się zazwyczaj

jako biopsychospołeczny, to były prezes American Psychiatric Association (APA) mówił w 2005 roku, że faktycznie do czynienia mamy raczej z modelem „bio-bio-bio” (Sharfstein 2005, 3–4). Jest to ujęcie charakterystyczne dla kultury zachodniej, czy też krajów tzw. Globalnej Północy, ale w ramach ruchu na rzecz globalnego zdrowia psychicznego podejmuje się próby eksportu, czy też narzucenia, tej perspektywy pozostałym krajom i kulturom (Wróblewski 2019), podobnie jak Konsensus Waszyngtoński gospodarkom rozwijającym się.

Zazwyczaj przyjmuje się, że dwa wydarzenia były kluczowe, jeśli chodzi o genezę obecnego kształtu modelu biomedycznego zaburzeń psychicznych. Pierwszym z nich było odkrycie psychotropowego działania chlorpromazyny w 1952 r. (później wypromowanego jako lek przeciwpsychotyczny). Drugim zaś publikacja trzeciej edycji Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (DSM-III) w roku 1980. DSM-III i jego kolejne wydania stanowiły powrót do dziewiętnastowiecznej tradycji uosabianej przez Emila Kraepelina. W panegirycznym artykule Wilson M. Compton i Samuel B. Guze (1995) porównują jego podejście do klasyfikacji zaburzeń psychicznych do botaniki Linneusza, w której to obserwacja i opis prowadzą do tworzenia kategorii, symptomy zaś tracą jakikolwiek sens i znaczenie, nie wyrażają niczego, kluczowa jest jedynie ich obecność.

Odejście od wcześniejszych wersji klasyfikacji, opartych w dużej mierze na psychoanalitycznych konceptualizacjach, miało dwojaki wymiar. Z jednej strony odpowiadało na kontrkulturową rewolucję, której zasadniczo antyestablishmentowy – a częściowo także antypsychiatryczny – charakter podał w wątpliwość także granicę między normą a szaleństwem i umiejętność oraz możliwość jej określenia przez psychiatrów. Z drugiej strony służyło przekształceniu wizerunku psychiatrii w dyscyplinę *stricte* medyczną opierającą się na „twardej nauce” i biologii, podobnie jak święące triumfy inne gałęzie medycyny (Healy 2002). Arnold M. Ludwig w tekście nie bez powodu zatytułowanym „Psychiatra jako lekarz” pisał więc: „wystarczające odchylenie od normy oznacza chorobę, choroba wynika ze znanych lub nieznanych przyczyn naturalnych, a wyeliminowanie tych przyczyn skutkuje wyleczeniem lub poprawą”, „zakłada się, że choroba psychiczna powstaje raczej z przyczyn »naturalnych« niż metapsychologicznych, interpersonalnych lub społecznych” (Ludwig 1975, 603). Co ciekawe, podejście to miało nie obejmować zaburzeń „będących efektem przede wszystkim czynników psychospołecznych” (ibid., 604) (jak np. uzależnienia, dysfunkcje związane z adaptacją społeczną czy zaburzenia osobowości) ponieważ dotyczyć one miały ludzi z „pra-

widłowymi funkcjami neurofizjologicznymi” (ibid.). Jednak sama definicja „normy” to poważny problem filozoficzny, a w psychiatrycznej praktyce wydaje się odzwierciedleniem raczej kulturowych norm i sądów wartościujących niż danych biologicznych czy też obserwacyjnych (Sadler 2013; Stupak i Dobroczyński 2021).

Robert Spitzer, kierujący pracami nad DSM-III, cynicznie podsumował ich efekt: „wygląda bardzo naukowo. Jak otworzysz, to wygląda, jakby musieli coś wiedzieć” (Greenberg 2019). Allen Frances, który przewodniczył DSM-IV, stwierdził „wiedzieliśmy, że wszystko przed nami było arbitralne”, więc „wydawało się, że lepiej będzie ustabilizować istniejące arbitralne decyzje, niż stworzyć cały zestaw nowych” (Davies 2013, 51) (jednocześnie przyznawał, że zmiany, których mimo wszystko dokonano, doprowadziły do „trzech fałszywych epidemii” [ibid., 48] i ostro krytykował późniejsze DSM-5 m.in. za niską rzetelność oraz patologizację normalnych zachowań [Frances 2010; 2012]). Warto dodać, że wszyscy członkowie komisji zajmujących się definiowaniem zaburzeń psychotycznych i depresyjnych DSM-IV powiązani byli finansowo z przemysłem farmaceutycznym (Cosgrove et al. 2006), a ogólnie udział ekspertów z takimi koneksjami wzrósł jeszcze podczas prac nad DSM-5 do tego stopnia, że stanowili oni większość w trzech czwartych komisji (Cosgrove i Krimsky 2012).

Współcześnie coraz głośniej mówi się o tym, że postępy rozwój nauk nie przekłada się na postępy w praktyce klinicznej. Mimo że nie udało się zidentyfikować rzetelnych biomarkerów czy też korelatów zaburzeń psychicznych, ani określić ich biologicznych mechanizmów, to wciąż dominujący w mediach przekaz przedstawia zaburzenia psychiczne jako choroby mózgu leczone przez naukowo opracowane leki oraz dobrane „właściwego leku” do „trafnej diagnozy” (Deacon 2013; Dumas-Mallet i Gonon 2020).

Na stronie American Psychiatric Association (APA) przeczytać możemy więc: „większość leków używanych jest przez psychiatrów w dużym stopniu w ten sam sposób jak używa się leków do leczenia nadciśnienia lub cukrzycy” (APA 2021). Raport Organizacji Narodów Zjednoczonych przedstawia to tak:

systemy ochrony zdrowia psychicznego na całym świecie zdominowane są przez redukcjonistyczny model biomedyczny, który wykorzystuje medykację, aby usprawiedliwić przymus jako systemową praktykę, a zróżnicowane ludzkie reakcje na szkodliwe czynniki społeczne (takie jak nierówności, dyskryminacja i przemoc) określa jako „zaburzenia”, które wymagają leczenia. (Organizacja Narodów Zjednoczonych 2020, 4)

Doskonale współgra to więc z neoliberalnym porządkiem, także w rzekomo biopsychosocjalnym wydaniu prowadzącym się w zasadzie do modelu podatność-stres. Podatność w dominującym ujęciu zredukowana została – wbrew oryginalnej koncepcji (Zubin i Spring 1977) – właściwie do kryterium genetycznego (Quaedflieg i Smeets 2013), pod stresem zaś ukrywać może się szereg zjawisk ekonomiczno-społecznych. Jak pisze Tim Adams (2016):

Im dłużej słuchałem, tym bardziej wyglądało na to, że zdrowie psychiczne jednostek stało się polem bitwy w obszarze, który wcześniej obejmował szersze kwestie. (Kuszącą wydała się myśl, że front sporów o prawa pracownicze przeniósł się z demonstracji do kolejek w przychodniach zdrowia psychicznego (*frontline of labour disputes had shifted from picket lines to worry lines*), a zbiorowe krzywdy stały się indywidualnymi psychologicznymi bitwami; w latach osiemdziesiątych każdego roku tracono ze względu na strajki średnio 7 213 000 dni pracy; liczba ta spadła do 647 000 pomiędzy 2010 i 2015 r. W tym czasie liczba dni utraczonych z powodu chorób związanych ze stresem, poszła wykładniczo w przeciwnym kierunku, w tym trzydziestoprocentowy wzrost stresu zawodowego pomiędzy 1990 a 1995 r. Stres, odnoszący się do poziomu jednostkowego, a nie do szerzej ujmowanej siły roboczej, zdaje się zastępować miejsce starszych pojęć, takich jak niesprawiedliwość, nierówność i frustracja.

Neoliberalizm

Na sam neoliberalizm spojrzeć można z dwóch komplementarnych perspektyw: jako na przede wszystkim polityczny i ekonomiczny projekt – którego celem było zatrzymanie i odwrócenie trendów w strukturze własności towarzyszących tzw. państwom opiekuńczym (choć może lepiej byłoby mówić o państwie dobrobytu – *welfare state*), tj. utrzymanie uprzywilejowanej pozycji klasy posiadającej (zob. Harvey 2005) – i jako na zjawisko kulturowe, kształtujące normy, wartości, cele społeczeństw a w ostatniej instancji także jednostek, tworząc neoliberalne podmioty (zob. Bailes 2020).

John Read, były prezes International Society for Psychological and Social Approaches to Psychosis, światowy autorytet w badaniach nad schizofrenią i depresją, w jednym z wywiadów stwierdza wprost¹:

1 W tłumaczeniu tego i innych cytatów starałem się zachować oryginalny styl, nawet jeśli był on u źródła problematyczny pod względem poprawności językowej, przyp. autor.

Jeśli możemy przekonać siebie i polityków, że w istocie nie są to problemy społeczne, tylko choroby, którym nie można zapobiec, że jest po prostu określona część ludzi genetycznie uwarunkowana do tego, aby zapaść na depresję, to nie musimy wydawać więcej pieniędzy, żeby pierwszych pięć lat życia naszych dzieci uczynić bezpiecznym. Nie musimy zmniejszać ubóstwa, nie musimy zmniejszać przemocy itd., itd. Więc, politycznie, model biologiczny jest bardzo wygodny dla polityków. Nie muszą nic robić z całym tym ludzkim cierpieniem. (Read 2019)

Dodaje też:

Wracając do twojego oryginalnego pytania, dlaczego ten model jest atrakcyjny – dlatego, że nie jest trudno sztucznie sprawić, że ludzie poczują się lepiej. Połowa z nas robi to w każdy weekend przy pomocy tej substancji, czy innej. Sztucznie sprawić, że tymczasowo poczujesz się lepiej nie jest trudno. Ale jak robić to ciągle nie niszcząc mózgu – na to jeszcze nie znaleźliśmy sposobu (ibid.).

Coraz większe wymagania stawiane pracownikom, prekaryzacja, presja wydajności i konkurencyjności, a także związane z nimi poczucie niedostosowania, nieadekwatności i niepewności co do sprostania konsumpcyjnym standardom życia, stają się biologiczną „depresją”. Na to odpowiedzią jest kolejny produkt – antydepresant, którego *nomen omen* konsumpcja, paradoksalnie staje się dowodem „nieadekwatności” „zaburzonej” jednostki potwierdzającym ostatecznie jej biologiczną ułomność. Ludźmi uważającymi się za „nieadekwatnych” łatwiej jest manipulować, dodaje Joanna Moncrieff (2006, 302). Na fakt, że zestaw postaw i wartości neoliberalnych na poziomie jednostkowym prowadzi do objawów związanych z depresją, zdają się też wskazywać badania eksperymentalne (Becker, Hartwich i Haslam 2021). W tym kontekście można też nadmienić, że szczury, którym podano leki przeciwłękowe są mniej skore do niesienia pomocy innym szczurom (Ben-Ami Bartal et al. 2016).

Andrew Scull (2010) pisze w czasopiśmie *Lancet*, że wraz z „dekadą mózgu” lat dziewięćdziesiątych „psychobelkot” zastąpiony został przez „neurobelkot”, a ludzie nauczeni zostali interpretowania swoich problemów jako nieprawidłowości neuroprzekaznictwa, co, choć równie niewiele miało wspólnego z rzeczywistością, świetnie sprawdziło się jako strategia marketingowa. „Mecenas daje złoto, mecenas wymaga” (*He who pays the piper calls the tune*) – dodaje, opisując całkowite zdominowanie psychiatrii przez przemysł farmaceutyczny. Emilia Kaczmarek wymienia działania marketingowe koncernów:

[P]rzestawiciele handlowi i reklama leków skierowana do lekarzy, reklama skierowana bezpośrednio do konsumentów, marketing treści w Internecie, kam-

panie zwiększające świadomość społeczną chorób, sponsorowane stowarzyszenia medyczne, lobbying, astroturfing, sponsorowane organizacje pacjentów, sponsorowana edukacja medyczna, sponsorowane badania, sponsorowane konferencje medyczne i szerszy wpływ ekspertów medycznych zatrudnianych przez firmy, zwanych Kluczowymi Liderami Opinii. (Kaczmarek 2021)

Medykalizacja to jednak nie tylko zyski koncernów, ale – może przede wszystkim – depolityzacja i dekontekstualizacja cierpienia. Jedną z prób jego upolitycznienia podjął więc Peter Sedgwick (1982)². Krytykował on komodyfikację i nastawienie na jednostkową odpowiedzialność opieki psychiatrycznej, rozpoznając je jako paradoksalne efekty indywidualistycznych aspektów też antypsychiatrii. Kładł więc mocny nacisk na kwestie klasowe związane ze zdrowiem psychicznym, pozostając jednak w ramach głównonurtowego dyskursu psychiatrycznego (Cresswell i Spandler 2009). Wątek klasowy lub tożsamościowy, w odniesieniu do psychiatrii można współcześnie ująć, odwołując się do szeregu już badań wiążących problemy psychiczne z nierównościami społecznymi (Wilkinson i Pickett 2018), ubóstwem (Thomas et al. 2019), przynależnością do mniejszości etnicznych (Veling et al. 2008) i seksualnych (Rodriguez-Seijas et al. 2019), czy też wyzyskiem ekonomicznym, rozumianym właśnie jako mniejszy udział w wartości dodatkowej (Prins et al. 2020). Jedno z badań zostało zatytułowane wręcz „Zależniony? Przygnębiony? Możesz cierpieć na kapitalizm” (Prins et al. 2015). Niedawno opublikowane badanie mówi też o przyczynowym charakterze zadłużenia jako czynnika prowadzącym do występowania zaburzeń psychicznych, podważając tym samym popularną teorię, która niższy status społeczny ludzi z diagnozami psychiatrycznymi tłumaczy „dryfem społecznym” (Ten Have et al. 2021; Ridley et al. 2020). Może to też sugerować, że część samobójstw „z powodu zaburzeń psychicznych”, choć zasłonięte psychiatryczną diagnozą, to de facto samobójstwa z powodów ekonomicznych.

Krytyka nadmiernej medykalizacji nie jest nowa, od początku też w dużej mierze dotyczy właśnie psychiatrii (Nowakowski 2015) (*notabene*, swoją narrację na temat medykalizacji prezentują również koncerny farmaceutyczne, przekierowując uwagę na zagadnienie nieodpowiedniego stosowania terminologii medycznej [zob. Murawiec 2020]). Problemem w dominującym nurcie krytyki jest jednak przede wszystkim poszerzanie kategorii diagnostycznych, w taki sposób, że diagnozowanych jako zaburzone psychicznie jest coraz więcej osób – w tym niekoniecznie

2 Zmarł w niejasnych okolicznościach w 1983 r.

faktycznie „chorych”. Sam status zaburzeń psychicznych oraz ich indywidualny i przede wszystkim biologiczny charakter nie jest jednak problematyzowany. Problemem byłoby więc to, że zbyt wiele osób trafia do psychiatry lub psychoterapeuty – jednak same fundamenty psychiatrycznego dyskursu pozostają w mocy. Dlatego też w tym kontekście mówi się raczej o depresji (np. w kontekście medykalizacji żałoby) oraz innych „łagodnych zaburzeniach”, a nie np. schizofrenii, której status pozostaje niezachwiany.

Fisher był zaś znacznie bardziej radykalny niż mogłoby się to wydawać po pobieżnej lekturze jego książek – nie chodziło mu (a przynajmniej nie tylko) o uwzględnienie warunków socjoekonomicznych w namyśle nad zaburzeniami psychicznymi, czy też o zwiększenie nakładów na opiekę psychiatryczną. W cierpiących psychicznie upatrywał on raczej potencjalny „rewolucyjny podmiot”. Warto tutaj przytoczyć dwa cytaty, gdzie mówi o tym bez ogródek, być może nawet nazbyt upraszczając:

Nie ma potrzeby wystawiać ludzi w kapitalizmie na dodatkowe cierpienie; chodzi o to, żeby uświadomić im, że cierpienie, którego już doświadczają spowodowane jest kapitalizmem. Stąd moje ciągle drażnienie tematu zdrowia psychicznego. Rzesze ludzi cierpiących na jakiś rodzaj choroby psychicznej w kapitalizmie mogą myśleć ALBO: „coś jest ze mną nie tak, gdybym tylko mógł lepiej wpasować się w ten system, gdybym tylko pracował ciężiej, gdybym tylko mógł bardziej cieszyć się z tych pustych przyjemności, wtedy wszystko byłoby OK”, ALBO: „problem tkwi w systemie, który sprawia, że choruję...”. Ludziom i tak już goli się głowy na oddziałach psychiatrycznych, faszeringują się pchanymi przez międzynarodowe korporacje zombie pigułkami lub tną się... Chodzić musi o to, żeby to upolitycznić, żeby doprowadzić do ontologicznego przeformułowania... (Fisher 2006a)

Osoba depresyjna, całkowicie wyrzucona poza świat, jest lepiej umiejscowiona, aby przejść subiektywną destytucję, niż ktoś, kto myśli, że istnieje jeszcze jakiś dom w ramach obecnego porządku, który wciąż może być zachowany i obrońiony. Czy to na oddziale psychiatrycznym, czy to we własnym domu, doprowadzeni lekami na receptę do stanu zombie, te miliony ludzi, które doznały ogromnych psychicznych szkód w kapitalizmie – oddane na złom fordystowskie roboty na zasiłkach dla niezdolnych do pracy, czy też armia rezerwowa bezrobotnych, którzy nigdy nie pracowali – mogą okazać się następną klasą rewolucyjną. Oni naprawdę nie mają już nic do stracenia. (Fisher 2006b)

W fabularyzowanym wpisie, Fisher dzieli się także, opartym na prawdziwych doświadczeniach, opisem brytyjskiej opieki psychiatrycznej (gdzie, notabene, w latach osiemdziesiątych Margaret Thatcher wpro-

wadziła podejście „środowiskowe” tworząc Środowiskowe Centra Zdrowia Psychicznego [*Community Mental Health Centre*): „Później mówisz do pielęgniarki: A więc do tego sprowadza się leczenie? Faszzerowanie lekami i więzienie? Kiwają głową. W tle ktoś skowycze” (Fisher 2018).

Porównania do zombie nie są tutaj wyłącznie literackim zabiegiem, pacjenci sami często posługują się tym określeniem opisując działanie leków (Wallace 1994; Thompson et al. 2020), podobnie jak lekarze (Mosher, Hendrix i Fort 2004). Pierwsze doniesienia o neuroleptykach określały ich efekt jako „lekową lobotomię” (*medicinal lobotomy*) (Whitaker 2010a). Na uczucie emocjonalnego otępienia, zanik zarówno negatywnych, jak i pozytywnych, emocji skarży się wielu pacjentów stosujących antydepresanty (w jednym z badań „emocjonalne odrętwienie” jako skutek uboczny zgłosiło 71% badanych, „redukcję pozytywnych uczuć” – 60%) (Read i Williams 2018). Dane te niepokoją tym bardziej, że nie jest pewne, czy leki antydepresyjne są skuteczniejsze od placebo (Munkholm et al. 2019) – mogą zaś istotnie zwiększać ryzyko samobójstwa (Hengartner i Plöderl 2019).

Stygmatyzacja i autostygmatyzacja

„Upolitycznienie” zdrowia psychicznego, którego domagał się Fisher – choć raczej nie w formie, w jakiej by sobie tego życzył – odbywa się aktualnie na kilku podstawowych poziomach. Oprócz wspomnianej wcześniej krytyki nadmiernej medykalizacji oraz starań o zwiększenie finansowania opieki psychiatrycznej, dotyczy przede wszystkim walki ze stygmatyzacją zaburzeń psychicznych. Ona właśnie stała się problemem szeroko nagłaśnianym w mediach. Kwestie stygmatyzacji i autostygmatyzacji prezentowane są jako bariery w szukaniu pomocy psychiatrycznej lub zdrowienia, a wreszcie – jako źródło wykluczenia społecznego (Jansen Polska 2021; Chotkowska 2019; Stupak 2021).

Autostygmatyzację definiuje się zazwyczaj jako proces, w którym osoba z diagnozą psychiatryczną uświadamia sobie i internalizuje dyskryminujące uprzedzenia związane z diagnozą, co również m.in. ma utrudniać zdrowienie (Bathje i Marston 2014). Już sama ta definicja kieruje nas w stronę ilościowej i eksperymentalnej psychologii poznawczej i indywidualistycznie zorientowanych badań w podejściu mikroscjologicznym. W oparciu o tę perspektywę projektuje się – często finansowane przez koncerny farmaceutyczne – kampanie antystygmatyzacyjne. Skupiają się więc one na modyfikowaniu indywidualnych „przekonań” lub na „treningu zarządzania” dyskryminującą etykietą przez osoby,

którym ją nadano. Pomija się przy tym pytania o strukturalną funkcję stygmatyzacji, czyli o to: kto, po co i w czyim interesie – na poziomie społecznym – stygmatyzuje. Dzieje się tak pomimo faktu, że wspomniane wątki obecne były w pracach Ervinga Goffmana, powszechnie uważanego za „ojca założyciela” badań nad stygmatyzacją (Goffman 1963; Tyler i Slater 2018).

Jeśli wrócić do wcześniejszych prac Goffmana (1961), w których opisywał zakłady zamknięte jako instytucje totalne, to jeszcze bardziej problematyczne okaże się rozumienie stygmatyzacji jako bariery w dostępie do szukania wsparcia (najczęściej w postaci farmakoterapii lub psychoterapii). Nawet zakładając optymistycznie, że współczesna opieka psychiatryczna ma mniej dehumanizujący niż za czasów Goffmana charakter, podstawowy jej cel nadal można ująć podobnie: jest nim przekształcenie tożsamości pacjenta, m.in. poprzez nadanie mu odpowiedniej etykiety, tak, aby ostatecznie doprowadzić do pożądanego przez instytucję zachowania. W tym sensie pierwotnym źródłem stygmatyzacji jest właśnie instytucja etykietująca pacjenta (podobnie jak w ujęciu Thomasa Scheffa [1966]), a kampanie antystygmatyzacyjne mogą jawić się jako sposób na wzmocnienie siły tej instytucji – nie kwestionują one bowiem samego procesu etykietowania, a jedynie zachęcają do zmiany nastawienia do etykiet.

Jest to więc sytuacja, w której przekonywani jesteśmy, że schizofrenia czy depresja to „choroby jak wszystkie inne”. Takie podejście ma zwalniać chorujących z odpowiedzialności za swój stan lub zachowanie, a także z negatywnych konotacji etycznych czy moralnych „chorób psychicznych” – oprócz tego jednak umacnia i naturalizuje status dyskryminujących etykiet, zrównując je z czysto biologicznymi przypadłościami, najczęściej podkreślając też przy tym konieczność leczenia farmakologicznego (Fulgagar 2008). Do popularnego jakiś czas temu hasła „*It's OK not to be OK*” należałoby właściwie dodać gwiazdkę z zastrzeżeniem (drobnym drukiem): „pod warunkiem, że się leczysz, żeby przestać być nie OK”. W skrajnym przypadku prowadzi to do sytuacji, w której pozornie pełne współczucia komunikaty o pomocy ludziom „chorym psychicznie” usprawiedliwiają pozbawienie ich wolności i przejęcie całkowitej kontroli nad ich życiem i majątkiem, wbrew ich woli, tak jak w przypadku Britney Spears (i wielu innych, nienagłośnionych, przypadkach) (Luterman 2021; Snapes 2021). W Polsce – podobnie jak w wielu innych krajach – decyzja o leczeniu bez zgody lub zastosowaniu środków przymusu bezpośredniego (jak np. pasy i kaftany) opiera się *de facto* na subiektywnej ocenie personelu, a raport Najwyższej Izby Kontroli i tak wykazał, że reguły te są nagminnie łamane (Stupak i Dyga 2018). Aktualnie wraz

z planowaną w Polsce nowelizacją Ustawy o Ochronie Zdrowia Psychicznego, leczenie bez zgody i stosowanie przymusu miałyby stać się jeszcze łatwiejsze (Prezydium Naczelnej Rady Lekarskiej 2020).

Kampanie te są nieskuteczne, co zazwyczaj prowadzi jednak wyłącznie do wniosku, że te bezowocne działania należy zintensyfikować (np. Chotkowska 2019). Oparta na takim przekazie strategia przeciwdziałania stygmatyzacji i autostygmatyzacji może mieć skutek wręcz odwrotny do deklarowanego. Jeden z przeglądów badań (Longdon i Read 2017) wykazał, że o ile w wypadku depresji może to być właściwe podejście (choć spadek negatywnego stosunku do ludzi z tą diagnozą może też wynikać z jej coraz większej powszechności), o tyle gdy chodzi o schizofrenię, skutkuje to jeszcze większą dehumanizacją i wrogością wobec osób z takim rozpoznaniem. Podobnie jak w innych przypadkach, tłumaczenie różnic między ludźmi odwołujące się do esencjalistycznych wyjaśnień, do wrodzonych biologicznych różnic, może nasilać wrażenie odmienności czy obcości. Osoby etykietywane w ten sposób mogą jawić się jako niezrozumiałe, nieprzewidywalne czy zagrażające. Co więcej, skoro rzekomo mają „chory mózg”, spodziewać można się po nich wszystkiego, a dialog z „chorym mózgiem” może wydawać się niezbyt rozsądnym przedsięwzięciem. Sami psychiatrzy mają niezwykle silne uprzedzenia i stygmatyzujące przekonania na temat swoich pacjentów – nie różnią się w tej kwestii szczególnie od „zwykłych ludzi” (Babicki, Kotowicz i Mastalerz-Migas 2021). Przyczyniają się do tego biomedyczne wyjaśnienia, a pacjenci przyjmujący je, wypadają gorzej na wielu skalach – co wskazuje też na autostygmatyzujący charakter biomedycznej narracji (Stupak 2021).

Kampanie antystygmatyzacyjne często jednak na ten biologiczny charakter zaburzeń psychicznych kładą akcent (Jacob i Skinner 2015): schizofrenia przedstawiana jest w nich nierzadko jako postępująca choroba mózgu (Zipursky, Reilly i Murray 2013), a depresja jako wynik „nierównowagi chemicznej”, pomimo że dowody na obie te tezy są słabe lub wręcz sfalsyfikowane (Lacasse i Leo 2005). Moncrieff (2008) pisze nawet o „micie chemicznego lekarstwa”, robiąc ukłon w stronę „mitu choroby psychicznej” Thomasa Szasa (2010). Przekonanie o biologicznym i właściwie nieuleczalnym charakterze choroby psychicznej może prowadzić do samospełniającej się przepowiedni (Fisher 2013) – staje się więc właśnie szkodliwym stygmatyzującym i autostygmatyzującym stereotypem. Innymi terminami, pomagającymi przyjrzeć się wpływowi takiego konceptualizowania zaburzeń psychicznych na (auto)stygmatyzację, są pojęcia dynamicznego nominalizmu i „efektu pętli” Iana Hackinga (1999; 2002; 2006).

W tym kontekście interesująca może okazać się historia depatologizacji homoseksualizmu. Sugerowanie, że homoseksualizm jest chorobą psychiczną jest dziś nieakceptowalne – mogłoby to wydawać się niezrozumiałe, gdyby pojęcie choroby psychicznej było neutralne, a nie stygmatyzujące (właściwie już w jego definicji zawiera się osąd, czy też negatywna ocena wynikająca z odstępstwa od pożądanej normy; z kolei „chroniczność” zawarta w części definicji chorób oznacza, że tej etykiety nie można się już pozbyć [Ratyński 2021]). Ostatecznie to nie ze „stygmatyzacją choroby”, a właśnie z myśleniem o homoseksualizmie lub innych preferencjach i tożsamościach seksualnych w kategoriach choroby walczyły i wciąż walczą ruchy LGBTQ (zaczynają też pojawiać się próby zastosowania teorii queer bezpośrednio w odniesieniu do kategorii psychiatrycznych niezwiązanych z seksualnością [LeFrançois i Diamond 2014]). Warto też zwrócić uwagę, że psychiatryczne etykiety, nadając esencjalizowaną stygmatyzującą i w konsekwencji autostygmatyzującą tożsamość, przyczyniać się mogą do gorszych wyników leczenia, powodując np. lęk przed ujawnieniem „choroby”, działający podobnie jak stres mniejszościowy w wypadku osób LGBTQ (Meyer 2003).

Z drugiej strony istnieje ryzyko, że walka ze stygmatyzacją w ramach dominującego ujęcia może prowadzić do sytuacji, na którą wielokrotnie zwracał uwagę Fisher, a więc wykreowania kolejnej „tożsamości” w ramach *identity politics*, zamiast znoszenia warunków za owe „mniejszościowe” tożsamości odpowiadających, czy też umożliwienia przekroczenia ich (Fisher 2017). Kampanie, których celem jest przeciwdziałanie stygmatyzacji, traktować można jako jeden ze sposobów kształtowania neoliberalnego podmiotu i umacniania psychiatrycznego dyskursu (Stupak 2021).

David Cohen (2016) w książce zatytułowanej *Psychiatryczna hegemonia: Marksistowska teoria choroby psychicznej* (choć odwołującej się przede wszystkim do prac Foucaulta i tylko marginalnie do Antonio Gramsciego) pokazuje, dlaczego instytucja totalna z opisów Goffmana nie jest już potrzebna. Według Cohena idee psychiatryczne – w dużej mierze właśnie za sprawą kampanii rzekomo przeciwdziałających stygmatyzacji – stały się już równoznaczne ze zdrowym rozsądkiem. Jak w panoptikonie, w którym więźniowie internalizują nadzorujące spojrzenie strażnika, niezależnie od tego czy akurat znajduje się on na wieżycie (Foucault 2020), psychiatryczne definicje stają się normami, do których pacjenci (przyszli, potencjalni, przeszli i obecni) stosują się dobrowolnie. Rozwiązania problemów systemowych szukają w odpowiednim zarządzaniu samym sobą, w lepszym dostosowaniu się, prywatyzując stres (Fisher 2011). Do podobnych wniosków dochodzi Ian Parker

(2011; 2018), który również opierając się przede wszystkim na dorobku Foucaulta, choć w późniejszych pracach czerpiąc wyraźniej z pism Lacana.

Spojrzenie krytyczne

O psychiatrii, uosabianej przez powojenną amerykańską psychoanalizę, niezwykle krytycznie wypowiadał się Theodor W. Adorno (wątki te przewijają się m.in. w *Minima Moralia* [2005], napisał na ten temat również obszerny dwuczęściowy esej [Adorno 1967–1968]). Amerykańska psychoanaliza przejęta przez kapitalistyczny porządek, staje się w tym ujęciu kolejnym narzędziem dominacji, które w miejsce „szczęścia i miłości” oferuje „ciężką pracę i zdrowe życie seksualne” (ibid.). W ujęciu Adorna pozorna racjonalność systemu społecznego przejawia się jako konflikt w psychice uwięzionych w nim jednostek. Psychiatria z kolei jest instytucją, która te „nieidentyczne” doświadczenia ma eliminować i „normalizować” („standaryzować” tak że ostatecznie mamy wręcz do czynienia z „normalną depresją”, którą w określony sposób, „normalnie” mamy przeżywać) oferując coś w rodzaju gotowych, masowo produkowanych rozwiązań. Utowarowione metody psychiatryczne mają odpowiadać na problemy, które rzekomo wynikają z indywidualnych mechanizmów, popędów, impulsów (Mariotti 2009). Psychoanaliza – psychiatria – jest tu teorią i praktyką, która, choć służyć miała emancypacji, stała się narzędziem „kalibracji jednostek” czyniącym z nich „użyteczne części destrukcyjnej całości” (Adorno 1967–1968). Symptomatyczne może być tutaj, zaczerpnięte z *Króla Leana*, motto książki *Darmowe kliniki Freuda* (Danto 2005), przedstawiającej zaangażowanie twórcy psychoanalizy na rzecz równości społecznej. Jak brzmi to w tłumaczeniu Józefa Paszkowskiego: „Nie mnie pierwszej przyszło w złe popaść, przy chęci najszerszej zrobienia dobrze”.

Te uwagi Adorna zdają się jeszcze lepiej pasować do biomedycznej psychiatrii niż do psychoanalizy. Na głębszą refleksję zasługuje szczególnie rola wprowadzonego przez Adorna terminu „urzeczowionego” lub „uprzedmiotowionego” myślenia (choć może zaakcentować należałoby jego „utożsamiający” – w sensie „tego samego” – charakter) i możliwość odniesienia jej do konceptualizacji współczesnych diagnoz psychiatrycznych w badaniach naukowych i praktyce klinicznej. Adorno, przyglądając się rozwojowi nazistowskiej psychologii, doskonale zdawał sobie sprawę z niebezpieczeństw wiążących się z psychologicznymi i psychiatrycznymi klasyfikacjami. Właśnie dlatego należał, aby praca o osobowości autorytarnej została opatrzona rozdziałem na ten temat (Oberle 2018).

Podobnie zastosować można termin reifikacji w ujęciu Györgya Lukácsa (1972). Koncepcję tę można przyłożyć np. do metodologii badań klinicznych, a nawet współczesnych psychologicznych koncepcji zaburzeń psychicznych, odwołujących się do ilościowego, eksperymentalnego paradygmatu – wydaje się że można tu mówić wręcz o „reifikacji świadomości” – właśnie w znaczeniu i kontekście jaki nadaje temu pojęciu Lukács. Michael T. Taussig, parafrazując, czy też trawestując, Lukácsa (choć wychodzi w swojej pracy od przykładu choroby somatycznej), pisze o „reifikacji i świadomości pacjenta”, dodając: „Rzecz nie w kulturowej konstrukcji klinicznej rzeczywistości, stawką jest kliniczna konstrukcja i rekonstrukcja skomodyfikowanej rzeczywistości” (Taussig 1980, 12).

Interpelowani jesteśmy zatem jako pacjenci (nawet jeśli tylko potencjalni). Wydaje się to szczególnie uderzające podczas trwających zmagania z pandemią COVID-19 – wszyscy, zdawałoby się, jesteśmy potencjalnie chorzy, wszyscy więc podlegamy ograniczeniom i regulacjom. Wszyscy także jesteśmy potencjalnie zagrożeni wynikającymi z pandemii konsekwencjami dla zdrowia psychicznego – tak przekonują nas media. Szacuje się, że wartość rynku antydepresantów – a więc ich sprzedaż – w 2020 r. z powodu pandemii mogła zwiększyć się dwukrotnie z 14 do 28 miliardów dolarów (The Business Research Company 2020). W latach 2000–2015 spożycie antydepresantów w krajach OECD (również w Polsce) wzrosło zaś o prawie 100%, a w niektórych państwach kilkukrotnie (np. pięciokrotnie na Słowacji) (OECD 2017). W Anglii w 2017 r. ok. 16% mieszkańców otrzymało receptę na antydepresant, w sumie ponad 26% przyjmowało antydepresanty, opioidy, gabapentinoity i benzodiazepiny lub tzw. niebenzodiazepiny (*z-drugs*) (Marsden et al. 2019). W 2019 r. w liczbach bezwzględnych oznaczało to już prawie osiem milionów ludzi przyjmujących antydepresanty i nieco ponad dwa miliony przyjmujących benzodiazepiny (National Health Service Business Services Authority 2020). W Polsce w 2018 r. „tylko” milion czterysta tysięcy ludzi otrzymało receptę na antydepresant. W tym samym czasie publiczne i prywatne wydatki na antydepresanty wyniosły ponad 400 milionów (w tym 130 refundowane z budżetu państwa), za to publiczne wydatki na psychoterapię depresji – 20 milionów (Narodowy Fundusz Zdrowia 2020). Daje to pewien obraz tego jak „biopsychospołeczne” w praktyce jest podejście biopsychospołeczne.

W ujęciu Slavoj Žižka można by powiedzieć, że stajemy się obiektem w Schemacie 3 (Žižek 2006), a więc przedmiotem wiedzy medycznej – to ona nas konstytuuje, tworząc lub przynajmniej przetwarzając jako podmioty. Ideologia ta oddziałuje bowiem na ludzi nie tylko na

poziomie zewnętrznego opisu, ale wręcz trafiając do najbardziej pierwotnych pokładów nie/świadomości. Stajemy się golemem, potworem dra Frankenstein, replikantem w świecie *Łowcy androidów* (Žižek 1993). Od kilku lat głośno mówi się o „cyfrowym fenotypie”, czyli, upraszczając, diagnozowaniu ludzi na podstawie danych (także głosowych) z urządzeń elektronicznych, np. telefonów czy portali społecznościowych (Insel 2018). Zastosowanie takich metod na poziomie całej populacji, to jedno z zaleceń dotyczących zdrowia psychicznego w kontekście pandemii, które opublikowano w czasopiśmie *Lancet Psychiatry* (Moreno et al. 2020). W tym kierunku, w którym „cyfrowemu fenotypowi” towarzyszy „telemedycyna”, będzie też zapewne zmierzać polska „psychiatria środowiskowa” (Krzystanek 2020). Pandemia zaś, miast stać się ewidentnym unaocznieniem faktu, że psychiatryczne definicje indywidualizują i patologizują zjawiska wynikające z czynników społecznych i kulturowych, stanie się prawdopodobnie czynnikiem zwiększającym jeszcze siłę i oddziaływanie psychiatrii jako instytucji.

Skojarzenie z panoptikonem Foucaulta (w wersji kapitalizmu inwigilacji) narzuca się samo. Na myśl przyjść może także przedstawiona w trzecim sezonie serialu *Westworld* wizja kontroli społecznej. Odbywa się ona za pomocą systemu wychwytywania zawczasu i „reedukowana” (lub po prostu eliminowana/wykluczana) jednostek stanowiących potencjalne zagrożenie dla stabilności systemu i trafności kontrolujących świat algorytmów sztucznej inteligencji. Jednostkom tym, jak głównemu bohaterowi trzeciego sezonu serialu, system celowo ogranicza też możliwości awansu społecznego i zawodowego. W ten sposób ich wpływ na rzeczywistość społeczną jest skutecznie ograniczany. Erich Fromm (1970) pisał o współczesnej mu psychologii akademickiej i eksperymentalnej, że jest to nauka zajmująca się wyalienowanym człowiekiem, badanym przez wyalienowanych naukowców przy pomocy alienujących metod. Jest to opis, który wydaje się dziś jeszcze lepiej pasować do mechaniczystycznej psychiatrii, a także do biznesowych zastosowań *big data* np. w profilowaniu użytkowników mediów cyfrowych – również jako „chorych psychicznie” i pacjentów (Cosgrove et al. 2020).

Być może dyskretny urok diagnoz psychiatrycznych ująć można jeszcze inaczej. Wielu pacjentów, przynajmniej początkowo, mówi bowiem o uldze, jaką przynosi nadanie im psychiatrycznej tożsamości. Być może w płynnej nowoczesności (Bauman 2006; 2012a), w świecie mnogości odgrywanych ról, czasem przeczących sobie, niekiedy także wykonywanych za pośrednictwem wirtualnych awatarów, tożsamość nadana przez diagnozę psychiatryczną daje poczucie stałości i bezpieczeństwa. W świecie wymuszonej przez „rynek pracy” „mobilności” i „ela-

styczności” (za którymi kryje się brak stabilizacji finansowej i niepewność o jutro), w którym tradycyjne relacje międzyludzkie w ramach rodziny czy też lokalnych wspólnot są gwałtownie rozrywane, etykieta psychiatryczna jawi się może jako coś „obiektywnego”, co może stanowić punkt oparcia, stały niezmienny fundament, suchy grunt.

Takie spojrzenie może też rzucić nowe światło na wprowadzony przez Ronalda D. Lainga (1990) termin „ontologicznej niepewności” (*ontological insecurity*). Choć Laing pisał o schizofrenii, to ontologiczna niepewność powiązana jest u niego właśnie z tożsamością i niejako obronną funkcją fałszywej tożsamości, która to ostatecznie obraca się przeciwko cierpiącemu. Linie demarkacyjne diagnoz wydają się w dużej mierze sztuczne (Bentall 2003), na schizofrenię/psychozę spojrzeć można także jako na skrajną formę depresji/melancholii, podobnie jak czyni to Julia Kristeva (2007) W ten sposób – nieco szerzej – ujęta i zinterpretowana kategoria „ontologicznej niepewności” znaleźć mogłaby zastosowanie także w refleksji nad powszechnymi przypadłościami. Doskonałym uzupełnieniem tej perspektywy byłoby poszerzenie jej o refleksje Guya Deborda (2006) – szczególnie, jeśli na tożsamość spojrzeć jak na towar nabywany i sprzedawany w spektakularnej grze. Jak to ujmuje Debord, wszystko dzieje się pod dyktando spektakularnych ekspertów, zawsze zależnych od porządku, który ich do tej roli wyniósł. „Dwubiegunówka”, dla przykładu, może wręcz stać się pożądaną etykietą podkreślającą „wyjątkowość” (Speed, Moncrieff i Rapley 2014). Taka tożsamość, szczególnie odwołująca się do biomedycznego rozumienia zaburzeń psychicznych, z atestem „naukowości”, wydaje się jednak jeszcze bardziej pogłębiać alienację wynikającą z charakteru społeczeństwa konsumpcyjnego.

W przytoczonych wcześniej cytatach Fisher zdawał się jednak mówić, że kogoś myślącego i mogącego działać prawdziwie rewolucyjnie – a więc w sposób wykraczający poza zastany porządek, czy też choć częściowo wobec tego porządku niezależny – szukać należy właśnie wśród ludzi określanych mianem chorych psychicznie, cierpiących, ale i nie mających innej niż dążenie do przemian społecznych i kulturowych rzeczywiście „drogi ucieczki”. Nie musi tutaj chodzić wyłącznie o „wybitną jednostkę”, może to być podmiot rozumiany zbiorowo, jako ludzie, którzy poza chemicznymi kajdanami, nie mają nic do stracenia (dokładnie tak brzmiąca deklarację – „Nie mam nic do stracenia” – składa Joker w kulminacyjnej scenie filmu z 2019 r., choć w jego buncie i rozpaczony brak jest programu pozytywnego).

Na psychiatrię można by wtedy spojrzeć jako na instytucję, czy też ideologię, kluczową dla utrzymania *status quo*, która z jednej strony łagodzi objawy alienacji i nierówności wytwarzanych przez kapitalizm

(a rosnące liczby cierpiących ludzi byłyby symptomem rosnących sprzeczności wytwarzanych przez system) – oferując „opium” – w formie farmakologicznej oraz, z drugiej, w formie „religijnej”, narzucając pacjentom takie rozumienie swojej sytuacji, które – nawet jeśli przynosi ulgę, dostarczając pewnego rodzaju wytłumaczenie cierpienia i nazwę dla niego – „podcina skrzydła” i każe wątpić w siebie; swoje myśli, uczucia i przeczucia traktować zawsze najpierw podejrzliwie, jako objawy choroby, braku rozsądku, jako produkt nierozumu, o których „racjonalności” ostatecznie decydować ma kto inny: członek rodziny, partner, lekarz – przedstawiciel kapitalistycznego świata „normalnych”. Równocześnie pacjenci mogą mieć problem z rozpoznaniem, które myśli i stany „należą do nich”, a które są np. konsekwencją „źle dobranego leku”. Podważanie „chorobowego” i „biologicznego” statusu takiego cierpienia (nie kwestionując jego ciężaru) spotkać się może wręcz ze zdecydowanym zaprzeczeniem nawet ze strony samych pacjentów. Przypomina to niemalże obronę religijnych dogmatów lub nawet mechanizm zaprzeczania u osób uzależnionych, co ująć można byłoby jako „fałszywą świadomość” czy też „ucieczkę od wolności” (Fromm 2001).

Tutaj także analizy Lainga (Laing i Esterson 1964) mogłyby znaleźć zastosowanie – szczególnie uwzględnienie roli rodziny pojmowanej jako system delegujący wybrane jednostki do odzwierciedlania problemów całego układu., tym bardziej jeśli system rozumieć szerzej, jako społeczeństwo. Laing zrywał też z tradycją wywodzącą się od Kraepelina i Karla Jaspersa (Jaspers 1963; Bentall 2003), w której symptom był czymś niemożliwym do zrozumienia, czy nawet pozbawionym sensu. Zamiast tego wskazywał raczej, że rzekoma niezrozumiałość to efekt oddziaływania szeregu czynników instytucjonalnych i osobistych po stronie „normalnych”. Metafora szpitala psychiatrycznego jako państwa autorytarnego z *Lotu nad kukułczym gniazdem* może się też z tej perspektywy jawić bardziej dosłownie jako opis kultury, w którym to nie szpital przypomina państwo autorytarne, ale rzeczywistość coraz bardziej upodabnia się do oddziału szpitalnego zarządzanego przez siostrę Ratched. Byłoby to więc coś na kształt „państwa terapeutycznego” Szasza (1984).

W tym sensie, pacyfikacja doświadczeń „nieidentycznych” (wracając do Adorna) przez psychiatrię, zataczająca coraz szersze kręgi wraz z postępującą medykacją, mogłaby też tłumaczyć głosy o „utknięciu w przeszłości”, braku nowych pomysłów, idei, rozwiązań w twórczości artystycznej, o których pisał Fisher (2014), choć akcentując jednak raczej czynniki społeczno-ekonomiczne *per se* – psychiatria byłaby wtedy instytucją dławiącą kreatywność. Społeczną rolę ruchów ludzi określających się mianem „ocalałych z psychiatrii” (*psychiatric survivors*), oskar-

zających psychiatrię o nieetyczne i szkodliwe praktyki, czy też tych występujących pod szyldem *Mad Pride*, analizować można także w odniesieniu do koncepcji działania komunikacyjnego, racjonalności i sfery publicznej Jurgena Habermasa (1984; 1987; 1989), czy też do tego jak Axel Honneth ujmuje „walkę o uznanie” (Honneth 1995). Może to być szczególnie cenne w obliczu powszechnego odmawiania części osób uznanych za chore psychiczne racjonalności jako takiej, co właściwie wyklucza je z możliwości uczestniczenia w dialogu społecznym (chyba że akceptują dominującą narrację), przy równoczesnym statusie „obywateli drugiej kategorii” związanym z szeregiem dyskryminujących rozwiązań prawnych dotyczących np. przymusowego leczenia i tego co określić można dyskryminacją lub niesprawiedliwością epistemiczną (Crichton, Carel i Kidd 2017; Drożdżowicz 2021; Todd 2021) i mieć znaczenie zarówno dla rozwoju teorii, jak i wąsko rozumianej praktyki.

Stuart Ewen twierdzi, że wywodzące się z psychoanalizy idee, które inspirowały Edwarda Bernaysa, twórcę *public relations* (wyrażenie to zastąpić miało źle kojarzące się po wojnie słowo „propaganda”, pomimo stosowania tych samych metod), w połączeniu z koncepcjami Waltera Lippmana, doprowadziły do wykształcenia liberalnej demokracji działającej jak środek uśmierzający ból, poprawiający nastrój („*feel good medication*”) ale, jak w medycynie paliatywnej, nie oddziałującej na przyczyny problemu (Davis 2007). Ostatecznie miało to służyć, jak ujął to Lippman (1929), kontroli „oszołomionego stada” (*bewildered herd*). Ewen mówi tu o lekarstwie w sposób metaforyczny, odnosząc się do zaspokajania sztucznie wykreowanych w społeczeństwie konsumpcyjnym pragnień, ale można tę uwagę potraktować też bardziej dosłownie i odnieść do funkcji biomedycznej psychiatrii.

Psychodeliki a psychiatria

Bardziej lub mniej zachowawcze głosy, mówiące o konieczności „odbudowy” i zmiany paradygmatu w psychiatrii, pojawiają się coraz częściej, także w najważniejszych czasopismach (zob. np. Gardner i Kleinman 2019; Leichsenring, Steinert i Ioannidis 2019; van Os i Kohne 2021; Bracken i Thomas 2001). Są one motywowane są nie tylko wrażeniem, że psychiatria (podobnie jak kultura) utknęła w martwym punkcie i nie przyczynia się do polepszenia losu pacjentów (zob. np. Henriques 2017), ale również przeświadczeniem, że los ten wręcz pogarsza (zob. np. Breggin i Cohen 1999; Gøtzsche 2015; Whitaker 2010b; Kinderman 2014).

Szansę na uczynienie kroku od psychiatrii legitymizującej system (i nie mogącej pochwalić się specjalnymi sukcesami, jeśli chodzi o redukcję cierpienia) w stronę psychiatrii, która mogłaby rzeczywistość kulturową, społeczną i ekonomiczną zmieniać ku bardziej ludzkim i sprawiedliwym warunkom – w stronę kwasowego komunizmu – i efektywniej pomagać ludziom, stanowić mógłby zauważalny współcześnie powrót do prób terapeutycznego zastosowania substancji psychodelicznych w psychiatrii. Historia relacji psychiatrii z tymi środkami jest skomplikowana – z jednej strony utorowały one drogę do postrzegania procesów psychicznych przez pryzmat „chemii mózgu” (a następnie ich redukcji do tego poziomu) (Stupak 2020), z drugiej, „rewolucyjnych” apostołów psychodelików, związanych z ruchem kontrkultury, współczesny ruch na rzecz ich terapeutycznego zastosowania (uosabiany przede wszystkim przez Ricka Doblina i Multidisciplinary Association for Psychedelic Studies [MAPS]) przedstawia raczej jako odpowiedzialnych za kompromitację psychodelików dla „poważnej nauki”. Kontrkultura staje się więc tutaj widmem, balastem, którego trzeba się pozbyć, żeby „wejść do mainstreamu” (Doblin 2019).

W tym duchu Maciej Lorenc (2021), założyciel „polskiego MAPS” (Polskiego Towarzystwa Psychodelicznego), mówi o „kontrkulturowych demagogach”. Współczesny renesans psychodeliczny od początku zainteresowany jest więc raczej wpisaniem ich w aktualny system społeczny i psychiatryczny niż przekształceniem tego systemu. Ten proces oswajania, rozbrojenia i komodyfikacji, przejścia psychodelików na rzecz kapitalizmu, odbywa się na kilku poziomach.

Jednym z nich jest sama metodologia badań skuteczności leków psychiatrycznych, sprowadzająca się w zasadzie do porównywania wyników skal/kwestionariuszy pomiarowych pomiędzy grupą poddaną interwencji i grupą kontrolną. Używane skale odnoszą się zaś do z góry ustalonych symptomów odpowiadającym kryteriom diagnostycznym poszczególnych zaburzeń. Średnio różnica pomiędzy grupą otrzymującą antydepresanty a grupą placebo wynosi ok. 2 punkty na skali Skali Depresji Hamiltona, w której maksymalny wynik to 52, co przekłada się np. na zmianę punktacji w jednym pytaniu z „stwierdza się niewerbalne przejawy depresji (wyraz twarzy; głos, płacz)” na „(nastroj) depresyjny) ujawniany przez pacjenta dopiero po zapytaniu”. Skale te zazwyczaj wypełniają osoby prowadzące badanie (Munkholm, Paludan-Müller i Boesen 2019; Fundacja Ja, My, Oni 2021; „Hamilton Depression Rating Scale (HDRS)” 2021).

Ocena skuteczności leczenia odwołująca się do takich gotowych odpowiedzi, odzwierciedlających założenia psychiatrii o możliwych spo-

sobach przejawiania się cierpienia w ramach danej jednostki nozologicznej, obiektywizuje i kwantyfikuje psychiatryczne konstrukty (takie jak np. depresja). Determinuje tym samym sposób ich postrzegania i rozumienia, zarówno przez pacjentów i psychiatrów, jak i pozostałe osoby. W ramach tautologicznej logiki mówimy powszechnie o „ludziach cierpiących z powodu depresji”, mimo że depresja to *de facto* tylko zbiorcza nazwa dla różnych przejawów cierpienia arbitralnie zgrupowanych razem; cierpienia, które może mieć wiele różnych przyczyn. Właściwie mówimy więc: „ludzie cierpią z powodu cierpienia”. Podstawienie do tego ciągu „depresji”, szczególnie jako indywidualnej biologicznej przypadłości, zmienia jednak diametralnie sposób rozumienia i postrzegania tego zjawiska oraz jego społeczne czy też kulturowe konsekwencje. Co więcej, „symptomy”, których w skalach nie ma, pozostają niezauważone, tak jakby w ogóle nie istniały. Problem ten dobrze obrazują poniższe cytaty wypowiedzi ocalałych z psychiatrii:

Nie przejawiałem w ogóle mojego wewnętrznego cierpienia, bo nie wykazywałem żadnego dowodu na jakiegokolwiek życie wewnętrzne. To nie to samo co nieobecność szaleństwa. A jednak to był wskaźnik, którym mierzono powodzenie leczenia. (Lehmann i Stastny 2018)

Zauważyłem, że leki sprawiały, że czuję się pusty i pozbawiony duszy. Nie mogłem myśleć o rzeczach wykraczających poza podstawowe potrzeby. Leki psychiatryczne uczyniły mnie fizycznie słabszym i wpłynęły na hormony, tak że stałem się w tym czasie impotentem. Martwiło mnie to. Jednak dla świata zewnętrznego, z powodu odepiających właściwości leków, mniej skupiałem się na moich przekonaniach dotyczących śledzenia i duchowości. Lekarze ogłosili, że dobrze odpowiadam na leczenie. (May 2018)

Standardowe instrumenty kliniczne wykazałyby najprawdopodobniej istotną poprawę, być może nawet remisję, mimo że pacjent mógłby faktycznie czuć się nawet subiektywnie gorzej niż przed zastosowaniem farmakoterapii (Stupak i Dobroczyński 2021). Ponadto w badaniach klinicznych ten sam wynik liczbowy (np. 37) może składać się z zupełnie innych „elementów” i odpowiadać całkowicie różnym stanom lub zachowaniom – w ramach analizy statystycznej skuteczności interwencji, będzie jednak traktowany jako oznaczający dokładnie identyczne, takie samo, „nasilenie objawów chorobowych” (37 równe jest 37). Podobnie np. w pytaniu o „krytycyzm” (lub też, w oryginale, „wgląd” [*insight*]) ze skali Hamiltona zmiana z „poczucie obecności depresji jako choroby (krytycyzm zachowany)” na „krytycyzm częściowo zachowany – poczucie obecności choroby; ale jest ona następstwem np. wadliwej diety;

infekcji, przemęczenia itp.” jest zmianą o 1 punkt i pogorszeniem depresji, takim samym jak zmiana o 1 punkt z „myśli o samobójstwie, zamiary” na „próby samobójcze”. Choć wydawać by się mogło, że jakościowo są to zdecydowanie różne zmiany, to w ramach różnicy „wartości” pozostają identyczne. Co ciekawe widać tu też, że koncepcja „depresji” jako „choroby”, której przyczyny oderwane są od czynników społecznych, zawarta jest w samym instrumencie służącym do pomiaru jej „objawów”, zaś krytycyzm wobec tej koncepcji jest wyrazem... braku krytycyzmu.

Mimo, że model ten emuluje pozytywizm, a także naśladuje inne od psychiatrii gałęzie medycyny, to do czynienia mamy z podstawowym problemem, w którym z danego wyniku (np. 37) najczęściej nie da się ustalić konkretnej obserwacji (tym bardziej subiektywnego stanu ocenianej osoby), która do niego prowadziła – w przeciwieństwie do np. pomiaru stężenia glukozy, czy też jakiejś innej wartości fizycznej, gdzie wynik ma jednoznaczny desygnat, możliwy do wiernego odtworzenia przez niezależnego badacza. Rezultat pochodzący z zastosowania takiego psychiatrycznego kwestionariusza właściwie niewiele nam mówi o tym, co się za nim faktycznie kryje (Ingleby 1980). Pomiar niejako uprawomocnia się sam, mimo że odsyła właściwie wyłącznie sam do siebie, jest symulakrem (Baudrillard 2017). Podobnie można by spojrzeć na same psychiatryczne diagnozy, Richard Bentall (2003) wskazuje np. iż kryteria diagnostyczne sprawiają, że dwie całkowicie inaczej zachowujące się osoby mogą otrzymać taką samą diagnozę, dwie osoby zachowujące się podobnie – odmienną, a jedna i ta sama osoba – dwie wykluczające się diagnozy; to jeden z aspektów problemu niskiej rzetelności i *de facto* nieokreślonej trafności diagnoz (Stupak 2020). Ta sytuacja musi też przywołać na myśl wspomniane wcześniej pojęcia Adorna i Lukácsa, tj. urzeczowione (utożsamiające) myślenie i reifikację.

Przeciwstawiając myślenie dialektyczne – utożsamiającemu, Adorno pisał: „myślenie utożsamiające mówi pod co coś podpada, co egzemplifikuje albo reprezentuje i, odpowiednio, – czym samo nie jest” (Adorno 2007, 149). Odnieść można to zarówno do samych diagnoz psychiatrycznych, jak i do instrumentów pomiarowych i ich wyników. Koncepcje Lukácsa często opisywane jest z przywołaniem przykładu biurokracji, w której to nadanie jednostkom różnych klas lub kategorii służyć ma ich „poznaniu” i kontroli. Sprawia to jednak równocześnie, że jednostki tracą indywidualne jakościowe różnice, cechy i właściwości, które znikają w ogólnych etykietach. Tworzy to fałszywą relację tożsamości/identyczności, w której faktycznie różne osoby lub obiekty traktowane mogą być w ten sam sposób. „Policzalność”, a więc ujęcie ilościowe, efekt ten jeszcze pogłębia (Fagan 2020; Feenberg 2017).

Podobnie ma się rzecz, jeśli chodzi o badanie np. mechanizmów poznawczych w odniesieniu do zaburzeń psychicznych w ramach ujęć psychologicznych czy też neuropsychologicznych. Choć metodologia psychologii eksperymentalnej wydaje się nieco bardziej wyrafinowana niż sprawdzanie skuteczności leków, a badanie „mechanizmów poznawczych” może być elementem rozbijającym *stricto* biologiczne, esencjalistyczne ujęcia, to jednak oparcie się w badaniach psychologicznych na psychiatrycznych diagnozach jest podporządkowaniem się ujęciu biomedycznemu w punkcie wyjścia.

Wspomniane skale pomiarowe, także w ramach badań stosujących np. pojęcie „zdrowienia” (*recovery*) (w polskim zastosowaniu wydaje się to wiecznie niedokonanym, niemającym końca „zdrowieniem”, które za słowo „chory” podstawia po prostu „zdrowiejący”, nie zmieniając jednak radykalnie faktycznego desygnatu – ostatecznie tylko ktoś „chory” może „zdrowieć”), posługują się też najczęściej narzuconymi przez badaczy kryteriami dotyczącymi tego, na czym polega sukces terapeutyczny, pomijając w ten sposób opinie na ten temat samych poddawanych interwencji osób. Kryteria te można też określić jako odzwierciedlające uprzedzenia badaczy (Russo 2018). Wraz z leczeniem opartym na algorytmach postępowania (zob. np. Gałęcki i Bliźniewska-Kowalska 2021) dopełniałoby to obraz przemysłu zdrowia psychicznego rozumianego podobnie do przemysłu kulturowego w wizji Maxa Horkheimera i Adorna (2002). W głównonurtowym wydaniu psychodeliki stać się mogą więc wyrazem i narzędziem reifikacji świadomości, które poddaje je alienującemu biurokratycznemu rygorowi. Nie oznacza to oczywiście, że ze wszelkiego rodzaju ilościowych badań empirycznych należy zrezygnować – powinno się jednak przemyśleć ich metodologię i zdawać sobie sprawę z ich ograniczeń oraz negatywnych konsekwencji.

Innym aspektem rozbijania psychodelików jest zredukowanie ich terapeutycznego efektu do poziomu biologicznego. W ramach ujęcia charakterystycznego dla współczesnej psychiatrii, które Moncrieff (2008) nazywa „modelem działania leków skoncentrowanym na chorobie” (*Disease-Centred Model of Drug Action*) substancje rzekomo oddziaływać mają na zdefiniowane nieprawidłowości w funkcjonowaniu mózgu, specyficzne dla danego zaburzenia. Jest to zastosowanie podstawowej dla modelu biomedycznego logiki, w której wyeliminowanie konkretnej biologicznej przyczyny choroby przy pomocy leku (np. pozbycie się bakterii za pomocą leku przeciwbakteryjnego) prowadzi do zwalczania choroby. Sukcesów tego podejścia w klasycznej medycynie podważyć się nie da, jednak – jak dowodzi Moncrieff (2008) – niewiele ma to wspólnego z tym, jak faktycznie działają leki psychiatryczne i może być cał-

kowiec nietrafnym zastosowaniem modelu przyrodoznawczego do kwestii, które ująć należałoby inaczej.

Badania prowadzone przez MAPS polegają, co prawda, na stosowaniu psychodelików jako środka wspomagającego psychoterapię (co umożliwić miałyby np. nawiązanie odpowiedniej relacji z terapeutą), ale ich działanie opisywane jest także po prostu jako przekształcanie procesów mózgowych (np. Carhart-Harris et al. 2017) a i MAPS nie odznęguje się od takiego ujęcia. Przypomina to więc argumenty Erica Kandela, często przywoływanego w dyskusji dotyczącej skuteczności psychoterapii (Kandel 1998; Malhotra i Sahoo 2017). Twierdził on, że psychoterapia „naprawia popsuty mózg”, co ma ją legitymizować. Jak widać, oddziaływanie na sam umysł wydaje się już niewystarczające, co można interpretować jako jeszcze jeden przejaw faktycznej dominacji „bio” nad aspektem „psychospołecznym”. W ten sposób ze wspomaganie psychoterapii substancjami psychodelicznymi, perspektywa zmienia się we wspomaganie stosowania leków psychoterapią (zob. np. Vollenweider i Preller 2020). Leki stają na pierwszym miejscu, psychoterapia jest opcjonalnym luksusowym dodatkiem – odpowiada to faktycznie dominującym aktualnie konceptualizacjom i praktyce klinicznej, także jeśli chodzi o inne leki stosowane w psychiatrii.

Mimo to (choć prawdopodobnie właśnie zdając sobie sprawę z tego zagrożenia) jedna z autorek opublikowanego niedawno badania MAPS zestawiającego psylocybinę z popularnym antydepresantem (Carhart-Harris et al. 2021) stwierdziła:

Psylocybina to wspaniałe narzędzie. Ale myślę, że nasze wyniki pokazują magię prawdziwej troski, czasu, obecności, szacunku i bycia częścią leczniczej społeczności. I tego właśnie boleśnie brakuje w naszym systemie psychiatrycznym. Jeśli więc psylocybina stanie się po prostu kolejnym lekiem, będzie to tak samo nieciekawe i ostatecznie rozczarowujące jak SSRI były dla wielu. A psychodeliki bez troskliwej społeczności mogą okazać się nie tylko nieskuteczne, ale i ryzykowne. (Watts 2021)

Wyniki tych badań spotkały się zresztą z natychmiastową krytyką, ponieważ m.in. psylocybina nie wykazała istotnie lepszych od antydepresantu rezultatów. Psychodelik miał jednak znacznie lepsze wyniki w pomiarach na mniej klasycznych skalach dotyczących np. „dobrostanu” (Brodwin 2021). Dobrze obrazuje to problemy związane ze stosowaniem różnych miar, o których była mowa wcześniej. Trudności związane z badaniem psychodelików wskazują też na problemy z badaniem zjawisk określanych jako choroby psychiczne – w obu przypadkach mamy prze-

cież do czynienia z odmiennymi (lub po prostu nietypowymi) stanami świadomości. Wydaje się, że metodologia jakościowa mogłaby tu być znacznie bardziej na miejscu – choć szczegóły jej zastosowania w tym kontekście wymagają opracowania i gruntownego zastanowienia.

Istotnym wątkiem w wykorzystaniu psychodelików w psychiatrii staje się więc pytanie o to, czy zmiana świadomości wywoływana przez substancje psychodeliczne (które tradycyjna psychiatria nazywać może np. psychozomimetycznymi, a więc wywołującymi objawy psychozy) jest niezbędnym elementem ich terapeutycznego oddziaływania w ramach szerszego kontekstu terapeutycznego. Alternatywą jest spojrzenie na zmianę świadomości jako na niepożądany skutek uboczny, którego należy unikać lub wręcz się go pozbyć – leczniczy miałby być bowiem wyłącznie wpływ substancji np. na neuroprzeżywalność (jeśli „sztucznie wywołana psychoza” może pełnić rolę terapeutyczną, to rodziłoby to niepokojące pytania o to, czy samą „psychozę” potraktować można jako zjawisko częściowo „autoterapeutyczne”). Spotkać można się już więc z głosami, że terapeutyczne efekty psylocybiny, ketaminy, DMT, LSD, czy MDMA sprowadzić można w zasadzie do stymulowania neuroplastyczności (Olson 2018; Ly et al. 2021), a badanie mechanizmu ich działania, ze względu na problematyczny status i historię takich substancji, lepiej należałoby wykorzystać jako wskazówkę do stworzenia nowej klasy leków (Dunlap, Andrews i Olson 2018).

W tym duchu dopuszczono już więc do użytku enancjomer ketaminy w sprayu, co po pierwsze, pozwoliło generyczną substancję opatentować jako nowy lek i czerpać z tego znacznie większe zyski, a po drugie służyć miało eliminowaniu niepożądanych „psychodelicznych” efektów. Food and Drug Administration (FDA) zatwierdziło ketaminę do leczenia lekoopornej depresji, pomimo że w trzech krótkoterminowych próbach klinicznych wyniki tylko jednej wykazały przewagę nad placebo, a długoterminowe badanie osób, które na wcześniejszych etapach odpowiedziały na leczenie ketaminą, wykazało u nich dłuższy czas do nawrotu choroby niż u osób, którym podawano placebo (i „klasyczne” antydepresanty – zarówno w grupie otrzymującej ketaminę, jak i w grupie kontrolnej) (Food and Drug Administration 2020). Zazwyczaj, żeby zatwierdzić lek, FDA wymaga dwóch prób klinicznych wykazujących istotną przewagę nad placebo (niezależnie od tego, ile faktycznie takich prób przeprowadzono, statystycznie rzecz ujmując wystarczająca liczba podejść musi w końcu prowadzić do przynajmniej dwóch, wykazujących istotną różnicę; w dodatku wyników negatywnych prób bardzo często się nie publikuje oraz rzadziej je cytuje jeśli zostaną już opublikowane, co wpływa na ich widoczność [Turner et al. 2008; Vries et al. 2018]).

Były pracownik Biogen i Pfizer, który przeszedł do start-upu pracującego nad wywodzącymi się z psychodelików lekami, zapytany o to, jak przemysł farmaceutyczny poradzi sobie z substancjami, które potencjalnie mogłyby leczyć zastosowane tylko raz lub kilka razy, mówi wprost:

To bardzo dobre pytanie, chyba jeszcze nie rozwiązaliśmy tego problemu. Jest wiele otwartych kwestii. Czy niektóre z tych terapii naprawdę będą opierać się na pojedynczych dawkach lub krótkich planach leczenia i załatwione? (...) Pytanie, które zadałeś jest doskonałe, czyli: jaki jest ostatecznie dla tego model biznesowy? Oczywiście, nadzieja jest taka, że nie pójdzie to drogą antybiotyków, dla których komercyjna inentywizacja za prawdziwe R&D była katastrofalna. Nie widzę tego tak. Po prostu nie myślę, że to będzie tak proste jak „jedna dawka i załatwione”. (Ehlers 2019)

Zredukowanie terapeutycznego efektu psychodelików do ich oddziaływania na mózg może więc być drogą do uczynienia z nich po prostu nowej grupy leków, która zastąpić miałyby inne antydepresanty (w obliczu ich rosnącej krytyki [zob. np. James i Read 2019; Pickover 2021]), podobnie jak wcześniej SSRI zastąpiły benzodiazepiny, kiedy ich potencjał uzależniający był już oczywisty i trudno było go ukrywać (zob. np. Shorter 1997). Tak jak inne leki psychiatryczne, stosowane miałyby być więc wiele miesięcy, wiele lat lub całe życie. Kojarzyć może się to z promowaną wśród klasy kreatywno-inżynierskiej doliny krzemowej („cyberhipisów”, którzy – jak pokazuje Adam Curtis w *HyperNormalisation* – projektowali obietnicę wyzwolenia przez psychodeliki na nowe technologie, lecz wierząc w emancypacyjną rolę Internetu, budowali kapitalizm nadzoru [Zuboff 2019]) strategią mikrodawkowania, w której psychodeliki stają się po prostu narzędziem podnoszącym produktywność, właściwie metodą samoeksploatacji (Swisher 2018; Avey 2020). Popularność mikrodawkowania w tym środowisku jest w znacznie mierze odpowiedzialna za współczesne wprowadzenie psychodelików do głównego nurtu. Uwydatnia to fakt, że renesans psychodeliczny jest dziś raczej zawłaszczeniem tych środków przez dominujący porządek, niż wyrazem oporu lub subwersji.

Istnieją jednak również badania pokazujące, że to właśnie np. „doświadczenie mistyczne” (mierzone przy pomocy różnych skali...) czy zmiana świadomości są kluczowymi elementami terapeutycznego efektu psychodelików (zob. np. Garcia-Romeu et al. 2019; Rothberg et al. 2021). Akcent przesuwają się więc z biologii na subiektywne przeżycia umożliwiające np. restrukturyzację poznawczą problemu czy też przekształcenie poczucia „ja”. Byłoby to ujęcie bliższe temu co Moncrieff

(2008) nazywa „skoncentrowanym na leku modelem działania” (*Drug-Centred Model of Action*).

W ramach tej perspektywy nie uznaje się stosowanych w psychiatrii substancji za „magiczne pigułki”, eliminujące biologiczne przyczyny choroby i przywracające np. „równowagę chemiczną”. Wręcz przeciwnie – są raczej niespecyficzne, właściwie niezależnie od danej „choroby” lub jej braku, oddziałującymi substancjami psychoaktywnymi, których efekt terapeutyczny polega właśnie na zmienianiu świadomości: pobudzaniu, uspokajaniu, zubożeniu, spłycaniu emocji, empatii itp. Efekt ten wywoływany jest właśnie poprzez zaburzenie naturalnego funkcjonowania organizmu. Leki psychiatryczne w istocie nie różniłyby się więc fundamentalnie od innych używek, które nie leczą chorób, ale mogą tymczasowo „redukować objawy”, tak jak np. alkohol może tymczasowo zmniejszać niepokój lub lęk. Ujęcie leków psychotropowych w ten sposób musiałoby rodzić szereg konsekwencji dotyczących tego, jak ich działanie jest badane, a także tego, jak leki te stosowane są w praktyce: jeśli nie różnią się one zasadniczo od innych substancji zmieniających świadomość, zasadne byłoby myślenie o ich użyciu w kategoriach „redukcji szkód” (zob. np. Hall 2012).

Psychodeliki w psychiatrii mogłyby więc stanowić szansę na to, aby psychiatryczny dyskurs przesunął się z faktycznego zafiksowania na poziomie biologii w stronę ujęć autentycznie zainteresowanych subiektywnymi doświadczeniami, ich sensem i znaczeniem. Odbiologizowanie działania leków oraz samych doświadczeń określanych jako patologiczne, mogłoby stanowić krok w stronę szerszego uwzględnienia czynników kulturowych, ekonomicznych i społecznych w psychiatrycznym dyskursie i instytucjonalnej praktyce, w przeciwieństwie do ujęć *stricte* biologicznych, które mają tendencję do indywidualizowania tych problemów.

Z drugiej strony przyznanie, że „nietypowe stany świadomości” mogą nieść ze sobą potencjał terapeutyczny, mogłoby prowadzić do znacznie bardziej radykalnych rekonceptualizacji podstawowych definicji psychopatologicznych i naszych wyobrażeń na temat „chorób psychicznych”. Przyjmując jeszcze szerszą perspektywę, można by znów odwołać się do refleksji Taussiga (1987), który w tym jak zwyczajowo w ramach antropologii ujmowano rytuały szamańskie upatrywał odzwierciedlenia oświeceniowego i „faszystowskiego” myślenia opierającego się na racjonalizmie, porządku, logice, na które to właśnie anarchizm, chaotyczny charakter psychodelicznych doświadczeń mógł stanowić antidotum. Taussig (1987, 286) przytacza wypowiedź szamana Antonio: „Wszystko staje się skażone, zaczynając od korzeni. Porażce w sferze produkcji musi towarzyszyć porażka w sferze twórczej. (...) Przez swoją pracę z roślinami, uczę ludzi rewolucji”.

Jak ujmuje to Žižek (2007), opisując ostatnią scenę *Ludzkich dzieci* (od przywołania tego filmu zaczyna przecież swoją głośną książkę Fisher [2020]), droga do zmiany, a więc do przekroczenia „realizmu kapitalistycznego” wiedzie poprzez łódkę dryfującą w pustce oceanu, wymaga odcięcia korzeni. Podobnie wypowiada się Fisher, gdy mówi że „subiektywna destytucja” możliwa jest dopiero w momencie, kiedy ze starym porządkiem (również w znaczeniu porządku symbolicznego) przestajemy wiązać jakiegokolwiek nadzieje. Nie chodziłoby tu więc o terapię przywracającą jednostkę do schematu, jak np. u Kristevy (2007) (jej oferta wydaje się skierowana raczej do klasy, która, oprócz relacji do języka, do stracenia ma naprawdę wiele w całym wymiernych kwestiach). Dominujące współcześnie sposoby ujmowania zdrowia psychicznego mogą zatem wydawać się zarówno korzeniem, który należy odciąć, jak i kluczowym elementem uniemożliwiającym odcięcie pozostałych. Zarówno stany zmienionej świadomości wywołane przez psychodeliki jak i – jak sugeruje Žižek (2012), odwołując się do Hegla – samo szaleństwo można traktować nawet jako „punkt zero” kształtowania się podmiotu i tożsamości, a więc konieczny element, aby przeformułować relację z rzeczywistością.

Timothy Leary prowokacyjnie mówił: „Aby myśleć samodzielnie, musisz zakwestionować autorytet i nauczyć się, jak wprowadzić się w stan bezbronnej otwartości umysłu; chaotycznej, zagubionej podatności na zranienie, by kształcić się samemu” (Leary 1993). Jednak osoby uznane za chore psychicznie, są tej możliwości z definicji pozbawione. Nie mogą sobie pozwolić na podważanie autorytetu instytucji, na której łaskę są wydane, która staje się reprezentantem „konsensualnej rzeczywistości”. W „psychiatrycznej grze językowej” (Stupak i Dyga 2018; Galasiński i Opaliński 2012) jest to bowiem równoznaczne z objawem choroby („brakiem wglądu/krytycyzmu”), który skutkować może pozbawieniem wolności. Z kolei stan, który Leary utożsamia z możliwością samodzielnego myślenia, jest właśnie stanem, który psychiatria stara się eliminować. Kwasowa psychiatria musiałaby więc oznaczać radykalne zmiany w sposobie ujmowania kwestii związanych ze zdrowiem psychicznym i w praktycznym, klinicznym podejściu do nich.

Kwasowa psychiatria

W kontekście kwasowości psychiatrii narzucają się propozycje Stanisława Grofa (1985), chodzić musiałoby tu jednak o coś nieco innego. System opieki psychiatrycznej, który mógłby odzwierciedlać konceptualne prze-

miany związane z „rewolucyjnym” zastosowaniem psychodelików *można sobie wyobrazić*. Opierać mógłby się on na obecnych już na obrzeżach psychiatrii rozwiązaniach (Stupak i Dobroczyński 2021). Niestety, nie ma tutaj miejsca na to, aby rozrysować go bardziej szczegółowo – istnieją już jednak rozwiązania i propozycje teoretyczne, które takiemu przejściu od psychiatrii biologicznej przez kwasową aż do ludzkiej by sprzyjały i można je tutaj bardzo ogólnie przedstawić.

Na podstawowym poziomie, a więc diagnoz psychiatrycznych, zastosować można byłoby opracowane przez British Psychological Society (BPS) *Power Threat Meaning Framework* (PTMF) (Johnstone i Boyle 2018a; 2018b; Harper i Cromby 2020). Aktualnie stosowane diagnozy są tak heterogeniczne, że praktycznie badawczo i klinicznie bezużyteczne (Allsop et al. 2019), a z drugiej strony nie są ani warunkiem koniecznym, ani wystarczającym, aby otrzymać pomoc (Allsop i Kinderman 2021). PTMF, w największym skrócie, zastępuje diagnozę nozologiczną (a więc w logice „odhaczania” objawów z listy wg DSM lub ICD), diagnozą psychologiczną, pytając o kwestie związane z relacjami władzy/siły, sytuacjami zagrożenia i sensami/znaczeniami, które związane były z jednostkowym cierpieniem i/lub umożliwiały zmierzenie się z nim. Zamiast „co z tobą nie tak?” pyta więc „co ci się stało?” i „co musiałeś zrobić, żeby przetrwać?”.

Do czynienia mamy więc wtedy nie z „chorobami” i patologizacją jednostek, a z trudnymi życiowymi sytuacjami – wielorako uwarunkowanymi społecznie i kulturowo – i różnie przejawiającym się i rozumianym cierpieniem, co pozwala na jego faktyczne uszanowanie, z zachowaniem sprawstwa i podmiotowości. Nie sprowadza to problemu do gotowej etykiety, odsyłającej do eksternalizowanej, choć głęboko „wewnętrznej” rzekomej biologicznej nieprawidłowości, na pastwę której wydana jest cierpiąca osoba, a tym bardziej nie doprowadza do nawet sytuacji, w której ktoś – np. ofiara przemocy w dzieciństwie – jest wtórnie wiktyimizowana i stygmatyzowana jako „zaburzona” (Watson 2019). Pozwala to także na wydobycie ekonomicznych uwarunkowań spod przykrywających je diagnostycznych etykiet i odpowiada rozumieniu i stosowaniu leków jako substancji psychoaktywnych, które z jednej strony mogą tymczasowo łagodzić cierpienie lub też po prostu pozwalają przezwyciężyć określone trudności lub ograniczenia, a z drugiej – w wypadku psychodelików – mogą stanowić środek, który cierpienie pozwala przekroczyć (w sensie transgresji). Takiej konceptualizacji na poziomie praktycznym odpowiadałoby szersze zastosowanie badań w paradygmacie jakościowym w odniesieniu do zdrowia psychicznego, którym mogłyby towarzyszyć praktyczne instytucjonalne rozwiązania,

opierające się np. na modelu Soterii (Calton et al. 2008) i Open Dialogue (Freeman et al. 2018).

Soteria to model „opieki stacjonarnej”, która przypominała dom rodzinny i w dużej mierze odwoływała się do teorii Lainga i jego prób w Kingsley Hall (choć w bardziej „uporządkowanej” formie; podobnie działał też Diabasis Johna W. Perry’ego), równocześnie będąc programowo „ateoretyczną”. Akcentowało się tam „bycie z kimś” (*being with*) zamiast „robienia komuś czegoś” (*doing to*) jako podstawowe nastawienie terapeutyczne. W oryginalnej Soterii odrzucano również „metaforę choroby psychicznej” (Mosher, Hendrix i Fort 2004), personel stanowiły osoby bez formalnego przygotowania terapeutycznego, psychologicznego czy też psychiatrycznego, ale dobierane pod kątem otwartości i tolerancji wobec nietypowych stanów i zachowań. Loren Mosher tak opisywał opracowany przez siebie model:

Zasadniczo metodę Soterii można określić jako interpersonalne fenomenologiczne interwencje przez 24 godziny na dobę w wykonaniu kadry bez przygotowania zawodowego, zazwyczaj bez stosowania leczenia neuroleptykami, w kontekście małego, przypominającego dom, cichego, udzielającego wsparcia i ochrony, tolerancyjnego środowiska społecznego. Sedno interpersonalnej fenomenologii polega na nawiązaniu nienatrętnej, niekontrolującej, ale aktywnie empatycznej relacji z psychotyczną osobą, bez potrzeby robienia niczego jednoznacznie terapeutycznego czy kontrolującego. Mówiąc w skrócie, można to określić jako „bycie z”, „ważne towarzyszenie”, „próbę wejścia w czyjąś skórę” albo „bycie przewodnikiem w odlocie po LSD” (trzeba pamiętać, że były to wczesne lata siedemdziesiąte w Kalifornii). Celem jest wypracowanie z czasem wspólnego doświadczenia sensowności jednostkowego społecznego kontekstu klienta – obecnego i historycznego. Proszę zauważyć, że w Soterii nie było terapeutycznych „sesji”. Jednak spora doza „terapii” miała miejsce, podczas gdy personel starał się z czasem łagodnie budować pomosty pomiędzy emocjonalnie zdezorganizowanymi stanami jednostek a zdarzeniami, które zdawały się wyzwalać ich psychiczną dezintegrację. W domu panowała atmosfera pozytywnych oczekiwań, że reorganizacja i reintegracja nastąpią w rezultacie tych pozornie minimalistycznych interwencji (Mosher 1999, 4).

Badania pokazały, że było to podejście przynajmniej równie – jeśli nie bardziej – skuteczne niż standardowe leczenie, pomimo unikania stosowania neuroleptyków (Stupak i Dobroczyński 2019). Wyniki te próbowano dyskredytować nieprawdziwymi oskarżeniami o fałszowanie danych lub nierzetelność. Mosher twierdził, że jego projektowi celowo odebrano finansowanie, a tuż po ogłoszeniu pierwszych wyników stracił pracę w National

Institute of Mental Health (w którym wcześniej pełnił rolę dyrektora badań nad schizofrenią). Soterię poddano szczegółowej kontroli, która jednak nie wykazała żadnych nieprawidłowości (Whitaker 2010a). W 1998 roku Mosher wystąpił z APA w gorzkim liście pisząc, że właściwa nazwa tej organizacji, powinna brzmieć „American Psychopharmacological Association” („co, na szczęście, nie wymaga zmiany akronimu”), że psychiatrzy prowadzą wojnę z narkotykami, choć sami stali się sprzedawcami leków (*drugs*) („APA lubi tylko te, na których bezpośrednio lub pośrednio zarabia”), a ogromny wpływ koncernów farmaceutycznych sprawia, iż „nie staramy się już całościowo zrozumieć osób w ich kontekście społecznym” (Mosher 1998). Funkcjonujące współcześnie ośrodki odwołujące się do Soterii osiągają wyniki zbliżone do tradycyjnego leczenia lub od niego lepsze (Calton et al. 2008). Niedawno Soterię otwarto także w Izraelu (Whitaker 2018; Lichtenberg 2017) – miejsca, jak to, stanowią jednak raczej luksus dla wybranych.

Takie podejście zbieżne jest też z wprowadzonym w Laponii (Finlandia) Open Dialogue, które – wychodząc od założeń terapii systemowej w połączeniu z dialogicznością Michaiła Bachtina i konstruktywizmem społecznym – widzi „objawy” przede wszystkim jako strategię przetrwania wynikające z zablokowanej komunikacji, nie zaś jako faktyczne „symptomy choroby” (Prot-Klinger 2015). Główna idea stojąca za Open Dialogue wyraża się w pojęciach dialogiczności i „polifonii głosów”, zarówno pomiędzy jednostkami, jak i wewnątrz nich. Celem zespołu terapeutów nie jest klasyfikacja i algorytmiczne postępowanie, ale przywrócenie dialogu w szeroko rozumianej sieci społecznej „zidentyfikowanego pacjenta” (osoby wyrażającej problemy systemu i wyznaczonej przez system do pełnienia roli „chorej”) W dialogu tym wszyscy uczestnicy, łącznie z terapeutami, traktowani są na równi, co umożliwić ma wysłowienie zablokowanych wcześniej treści i ostatecznie stworzenie leczących – zamiast patologizujących – narracji. Nie ma z góry ustalonego planu leczenia ani celów, do których dążyć ma terapia. Zasadniczym zadaniem zespołu jest upewnianie się, że wszyscy zostali wysłuchani, a sami terapeuci ujmowani są jako pełnowymiarowe, spontaniczne, empatyczne jednostki, tymczasowo wchodzące w skład danej sieci (Seikkula 2011) (a nie medyczne autorytety lub ekran, na który chorzy przenosić mają swoje problemy, jak np. w podejściach psychodynamicznych). Wyniki badań potwierdzają skuteczność takiego podejścia (Seikkula et al. 2006; Seikkula i Arnkil 2018) i choć dotyczą one psychoz, to nie ma powodu przypuszczać, że nie mogłoby ono znaleźć zastosowania także w odniesieniu do innych („lżejszych”) stosowanych aktualnie kategorii diagnostycznych (Wallner i Kłapciński 2018). Open Dialogue mógłby więc stanowić „niestacjonarny” element

opieki psychiatrycznej w ramach kwasowej psychiatrii, a więc psychiatrii, która nie patologizuje jednostek, nie narzuca z góry przyjętych prawd i rozwiązań, a umożliwia twórcze eksplorowanie nowych obszarów, angażując w to równocześnie otoczenie społeczne.

Z kolei badania i praktyka związane z poziomem biologicznym znalazłyby najlepsze zastosowanie w projektowaniu usług pozwalających na bezpieczne odstawianie leków – proces ten jest bardzo słabo zbadany, psychiatrzy właściwie nie wiedzą, jak leki prawidłowo odstawiać (Horowitz et al. 2021; Framer 2021). Może się to też przyczyniać do zniekształcania wyników badań dotyczących farmakoterapii podtrzymującej (Cohen i Recalt 2020) i uzasadniać narrację o konieczności stałego przyjmowania leków. Dotyczy to szczególnie osób z diagnozami schizofrenii, zaburzeń psychotycznych czy też zaburzeń dwubiegunowych, ale również osób z diagnozą depresji.

Wszystkie wspomniane elementy musiałyby jednak zastąpić aktualny system psychiatryczny, a nie stanowić jego uzupełnienie. Inaczej groziłoby to ich dokooptowaniem w sposób, który faktycznie by je rozbrajał (zob. np. Penney i Prescott 2016) – podobnie jak obecnie dzieje się z samymi psychodelikami. Kierunek systemowych, całościowych, zmian zdają się też sugerować Rose (2019) w swojej wydanej niedawno książce o wymownym tytule *Nasza psychiatryczna przyszłość* i Peter Kinderman (2014, 2109), były prezes BPS.

Oczywiście wyniki badań dotyczące Soterii, Open Dialogue, czy innych nie-biomedycznych podejść do szaleństwa i cierpienia psychicznego, a prowadzonych w dominującym paradygmacie naukowym, można byłoby skrytykować podobnie jak badania *stricte* biomedyczne. Jest to paradoks odnoszący się także do badań nad samymi psychodelikami – być może tylko w ramach określonego paradygmatu, a nawet doprowadzając go do ekstremum, można wykazać jego anomalie (w rozumieniu Thomasa Kuhna [1996]). Zobaczyć to można na przykładzie zestawienia szeroko promowanych informacji o zbawiennym wpływie współczesnych form farmakoterapii z doniesieniami o pogłębiających się problemach psychicznych i ich przewlekłym charakterze w skali populacji. Uprawomocnienie psychodelików w ramach dominującego modelu może być jednak koniecznym krokiem na drodze do jego zniesienia, czy też przekroczenia.

Zakończenie

Martin Luter King (1966) w słynnym przemówieniu mówił, że istnieją zjawiska, do których należy być „nieprzystosowanym” (*maladjusted*),

a nawet, że ze swojego nieprzystosowania jest dumny. Wprost użył tego sformułowania w kontrze do dominującej ówczesznie narracji i terminologii psychologicznej i psychiatrycznej (co kojarzyć się może z „nieprzystosowaniem pozytywnym” Dąbrowskiego [1979]). Radykalnym przykładem obrazującym skutki dominacji modelu biomedycznego jest fakt, że w Nowej Zelandii osobom w kryzysie bezdomności – zamiast realnej pomocy (nie wspominając nawet o mieszkaniach) – oferuje się przede wszystkim antydepresanty (Kerr 2020; Pierse et al. 2019). Wydaje się, że do takich ujęć zdrowia psychicznego, jak i do warunków, które na nie negatywnie wpływają, nie powinniśmy się przystosowywać.

Subwersyjny potencjał psychodelików kryje się właśnie w ich nieprzystawianiu do medycznego modelu, w nielinearnym działaniu, którego nie da się łatwo ująć w reifikujących świadomości procedurach. Mogą one stanowić źródło wglądów stawiających pod znakiem zapytania dominujący kapitalistyczny porządek, którego jednym z przejawów – być może nawet kluczowym – jest ideologia psychiatrii, dekontekstualizująca społeczne i kulturowe przyczyny cierpienia psychicznego. Nawet jeśli uznać naszkicowaną tutaj wizję instytucjonalnej kwasowej psychiatrii za trudną do wprowadzenia ze względu na systemowy opór, to prezentacja takiego programu może stanowić jeden z elementów upolitycznienia zdrowia psychicznego poprzez jego demedycyzację.

Kwasowa psychiatria zainteresowana byłaby przede wszystkim ludzkim doświadczeniem i jego sensem w kontekście zarówno jednostkowym, jak i ekonomicznym, społecznym czy kulturowym. Umożliwiłaby nieortodoksyjne myślenie, odważne eksplorowanie indywidualnych ścieżek mierzenia się z cierpieniem – także w sferze intelektualnej lub artystycznej – w sposób, który mógłby abstrahować od narzuconych odgórnie rozwiązań i norm. Wreszcie byłaby to psychiatria znajdująca więcej miejsca i szacunku dla „szaleństwa” lub „odmiennych stanów świadomości”. Realizacja takiego projektu mogłaby z jednej strony odślonić rzeczywistą skalę spustoszeń, za które odpowiedzialny jest kapitalizm, a z drugiej stworzyć warunki dla wyzwolenia kreatywności niezbędnej do, jeśli nie przekroczenia, to przynajmniej ucłowieczenia kapitalizmu.

Drogę do kwasowego komunizmu – jak i sam kwasowy komunizm – należy najpierw wymyślić, a ideologia psychiatrii to uniemożliwia. Pierwszym krokiem do tego może być więc właśnie „uwolnienie” (także z „chemicznych kajdan” czy też „łańcuchów” oraz z patologizujących jednostki, uprzedmiotawiających, dyskryminujących, stygmatyzujących i autostygmatyzujących narracji) twórczego potencjału ludzi określanych jako chorzy psychicznie. Pomóc może w tym sprobrematyzowanie zastosowania psychodelików w psychiatrii, zamiast wyłącznie podporządko-

wania się dominującemu podejściu. Wskazanie na konceptualne i metodologiczne problemy psychiatrii, które ujawniają te substancje, mogłoby prowadzić do zmiany obowiązującego paradygmatu. W jego aktualnych ramach bowiem nawet Sokrates byłby „schizofrenikiem” (Skodlar i Jørgensen 2013) i jako taki zapewne – gdyby w ogóle przezwyciężył autostygmatyzującą narrację i odważył się na samodzielne myślenie i działalność publiczną – przez niewielu traktowany byłby poważnie. Indywidualizująca medykalizacja sprawia ponadto, że „chorzy” wpływać mogą co najwyżej na swoją jednostkową biologię (ewentualnie np. na „strategie radzenia sobie”), a potrzeba zmiany systemu społecznego i ekonomicznego, który faktycznie odpowiada za ich problemy, pozostaje przed nimi i innymi ludźmi zakryta.

Być może ideologia psychiatrii z jej tautologiczną logiką jest właśnie tym miejscem, w którym należy zadać „jedno delikatne pchnięcie”, jak ujmuje to Baudrillard (2017). Mogłoby to doprowadzić do unicestwienia porządku, w którym teorie – jak waluty – wymieniać można już tylko po różnych kursach na inne teorie, choć tracą one związek z rzeczywistością. Jak wprost mówi Žižek (Žižek et al. 2010) w jednym z wywiadów – dyskurs historii jest jedynym produktywnym dyskursem, prawda jest u historyków i tylko w historii pojawić się może coś nowego. Być może, jak pisał Laing, w „schizofrenii” rzeczywiście „przez szczeliny w naszych zbyt zamkniętych umysłach zaczęło przebijać się światło” (Laing 1970, 107).

Niezależnie od tych bardziej teoretycznych rozważań, upolitycznienie zdrowia psychicznego wyjść musi poza aktualne koleiny, poza neoliberalną indywidualistyczną biomedyczną logikę, jeśli służyć ma emancypacji. Postrzeganie ludzi (i siebie) w kategoriach „zepsutego mózgu”, a nawet np. indywidualnej „sprężystości” (*resilience*), odwraca uwagę od „zepsutego społeczeństwa”. Jak słusznie zauważyła Bonnie Burstow (2015), o zdrowiu psychicznym nie można myśleć w oderwaniu od szerszego – planetarnego wręcz – kontekstu, uwzględniającego zjawiska ekonomiczne, społeczne, kulturowe, polityczne i klimatyczne. Obrazuje to choćby fakt, że psychoterapia jest mniej skuteczna wśród ludzi dotkniętych ubóstwem (mniej nawet niż transfery pieniężne) (Haushofer, Mudida i Shapiro 2020). Upolitycznienie zdrowia psychicznego stanowić może obszar łączący postulaty i dążenia „Starej” i „Nowej Lewicy”. Jednoznaczne powiązanie zaburzeń psychicznych z warunkami pracy byłoby ważnym argumentem na rzecz ich poprawy. „Epidemii zaburzeń psychicznych” nie można jednak przedstawiać jako nieszczęśliwego skutku ubocznego kapitalizmu, „strat ubocznych” (Bauman 2012b), a tym bardziej „biologicznych zaburzeń jednostkowych mózgow”

– zamiast tego należałoby mówić o zjawisku wprost przez kapitalizm produkowanym, nie o patologii systemu, ale o patologicznym systemie. Jednym z postulatów, które można byłoby powiązać ze zdrowiem psychicznym jest wprowadzenie Bezwarunkowego Dochodu Podstawowego (Smith 2020). Podobnie wykorzystać należałoby wyniki badań wskazujące, że podwyższanie płacy minimalnej prowadzi do spadku liczby samobójstw (Kaufman et al. 2020). Nieindywidualistyczna, zaangażowana psychiatria, jako program minimum, wykorzystywałaby dane dotyczące wpływu nierówności na zaburzenia psychiczne, aby – w perspektywie zdrowia publicznego – domagać się większej sprawiedliwości społecznej, zamiast skupiać się wyłącznie na dostosowywaniu ludzi do opresyjnego systemu.

Wydaje się, że sam Fisher nie zdążył zapoznać się ani z pogłębioną historią „antypsychiatrycznej” refleksji, ani z jej współczesnym wydaniem. Tuż przed śmiercią miał spotkać się z przywoływaną kilkukrotnie w ramach tego tekstu Moncrieff, jedną z ważniejszych postaci ruchu „psychiatrii krytycznej”, i można tylko przypuszczać, w jaki sposób wpłynęłoby to na jego projekt. O tym aspekcie myśli Fishera nie wolno nam zapomnieć.

Wykaz literatury

- Adams, Tim. 2016. „Is There Too Much Stress on Stress?” *The Guardian*, 14 lutego, <http://www.theguardian.com/society/2016/feb/14/workplace-stress-hans-selye>.
- Adorno, Theodor W. 1967–1968. „Sociology and Psychology.” *New Left Review* 46: 67–80; 47: 79–97.
- . 2005. *Minima Moralia: Reflections on a Damaged Life*. London: Verso.
- Allsopp, Kate, i Peter Kinderman. 2021. „The Use of Diagnoses in Mental Health Service Eligibility and Exclusion Criteria.” *Journal of Mental Health* 30(1): 97–103. <https://doi.org/10.1080/09638237.2019.1677875>.
- Allsopp, Kate, John Read, Rhiannon Corcoran, i Peter Kinderman. 2019. „Heterogeneity in Psychiatric Diagnostic Classification.” *Psychiatry Research* 279: 15–22. <https://doi.org/10.1016/j.psychres.2019.07.005>.
- APA. 2021. „What Is Psychiatry?”, <https://www.psychiatry.org/patients-families/what-is-psychiatry-menu>.

- Avey, Erica. 2020. „Why I Quit Microdosing LSD.” *DoubleBlind Mag*, <https://doubleblindmag.com/microdosing-bsd-could-it-change-your-life-for-the-better/>.
- Bailes, Jon. 2020. *Consciousness and the Neoliberal Subject: A Theory of Ideology via Marcuse, Jameson and Žižek*. London: Routledge.
- Babicki, Mateusz, Kamila Kotowicz, i Agnieszka Mastalerz-Migas. 2021. „The Assessment of Attitudes of Medical Doctors towards Psychiatric Patients – A Cross-Sectional Online Survey in Poland.” *International Journal of Environmental Research and Public Health* 18(12): 6419. <https://doi.org/10.3390/ijerph18126419>.
- Bathje, Geoff J., i Holloway N. Marston. 2014. „Self-Stigmatization.” W *Encyclopedia of Critical Psychology*, red. Thomas Teo, 1713–1716. New York: Springer. https://doi.org/10.1007/978-1-4614-5583-7_395.
- Baudrillard, Jean. 2017. *Symbolic Exchange and Death*. London: SAGE.
- Bauman, Zygmunt. 2006. *Płynna nowoczesność*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- . 2012a. *Płynny lek*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- . 2012b. *Straty uboczne. Nierówności społeczne w epoce globalizacji*. Tłum. Justyn Hunia. Kraków: WUJ.
- Becker, Julia C., Lea Hartwich, i S. Alexander Haslam. 2021. „Neoliberalism Can Reduce Well-Being by Promoting a Sense of Social Disconnection, Competition, and Loneliness.” *British Journal of Social Psychology* n/a. <https://doi.org/10.1111/bjso.12438>.
- Ben-Ami Bartal, Inbal, Haozhe Shan, Nora M. R. Molasky, Teresa M. Murray, Jasper Z. Williams, Jean Decety, i Peggy Mason. 2016. „Anxiolytic Treatment Impairs Helping Behavior in Rats.” *Frontiers in Psychology* 7. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2016.00850>.
- Bentall, Richard. P. 2003. *Madness Explained: Psychosis and Human Nature*. London: Penguin.
- Białek, Maja. 2020. „Depression, Folk Psychiatry and the Task for 4E Philosophy of Psychiatry.” *Avant* 11(1): 1–22. <https://doi.org/10.26913/avant.2020.01.02>.
- Bielecka, Krystyna. 2020. „Is There any Chance for a Biologically-Oriented History of Psychiatry?” *Avant* 11(1): 1–11. <https://doi.org/10.26913/avant.2020.01.03>.
- Bracken, Patrick, i Philip Thomas. 2001. „Postpsychiatry: A New Direction for Mental Health.” *BMJ: British Medical Journal* 322(7288): 724–727.
- Breggin, Peter R., i David Cohen. 1999. *Your Drug May Be Your Problem: How and Why to Stop Taking Psychiatric Medications*. Cambridge:

- Perseus Publishing.
- Brodwin, Eric. 2021. „First-of-its-kind Study Pits Psilocybin against a Common Antidepressant.” *STAT*. <https://www.statnews.com/2021/04/14/psilocybin-depression-psychedelics-escitalopram/>.
- Burstow, Bonnie. 2015. *Psychiatry and the Business of Madness: An Ethical and Epistemological Accounting*. New York: Palgrave Macmillan.
- Calton, Tim, Michael Ferriter, Nick Huband, i Helen Spandler. 2008. „A Systematic Review of the Soteria Paradigm for the Treatment of People Diagnosed With Schizophrenia.” *Schizophrenia Bulletin* 34(1): 181–192. <https://doi.org/10.1093/schbul/sbm047>.
- Carhart-Harris, Robin L., Leor Roseman, Mark Bolstridge, Lysia Deme-triou, J. Nienke Pannekoek, Matthew B. Wall, Mark Tanner, et al. 2017. „Psilocybin for Treatment-Resistant Depression: fMRI-Measured Brain Mechanisms.” *Scientific Reports* 7(1). <https://doi.org/10.1038/s41598-017-13282-7>.
- Carhart-Harris, Robin, Bruna Giribaldi, Rosalind Watts, Michelle Baker-Jones, Ashleigh Murphy-Beiner, Roberta Murphy, Jonny Martell, Allan Blemings, David Erritzoe, i David J. Nutt. 2021. „Trial of Psilocybin versus Escitalopram for Depression.” *New England Journal of Medicine* 384(15): 1402–1411. <https://doi.org/10.1056/NEJMoa2032994>.
- Chotkowska, Katarzyna. 2019. „Choroby psychiczne. Edukacja antydyskryminacyjna.” *Ogrody Nauk i Sztuk* 9: 56–62.
- Cohen, Bruce M.Z. 2016. *Psychiatric Hegemony: A Marxist Theory of Mental Illness*. London: Palgrave Macmillan.
- Cohen, David, i Alexander Recalt. 2020. „Withdrawal Effects Confo-unding in Clinical Trials: Another Sign of a Needed Paradigm Shift in Psychopharmacology Research.” *Therapeutic Advances in Psycho-pharmacology* 10. <https://doi.org/10.1177/2045125320964097>.
- Compton, Wilson M., i Samuel B. Guze. 1995. „The Neo-Kraepelinian Revolution in Psychiatric Diagnosis.” *European Archives of Psychiatry and Clinical Neuroscience* 245(4–5): 196–201. <https://doi.org/10.1007/BF02191797>.
- Cosgrove, Lisa, i Sheldon Krinsky. 2012. „A Comparison of DSM-IV and DSM-5 Panel Members’ Financial Associations with Industry: A Pernicious Problem Persists.” *PLoS Medicine* 9(3). <https://doi.org/10.1371/journal.pmed.1001190>.
- Cosgrove, Lisa, Justin M. Karter, Zenobia Morrill, i Mallaigh McGin-ley. 2020. „Psychology and Surveillance Capitalism: The Risk of Pushing Mental Health Apps During the COVID-19 Pandemic.” *Journal of Humanistic Psychology* 60(5): 611–625. <https://doi.org/10.1037/hps0000000>.

- org/10.1177/0022167820937498.
- Cosgrove, Lisa, Sheldon Krinsky, Manisha Vijayaraghavan, i Lisa Schneider. 2006. „Financial Ties between DSM-IV Panel Members and the Pharmaceutical Industry.” *Psychotherapy and Psychosomatics* 75(3): 154–160. <https://doi.org/10.1159/000091772>.
- Cresswell, Mark, i Helen Spandler. 2009. „Psychopolitics: Peter Sedgwick’s Legacy for the Politics of Mental Health.” *Social Theory & Health* 7(2): 129–147. <https://doi.org/10.1057/sth.2009.7>.
- Crichton, Paul, Havi Carel, i Ian James Kidd. 2017. „Epistemic Injustice in Psychiatry.” *BJPsych Bulletin* 41(2): 65–70. <https://doi.org/10.1192/pb.bp.115.050682>.
- Danto, Elizabeth Ann. 2005. *Freud’s Free Clinics: Psychoanalysis & Social Justice, 1918–1938*. New York: Columbia University Press.
- Davies, James, i John Read. 2019. „A Systematic Review into the Incidence, Severity and Duration of Antidepressant Withdrawal Effects: Are Guidelines Evidence-Based?” *Addictive Behaviors* 97: 111–121. <https://doi.org/10.1016/j.addbeh.2018.08.027>.
- Davies, James. 2013. *Cracked: Why Psychiatry Is Doing More Harm Than Good*. London: Icon Books Ltd.
- Davis, Anthony. 2007. *Mastering Public Relations*. New York: Palgrave Macmillan.
- Dąbrowski, Kazimierz. 1979. *Dezintegracja pozytywna*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Deacon, Brett J. 2013. „The Biomedical Model of Mental Disorder: A Critical Analysis of Its Validity, Utility, and Effects on Psychotherapy Research.” *Clinical Psychology Review* 33(7): 846–861. <https://doi.org/10.1016/j.cpr.2012.09.007>.
- Debord, Guy. 2006. *Spółeczeństwo spektaklu oraz Rozważania o społeczeństwie spektaklu*. Tłum. Mateusz Kwaterko. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Doblin, Rick. 2019. „The Interview: MDMA-Therapy Expert Dr. Rick Doblin.” Rozmawia Catherine Elton. *Boston Magazine*, <https://www.bostonmagazine.com/health/2019/09/10/rick-doblin/>.
- Drożdżowicz, Anna. 2021. „Epistemic Injustice in Psychiatric Practice: Epistemic Duties and the Phenomenological Approach.” *Journal of Medical Ethics*, February. <https://doi.org/10.1136/medethics-2020-106679>.
- Dumas-Mallet, Estelle, i Francois Gonon. 2020. „Messaging in Biological Psychiatry: Misrepresentations, Their Causes, and Potential Consequences.” *Harvard Review of Psychiatry* 28(6): 395–403. <https://doi.org/10.1097/HRP.0000000000000276>.

- Dunlap, Lee E., Anne M. Andrews, i David E. Olson. 2018. „Dark Classics in Chemical Neuroscience: 3,4-Methylenedioxyamphetamine.” *ACS Chemical Neuroscience* 9(10): 2408–2427. <https://doi.org/10.1021/acchemneuro.8b00155>.
- Ehlers, Michael. 2019. „The 2020s: The decade of psychedelic breakthroughs?” Rozmawia Derek Beres. *Big Think*, <https://bigthink.com/surprising-science/psychedelics-michael-ehlers>.
- Fagan, Andrew. 2021. „Theodor Adorno (1903–1969).” *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <https://www.iep.utm.edu/adorno/>.
- Feenberg, Andrew. 2017. „Why Students of the Frankfurt School Will Have to Read Lukács.” W *The Palgrave Handbook of Critical Theory*, red. Michael J. Thompson, 109–133. New York: Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1057/978-1-137-55801-5_6.
- Fisher, Daniel. 2013. „We are Whole People, Not Broken Brains.” *Mad in America*, <https://www.madinamerica.com/2013/02/we-are-whole-people-not-broken-brains/>.
- Fisher, Mark. 2006a. „Coming attractions...” *k-punk*, <http://k-punk.abstractdynamics.org/archives/007735.html>.
- . 2006b. „Dis-identity politics.” *k-punk*, http://k-punk.abstractdynamics.org/archives/2006_04.html.
- . 2011. „The Privatisation of Stress.” *Soundings* 48(48): 123–133. <https://doi.org/10.3898/136266211797146882>.
- . 2014. *Ghosts of My Life: Writings on Depression, Hauntology and Lost Futures*. Winchester: Zero Books.
- . 2017. „Wyjście z Zamku Wampirów.” Tłum. Kamila Zubala. *Nowy Obywatel*, <https://nowyobywatel.pl/2017/12/19/wyjście-z-zamku-wampirow/>.
- . 2018. „Fear and Misery in Neoliberal Britain.” W *k-punk: The Collected and Unpublished Writings of Mark Fisher (2004-2016)*, red. i wstęp Darren Ambrose. London: Repeater Books.
- . 2020. *Realizm kapitalistyczny. Czy nie ma alternatywy?* Tłum. Andrzej Karalus. Warszawa: Instytut Wydawniczy Książka i Prasa.
- Food and Drug Administration. 2020. „FDA Approves New Nasal Spray Medication for Treatment-Resistant Depression; Available Only at a Certified Doctor’s Office or Clinic.” *FDA*, <https://www.fda.gov/news-events/press-announcements/fda-approves-new-nasal-spray-medication-treatment-resistant-depression-available-only-certified>.
- Foucault, Michel. 2020. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. London: Penguin.
- Framer, Adele. 2021. „What I Have Learnt from Helping Thousands of People Taper off Antidepressants and Other Psychotropic Medi-

- cations." *Therapeutic Advances in Psychopharmacology* 11 (January). <https://doi.org/10.1177/2045125321991274>.
- Frances, Allen. 2010. „The First Draft of DSM-V." *BMJ*. <https://doi.org/10.1136/bmj.c1168>.
- . 2012. „DSM 5 Field Trials Discredit APA." *Psychology Today*, <http://www.psychologytoday.com/blog/dsm5-in-distress/201210/dsm-5-field-trials-discredit-apa>.
- Freeman, Abigail M., Rachel H. Tribe, Joshua C. H. Stott, i Stephen Pilling. 2018. „Open Dialogue: A Review of the Evidence." *Psychiatric Services* 70(1): 46–59. <https://doi.org/10.1176/appi.ps.201800236>.
- Fromm, Erich. 1970. *The Crisis of Psychoanalysis: Essays on Freud, Marx and Social Psychology*. New York: Open Road Media.
- . 2001. *The Fear of Freedom*. London: Routledge.
- Fullagar, Simone. 2008. „Sites of Somatic Subjectivity: E-Scaped Mental Health Promotion and the Biopolitics of Depression." *Social Theory & Health* 6(4): 323–341. <https://doi.org/10.1057/sth.2008.7>.
- Fundacja Ja, My, Oni. 2021. „Skala depresji Hamiltona." <http://www.jamyoni.org.pl/pl/Autodiagnoza/Skala-depresji-Hamiltona>.
- Galasiński, Dariusz, i Konrad Opaliński. 2012. „Psychiatrists' Accounts of Insight." *Qualitative Health Research* 22(11): 1460–1467. <https://doi.org/10.1177/1049732312450283>.
- Gałęcki, Piotr, i Katarzyna Bliźniewska-Kowalska. 2021. „Treatment-Resistant Depression – Recommendations of the National Consultant in the Field of Psychiatry." *Psychiatria Polska* 55(1): 7–21. <https://doi.org/10.12740/PP/OnlineFirst/115208>.
- Garcia-Romeu, Albert, Alan K. Davis, Fire Erowid, Earth Erowid, Roland R. Griffiths, i Matthew W. Johnson. 2019. „Cessation and Reduction in Alcohol Consumption and Misuse after Psychedelic Use." *Journal of Psychopharmacology (Oxford, England)* 33(9): 1088–1101. <https://doi.org/10.1177/0269881119845793>.
- Gardner, Caleb, i Arthur Kleinman. 2019. „Medicine and the Mind: The Consequences of Psychiatry's Identity Crisis." *New England Journal of Medicine* 381(18): 1697–1699. <https://doi.org/10.1056/NEJMp1910603>.
- Goffman, Erving. 1961. *Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*. Garden City: Anchor Books.
- . 1963. *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*. Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- Gøtzsche, Peter C. 2015. *Deadly Psychiatry and Organised Denial*. Copenhagen: People's Press.

- Greenberg, Gary. 2019. „Psychiatry’s Incurable Hubris.” *The Atlantic*, 19 marca, <https://www.theatlantic.com/magazine/archive/2019/04/mind-fixers-anne-harrington/583228/>.
- Grof, Stanislav. 1985. *Beyond the Brain: Birth, Death and Transcendence in Psychotherapy*. Albany: State University of New York Press.
- Habermas, Jürgen. 1984. *The Theory of Communicative Action: Reason and the rationalization of society*. Tłum. Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press.
- . 1987. *The Theory of Communicative Action: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*. Tłum. Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press.
- . 1989. *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Tłum. Thomas Burger i Frederick Lawrence. Cambridge: MIT Press.
- Hacking, Ian. 1999. *The Social Construction of What?* Cambridge: Harvard University Press.
- . 2002. *Historical Ontology*. Cambridge: Harvard University Press.
- . 2006. „Making up People.” *London Review of Books* 28(16), <https://www.lrb.co.uk/the-paper/v28/n16/ian-hacking/making-up-people>.
- Hall, Will. 2012. *Harm Reduction Guide to Coming Off Psychiatric Drugs. Western Massachusetts: The Icarus Project and Freedom Center*, <https://willhall.net/comingoffmeds/>.
- „Hamilton Depression Rating Scale (HDRS).” 2021, <https://dcf.psychiatry.ufl.edu/files/2011/05/HAMILTON-DEPRESSION.pdf>.
- Harper, David J., i John Cromby. 2020. „From »What’s Wrong with You?« To »What’s Happened to You?«: An Introduction to the Special Issue on the Power Threat Meaning Framework.” *Journal of Constructivist Psychology*. <https://doi.org/10.1080/10720537.2020.1773362>.
- Harvey, David. 2005. *A Brief History of Neoliberalism*. Oxford: Oxford University Press.
- Haushofer, Johannes, Robert Mudida, i Jeremy P. Shapiro. 2020. „The Comparative Impact of Cash Transfers and a Psychotherapy Program on Psychological and Economic Well-Being.” *National Bureau of Economic Research. NBER Working Paper Series*, <http://www.nber.org/papers/w28106>.
- Healy, David. 2002. *The Creation of Psychopharmacology*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Hengartner, Michael P., i Martin Plöderl. 2019. „Newer-Generation

- Antidepressants and Suicide Risk in Randomized Controlled Trials: A Re-Analysis of the Fda Database." *Psychotherapy and Psychosomatics* 88(4): 247–248. <https://doi.org/10.1159/000501215>.
- Henriques, Gregg. 2017. „Twenty Billion Fails to »Move the Needle« on Mental Illness." *Psychology Today*, <https://www.psychologytoday.com/blog/theory-knowledge/201705/twenty-billion-fails-move-the-needle-mental-illness>.
- Honneth, Axel. 1995. *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. Cambridge: Polity Press.
- Horkheimer, Max, i Theodor W. Adorno. 2002. *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*. Stanford: Stanford University Press.
- Horowitz, Mark Abie, Sameer Jauhar, Sridhar Natesan, Robin M Murray, i David Taylor. 2021. „A Method for Tapering Antipsychotic Treatment That May Minimize the Risk of Relapse." *Schizophrenia Bulletin* 47(4): 1116–1129. <https://doi.org/10.1093/schbul/sbab017>.
- Ingleby, David. 1980. *Critical Psychiatry: The politics of Mental Health*. New York: Pantheon Books.
- Insel, Thomas R. 2018. „Digital Phenotyping: A Global Tool for Psychiatry." *World Psychiatry* 17(3): 276–277. <https://doi.org/10.1002/wps.20550>.
- Jacob, Jean Daniel, i Elise Skinner. 2015. „Exposing the Expert Discourse in Psychiatry: A Critical Analysis of an Anti-Stigma/Mental Illness Awareness Campaign." *Aporia* 7(1). <https://doi.org/10.18192/aporia.v7i1.2816>.
- Jankowski, Kazimierz. 1994. *Od psychiatrii biologicznej do humanistycznej: dwadzieścia lat później*. Warszawa: Jacek Santorski & Co.
- Janssen Polska. 2021. „Ruszamy z kampanią społeczną »Wrażliwi na słowa. Wrażliwi na ludzi.«." <https://www.janssen.com/poland/ruszamy-z-kampania-spoleczna-wrazliwi-na-slowa-wrazliwi-na-ludzi>.
- Jaspers, Karl. 1963. *General Psychopathology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Johnstone, Lucy, i Mary Boyle. 2018a. „The Power Threat Meaning Framework: An Alternative Nondiagnostic Conceptual System." *Journal of Humanistic Psychology*. <https://doi.org/10.1177/0022167818793289>.
- . 2018b. *The Power Threat Meaning Framework: Towards the Identification of Patterns in Emotional Distress, Unusual Experiences and Troubled or Troubling Behaviour, as an Alternative to Functional Psychiatric Diagnosis*. Leicester: British Psychological Society.
- Kaczmarek, Emilia. 2021. „Promoting Diseases to Promote Drugs: The Role of the Pharmaceutical Industry in Fostering Good and Bad Medicalization." *British Journal of Clinical Pharmacology* n/a. <https://>

- doi.org/10.1111/bcp.14835.
- Kandel, Eric R. 1998. „A New Intellectual Framework for Psychiatry.” *The American Journal of Psychiatry* 155(4): 457–469. <https://doi.org/10.1176/ajp.155.4.457>.
- Kaufman, John A., Leslie K. Salas-Hernández, Kelli A. Komro, i Melvin D. Livingston. 2020. „Effects of Increased Minimum Wages by Unemployment Rate on Suicide in the USA.” *J Epidemiol Community Health* 74(3): 219–224. <https://doi.org/10.1136/jech-2019-212981>.
- Kerr, Florence. 2020. „The Homeless Are Most Likely to Be Fed Anti-Depressants When Reaching out for Help, New Research Suggests.” *Stuff*, <https://www.stuff.co.nz/national/health/300054188/the-homeless-are-most-likely-to-be-fed-antidepressants-when-reaching-out-for-help-new-research-suggests>.
- Kinderman, Peter. 2014. *A Prescription for Psychiatry: Why We Need a Whole New Approach to Mental Health and Wellbeing*. New York: Palgrave Macmillan.
- . 2019. *A Manifesto for Mental Health: Why We Need a Revolution in Mental Health Care*. Cham: Palgrave Macmillan.
- King, Martin L. 1966. „Transcript of Dr. Martin Luther King’s Speech at SMU on March 17, 1966.” *Southern Methodist University*, <https://www.smu.edu/News/2014/mlk-at-smu-transcript-17march1966>.
- Kristeva, Julia. 2007. *Czarne słońce. Depresja i melancholia*. Tłum. Michał Paweł Markowski i Remigiusz Rzyziński. Kraków: Universitas.
- Krzyszczak, Marek. 2020. „Aneks. Rekomendacje Dotyczące stworzenia telemedycznego systemu CZP jako uzupełnienie standardu organizacyjnego opieki zdrowotnej w Centrach Zdrowia Psychicznego. Przegląd badań telemedycznych z obszaru telepsychiatrii.” W *Standard organizacyjny opieki zdrowotnej w Centrum Zdrowia Psychicznego: Założenia projektu. Biuro ds. pilotażu Narodowego Programu Ochrony Zdrowia Psychicznego*, <https://czp.org.pl/wp-content/uploads/docs/Standard%20organizacyjny%20opieki%20zdrowotnej%20w%20Centrum%20Zdrowia%20Psychicznego%20-%20za%20C5%82o%20C5%BCenia%20projektu.pdf>.
- Kuhn, Thomas S. 1996. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Lacasse, Jeffrey R., i Jonathan Leo. 2005. „Serotonin and Depression: A Disconnect between the Advertisements and the Scientific Literature.” *PLOS Medicine* 2(12). <https://doi.org/10.1371/journal.pmed.0020392>.
- Laing, Ronald D., i Aaron Esterson. 1964. *Sanity, Madness and the Family*. Baltimore: Pelican Books.

- Laing, Ronald. D. 1970. *The Politics of Experience and the Bird of Paradise*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Leary, Timothy. 1993. „How to Operate your Brain: A User Manual by Timothy Leary.” *Open Culture*, https://www.openculture.com/2012/11/how_to_operate_your_brain_a_user_manual_by_timothy_leary_.html.
- LeFrançois, Brenda A., i Shaindl Diamond. 2014. „Queering the Sociology of Diagnosis: Children and the Constituting of »Mentally Ill« Subjects.” *Journal of Critical Anti-Oppressive Social Inquiry* 1(1), <https://caos.library.ryerson.ca/index.php/caos/article/view/98>.
- Lehmann, Peter, i Peter Stastny. 2018. „What helps me if I go mad?” W *Alternatives Beyond Psychiatry*, red. Peter Stastny i Peter Lehmann. Berlin: Peter Lehmann Publishing.
- Leichsenring, Falk, Christiane Steinert, i John P. A. Ioannidis. 2019. „Toward a Paradigm Shift in Treatment and Research of Mental Disorders.” *Psychological Medicine* 49(13): 2111–2117. <https://doi.org/10.1017/S0033291719002265>.
- Lichtenberg, Pesach. 2017. „From the Closed Ward to Soteria: A Professional and Personal Journey.” *Psychosis* 9(4): 369–375. <https://doi.org/10.1080/17522439.2017.1373842>.
- Lippmann, Walter. 1929. *Public Opinion*. New York: The Macmillan Company.
- Longdon, Eleanor, i John Read. 2017. „»People with Problems, Not Patients with Illnesses«: Using Psychosocial Frameworks to Reduce the Stigma of Psychosis.” *The Israel Journal of Psychiatry and Related Sciences* 54(1): 24–28.
- Lorenc, Maciej. 2021. „Czy LSD i inne psychodeliki mogą pomóc chorym i cierpiącym?” Rozmawia Piotr Ibrahim Kalwas. *Onet*, <https://wiadomosci.onet.pl/tylko-w-onecie/czy-lsd-i-inne-psychodeliki-moga-pomoc-chorym-i-cierpiacym/4pqjj43>.
- Ludwig, Arnold M. 1975. „The Psychiatrist as Physician.” *JAMA: The Journal of the American Medical Association* 234(6). <https://doi.org/10.1001/jama.1975.03260190031016>.
- Lukács, György. 1972. *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*. Cambridge: MIT Press.
- Luterman, Sara. 2021. „The Darker Story Just Outside the Lens of Framing Britney Spears.” *The New Republic*, <https://newrepublic.com/article/161344/framing-britney-spears-review-disability-legal>.
- Ly, Calvin, Alexandra C. Greb, Maxemiliano V. Vargas, Whitney C. Duim, Ana Cristina G. Grodzki, Pamela J. Lein, i David E. Olson. 2021. „Transient Stimulation with Psychoplastogens Is Sufficient to

- Initiate Neuronal Growth.” *ACS Pharmacology & Translational Science* 4(2): 452–460. <https://doi.org/10.1021/acspsci.0c00065>.
- Malhotra, Savita i Swapnajeet Sahoo. 2017. „Rebuilding the Brain with Psychotherapy.” *Indian Journal of Psychiatry* 59(4): 411–419. <https://doi.org/10.4103/0019-5545.217299>.
- Mariotti, Shannon. 2009. „Damaged Life as Exuberant Vitality in America: Adorno, Alienation, and the Psychic Economy.” *Telos* 149: 169–190. <https://doi.org/10.3817/1209149169>.
- Marsden, John, Martin White, Fizz Annand, Peter Burkinshaw, Serena Carville, Brian Eastwood, Michael Kelleher, et al. 2019. „Medicines Associated with Dependence or Withdrawal: A Mixed-Methods Public Health Review and National Database Study in England.” *The Lancet Psychiatry* 6(11): 935–950. [https://doi.org/10.1016/S2215-0366\(19\)30331-1](https://doi.org/10.1016/S2215-0366(19)30331-1).
- May, Rufus. 2018. „Reclaiming Mad Experience: Establishing Unusual Belief Groups and Evolving Minds Public Meetings.” W *Alternatives Beyond Psychiatry*, red. Peter Stastny i Peter Lehmann. Berlin: Peter Lehmann Publishing.
- Meyer, Ilan H. 2003. „Prejudice, Social Stress, and Mental Health in Lesbian, Gay, and Bisexual Populations: Conceptual Issues and Research Evidence.” *Psychological Bulletin* 129(5): 674–697. <https://doi.org/10.1037/0033-2909.129.5.674>.
- Moncrieff, Joanna. 2006. „Psychiatric Drug Promotion and the Politics of Neoliberalism.” *British Journal of Psychiatry* 188(4): 301–302. <https://doi.org/10.1192/bjp.188.4.301>.
- . 2008. *The Myth of the Chemical Cure: A Critique of Psychiatric Drug Treatment*. New York: Palgrave Macmillan.
- Speed, Ewen, Joanna Moncrieff, i Mark Rapley, eds. 2014. *De-Medicalizing Misery II: Society, Politics and the Mental Health Industry*. New York: Palgrave Macmillan.
- Marks, Karol, i Fryderyk Engels. (1844) 1949. „Przyczynek do krytyki heglowskiej filozofii prawa. Wstęp.” W *Wybrane pisma filozoficzne 1844–1846*. Tłum. Kazimierz Błeszyński i Leszek Kołakowski. Warszawa: Książka i Wiedza, <https://www.marxists.org/polski/marks-engels/1843/krytyka-hegel-fil-prawa.htm>.
- Moreno, Carmen, Til Wykes, Silvana Galderisi, Merete Nordentoft, Nicolas Crossley, Nev Jones, Mary Cannon, et al. 2020. „How Mental Health Care Should Change as a Consequence of the COVID-19 Pandemic.” *The Lancet Psychiatry* 7(9): 813–824. [https://doi.org/10.1016/S2215-0366\(20\)30307-2](https://doi.org/10.1016/S2215-0366(20)30307-2).
- Mosher Loren R., Joyce Hendrix, i Deborah C. Fort. 2004. *Soteria:*

- Through Madness to Deliverance*. Philadelphia: Xlibris Corporation.
- Mosher, Loren R. 1998. „Letter of Resignation from the American Psychiatric Association.” <https://www.moshersoteria.com/articles/resignation-from-apa/>.
- . 1999. „Soteria and Other Alternatives to Acute Psychiatric Hospitalization: A Personal and Professional Review.” *The Journal of Nervous and Mental Disease* 187(3): 142–149. <https://doi.org/10.1097/00005053-199903000-00003>.
- Munkholm, Klaus, Asger Sand Paludan-Müller, i Kim Boesen. 2019. „Considering the Methodological Limitations in the Evidence Base of Antidepressants for Depression: A Reanalysis of a Network Meta-Analysis.” *BMJ Open* 9(6). <https://doi.org/10.1136/bmjopen-2018-024886>.
- Murawiec, Sławomir. 2020. „Wrażliwi na słowa. Wrażliwi na ludzi.” *Psychiatra. Kwartalnik dla psychiatrów*, <https://www.psychiatraonline.pl/kwartalnik/?p=1756>.
- Narodowy Fundusz Zdrowia. 2020. „NFZ o zdrowiu: Depresja.” *Narodowy Fundusz Zdrowia*, https://ezdrowie.gov.pl/pobierz/nfz_o_zdrowiu_depresja.
- National Health Service Business Services Authority. 2020. „Medicines Used in Mental Health - England – 2015/16 to 2019/20 | NHSBSA.” *National Health Service Business Services Authority*, <https://www.nhsbsa.nhs.uk/statistical-collections/medicines-used-mental-health-england/medicines-used-mental-health-england-201516-201920>.
- Nowakowski, Michał. 2015. *Medykalizacja i demedykalizacja. Zdrowie i choroba w czasach kapitalizmu zdeorganizowanego*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Oberle, Eric. 2018. *Theodor Adorno and the Century of Negative Identity*. Stanford: Stanford University Press.
- OECD. 2017. „Antidepressant Drugs Consumption, 2000 and 2015 (or Nearest Year).” *OECDiLibrary*, https://www.oecd-ilibrary.org/social-issues-migration-health/health-at-a-glance-2017/antidepressant-drugs-consumption-2000-and-2015-or-nearest-year_health_glance-2017-graph181-en.
- Olson, David E. 2018. „Psychoplastogens: A Promising Class of Plasticity-Promoting Neurotherapeutics.” *Journal of Experimental Neuroscience* 12 (September). <https://doi.org/10.1177/1179069518800508>.
- Organizacja Narodów Zjednoczonych. 2020. „Right of Everyone to the Enjoyment of the Highest Attainable Standard of Physical and Mental Health: Report of the Special Rapporteur on the Right of Everyone to the Enjoyment of the Highest Attainable Standard of Phy-

- sical and Mental Health.”, <https://undocs.org/A/HRC/44/48>.
- Os, Jim van, i Annemarie C. J. Kohne. 2021. „It Is Not Enough to Sing Its Praises: The Very Foundations of Precision Psychiatry May Be Scientifically Unsound and Require Examination.” *Psychological Medicine* 1–3. <https://doi.org/10.1017/S0033291721000167>.
- Parker, Ian. 2011. *Lacanian Psychoanalysis: Revolutions in Subjectivity*. London: Routledge.
- . 2018. *Psy-Complex in Question: Critical Review in Psychology, Psychoanalysis and Social Theory*. Hants: Zero Books.
- Penney, Darby, i Laura Prescott. 2016. „The Co-Optation of Survivor Knowledge: The Danger of Substituted Values and Voice.” *W Searching for a Rose Garden: Challenging Psychiatry, Fostering Mad Studies*, red. Jasna Russo i Angela Sweeney. Monmouth: PCCS Books.
- Perry, John W. 1999. *Trials of the Visionary Mind: Spiritual Emergency and the Renewal Process*. Albany: State University of New York Press.
- Pickover, Ella. 2021. „Urgent Research Needed on How to Safely Stop Using Antidepressants – Experts.” <https://uk.news.yahoo.com/urgent-research-needed-safely-stop-150000220.html>.
- Pierse, Nevil, Jenny Ombler, Maddie White, Clare Aspinall, Carole McMinn, Polly Atatoa-Carr, Julie Nelson, et al. 2019. „Service Usage by a New Zealand Housing First Cohort Prior to Being Housed.” *SSM. Population Health* 8 (June). <https://doi.org/10.1016/j.ssmph.2019.100432>.
- Prins, Seth J., Lisa M. Bates, Katherine M. Keyes, i Carles Muntaner. 2015. „Anxious? Depressed? You Might Be Suffering from Capitalism: Contradictory Class Locations and the Prevalence of Depression and Anxiety in the USA.” *Sociology of Health & Illness* 37(8): 1352–1372. <https://doi.org/10.1111/1467-9566.12315>.
- Prezydium Naczelnej Rady Lekarskiej. 2020. „Projekt ustawy o zmianie ustawy o ochronie zdrowia psychicznego.” *OpenLEX*, <https://sip.lex.pl/akty-prawne/akty-korporacyjne/projekt-ustawy-o-zmianie-ustawy-o-ochronie-zdrowia-psychicznego-287414114>.
- Prins, Seth J., Sarah McKetta, Jonathan Platt, Carles Muntaner, Katherine M. Keyes, i Lisa M. Bates. 2021. „The Serpent of Their Agonies: Exploitation as Structural Determinant of Mental Illness.” *Epidemiology* 32(2): 303–309. <https://doi.org/10.1097/EDE.0000000000001304>.
- Prot-Klinger, Katarzyna. 2015. „Stygmatyzacja i destygmatyzacja.” *Postępy Psychiatrii i Neurologii* 24(2): 57–58. <https://doi.org/10.1016/j.pin.2015.06.001>.
- Quaedflieg, Conny W. E. M., i Tom Smeets. 2013. „Stress Vulnerability

- Models.” W *Encyclopedia of Behavioral Medicine*, red. Marc D. Gellman i J. Rick Turner, 1897–1900. New York: Springer. https://doi.org/10.1007/978-1-4419-1005-9_65.
- Ratyński, Paweł. 2021. „Pracownik z doświadczeniem kryzysu psychicznego. Podwójne standardy.” *Psychiatra. Kwartalnik dla psychiatrów*, <https://www.psychiatraonline.pl/kwartalnik/?p=1928>.
- Read, John, i James Williams. 2018. „Adverse Effects of Antidepressants Reported by a Large International Cohort: Emotional Blunting, Suicidality, and Withdrawal Effects.” *Current Drug Safety* 13(3): 176–186. <https://doi.org/10.2174/1574886313666180605095130>.
- Read, John. 2019. „Fighting for the Meaning of Madness: An Interview with Dr. John Read.” Rozmawia Akansha Vaswani. <https://www.madinamerica.com/2019/05/an-interview-with-dr-john-read/>.
- Ridley, Matthew, Gautam Rao, Frank Schilbach, i Vikram Patel. 2020. „Poverty, Depression, and Anxiety: Causal Evidence and Mechanisms.” *Science* 370(6522). <https://doi.org/10.1126/science.aay0214>.
- Rodriguez-Seijas, Craig, Nicholas R. Eaton, i John E. Pachankis. 2019. „Prevalence of Psychiatric Disorders at the Intersection of Race and Sexual Orientation: Results from the National Epidemiologic Survey of Alcohol and Related Conditions-III.” *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 87(4): 321–331. <https://doi.org/10.1037/ccp0000377>.
- Rose, Nikolas. 2019. *Our Psychiatric Future: The Politics of Mental Health*. Cambridge: Polity Press.
- Rothberg, Rebecca L, Nour Azhari, Nancy A Haug, i Elias Dakwar. 2021. „Mystical-Type Experiences Occasioned by Ketamine Mediate Its Impact on at-Risk Drinking: Results from a Randomized, Controlled Trial.” *Journal of Psychopharmacology* 35(2): 150–158. <https://doi.org/10.1177/0269881120970879>.
- Russo, Jasna. 2018. „Through the Eyes of the Observed: Re-Directing Research on Psychiatric Drugs.” *McPin Foundation Talking Point Papers* 3, <https://mcpin.org/wp-content/uploads/talking-point-paper-3-final.pdf>.
- Sadler, John Z. 2013. „Values in Psychiatric Diagnosis and Classification.” *The Oxford Handbook of Philosophy and Psychiatry*, June 1. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199579563.013.0045>.
- Scheff, Thomas J. 1966. *Being Mentally Ill: A Sociological Theory*. Chicago: Aldine.
- Scull, Andrew. 2010. „A Psychiatric Revolution.” *The Lancet* 375(9722): 1246–1247. [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(10\)60532-6](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(10)60532-6).
- Sedgwick, Peter. 1982. *Psychopolitics*. London: Pluto Press.

- Seikkula, Jaakko, i Tom E. Arnkil. 2018. *Otwarte dialogi: Antycypacje, szanowanie inności. Podejście terapeutyczne skoncentrowane na sieci społecznej*. Tłum. Aleksandra Haduła. Kraków: WUJ.
- Seikkula, Jaakko, Jukka Aaltonen, Birgittu Alakare, Kauko Haarakangas, Jyrki Keränen, i Klaus Lehtinen. 2006. „Five-Year Experience of First-Episode Nonaffective Psychosis in Open-Dialogue Approach: Treatment Principles, Follow-up Outcomes, and Two Case Studies.” *Psychotherapy Research* 16(2): 214–228. <https://doi.org/10.1080/10503300500268490>.
- Seikkula, Jaakko. 2011. „Becoming Dialogical: Psychotherapy or a Way of Life?” *Australian and New Zealand Journal of Family Therapy* 32(3): 179–193. [/https://doi.org/10.1375/anft.32.3.179](https://doi.org/10.1375/anft.32.3.179).
- Sharfstein, Steven S. „Big Pharma and American Psychiatry: The Good, the Bad, and the Ugly.” *Psychiatric News* 40(16): 3–4. <https://doi.org/10.1176/pn.40.16.00400003>.
- Shorter, Edward. 1997. *A History of Psychiatry: From the Era of the Asylum to the Age of Prozac*. New York: Wiley.
- Skodlar, Borut, i Jon Ploug Jørgensen. 2013. „Could Socrates Be Diagnosed within the Schizophrenia Spectrum? Could Schizophrenia Patients Be Considered in the Light of Socratic Insights?” *Psychosis* 5(1): 17–25. <https://doi.org/10.1080/17522439.2012.669395>.
- Smith, Matthew. 2020. „Universal Basic Income Could Improve the Nation’s Mental Health.” *The Conversation*, <http://theconversation.com/universal-basic-income-could-improve-the-nations-mental-health-123816>.
- Snapes, Laura. 2021. „Britney Spears Asks for Father to Be Removed from Running Personal Affairs.” *The Guardian*, <http://www.theguardian.com/music/2021/mar/25/britney-spears-father-personal-affairs>.
- Stupak, Radosław. 2020. „Model Biomedyczny w Psychopatologii. Krytyczny Szkic Historyczny, Współczesny Kontekst i Problemy Etyczne.” *Diametros* 17(66): 34–51. <https://doi.org/10.33392/diam.1260>.
- . 2021. „Boundaries of Stigma: Anti-Stigma Campaigns as Social Control and a Source of Self-Stigma.” *Avant* 12(2). <https://doi.org/10.26913/avant.2021.02.02>
- Stupak, Radosław, i Bartłomiej Dobroczyński. 2019. „The Soteria Project: A Forerunner of »a Third Way« in Psychiatry?” *Psychiatria Polska* 53(6): 1351–1364. <https://doi.org/10.12740/PP/Online-First/91731>.
- . 2021. „From Mental Health Industry to Humane Care. Sug-

- gestions for an Alternative Systemic Approach to Distress.” *International Journal of Environmental Research and Public Health* 18(12). <https://doi.org/10.3390/ijerph18126625>.
- Stupak, Radosław, i Krzysztof Dyga. 2018. „Postpsychiatry and Postmodern Psychotherapy: Theoretical and Ethical Issues in Mental Health Care in a Polish Context.” *Theory & Psychology* 28(6): 780–799. <https://doi.org/10.1177/0959354318802973>.
- Swisher, Kara. 2018. „How and Why Silicon Valley Gets High.” *The New York Times*, <https://www.nytimes.com/2018/08/23/opinion/elon-musk-burning-man-drugs-isd.html>.
- Szasz, Thomas. 1984. *The Therapeutic State: Psychiatry in the Mirror of Current Events*. Buffalo: Prometheus Books.
- . 2010. *The Myth of Mental Illness: Foundations of a Theory of Personal Conduct*. New York: Harper Collins.
- Taussig, Michael T. 1980. „Reification and the Consciousness of the Patient.” *Social Science & Medicine. Part B: Medical Anthropology* 14(1): 3–13. [https://doi.org/10.1016/0160-7987\(80\)90035-6](https://doi.org/10.1016/0160-7987(80)90035-6).
- . 1987. *Shamanism, A Study in Colonialism, and Terror and the Wild Man Healing*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ten Have, Margreet, Marlous Tuithof, Saskia Van Dorsselaer, Derek De Beurs, Bertus Jeronimus, Peter De Jonge, i Ron De Graaf. 2021. „The Bidirectional Relationship Between Debts and Common Mental Disorders: Results of a Longitudinal Population-Based Study.” *Administration and Policy in Mental Health and Mental Health Services Research*. <https://doi.org/10.1007/s10488-021-01131-9>.
- The Business Research Company. 2020. „Antidepressants Global Market Report 2020–30: COVID-19 Implications and Growth.” *Research and Markets*, <https://www.researchandmarkets.com/reports/5017384/antidepressants-global-market-report-2020-30>.
- Thomas, Felicity, Lorraine Hansford, Joseph Ford, Susanne Hughes, Katrina Wyatt, Rose McCabe, i Richard Byng. 2019. *Poverty, Pathology and Pills: Destress Project Final Report*, <http://destressproject.org.uk/wp-content/uploads/2019/05/Final-report-8-May-2019-FT.pdf>.
- Thompson, Jemima, Jacki L. Stansfeld, Ruth E. Cooper, Nicola Morant, Nadia E. Crellin, i Joanna Moncrieff. 2020. „Experiences of Taking Neuroleptic Medication and Impacts on Symptoms, Sense of Self and Agency: A Systematic Review and Thematic Synthesis of Qualitative Data.” *Social Psychiatry and Psychiatric Epidemiology* 55(2): 151–164. <https://doi.org/10.1007/s00127-019-01819-2>.
- Todd, Tom. 2021. „»Epistemic Injustice« in the Administration of Mental Health Legislation.” *Psychosis* 13(1): 85–88. <https://doi.org/10.1007/s00127-019-01819-2>.

- 1080/17522439.2020.1853204.
- Turner, Erick H., Annette M. Matthews, Eftihia Linardatos, Robert A. Tell, i Robert Rosenthal. 2008. „Selective Publication of Antidepressant Trials and Its Influence on Apparent Efficacy.” *New England Journal of Medicine* 358(3): 252–260. <https://doi.org/10.1056/NEJMsa065779>.
- Tyler, Imogen, i Tom Slater. 2018. „Rethinking the Sociology of Stigma.” *The Sociological Review* 66(4): 721–743. <https://doi.org/10.1177/0038026118777425>.
- Veling, Wim, Ezra Susser, Jim van Os, Johan P. Mackenbach, Jean-Paul Selten, i Hans W. Hoek. 2008. „Ethnic Density of Neighborhoods and Incidence of Psychotic Disorders Among Immigrants.” *American Journal of Psychiatry* 165(1): 66–73. <https://doi.org/10.1176/appi.ajp.2007.07030423>.
- Vollenweider, Franz X., i Katrin H. Preller. 2020. „Psychedelic Drugs: Neurobiology and Potential for Treatment of Psychiatric Disorders.” *Nature Reviews Neuroscience* 21(11): 611–624. <https://doi.org/10.1038/s41583-020-0367-2>.
- Vries, Y. A. de, A. M. Roest, P. de Jonge, P. Cuijpers, M. R. Munafò, i J. A. Bastiaansen. 2018. „The Cumulative Effect of Reporting and Citation Biases on the Apparent Efficacy of Treatments: The Case of Depression.” *Psychological Medicine* 48(15): 2453–2455. <https://doi.org/10.1017/S0033291718001873>.
- Wallace, M. 1994. „Schizophrenia--a National Emergency: Preliminary Observations on SANELINE.” *Acta Psychiatrica Scandinavica. Supplementum* 380: 33–35. <https://doi.org/10.1111/j.1600-0447.1994.tb05829.x>.
- Wallner, Renata, i Michał Klapciński. 2018. „A Model of Treating Post-traumatic Disorders in the Open Dialogue Approach (ODA) Exemplified by the Community Mental Health Centre (CMHC).” *Postępy Psychiatrii i Neurologii* 27(2): 146–159. <https://doi.org/10.5114/ppn.2018.77210>.
- Watson, Jo. 2019. *Drop the Disorder! Challenging the Culture of Psychiatric Diagnosis*. Monmouth: PCCS Books.
- Watts, Rosalind. 2021. *Facebook.com*, 15 kwietnia, <https://www.facebook.com/rosalind.watts.353/posts/10165019633390022>.
- Whitaker, Robert. 2010a. *Mad in America: Bad Science, Bad Medicine and the Enduring Mistreatment of the Mentally Ill*. New York: Basic Books.
- . 2010b. *Anatomy of an Epidemic: Magic Bullets, Psychiatric Drugs, and the Astonishing Rise of Mental Illness in America*. New York: Crown Publishers.

- . 2018. „Soteria Israel: A Vision from the Past is a Blueprint for the Future.” *Mad in America*, <https://www.madinamerica.com/2018/02/soteria-israel-a-vision-from-the-past-is-a-blueprint-for-the-future/>.
- Wilkinson, Richard, i Kate Pickett. 2018. *The Inner Level: How More Equal Societies Reduce Stress, Restore Sanity and Improve Everyone's Well-Being*. London: Allen Lane.
- Wróblewski, Michał. 2019. „Czy wszyscy »wariujemy« w ten sam sposób? Krytyka ruchu na rzecz globalnego zdrowia psychicznego.” *Kultura Współczesna* 4(107): 60–73. <https://doi.org/10.26112/KW.2019.107.05>
- Zipursky, Robert B., Thomas J. Reilly, i Robin M. Murray. 2013. „The Myth of Schizophrenia as a Progressive Brain Disease.” *Schizophrenia Bulletin* 39(6): 1363–1372. <https://doi.org/10.1093/schbul/sbs135>.
- Zubin, Joseph, i Bonnie Spring. 1977. „Vulnerability: A New View of Schizophrenia.” *Journal of Abnormal Psychology* 86(2): 103–126. <https://doi.org/10.1037/0021-843X.86.2.103>.
- Zuboff, Shoshana. 2019. *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*. New York: Public Affairs.
- Žižek, Slavoj, Maria Aristodemou, Stephen Frosh, i Derek Hook. 2010. „Unbehagen and the Subject: An Interview with Slavoj Žižek.” *Psychoanalysis, Culture & Society* 15(4): 418–428. <https://doi.org/10.1057/pcs.2010.22>.
- Žižek, Slavoj. 1993. *Tarrying with the Negative: Kant, Hegel and the Critique of Ideology*. Durham: Duke University Press.
- . 2006. „Cztery dyskursy, cztery podmioty.” Tłum. Maciej Kropiwnicki. *ER(R)GO. Teoria–Literatura–Kultura* 2(13): 65–98.
- . 2007. Transkrypcja wypowiedzi Slavoj Żižka z DVD filmu „Ludzkie dzieci”. *scholarship@cc*, <https://schol.wordpress.com/2009/10/21/dvd-transcript-from-slavoj-zizek/>; https://www.youtube.com/watch?v=pbgrwNP_gYE.
- . 2012. *Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*. London: Verso.

RADOŚLAW STUPAK – doktorant na Uniwersytecie Jagiellońskim, obecnie zatrudniony jako asystent w Instytucie Psychologii Uniwersytetu Pedagogicznego. Pracuje nad doktoratem z psychologii: „Model biomedyczny w psychopatologii i opozycja wobec niego. Perspektywa psychologiczna” i filozofii: „Ideologia psychiatrii. Psychiatria w świetle teorii krytycznej i filozofii kultury, aspekty egzystencjalne i fenomenologiczne”. Studiował także m.in. na Petersburskim Uniwersytecie Państwowym, Uniwersytecie Radbouda, Uniwersytecie w Groningen i ukończył dwuletnie szkolenie z psychoterapii przy Collegium Medicum UJ. Publikował m.in. w czasopismach: *Diametros*, *Psychiatria Polska*, *Avant*, *Archives of Psychiatry and Psychotherapy*, *Theory & Psychology*, *International Journal of Environmental Research and Public Health*, *Psichologicheskii Zhurnal*. Recenzował dla *Theory & Psychology* i *Journal of Humanistic Psychology*.

Dane adresowe:

Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej
Wydział Pedagogiki i Psychologii
Instytut Psychologii
Katedra Psychologii Wspomagania Rozwoju Człowieka
ul. Podchorążych 2
30-084 Kraków
email: radoslaw.stupak@up.krakow.pl

Cytowanie:

Stupak, Radosław. 2021. „Przez kwasową psychiatrię do kwasowego komunizmu. Renesans psychodeliczny w psychiatrii jako szansa na zmianę paradygmatu.” *Praktyka Teoretyczna* 2(40): 123–176.

DOI: 10.14746/prt.2021.2.6

Author: Radosław Stupak

Title: Through acid psychiatry to acid communism. Psychedelic renaissance in psychiatry as a chance for a paradigm shift

Abstract: Mark Fisher wrote „the task of repoliticizing mental illness is an urgent one if the left wants to challenge capitalist realism.” This paper attempts to develop this thought and show how the repoliticization of issues defined as mental illnesses that could have an emancipatory potential and undermine capitalist realism could look like and how it could be related to the contemporary phenomenon of „psychedelic renaissance”. This repoliticization could constitute the first step towards acid communism – a step that would enable a comprehensive formulation of the project, the imagining of both acid communism itself as well as the road towards

it. Even though psychedelics could provide an impulse for the change of the dominant psychiatric paradigm and the reorganization of mental health services, the process of the interception of these substances by the alienating and commodifying orders of psychiatry and capitalism can already be observed, so that both of the intertwined and mutually supporting orders can in fact be strengthened. From this perspective the institution of psychiatry becomes a key element preserving the status quo, which makes the imagining of the end of capitalism impossible. Politicization of mental health, that could question capitalist realism, needs to be connected with the deconstruction of the ideology of psychiatry.

Keywords: Mark Fisher, acid communism, psychedelic renaissance, critical psychiatry, biomedical model, neoliberalism

MARK FISHER
Przełożył: PAWEŁ KACZMARSKI

Kwasowy komunizm. Nieukończone wprowadzenie¹

Artykuł stanowi nieukończone przez autora wprowadzenie do książki, którą zmarły filozof Mark Fisher projektował pod koniec życia i której nigdy nie napisał. Przedstawia w nim zarys koncepcji kwasowego komunizmu, czyli myślowej prowokacji wskazującej na potrzebę przemyślenia dziedzictwa kultury radykalnych ruchów lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, zwłaszcza istniejącego w nich napięcia między indywidualizmem a kolektywizmem. Istotną inspiracją myśli Fishera pozostają zwłaszcza prace Herberta Marcusego.

Słowa kluczowe: kwasowy komunizm, kontrkultura, odmowa pracy, emancypacja, Herbert Marcuse

1 Pierwodruk: M. Fisher, Acid Communism (Unfinished Introduction). *BLACKOUT (poetry & politics)*. <https://my-blackout.com/2019/04/25/mark-fisher-acid-communism-unfinished-introduction/>.

[I]m bliższa staje się realna możliwość wyzwolenia jednostki z ograniczeń uzasadnianych niegdyś niedostatkiem i niedojrzałością, tym większa potrzeba utrzymania i wygładzenia tych zahamowań, by nie rozpadł się istniejący porządek dominacji. Cywilizacja musi się bronić przed widmem świata, który mógłby być wolny. (...) W zamian za dobra wzbogacające ich życie ludzie sprzedają nie tylko swoją pracę, ale i wolny czas. (...) Ludzie mieszkają w wielkich skupiskach i mają prywatne samochody, którymi nie mogą już uciec do innego świata. Mają ogromne lodówki wypełnione zapasami mrożonego jedzenia. Mają dziesiątki gazet i czasopism dających wyraz tym samym ideom. Mają niezliczone możliwości wyboru, niezliczone gadżety, wszystkie tego samego rodzaju, które zajmują ich i odwracają uwagę od prawdziwej kwestii, a mianowicie od uświadomienia sobie, że mogliby zarówno mniej pracować, jak i samodzielnie określać swoje potrzeby i sposoby ich zaspokajania. (Marcuse 1998, 103–104, 109–110)

Teza poniższej książki brzmi następująco: ostatnie czterdzieści lat stanowiło próbę wypędzenia owego „widm[a] świata, który mógłby być wolny”. Przyjęcie perspektywy takiego świata może nam zaś pomóc inaczej rozłożyć akcenty w ramach różnych lewicowych walk. Zamiast starać się po prostu przewyciężyć kapitał, powinniśmy bowiem skupić się na tym, co kapitał przesłania – na kolektywnej zdolności do wytwarzania, do opiekowania się sobą nawzajem i do przeżywania radości. Jako lewica od dłuższego czasu źle stawiamy sprawę; nie chodzi o to, że jesteśmy antykapitalistami, tylko o to, że kapitalizm – z jego zamaskowanymi policjantami, gazem łzawiącym i wszystkimi teologicznymi strukturami kapitalistycznej ekonomii – blokuje możliwość zaistnienia Czerwonego Dostatku (*Red Plenty*). Chęć obalenia kapitalizmu musi na fundamentalnym poziomie opierać się na prostej obserwacji, że kapitał wcale nie ma na celu „wytwarzania bogactwa” – raczej uniemożliwia właśnie (i to zawsze, w sposób konieczny) wytwarzanie wspólnego bogactwa czy dobra (*common wealth*).

Głównym – choć absolutnie niejednym – podmiotem zaangażowanym w egzorcyzmy nad widmem świata, który mógłby być wolny jest projekt zwany neoliberalizmem. Jego faktycznym celem nigdy nie byli oficjalni, zadeklarowani wrogowie: dekadenski monolit bloku radzieckiego czy niszczące społeczne umowy socjaldemokracji i New Dealu, rozpadające się pod ciężarem własnych sprzeczności. Neoliberalizm należy raczej rozumieć jako projekt obliczony na zniszczenie – i to w takim stopniu, który uniemożliwiłby samo *pomyślenie* ich – eksperymentów z demokratycznym socjalizmem i libertariańskim komunizmem, wykrystalizowanych na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych.

Neoliberalizm należy raczej rozumieć jako projekt obliczony na zniszczenie – i to w takim stopniu, który uniemożliwiłby samo *pomyślenie* ich – eksperymentów z demokratycznym socjalizmem i libertariańskim komunizmem, wykrystalizowanych na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych.

Ostateczną konsekwencją wymazania owych eksperymentalnych możliwości była kondycja, którą gdzie indziej nazwałbym realizmem kapitalistycznym – motywowana fatalizmem uległość wobec przekonania, że dla kapitalizmu nie ma żadnej alternatywy. Jeśli realizm kapitalistyczny miał jeden konkretny moment założycielski, było to z pewnością brutalne obalenie rządu Allende w Chile przez generała Pinocheta, na drodze popartego przez Amerykanów zamachu stanu. Allende eksperymentował z pewną formą demokratycznego socjalizmu, oferującego realną alternatywę zarówno dla kapitalizmu, jak i stalinizmu. Zbrojne obalenie jego rządu – oraz następujące po nim masowe aresztowania i tortury – pozostają najbardziej brutalnym i dramatycznym przykładem tego, do jakich kroków musiał posunąć się kapitał, by móc prezentować się odtąd jako jedyny „realistyczny” sposób organizacji społeczeństw. Nie chodzi tylko o to, że w Chile stłamszono nową formę socjalizmu; cały kraj stał się do tego laboratorium, w którym opracowywać miano środki wprowadzane następnie w innych miejscach (jak deregulacja finansowa, otwarcie gospodarki na kapitał zagraniczny czy prywatyzacja). W krajach takich jak USA i Wielka Brytania wprowadzanie realizmu kapitalistycznego było o wiele bardziej stopniowym procesem, opierającym się nie tylko na represjach, lecz także na różnych zachętach i pokusach. Ostateczny rezultat był jednak zawsze ten sam – wyplenienie idei demokratycznego socjalizmu czy libertariańskiego komunizmu.

Egzorcyzmowanie „widm[a] świata, który mógłby być wolny” było zarówno kwestią w wąskim sensie polityczną, jak i kulturową. Owo widmo – i możliwość świata poza pracą (*toil*) – były bowiem najwyraźniej obecne w kulturze właśnie; nawet (a może zwłaszcza) w tej kulturze, która niekoniecznie uważała się za szczególnie politycznie zorientowaną.

Herbert Marcuse przekonująco wyjaśniał, dlaczego tak się stało – z samego faktu, że w ostatnich latach jego prace cieszą się coraz mniejszą popularnością, wywieść możemy ciekawą historię. *Człowiek jednowymiarowy*, książka wystrzająca bardziej ponurą stronę myśli Marcusego, jest bowiem nadal dla wielu punktem odniesienia, podczas gdy *Eros i cywilizacja* – i wiele innych dzieł – pozostają od dawna niewznowione. Krytyka sposobów całościowego zarządzania życiem i podmiotowością przez kapitalizm Marcusego ciągle znajduje w wielu miejscach oddźwięk; tymczasem jego przekonanie, że sztuka stanowi „Wielką Odmow[ę] – protest przeciwko temu, co jest” (Marcuse 1991, 91) zaczęło być postrzegane jako rodzaj staromodnego romantyzmu, czarująco irrelevantny w epoce realizmu kapitalistycznego. Tymczasem sam Marcuse antycypował podobne zarzuty; krytyka zaproponowana w *Człowieku jednowymiarowym* okazuje się przekonująca właśnie dlatego, że pochodzi z owej

drugiej przestrzeni, „wymiaru estetycznego” radykalnie niekompatybilnego z życiem codziennym w kapitalizmie. Marcuse twierdził, że w rzeczywistości „tradycyjne obrazy artystycznej alienacji” kojarzone z romantyzmem nie należą do przeszłości; raczej „przywołują i utrwalają w pamięci” to, co „należy do przyszłości: obrazy zaspokojenia, które spowodowałyby rozkład społeczeństwa nie dopuszczającego do tegoż zaspokojenia” (ibid., 87).

Wielka Odmowa zakładała odrzucenie nie tylko realizmu kapitalistycznego, ale realizmu jako takiego. Jak pisał Marcuse, istnieje „inherentny konflikt między sztuką a politycznym realizmem” (Marcuse 1979, 36). Sztuka była alienacją pozytywną, „racjonalną negacją” istniejącego porządku rzeczy. Jeden z poprzedzających Marcusego myślicieli Szkoły Frankfurckiej, Theodor Adorno, przypisywał podobną wartość przyrodzonej odmienności sztuki eksperymentalnej. Jednak w pismach tego ostatniego byliśmy zachęceni do nieustającego rozgrzebywania ran świata zniszczonego przez kapitał; idea świata poza kapitałem została odesłana w dziedzinę utopii. Sztuka zaznaczać miała jedynie dzielący nas od tej utopii dystans. Marcuse – przeciwnie – przywołuje żywy obraz świata po totalnej transformacji, przedstawia go jako coś bliskiego. To bez wątpienia ta właśnie cecha jego myśli spowodowała, że tak entuzjastycznie podchwyciły ją nurty kontrkultury lat sześćdziesiątych. Marcuse antycypował wyzwanie, które kontrkultura rzucić miała światu zdominowanemu przez bezsensowną pracę. Najbardziej politycznie znaczącymi figurami w literaturze, twierdził filozof w *Człowieku jednowymiarowym*, byli ci, „którzy nie zarabiają na życie, a przynajmniej nie w zwykły, uporządkowany sposób” (Marcuse 1991, 85). Właśnie takie postaci – i związane z nimi formy życia – miały wyjść na plan pierwszy w kontrkulturze.

Należałoby właściwie powiedzieć, że o ile duża część myśli Marcusego współbrzmiała z intuicjami kontrkultury, o tyle jego analizy przewidywały również ostateczną porażkę i przechwycenie tej ostatniej. Ważnym tematem w *Człowieku jednowymiarowym* jest neutralizacja wyzwań oferowanych przez estetykę. Marcuse martwił się o popularyzację awangardy – nie ze względu na elitarystyczne obawy, że demokratyzacja kultury pozbawi sztukę jakiegś pierwotnej czystości, ale dlatego, że włączenie sztuki w starannie zarządzane obiegi kapitalistycznego handlu ukryć mogło jej zasadniczą niezgodność z kapitalistyczną kulturą. Marcuse widział już, jak ta ostatnia zdołała obrócić gangstera, bitnika i wampa z „obraz[ów] innego sposobu życia” w „fenomen[y] czy wzorc[e] tego samego życia” (Marcuse 1991, 85–86) („*freaks or types of the same life*”). To samo miało stać się z kontrkulturą, której wielu przedstawicieli używało w stosunku do samych siebie – może nieco melancholijnie – określenia *freak*.

Tak czy inaczej, Marcuse pomaga nam zrozumieć, dlaczego lata sześćdziesiąte nadal uparcie wtrącają się w moment obecny. Od jakiegoś czasu ta szczególna dekada postrzegana jest naraz jako zamierzchła przeszłość – tak egzotyczna i odległa, że nie możemy sobie wyobrazić życia w niej – i moment bardziej żywy niż terażniejszość – czas, kiedy ludzie naprawdę żyli, kiedy rzeczy naprawdę się zdarzały. Powodem, dla którego lata sześćdziesiąte nawiedzają nas w ten sposób, jest jednak nie jakaś niedająca się odtworzyć czy powtórzyć zbieżność najróżniejszych czynników, ale to, że potencjał przez ową dekadę zmaterializowany i wstępnie zdemokratyzowany – perspektywa życia uwolnionego od harówki (*drudgery*) – musi być tłumiony nieustannie, raz po raz. By wytłumaczyć, dlaczego nadal nie dotarliśmy do świata poza pracą, musimy więc spojrzeć na szeroki społeczny, polityczny i kulturowy projekt, którego podstawowym celem jest wytwarzanie niedoboru (*scarcity*). Oto kapitalizm: system, który generuje sztuczny niedobór po to, by wytworzyć niedobór prawdziwy; wytwarza prawdziwy niedobór po to, by generować niedobór sztuczny. Faktyczny niedobór – ograniczona ilość surowców naturalnych – nawiedza dziś kapitał jako jego Realne, które fantazja o nieskończonej ekspansji jest ledwie w stanie zrepresjonować. Sztuczny niedobór – pozostający zasadniczo niedoborem czasu – jest zaś konieczny, jak pisał Marcuse, by odwrócić naszą uwagę od immanentnej możliwości wolności. (Zwycięstwo neoliberalizmu zależało, oczywiście, od kooptacji koncepcji wolności. Wolność neoliberalna ewidentnie nie jest wolnością od pracy, ale wolnością poprzez pracę).

Dokładnie tak jak przewidywał Marcuse, większa dostępność konsumenckich dóbr i urządzeń na globalnej Północy przesłoniła sposób, w jaki te same dobra w coraz większym stopniu spełniać miały funkcję produkowania niedoboru czasu. Jednak chyba nawet Marcuse nie mógł przewidzieć zdolności kapitału w dwudziestym pierwszym wieku do generowania przepracowania (*overwork*) i zarządzania czasem poza obszarem pracy płatnej (*paid work*). Być może tylko zjadliwy futurolog w rodzaju Philipa K. Dicka mógł antycypować dzisiejszą banalną wszechobecność korporacyjnej komunikacji, jej przeniknięcie do właściwie wszystkich obszarów świadomości i życia codziennego.

„Przeszłość jest bezpieczniejsza”, zauważa jeden z narratorów dystopijnej satyry Margaret Atwood *Serce umiera ostatnie*, „bo cokolwiek kryje, to już się wydarzyło. Nie można tego zmienić, więc w pewien sposób nie ma się czego obawiać” (Atwood 2016, 225). Niezależnie od tego, co sądzi narrator Atwood, wcale jednak nie jest tak, że przeszłość „już się wydarzył[a]”. Przeciwnie, musi być nieustannie narratywizowana na nowo; politycznym celem powstałych w ten sposób reakcyjnych narra-

Tak czy inaczej, Marcuse pomaga nam zrozumieć, dlaczego lata sześćdziesiąte nadal uparcie wtrącają się w moment obecny. Od jakiegoś czasu ta szczególna dekada postrzegana jest naraz jako zamierzchła przeszłość – tak egzotyczna i odległa, że nie możemy sobie wyobrazić życia w niej – i moment bardziej żywy niż terażniejszość – czas, kiedy ludzie naprawdę żyli, kiedy rzeczy naprawdę się zdarzały.

cji jest zaś stłamszenie potencjałów tkwiących wciąż w dawnych historycznych momentach, czekających wciąż na ponowne przebudzenie. Kontrkultura lat sześćdziesiątych okazuje się dziś nieoddzielna od własnej symulacji, zaś redukcja całej dekady do „ikonicznych” obrazów, do „kasyki” muzyki i nostalgicznych wspomnień zneutralizowała faktycznie złożone przez nią obietnice. Te aspekty kontrkultury, które dało się spacyfikować, zostały retroaktywnie przekształcone w prekursorów „nowego ducha kapitalizmu”; te niedające się uzgodnić ze światem pracy ponad miarę (*overwork*) potępiono zaś jako bezsensowne igraszki, które w ramach wewnętrznie sprzecznej logiki reakcji okazują się naraz groźne i jałowe.

Owa pacyfikacja kontrkultury zdawała się potwierdzać słuszność sceptycznego i wrogiego nastawienia wobec też w rodzaju tych proponowanych przez Marcusego. Jeśli faktycznie „kontrkultura doprowadziła do neoliberalizmu”, byłoby zapewne lepiej, gdyby nigdy się nie zdarzyła. Tymczasem bardziej przekonujący okazuje się argument przeciwny – że porażki lewicy po latach sześćdziesiątych wynikały w dużej mierze z odrzucenia przez nią marzeń obudzonych przez kontrkulturę, bądź przynajmniej z odmowy aktywnego włączenia się w owe marzenia. Przechwycenie przez nową prawicę tych nurtów i wplecenie ich w projekt przymusowej indywidualizacji oraz nieustannej pracy (*overwork*) nie było w żadnym razie nieuchronne.

A co, jeśli kontrkultura była tylko nieśmiałym początkiem czegoś większego – raczej niż najlepszym, na co mogliśmy mieć nadzieję? Co, jeśli sukces neoliberalizmu nie był wcale oznaką nieuchronności kapitalizmu, lecz zaświadczał raczej o skali zagrożenia, jakie stanowiło dla tego ostatniego widmo świata, który mógłby być wolny? To właśnie w duchu podobnych pytań poniższa książka proponuje powrót do lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych. Realizm kapitalistyczny nie mógłby powstać bez reakcyjnych opowieści o tych dekadach; ponowny namysł nad nimi pozwoli nam kontynuować proces rozsypywania narracji, które osnuł wokół nich neoliberalizm. Co zaś istotniejsze, pozwoli też na stworzenie narracji nowych.

Pod wieloma względami ponowne przemyślenie lat siedemdziesiątych jest ważniejsze niż w wypadku lat sześćdziesiątych. To lata siedemdziesiąte stanowiły dekadę, w której zaczął się pochod neoliberalizmu – jak utrzymuje retrospektywnie ustanowiona narracja, pochod nieuchronny. Jednak ostatnie prace o latach siedemdziesiątych – między innymi *Stayin' Alive: The Last Days of the Working Class* Jeffersona Cowie, *When the Lights Went Out* Andy'ego Becketta czy *That Option No Longer Exists* Johna Medhursta – podkreślają, że owa dekada nie wiązała się wyłącznie z wyjąłowieniem możliwości rozbudzonych w dekadzie poprzedniej.

A co, jeśli kontrkultura była tylko nieśmiałym początkiem czegoś większego – raczej niż najlepszym, na co mogliśmy mieć nadzieję? Co, jeśli sukces neoliberalizmu nie był wcale oznaką nieuchronności kapitalizmu, lecz zaświadczał raczej o skali zagrożenia, jakie stanowiło dla tego ostatniego widmo świata, który mógłby być wolny?

Lata siedemdziesiąte były okresem walki i przejścia, w którym znaczenie i dziedzictwo lat sześćdziesiątych stanowiło jedno z kluczowych pól bitwy. Niektóre z emancypacyjnych tendencji wyłonionych w latach sześćdziesiątych wzmożyły się i rozpowszechniły właśnie w dekadzie kolejnej: „Dla wielu zaangażowanych politycznie Brytyjczyków” – pisał Andy Beckett – „dekada ta nie była wcale kacem po latach sześćdziesiątych; była raczej momentem, kiedy wielka impreza lat sześćdziesiątych dopiero się rozkręcała” (Beckett 2010, 209).

Udany strajk górniczy z roku 1972 doprowadził do zawiązania sojuszu między górnikami i studentami – w którym słychać było echo podobnych zjawisk znanych z paryskiego roku 1968 – górnicy używali też należącego do University of Essex kampusu w Colchester jako swojej bazy w Anglii Wschodniej.

Przekraczając dalece prostą opowieść o tym, jak to „lata sześćdziesiąte doprowadziły do neoliberalizmu”, owe nowe odczytania lat siedemdziesiątych umożliwiają nam docenienie błyskotliwości, niezłomnej siły i improwizacyjnej wyobraźni neoliberalnej kontrrewolucji. Ustanowienie realizmu kapitalistycznego nie było bowiem absolutnie prostą restauracją dawnego porządku – przymusowy indywidualizm wprowadzony przez neoliberalizm stanowił nową formę indywidualizmu, indywidualizm definiowany przez negatywne odniesienie do różnych form kolektywności wyrosłych z lat sześćdziesiątych. Nowy indywidualizm miał naraz przewyższać owe kolektywne formy i spowodować, że o nich zapomnimy. Przywoływanie tych ostatnich jest więc dziś raczej aktem *od-pominania* (*unforgetting*) raczej niż prostego przypominania; kontr-egzorcyzmem widma świata, który mógłby być wolny.

Komunizm kwasowy to określenie, które nadałem owemu widmu. Koncept *acid communism* stanowi prowokację i obietnicę; jest swego rodzaju żartem, który ma jednak bardzo poważny cel. Wskazuje na coś, co – niegdyś – wydawało się nieuchronne, dziś jawi się natomiast jako niemożliwe: zbieżność świadomości klasowej, socjalistyczno-feministycznego podnoszenia świadomości i świadomości psychodelicznej, fuzję nowych ruchów społecznych z projektem komunistycznym, bezprecedensową estetyzację życia codziennego.

Komunizm kwasowy odnosi się naraz do faktycznych historycznych procesów oraz do wirtualnej łączności, która nie zaistniała w rzeczywistości. Podobne potencjalności mogą wpływać na świat, niekoniecznie doczekując się aktualizacji. Istniejące formacje społeczne kształtowane są przez formacje potencjalne, których aktualizacji starają się zapobiec. Odbity ślad „świata, który mógłby być wolny” znaleźć można w samych strukturach świata kapitalistyczno-realistycznego – który czyni przecież wolność niemożliwą.

Nieżyjąca krytyczka kultury Ellen Willis twierdziła, że przeobrażenia zaproponowane przez kontrkulturę wymagałyby „społecznej i psychicznej rewolucji na niewyobrażalną niemal skalę” (Willis 1992, 158). Bardzo trudno jest – w naszych skromniejszych czasach – odtworzyć ową kontrkulturową pewność, że taka „społeczna i psychiczna rewolucja” nie tylko może się wydarzyć, ale już się rozpoczęła. Mimo to, musimy wrócić teraz do momentu, w którym perspektywa uniwersalnego wyzwolenia wydawała się nieodległa.

Nigdy więcej ponurych poniedziałkowych poranków

Zacznijmy od momentu, który swoją ewokatywność zawdzięcza swego rodzaju skromności:

Był lipiec roku 1966, a ja niedawno skończyłem dziewięć lat. Spędzaliśmy wakacje w Broadsach, a cała rodzina była od niedawna właścicielami przepięknej drewnianej motorówki, która na kolejne dwa tygodnie miała być naszym pływającym domem. Nazywała się *The Constellation*; gdy z bratem rzuciliśmy się eksplorować naszą kabinę, z jej podwójnym łóżkiem i ofrankowanymi bulajami, perspektywa kolejnych dni zdawała się sprawiać, że z piersi były nam promienie czystej życiowej energii, niczym promienie komikowego słońca. (...) Przeszedłem przez kładź, by zająć miejsce w niewielkiej przestrzeni przy rufie. Po drodze chwyciłem małe, różowo-białe tranzystorowe radio Sanyo, należące do mojej siostry Sharon; włączyłem je. Spojrzałem w górę, ku czystemu popołudniowemu niebu. Leciało *River Deep*, *Mountain High* Ike'a i Tiny Turner; spłynął na mnie rodzaj transowego entuzjazmu. Spuściłem wzrok z nieskończonego błękitnego nieba na krystaliczne kłęby wody, zostawiane w tyle przez naszą kładź. Dokładnie w tym momencie *River Deep* przeszło w moją absolutnie ulubioną piosenkę tych lat – *Bus Stop* Hollies. Gdy gitarowe ozdobniki w stylu flamenco – znaczące początek utworu – uniosły się ponad głęboki turkot silnika naszej *Constellation*, wbiłem wzrok w kłębiącą się wodę i powiedziałem na głos (choć tylko do siebie): „To się dzieje teraz. TO się dzieje teraz.” (Baker 2012, 49–50)

Powyższy opis pochodzi z *Going To Sea in a Sieve*, tomu wspomnień pisarza i radiowca Danny'ego Bakera. To oczywiście nie więcej niż jeden slajd, jeden przesiąknięty słońcem obrazek z okresu pełnego skądinąd nędzy i przerażenia. Lata sześćdziesiąte nie były utopią w działaniu, a okazje czekające ostatecznie na Bakera nie były dostępne większości osób z klasy robotniczej. Łatwo byłoby zbyć jego wspomnienia jako nostalgii za utraconym dzieciństwem, rodzaj złotych wspomnień, które

może posiadać niemal każdy – niezależnie od konkretnego historycznego momentu czy swojego społecznego pochodzenia.

Jest jednak w owym momencie coś bardzo konkretnego, coś powodującego, że mógł się on zdarzyć tylko wtedy. Wyliczyć możemy niektóre z czynników, które czynią go wyjątkowym: poczucie egzystencjalnego i socjalnego zabezpieczenia, które pozwalało jeździć na wakacje rodzinom z klasy robotniczej; rola, jaką nowe technologie – choćby radia tranzystorowe – odegrały w łączeniu poszczególnych grup z zewnętrznym światem i umożliwianiu im rozkoszowania się chwilą, która wydawała się *niebotycznie wystarczająca* (*exorbitantly sufficient*); sposób, w jaki naprawdę nowa muzyka – muzyka, która była nie do pomyślenia kilka miesięcy, a co dopiero kilka lat wcześniej – mogła wykrystalizować i zintensyfikować całą tę scenę, przydać jej poczucie codziennego, lecz niekonformistycznego optymizmu – poczucie, że świat miał się ku lepszemu.

Owo poczucie niebotycznej dostateczności usłyszeć można było w *Sunny Afternoon* grupy Kinks – który to kawałek Baker mógł usłyszeć tego samego dnia w tym samym radiu – bądź w *I'm Only Sleeping* Beatlesów, które wyjść miało miesiąc później; czy też w późniejszych jeszcze utworach, jak *Lazy Sunday* Small Faces. Wszystkie one potrafiły uchwycić lękowo-oniryczną naturę codziennej pracy z perspektywy, która unosiła się równolegle, ponad bądź pod nimi: czy to w wypadku ruchliwej ulicy podejrzanej z wysokiego okna w pokoju osoby śpiącej do późna, której łóżko stało się łagodnie dryfującą łodzią; czy w wypadku mgły i szronu poniedziałkowego poranka, przepędzonych przez słoneczne niedzielne popołudnie, które nigdy nie musi się skończyć; czy też w wypadku biznesowego pośpiechu, oglądanego z beztroskiego dystansu przez wędrownych arystokratów, jakimi stali się robotnicy-marzyciele, odkąd nikt nie może ich już zmusić do odbicia karty.

I'm Only Sleeping („*stay in bed, float upstream*”) było bliźniaczym utworem najbardziej samoświadomie psychodelicznego kawałka Revolver, *Tomorrow Never Knows* („*switch off your mind, relax and float downstream*”). Jeśli nawet tekst *Tomorrow Never Knows*, zaadaptowany po minimalnych przeróbkach z *The Psychedelic Experience: A Manual Based on the Tibetan Book of the Dead*, wydawał się cokolwiek władzony, to muzyka, *sound design*, nadal ma moc przenoszenia odbiorcy w inną przestrzeń. „Był niepodobny niczemu, co wcześniej słyszeliśmy”, wspomina John Foxx *Tomorrow Never Knows*,

a jednak natychmiast go rozpoznawaliśmy. Oczywiście, słowa były nieco podejrzane, ale *muzyka*, brzmienie – organiczna elektryczność, przerywane transmi-

sje, zagubione radiostacje, katolicko-buddyjska msza z równoległego uniwersum; to, czym powinien być haj – nieważki, ponadczasowy, epifanijny, przesuwający się nad nowymi świetlistymi krajobrazami z pogodnym spokojem. Komunikował, odkrywał, infiltrował, fascynował, unosił – był mapą przyszłości. (Foxy 2013)

Owe „nowe świetliste krajobrazy” to światy poza pracą, gdzie ponura powtarzalność harówki ustępuje dryfującym eksploracjom dziwnych krajów. Utwory te, słyszane dzisiaj, zdają się opisywać same warunki niezbędne dla ich powstania; dają dostęp do pewnego trybu czasu (*mode of time*), pozwalającego na głęboką absorpcję (*deep absorption*).

Odmowa pracy była jednocześnie odmową zinternalizowania takich systemów ewaluacji, które utrzymywały, że czyjaś egzystencję uzasadnić może wyłącznie płatne zatrudnienie. Innymi słowy, była to odmowa podporządkowania się burżuazyjnemu spojrzeniu, mierzącemu życie według kryteriów biznesowego sukcesu. „Nie pochodziłem ze świata, w którym ludzie mieli »kariery«” – pisze Danny Baker – „Szedłeś do pracy, miałeś różną w różnych momentach życia, ale wszystko to było jakby jednym kłębem. Nie definiowało cię i nie wyznaczało kursu twojego życia – i dzięki za to Bogu”. Baker rzucił szkołę w południowo-wschodnim Londynie, nie uzyskawszy żadnych formalnych kwalifikacji. Jest jednak ostrożny, by nie przedstawić swojej awanturycznej ścieżki od asystenta w sklepie z płytami przez producenta fanzinu po dziennikarza muzycznego i prezentera radiowo-telewizyjnego jako opowieści o życiowych trudach ani o ciężkiej pracy. Nie mówi o niej w kategoriach burżuazyjnej narracji o „pracy nad sobą”, lecz opisuje ją raczej jako historię wynagrodzonej brawury. Owa „brawura” pochodziła zaś z poczucia, że spełnienia nie należy oczekiwać od pracy – oraz z olbrzymiego poczucia pewności, które umożliwiała mu raz po raz odrzucać burżuazyjne nakazy i obawy. Dwa tomy wspomnień Bakera bardzo jasno wykładają czynniki, które pozwoliły tej pewności rosnąć: relatywna stabilność zatrudnienia jego ojca (w świetnie prosperujących dokach, co do których wydawało się, że pozostaną na zawsze sercem brytyjskiej gospodarki); zakorzenienie rodziny w pomocowej sieci klasy robotniczej (które pozwoliło suplementować płacę dodatkowym nieformalnym dochodem); zakupienie przez rodzinę nowo wybudowanego mieszkania komunalnego z ogrodem. Samo przejście Bakera do pisania i pracy w radiu było możliwe nie tyle dzięki jakiemuś przedsiębiorczemu zapałowi, co dzięki nowo powstałej sferze publicznej, na którą składały się między innymi telewizja, radio i media drukowane, a w której perspektywa klasy robotniczej doczekała się uznania i docenienia. Tej klasy

robotniczej nie dało się jednak zrozumieć przez pryzmat socrealizmu czy prostego, wulgarnego realizmu – w tym samym stopniu, w jakim nie dało się jej zredukować do karykatury stworzonej przez klasę panującą. Była to klasa robotnicza, która nie potrafiła już stać po prostu w szeregu, która wzniosła się nad siebie samą. Nawet stare reduty burżuazji okazały się zagrożone. W latach sześćdziesiątych Ted Hughes był jednym z czołowych brytyjskich poetów, Harold Pinter jednym z najbardziej ekscytujących nowych dramaturgów; obaj zaś tworzyli dzieła przedstawiające doświadczenie klasy robotniczej w sposób złożony i trudny, przenosząc je – przy pomocy telewizji – do samego mieszkania masowego odbiorcy.

Jesteśmy więc bardzo daleko od rzekomego zaniku klasy, który obwieścić mieli niedługo neoliberalni ideologowie. Układ między pracą i kapitałem – przyjęty w społeczeństwach takich jak brytyjskie czy amerykańskie – opierał się na założeniu, że klasa jest stałą cechą organizacji społecznej. Przyjmowało się, że istniały różne interesy klasowe, które należało jakoś pogodzić – zaś w każdym efektywnym (nie mówiąc już o sprawiedliwym) zarządzaniu społeczeństwem uczestniczyć musiała zorganizowana klasa robotnicza. Związki zawodowe pozostawały silne, śmiały w swoich żądaniach niskiego bezrobocia. Oczekiwania klasy robotniczej były wysokie – osiągnięto pewne zdobycze, ale z pewnością kolejne miały nadejść niedługo. Łatwo było wyobrazić sobie, że niełatwy rozjem między kapitałem i pracą miał się skończyć – i to nie powrotem prawicy, ale przejściem do bardziej socjalistycznej polityki, jeśli nie wręcz do „pełnego komunizmu”, którego nadejścia przed rokiem 1980 spodziewał się Chruszczow. Prawica była przecież – a przynajmniej tak się zdawało – w defensywie, w USA zdyskredytowana bądź nawet zraniona śmiertelnie przez przedłużającą się, przerażającą porażkę, jaką okazała się wojna w Wietnamie. „Establishment” tymczasem nie cieszył się już automatycznym szacunkiem. Wydawał się raczej wyczerpany, oderwany od rzeczywistości, staroświecki; bezwładnie czekał, aż zmiecie go jedna z nowych kulturowych i politycznych fal, które podmywały wszystkie dawne pewniki.

Tam, gdzie nowa kultura nie była napędzana przez osoby pochodzące z klasy robotniczej, zdawali się ją prowadzić klasowi renegaci w rodzaju Pink Floyd – młodzież z burżuazyjnych rodzin, która odrzucała własne klasowe przeznaczenie i określała się przez odniesienie „w dół” bądź na zewnątrz („downwards” or outwards). Chcieli robić cokolwiek poza biznesem i bankowością – dwoma polami, których późniejsza libidynizacja byłaby zupełnie niezrozumiała dla otwartych przecież umysłów lat sześćdziesiątych.

Aspiracje klasy robotniczej nie dotyczyły mobilności klasowej, w której wątpliwą nagrodą była stopniowa i niechętna akceptacja ze strony „lepszych”. Zamiast tego, nowa bohema zdawała się zwracać ku idei unicestwienia burżuazji i jej wartości. Co więcej, przekonanie, że do takiego unicestwienia miało dojść lada moment, było jednym z niewielu obszarów przecięcia kontrkultury i tradycyjnej lewicy rewolucyjnej, które pod wieloma innymi względami zdawały się zupełnie rozbieżne.

Ellen Willis z pewnością miała poczucie, że dominujące formy lewicowej polityki były nie do uzgodnienia z pragnieniami i ambicjami obudzonymi oraz przenoszonymi przez muzykę. Podczas gdy słuchana przez nią muzyka mówiła o wolności, socjalizm wydawał się opierać na centralizacji i kontroli państwowej. Polityka kontrkultury mogła stać w opozycji do kapitalizmu, myślała Willis, ale nie zakładała prostego odrzucenia wszystkiego, co wytworzone w kapitalistycznym polu. Jej „polemika przeciwko typowemu lewicowemu rozumieniu rozwiniętego kapitalizmu” odrzucała, jako najwyżej półprawdziwe, idee „że gospodarka konsumencka czyni nas niewolnikami wobec towarów, że funkcją mediów masowych jest manipulowanie naszymi fantazjami tak, abyśmy własne spełnienie zrównali z kupnem towarów wytwarzanych przez system” (Willis 1992, xvi). Kultura masowa – zwłaszcza kultura muzyczna – stanowiła raczej teren zmagania, niż po prostu domenę kapitału. Relacja między formami estetycznymi a polityką pozostawała niestabilna i niejasna. Te pierwsze nie były po prostu „wyrazem” jakiejś zastanej kapitalistycznej rzeczywistości – przewidywały raczej, a nawet wytwarzały nowe możliwości. Utowarowienie nie stanowiło punktu, w którym owo napięcie zawsze i nieuchronnie byłoby rozstrzygane na korzyść kapitału; raczej same towary mogły okazać się środkami propagowania buntowniczych tendencji:

Media masowe pomogły rozprzestrzenić się rebelii, a system zupełnie uprzejmie reklamował zachęcające do niej produkty – z tego prostego powodu, że na rebeliantach, którzy byli również konsumentami, dało się zarobić. Na pewnym poziomie bunt lat sześćdziesiątych stanowił imponującą ilustrację tezy Lenina o tym, że kapitalista jest gotów sprzedać ci linę, za pomocą której go powieszisz. (Willis 1992, xvi)

W Wielkiej Brytanii Stuart Hall odczuwał podobną frustrację wobec dużej części istniejącej lewicy – frustrację o tyle bardziej intensywną, że sam uważał się za socjalistę. Jednak socjalizm, którego pragnął Hall – a który uwzględniałby pragnienia i marzenia usłyszane przezeń w muzyce Milesa Davisa – nadal nie istniał, zaś przeszkodą do jego utworzenia były w równym stopniu figury z lewej i prawej strony sceny politycznej.

Pierwszą taką figurą po stronie lewicy był ugodowy związkowiec, znany ze świata zimnowojennej zorganizowanej pracy czy socjaldemokracji: patrzący wstecz, zbiurokratyzowany, kapitulujący w obliczu „nieuchronności” kapitalizmu; zainteresowany bardziej zachowaniem dochodu i statusu białych mężczyzn niż poszerzeniem walki tak, by uwzględniła (...)²; tę figurę definiowały kompromis i, ostatecznie, porażka.

Inną figurę – którą nazwać chcę Surowym Leninowskim Superego (*Harsh Leninist Superego*) – definiowało zaś absolutne odrzucenie możliwości kompromisu. Według Freuda superego charakteryzuje jakościowo i ilościowo naddatkowa natura jego żądań – cokolwiek zrobimy, to i tak zawsze za mało. Surowe Leninowskie Superego domaga się bojowniczej ascezy. Bojownik ma być całkowicie oddany rewolucyjnemu zdarzeniu, bez wahania czyniąc wszystko, co konieczne dla jego nadejścia. Surowe Leninowskie Superego jest tyleż obojętne na cierpienie, co wrogie przyjemności. Muzyczna fobia samego Lenina wydaje się tu wymowna: „Nie mogę słuchać muzyki zbyt często. Wpływa na nerwy, powoduje, że chce się mówić głupie miłe rzeczy (*stupid nice things*) i głąskać po głowach ludzi, którzy mogli stworzyć takie piękno, żyjąc w takim piekle”.

Podczas gdy ugodowi liderzy organizacji robotniczych pozostawali przywiązani do *status quo*, Surowe Leninowskie Superego stawiało wszystko na rzeczywistość absolutnie odmienną od istniejącej. Porewolucyjny świat miał odkupić leninistę, i to z perspektywy tego świata leniniści sądzili się sami. Na razie zasadne – a wręcz konieczne – było zaś kultywowanie obojętności na istniejące cierpienie: możemy i musimy omijać bezdomnych na ulicy, ponieważ jałmużna odsuwa tylko nadejście rewolucji.

Owa rewolucja miała jednak mało wspólnego ze „społeczną i psychiczną rewolucją na niewyobrażalną niemal skalę”, która według Ellen Willis została zasiana w marzeniach kontrkultury. Rewolucja w jej wersji byłaby naraz bardziej bezpośrednia – wiązałyby się na fundamentalnym poziomie z reorganizacją opieki i pracy domowej – i dalej idąca: przeobrażony świat byłby nieporównywalnie dziwniejszy niż cokolwiek, co wyobrażał sobie marksizm-leninizm. Kontrkultura twierdziła zaś, że już wówczas tworzyła przestrzenie, w których owej rewolucji można było doświadczać.

Pewien wgląd w to, jak owe przestrzenie wyglądały, daje nam wysłuchanie *Psychedelic Shack* Temptations, wydane w grudniu 1969. Zespół

2 W tym miejscu tekst oryginalny, niedokończony przez Fishera, zawiera lukę.

przyjmuje tu pozę zachwytu i naiwności, kogoś powracającego właśnie z Krainy Czarów: „*Strobe lights flashin' way till after sundown... There ain't no such thing as time... Incense in the air...*”

Mimo rozpoznawalności poszczególnych rekwizytów, słuchanie dziś *Psychedelic Shack* może nas zaskoczyć. Myśląc o psychodelii, możemy w pierwszej kolejności wiązać ją bowiem z solipsystycznym wycofaniem (teksty kawałków takich jak *Tomorrow Never Knows* wręcz do tego zachęcają). Tymczasem *Psychedelic Shack* opisuje przestrzeń zdecydowanie kolektywną, pulsującą życiem na wzór bazaru. Mimo całego karnawałowego oderwania od codziennej rzeczywistości, nie jest ona przedstawiona jako utopia odległa. Wydaje się raczej faktyczną społeczną przestrzenią; nietrudno sobie wyobrazić, że naprawdę gdzieś istnieje. Możesz tu równie dobrze natrafić na pomyleńca i cinkciarza, co na poetę i muzyka – ktoś zresztą jest w stanie stwierdzić, czy dzisiejszy wariat nie będzie jutro geniuszem? To przestrzeń egalitarna i demokratyczna, nad wszystkim unosi się zaś pewien afekt; mnogość oblicz, tak, ale bez resentymentu czy złych zamiarów. To przestrzeń wspólnotowa, przeznaczona do spotkania i rozmowy w równym stopniu, co do eksplozowania mózgow. Jeśli „nie ma takiej rzeczy jak czas” („*there's no such thing as time*”) – ponieważ oświecenie zawiesza różnicę między dniem i nocą; ponieważ narkotyki zmieniają postrzeganie czasu – to nie możemy paść ofiarą owych naglących spraw, które czynią tak dużą część roboczego dnia nieznośną mordegą. Długość rozmów nie jest ograniczona, nie da się powiedzieć, gdzie poprowadzą kolejne spotkania. Swoją „uliczną” tożsamość można zostawić za sobą, przeobrazić się zgodnie z własnymi pragnieniami, zgodnie z pragnieniami, co do których nie wiedziało się dotąd, że się je posiada.

Kluczową definiującą cechą psychodelii jest kwestia świadomości – i jej relacji do tego, czego doświadczamy jako rzeczywistości. Jeśli same podstawy naszego doświadczenia – takie jak poczucie miejsca i czasu – mogą zostać tak mocno przemienione, czy nie znaczy to, że wszystkie kategorie rządzące naszym życiem są plastyczne, możliwe do przeobrażenia? Rozumiane w kategoriach indywidualnych, podobne podejście szybko prowadzi do prostego relatywizmu i naiwnego woluntaryzmu, które sami Temptations poddali krytyce na swoim pierwszym psychodeliczno-soulowym single'u *Cloud Nine*. Jasne, możesz być czym chcesz, ale tylko milion mil od rzeczywistości, tylko porzucając wszystkie swoje zobowiązania. Podobny superegoiczny przekaz był do przyjęcia przez konserwatystów, ale też przez określony rodzaj radykałów; ci pierwsi chcieli zaprząć wszystkich do pracy, ci drudzy żądali całkowitego oddania rewolucji, co wymagało – ich zdaniem – skupienia na horrorach tego świata raczej, niż na łatwej ucieczce z rzeczywistości.

Jednak teza, że odmienne stany świadomości odwodzą nas „milion mil od rzeczywistości”, prowadziła do szeregu pytań. Zbывała ideę, że odmienne stany świadomości mogły oferować lepszą – raczej niż gorszą – percepcję systemów władzy, wyzysku i rytuału niż świadomość zwykła. Tymczasem w latach sześćdziesiątych, gdy świadomość jako taka w coraz większym stopniu oblegana była przez fantazje i obrazy rodem z marketingu i kapitalistycznego spektaklu, na ile solidna była właściwie owa „rzeczywistość”, od której ucieczkę proponowały stany psychodeliczne? Czy taki stan świadomości, który okazał się podatny na spektakl, sam nie był przypadkiem bliższy raczej lunatyzmu niż uważności czy czujności?

W retrospektywie jedną z najbardziej niezwykłych cech psychodelicznej kultury lat sześćdziesiątych był sposób, w jaki przenosiła ona do mainstreamu właśnie tego rodzaju metafizyczne pytania. Sama psychodelia nie była niczym nowym – wiele przedkapitalistycznych społeczeństw włączało psychodeliczne wizje i halucynogeny w swoje praktyki rytualne. Tym, co okazało się nowe, było wyrwanie psychodelii z poszczególnych zrytualizowanych przestrzeni i momentów – i spod kontroli konkretnych praktykujących ją osób, jak szamani i czarownicy. Eksperymenty ze świadomością były odtąd co do zasady otwarte dla wszystkich. Mimo całego mistycyzmu i pseudospirytualizmu, od zawsze wiszących nad kulturą psychodelii, miała ona właściwie demistyfikacyjny i materialistyczny wymiar; szerokie eksperymenty ze świadomością obiecywały ni mniej, ni więcej, tylko demokratyzację samej neurologii – nową, powszechną wiedzę na temat roli mózgu w produkowaniu tego, czego doświadczamy ostatecznie jako rzeczywistości. Odbywający kwasowe tripy uzewnętrzniali pracę własnego mózgu, potencjalnie ucząc się używać go w inny sposób.

Jednak psychodeliczne doświadczenia nie ograniczały się do biorących narkotyki. Te same media masowe, które zwróciły uwagę *mainstreamu* na psychodeliczne koncepcje i wojnę w Wietnamie, stanowiły masowy eksperyment z odmienianiem świadomości. Wraz z pojawieniem się telewizji, erozja granicy między snem i jawą – przyniesiona wcześniej przez film – przeniosła się do „prywatnej” przestrzeni domowej. Telewizja była w centrum powstającego dopiero krajobrazu medialnego – nierozumianego wówczas do końca przez nikogo, ponieważ nic podobnego zwyczajnie nie istniało aż do tej pory. Beatlesci wypuścili pierwszy album zaledwie kilka miesięcy przed zabójstwem Johna F. Kennedy’ego. Telewizja była przekątnikiem dla zaraźliwych zjawisk (Beatlamania!), dla traumy i hysterii w tym samym stopniu, co dla paternalistycznych przekazów czy komercyjnego natręctwa. Nikt nie był za życia równie sławny co Beatlesci, ponieważ infrastruktura umożliwiająca podobną

sławę była dopiero w trakcie budowy. Sami Beatlesi grali w jej tworzeniu zresztą istotną rolę, tak jakby – jednocześnie, w tym samym momencie – świat stał się przedłużeniem ich elektronicznego snu, oni zaś stali się postaciami we wspólnym śnie wszystkich innych ludzi.

Można by oczywiście powiedzieć, że zwrot psychodeliczny samych Beatlesów stanowił próbę obrócenia wszystkiego powyższego w świadome śnienie. Taką myśl nasuwa *A Day in the Life* z *Sgt Pepper's*, rozgrywający różnicę między świadomo-sennym spokojem Lennona a nagłym biegiem dnia pracy (pozbawiony tchu, biegnący do pracy bohater McCartneya, który dociera do autobusu „*in seconds flat*”). Jednak ucieczka od owych nagłych spraw pozostaje zawsze czymś bardzo bliskim – znalazłszy się w autobusie, postać McCartneya natychmiast zapada w sen.

Lennon brzmi beznamiętnie, jednak nie w sposób oderwany od rzeczywistości; jest tu humor, choć bez ostentacyjnej zażyłości. Jego wokół zdaje się dyskretnie sugerować, że zwyczajny lunatyzm świata pracy może zostać uchwycony właściwie tylko z perspektywy dostępnej poprzez inny rodzaj transu. A może jest tak, że głos odłączony od imperatywów pracy/życia na jawie wydaje nam się po prostu katatoniczny z założenia? Kawałek Beatlesów ukazuje wnętrze z zewnątrz, w miarę jak Lennon zabiera nas w podróż po różnych sposobach elektronicznego zapośredniczenia świadomości (przez gazety, film, telewizję): „*I read the news today, oh boy*”.

Ów kontrast między nagłym biegiem rzeczy a klarownością spojrzenia przenikał telewizyjną adaptację *Alicji w Krainie Czarów*, stworzoną przez Jonathana Millera. Transmitowana w BBC w grudniu 1966, znajdowała się ona pod wyraźnym wpływem Beatlesów – choć ostatecznie sama miała wywrzeć na nich wpływ. Nakręcona w czerni i bieli, utrzymana była w dziwnie trzeźwym, niemal oszczędnym wizualnym stylu, pozbawionym jakichkolwiek efektów specjalnych czy kwiecistych obrazów. Wszystko to pasowało do najbardziej uderzającej bodaj innowacji wprowadzonej w filmie – poszczególne postaci przedstawiono nie jako zwierzęta, lecz ludzi. „Kiedy pozbawisz postaci zwierzęcych głów” – powiedział Miller *Life* – „zaczynasz widzieć, o co tu chodzi. Małe dziecko, otoczone przez spieszących się, zestresowanych ludzi, zastanawiające się: czy tak to jest być dorosłym?”.

Film przenika atmosfera ospałości, rozleniwienia i katatonii, które od czasu do czasu przechodzą w nagłą panikę i poczucie bezradności. Dalej Miller: „Książka, ukrywając rzeczy za kostiumami zwierząt, przedstawia zakamuflowaną – przebraną w sen – maskaradę życia domowego (...). Odzwierciedlone zostają tu wszystkie poziomy władzy, rozkazów i posłuszeństwa” (Miller 1968, 100). Zwykły świat jawi się jako tkanka

Nonsensu, niemożliwy do zrozumienia w swojej niestałości, arbitralny i autorytarny, zdominowany przez dziwne rytuały, powtórzenia i automatyzmy. Sam w sobie jest złym snem, rodzajem transu. W patetycznej i autystycznej drażliwości dorosłych, którzy dręczą i wprawiają Alicję w konfuzję, widzimy obłęd ideologii jako takiej: sen, który zapomniał, że jest snem – i który chce nas również zmusić do zapomnienia, wciążając nas w swój nagłący wir, mieszając w głowach posępną demencją, bądź przerażając nagłą, nieprzewidywalną i niekończącą się przemocą.

Śmiech, który powoduje ta konkretna *Alicja* – czasem niepewny, czasem donośny – przychodzi z zewnątrz. To śmiech psychodeliczny, śmiech, który nie potwierdza i nie wzmacnia wcale wartości jakiegokolwiek *status quo*, ale obnaża dziwność i niespójność tego, co przyjmowaliśmy za zdrowy rozsądek. Czy nie o taki śmiech chodzi Michelowi Foucaultowi w cieszącym się słuszną sławą pasażu z przedmowy do *Słów i rzeczy*, książki opublikowanej po raz pierwszy w tym samym roku, co *Alicja* Millera? Foucault odnosi się tam do historii opowiedzianej przez Borgesa, w której

cytuje „pewną encyklopedię chińską”, gdzie napisane jest, że „zwierzęta dzielą się na: a) należące do Cesarza, b) zabalsamowane, c) tresowane, d) prosięta, e) syreny, f) fantastyczne, g) bezpieczeństwa psy, h) włączone do niniejszej klasyfikacji, i) miotające się jak szalone, j) niezliczone, k) narysowane cienkim pędzlem z wielbłądziejego włosia, l) et cetera, m) które właśnie rozbiły wazon, n) które z daleka podobne są do much”. Osłupienie ową taksonomią uświadamia nam nagle, że to, co pod przykrywką apologu miało uchodzić za egzotyczny urok innego myślenia, jest granicą naszej myśli – czystą niemożliwością myślenia w taki sposób. (Foucault 2006, 5)

Ta perspektywa, ów śmiech z zewnątrz, powraca regularnie w pracach Foucaulta. Mimo swej misterności, gęstości i pewnej zawilosci, najważniejsze dzieła Foucaulta – od *Historii szaleństwa* na początku lat sześćdziesiątych, przez (...) aż po książki o seksualności opublikowane już po wizycie autora w Dolinie Śmierci – wydają się przetwarzać i powtarzać jeden zasadniczy wgląd, czy może raczej ogląd (*insight or oversight*) (...) arbitralność i przygodność jakiegokolwiek systemu, jego plastyczność.

Jeśli tego rodzaju wizja z zewnątrz współbrzmiała ze świadomością psychodeliczną, to w wypadku Foucaulta nie miała źródła w narkotykach. Filozof miał nie spróbować LSD jeszcze przez prawie dekadę, kiedy to pojechał do Doliny Śmierci i spróbował kwasu w Zabriske Point, miejscu znanym dziś z filmu Antonioniego o kontrkulturze.

Rzadko czujący się dobrze we własnej skórze, Foucault nieustannie szukał sposobów wyjścia poza własną tożsamość. Miał przecież zadeklarować, że pisze „po to, by nie mieć twarzy” (Foucault 1977, 43), a jego niezwykle ćwiczenia z nauki awanturniczej (*rogue scholarship*) i inwencji konceptualnej, tekstowe labirynty misternie składane z niezliczonych historycznych i filozoficznych źródeł, były jednym ze sposobów na wyjście „poza” własną twarz. Inną ścieżkę stanowiło to, co nazywał doświadczeniem granicznym, a czego wersją pozostawało jego własne doświadczenie z LSD. Doświadczenie graniczne było paradoksalne – oto doświadczenie poza granicą „zwykłego” doświadczenia, doświadczenie, którego nie da się w ogóle zwyczajnie doświadczyć. Oferowało więc rodzaj metafizycznego *hacku*. Warunki, które czyniły zwyczajne doświadczenie możliwym, mogły być tu przedmiotem konfrontacji, transformacji, a nawet ucieczki – przynajmniej tymczasowo. Byt, który przeszedł to wszystko, z definicji nie mógł jednak pozostać zwykłym podmiotem doświadczenia – musiał raczej być jakimś anonimowym X, bytem bez oblicza.

Duża część muzyki wywodzącej się z kontrkultury udzielała głosu owemu bytowi przychodzącemu z zewnątrz, zaś zwrot Foucault ku doświadczeniu granicznemu przywodził na myśl – na zasadzie analogii – popularne eksperymenty ze świadomością.

Problemem – mówił Foucault w jednym z wywiadów zebranych w książce *Remarks on Marx* – nie jest odzyskanie „utraconej” tożsamości, wyzwolenie naszej uwięzionej natury, najgłębszej prawdy; chodzi raczej o ruch w kierunku czegoś radykalnie Innego. Sedno nadal znajdziemy więc w określeniu Marksa: człowiek tworzy człowieka. (...) Sądzę, że tym, co należy stworzyć, jest nie człowiek tożsamy ze sobą – zgodny z tym, jak zaprojektowała go natura, czy ze swoją istotą – ale, przeciwnie, coś, co jeszcze nie istnieje, co do czego nie wiemy, jak ani czym będzie. (Foucault 1991, 121)

W komentarzu do tekstu Foucaulta Michael Hardt utrzymywał, że „pozytywna treść komunizmu, odpowiadająca zniesieniu własności prywatnej, to autonomiczna produkcja człowieczeństwa – nowe postrzeganie, słyszenie, myślenie, kochanie” (Hardt 2010, 141).

Nowe człowieczeństwo, nowe postrzeganie, myślenie, nowa miłość – oto obietnica kwasowego komunizmu, obietnica, którą słychać w *Psychedelic Shack* oraz całej kulturze, która go zainspirowała. Zaledwie pięć lat dzieliło *Psychedelic Shack* od wczesnego hitu *Temptations My Girl* – ile jednak nowych światów powstało w tym okresie? W *My Girl* miłość jest sentymentalizowana, ograniczona do konkretnej pary, podczas gdy

w *Psychedelic Shack* okazuje się kolektywna i zorientowana na zewnątrz.

Na etapie *Psychedelic Shack* Temptations od roku opracowywali nowe brzmienie, do pomocy w rozwoju którego namówił producenta Normana Whitfielda Otis Williams, nieoficjalny lider grupy. Whitfield był początkowo niechętny pomysłowi zmiany brzmienia grupy, jednak jego ostateczna konwersja doprowadzić miała do niektórych z najbardziej oszałamiających produkcji w historii muzyki popularnej – produkcji, które rozwijały obietnicę *Tomorrow Never Knows*, a którą rzadko spełniali sami Beatles. Whitfield został tak oczarowany przez psychodeliczne dźwiękowe krajobrazy, nad którymi pracował w studio, że nakłaniał Temptations do wypuszczania ścieżek mających po 8 czy 9 minut, z miejscem na długie instrumentalne pasáže. Sformował grupę Undisputed Truth specjalnie jako laboratorium dla takich długich, lizerycznych produkcji. Eksperymenty Whitfielda ze studio jako narzędziem kompozycji przywodziły na myśl to, co na Jamajce robił z dubem Lee „Scratch” Perry. Otworzone przez nich dźwiękowe przestrzenie wiązały się też ze szczególnym doświadczeniem czasu: czasu rozciągniętego, który był naraz jakby wyludniony i wypełniony dziwnymi, (nie)podobnymi audialnymi formami, zachęcającymi słuchacza do głębokiej immersji w moment nawet wówczas, gdy otaczały nas rytmicznymi przecież wzorami i pulsacjami. Owa czasoprzestrzeń miała być później na nowo odkryta i przeorganizowana przez eksploratorów takich jak Tom Moulton, Larry Levan i Walter Gibbons – wynalazców wydłużonej ścieżki techno, która z kolei stała się podstawą psychodelicznych gatunków takich jak house, techno i jungle.

Wzorem dla nowego brzmienia Temptations byli Sly and the Family Stone, ze śladami Jamesa Browna i Jimiego Hendriksa – rozedrgana, gorączkowa matryca, skomponowana z elementów, które same już wchodziły w interakcję ze sobą nawzajem. Zmiana brzmienia była czymś więcej niż przesunięciem w obrębie stylu; odpowiadała również na nowy zestaw oczekiwań i żądań co do tego, czym mogła być muzyka. Nieograniczona już do miłostnego balladurzenia ani banalnego podnoszenia na duchu, muzyka popularna mogła być odtąd społecznym komentarzem; nawet lepiej, mogła żywić się i zwrotnie zasilać ruchy społecznych przemian, podważające dotychczasowe pewniki, uprzedzenia i założenia. Mogła czerpać z poczucia pewności, gniewu i asertywności zrodzonych w ruchu praw obywatelskich – i performować nowy układ społecznych relacji, dając oszałamiający posmak świata, w którym ów ruch odniósł sukces. Właśnie coś takiego Greil Marcus dostrzegał i słyszał u Sly and the Family Stone, pisząc w 1975 roku swój wielki esej *The Myth of Staggerlee*:

Prawdziwym zwycięstwem Sly'ą było to, że udało mu się na obu frontach. Każdy niuans jego stylu, od oszałamiających ubrań po oryginalność muzyki, podkreślał jego samodzielność i wyjątkowość. Jeśli istotą jego muzyki była wolność, to bodaj nikt nie był równie intensywnie wolny jak on. A jednak znalazło się tam też miejsce dla całej reszty Ameryki – czarnych i białych, mężczyzn i kobiet, którzy śpiewali według zasady „dla każdego coś fajnego” (*different strokes for different folks*), a ich obecność na scenie pokazywała, co znaczyć miała tego rodzaju niepodległość. (Marcus 1997, 92)

Sly and the Family Stone faktycznie wydawali się wygrywać no obu frontach: ich brzmienie, jakby chałupnicze i improwizowane, zapraszało jednak do ruchu i tańca; ich muzyka nie była ani sentymentalna, ani przemądrzała, lecz żartobliwa i śmiertelnie poważna zarazem. Śmiech Alicji, ludyczna wolność i brawura ucieleśnione przez Sly and the Family Stone – wszystko to mogło być performowane przez straż przednią (*advanced guard*), ale nie musiało być koniecznie ograniczone do elity. Przeciwnie, pytanie stale podnoszone przez ich obecność w radiu i telewizji brzmiało: dlaczego bohema nie miałaby być otwarta dla wszystkich?

Mimo tego, że duża część tradycyjnej lewicy pozostała głucha na owe nurty – czy wręcz okazała się wrogo wobec nich nastawiona – kontrkultura wywarła duży wpływ na miejsca pracy, a to w ramach walk prowadzonych przez nowy rodzaj robotnika. „To nowe pokolenie pracowników” – wyjaśniał J. D. Smith, skarbnik związkowy w zakładzie Chevy Vega w Lordstown, Ohio – „Nikt z nich nie przybył tu ze »starego kraju«, z założeniem, że będzie wdzięczny za jakąkolwiek pracę. Nikt z nich nie pamięta depresji. Zostali za to wystawieni – choćby przez telewizję – na wpływ ruchów młodzieżowych ostatniej dekady i nie widzą nic hańbiącego w byciu bezrobotnym” (Cowie 2012, 46).

W 1972 roku zakład w Lordstown pogrążony był w walce o lepsze warunki pracy, która to walka odzwierciedlała nowy brak tolerancji wobec monotonnej harówki i autorytarnych postaw. „Robotnicy z Lordstown” – pisze Jefferson Cowie –

stali się kolektywnym narodowym symbolem nowego gatunku pracownika, ucieleśniając szersze poczucie zawodowej alienacji. Wiele osób ciążyło ku świeżej wizji młodości, witalności i solidarności międzyrasowej – ukrytej przed opinią publiczną przez telewizyjne postaci w rodzaju Archiego Bunkera, prowojennych liderów organizacji robotniczych, oraz przybierającą na siłę politykę *backlashu* „niebieskich kołnierzyków”. (Cowie 2012, 48)

Lordstown było częścią aktywistycznej fali, w ramach której ów „nowy gatunek pracownika” walczył o demokratyczną kontrolę nad własnymi

związkami zawodowymi i miejscami pracy. Widziana w świetle takich walk, egalitarna społeczna przestrzeń projektowana w *Psychedelic Shack* nie dawała się zwyczajnie zbyć jako pasywna i naiwna fantazja, odwracająca uwagę od faktycznej politycznej działalności. Podobna muzyka była raczej aktywnym marzeniem, które wyrosło z realnych społecznych i kulturowych relacji, i które zasiłało zwrotnie nowe wspólnoty oraz nową egzystencjalną atmosferę – odrzucające zarówno dotychczasową harówkę, jak i tradycyjne resentymenty. „Młodzi czarni i biali robotnicy zwyczajnie się lubią (*dig each other*)” – powiedział przewodniczący lokalnej komórki związkowej w Lordstown Gary Bryner – „Rozumieją się. Gość z afro, gość w koralach i ten z bródką – nie obchodzi ich, czy ktoś jest czarny, biały, zielony czy żółty”. Owe nowe rodzaje robotników – którzy „jarali, prowadzili życie towarzyskie ponad podziałami rasowymi i marzyli o świecie, w którym praca miałaby znaczenie” (ibid.) – chciały demokratycznej kontroli zarówno nad zakładami pracy, jak i swoimi związkami zawodowymi.

Podobny ferment rósł tymczasem we Włoszech, gdzie nowy rodzaj robotnika stawał się coraz bardziej widoczny. „Owego nowego pokolenia robotników nie łączyło wiele ze starymi tradycjami laburystowskich partii” – opisywał sytuację w Turynie w roku 1973 Franco Berardi – „ani z socjalistyczną ideologią systemu opartego na własności państwowej. Masowe odrzucenie smutku pracy stanowiło dla nich główny impuls do protestów. Ci młodzi robotnicy mieli dużo więcej wspólnego z ruchem hipisowskim; dużo więcej wspólnego z historią awangardy” (Berardi 2011, 48).

Do roku 1977 w Bolognii zdążyła wyłonić się zupełnie nowa społeczna mieszanka, „masowa awangarda”. To tutaj, bardziej chyba niż gdziekolwiek indziej, kwasowy komunizm zyskał konkretny kształt. Miasto wrzało energią i poczuciem pewności, które wybuchają zawsze tam, gdzie nowe idee zderzają się z nowymi estetycznymi formami.

Uniwersytet pełen był *terroni* (ludzi wywodzących się z Południa), Niemców, komików, muzyków i rysowników jak Andrea Pazenza czy Filippo Scozzari. Artyści skłotowali domy w centrum miasta, prowadzili przestrzenie twórcze takie jak Radio Alice czy Traumfabrik. Niektórzy czytali książki takie jak *Anty-Edyp*, niektórzy recytowali wiersze Majakowskiego i Artauda, słuchali muzyki Keitha Jarretta i The Ramones czy wdychali substancje pobudzające do snów i marzeń. (Berardi 2011, 23)

W lutym *Altraverso*, zin publikowany przez Berardiego i innych młodych bojowników, wypuścił numer zatytułowany *Rewolucja jest słuszna, możliwa i konieczna; towarzysze, rewolucja jest prawdopodobna*:

Chcemy wywłaszczyć całą własność kościoła katolickiego
Okroić godziny pracy, zwiększyć zatrudnienie
Podnieść płace
Przeobrazić produkcję i umieścić ją pod kontrolą robotników
Wyzwolenie wielkich ilości intelektu zostaje zmarnowane przez kapitalizm:
technologia była dotąd używana jako środek kontroli i wyzysku.
Chce być zaś obrócona w narzędzie wyzwolenia.
Dzięki zastosowaniu cybernetyki i informatyki możemy pracować mniej.
Żadnej pracy dla dochodu
Zautomatyzujemy całą produkcję
Cała władza w ręce pracy żywej
Cała praca w ręce pracy martwej.

W roku 1977 takie żądania wydawały się nie tylko realistyczne, ale nieuniknione: „towarzysze, rewolucja jest prawdopodobna”. Oczywiście, dziś wiemy, że rewolucja się nie wydarzyła. Jednak materialne warunki sprzyjają jej bardziej w wieku dwudziestego pierwszego niż sprzyjały w roku 1977. Tym, co zmieniło się od tego czasu nie do poznania, jest zaś pewien egzystencjalny i emocjonalny nastrój. Wielka część populacji poddała się smutkowi pracy, choć słyszymy nieustannie, że automatyzacja ma nas pracy pozbawić. Musimy odzyskać ów optymizm lat siedemdziesiątych, tak jak musimy uważnie przeanalizować wszystkie maszyny, których kapitał użył do obrócenia naszego poczucia pewności w zniechęcenie. Pierwszym krokiem do odwrócenia procesu redukcji świadomości (*consciousness-deflation*) jest jego zrozumienie.

Wykaz literatury

- Atwood, Margaret. 2016. *Serce umiera ostatnie*. Tłum. Małgorzata Maruszkina. Warszawa: Wielka Litera.
- Baker, Danny. 2012. *Going to Sea in a Sieve*. London: Weidenfeld & Nicolson.
- Beckett, Andy. 2010. *When the Lights Went Out: Britain in the Seventies*. London: Faber and Faber.
- Berardi, Franco. 2011. *After the Future*. Chicago: AK Press.
- Cowie, Jefferson R. 2012. *Stayin' Alive: The 1970s and the Last Days of the Working Class*. New York: The New Press.
- Foucault, Michel. 1977. *Archeologia wiedzy*. Tłum. A. Siemek. Warszawa: PIW.

- . 1991. *Remarks on Marx*. Los Angeles: Semiotext(e).
- . 2006. *Słowa i rzeczy*. Tłum. Tadeusz Komendant. Gdańsk: Słowo/Obraz Terytoria.
- Foxx, John. 2013. "The Golden Section: John Foxx's Favourite Albums," *Quietus*, 3 października. <http://thequietus.com/articles/13499-john-foxx-favourite-albums?page=5>.
- Hardt, Michael. 2010. "The Common in Communism." W *The Idea of Communism*, edited by Costas Douzinas and Slavoj Žižek. London – New York: Verso.
- Marcus, Greil. 1997. *Mystery Train: Images of America in Rock 'n' Roll Music*. London: Penguin.
- Marcuse, Herbert. 1979. *The Aesthetic Dimension*. Boston: Beacon Press.
- . 1991. *Człowiek jednowymiarowy. Badania nad ideologią rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego*. Oprac. Wiesław Gromczyński. Warszawa: PWN.
- . 1998. *Eros i cywilizacja*. tłum. Hanna Jankowska i Arnold Pawelski. Warszawa: Muza.
- Miller, Jonathan. 1968. [Wywiad]. *Life Magazine*, 25 listopada.
- Willis, Ellen. 1992. *Beginning To See The Light: Sex, Hope and Rock-and-Roll, Middletown*. Connecticut: Wesleyan University Press.

MARK FISHER (1968–2017) – brytyjski krytyk muzyczny, literacki i filmowy, filozof, teoretyk kultury. Wykładał na Wydziale Kultur Wizualnych Goldsmiths College, na Uniwersytecie w Londynie. Znany głównie za sprawą bloga pisanego pod pseudonimem k-punk. Autor książek *Realizm kapitalistyczny* (2009/2019), *Ghosts of My Life: Writings on Depression, Hauntology and Lost Futures* (2014), *The Weird and the Eerie* (2017).

Cytowanie:

Fisher, Mark. 2021. „Kwasowy komunizm. Nieukończone wprowadzenie.” Tłum. Paweł Kaczmarek. *Praktyka Teoretyczna* 2(40): 177–200.

DOI: 10.14746/prt.2021.2.7

Author: Mark Fisher

Title: Acid Communism. Unfinished Introduction

Abstract: The article is an unfinished introduction to a book that the late philosopher Mark Fisher planned late in his life and that he never had a chance to complete. In it, he outlines the concept of acid communism, i.e. a mental provocation pointing to the need to rethink the cultural heritage of the radical movements of the 1960s and 1970s, especially in the context of a tension between the individual and the collective that was inherent within them. The works of Herbert Marcuse, in particular, remain an important inspiration for Fisher's thoughts.

Keywords: acid communism, counterculture, work refusal, emancipation, Herbert Marcuse

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 szerzej 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 zabrałiśmy. 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 politycyzacji; 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 szczególnie 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 (festiwal, 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 zaprzężone 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 rearanżacja 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 konsumenckie. 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 ksiązek 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 wspominałem – 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 odziedzyczyliśmy 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 kwiecień. <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

varia

KAROL PORĘBA

„Język to sznur pod dzwon”.
Krytycznoliteracka próba (re)konstrukcji
tożsamości pokoleniowej polskiej poezji
najmłodszej

W artykule krótko zaprezentowano kilka najszerzej dyskutowanych inicjatyw formacyjnych w poezji polskiej po roku 1989, ze szczególnym uwzględnieniem najnowszej poezji zaangażowanej. Autor wiąże pojęcie „pokolenie” z problematyką tożsamości, ale w przeciwieństwie do tradycyjnego ujęcia Kazimierza Wyki rozumie ją nie tyle jako efekt doświadczenia generacyjnego, ale przede wszystkim jako element projektu tożsamościowego. Stawia tezę, że pokoleniowość poetek i poetów współczesnych należy rozumieć w kategoriach konwencji, mającej na celu wpisanie biografii jednostek w szerszy kontekst biografii wspólnotowej, a także będącej programem kolektywnego zaangażowania w życie społeczne i polityczne. Tak rozumiane pojęcie „pokolenie” przestaje być wyłącznie historycznoliteracką etykietą i stanowić może istotną kategorię analityczną.

Słowa kluczowe: poezja zaangażowana, pokolenia literackie, tożsamość pokoleniowa, współczesna poezja polska

1.

(byliśmy pierwszym na świecie live streamem z każdego atomu
najkrótszym remiksem wszystkiego Nie byliśmy jeszcze na pewno

pokoleniem graliśmy w grę grała w nas gra)
(Jurczak 2016, 8)

Wszystko wskazuje na to, że antologistyka od momentu próby zrzeszenia się przez tzw. roczniki siedemdziesiąte w projekcie *Tekstyliia* (zob. Marecki, Stokfiszewski i Witkowski 2002, a następnie *Tekstyliia bis* (zob. Marecki 2006), powoli przejmuje rolę potocznie rozumianego krytycznoliterackiego „manifestu”, choć stanowi oczywiście swoisty „manifest” *post factum*; jest gestem równocześnie autorytatywnym i utopijnym. Nie ulega wątpliwości, że jednym z najszerzej dyskutowanych projektów krytycznoliterackich ostatnich lat jest próba ukazania „młodej poezji zaangażowanej”. Marta Koronkiewicz i Paweł Kaczmarski w antologii *Zebrało się śliny* nazywają tę formację po prostu „młodymi zaangażowanymi”. Z całą pewnością po trwającej blisko trzydzieści lat hegemonii tzw. pokolenia *brulionu*, po okresie wielokrotnie podkreślanej apolityczności, „wsobności” czy „nieprzysiadalności” poetów debiutujących na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych, powrót zaangażowania do polskiej liryki stanowi jedno z najbardziej doniosłych zjawisk w rodzimej literaturze dwudziestego pierwszego wieku, a zdaniem dwójga wrocławskich krytyków jest siłą, czy też nurtem, wręcz *centralnym* dla polskiej poezji współczesnej (Kaczmarski i Koronkiewicz 2016, 9).

Ciążenie ku zaangażowaniu w poezji najmłodszej podkreślał też Rafał Różewicz. We wstępie do tomu *Grała w nas gra. Antologia wierszy ludzi przełomowych* pisze:

Znajdziemy tu krytykę ustroju, politycznych tendencji, a także niepokój o najbliższą przyszłość, strach przed globalną wojną, która przecież nadejdzie, nie wiadomo tylko do końca kiedy. Znajdziemy tutaj wreszcie różne odcienie bezradności, wyjściem z której jest przelewanie wszystkiego na papier, bo jak głosi znane powiedzenie – papier przyjmie wszystko. Stąd nie brak wśród wielu znakomitych wierszy naprawdę odważnych tekstów, wynikających z chęci przesunięcia kolejnej granicy. (Różewicz 2017, 5)

W niedługim, trójkapitowym słowie wstępnym do antologii zawierającej utwory aż dziewięćdziesięciu czterech autorek i autorów urodzonych w latach 1978–1997, pomysłodawca tomu – również poeta – wśród

najważniejszych cech liryki najmłodszej wymienia m.in. właśnie zaangażowanie w kwestie społeczno-polityczne.

Próbie ujęcia w krytyczne ramy poezji twórczyń i twórców urodzonych na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych dwudziestego wieku Różewicz podjął także w projekcie *Rówieśnicy III RP. 89'+ w poezji polskiej*. W zapisie rozmowy z Tomaszem Dalasińskim, która pełni rolę wstępu do publikacji, Różewicz mówi wprost: „pamiętam, że umówiliśmy się, aby nie mieszać do tego polityki”. Ostatecznie jednak ani redaktorom, ani autorom większości zawartych w antologii szkiców, od problemu zaangażowania nie udaje się uciec (Dalasiński i Różewicz 2016, 14).

Pokoleniowy projekt Różewicza, realizowany przede wszystkim w funkcjonującym od połowy 2014 roku niemal do końca roku 2016 internetowym czasopiśmie młodoliterackim *2Miesięcznik. Pismo ludzi przełomowych* został zarzucony, a sam autor w rozmowie dla portalu *Poeci polscy* powiedział: „okazało się, że nie jesteśmy jednak pokoleniem, ani nie stanowimy nawet *quasi*-pokolenia, które mogłoby cokolwiek zapoczątkować” (Różewicz 2019)¹. Czy można zatem mówić o pokoleniu „młodych zaangażowanych”? Lub o pokoleniu ‘89+, o „rówieśnikach III RP”, jak chcą Dalasiński i Różewicz? I czy te terminy – jeśli już ich używamy – są synonimiczne? Osobne zagadnienie stanowi też pytanie, czy w ogóle istnieją realne pokolenia inne niż biologiczne lub też „pojęciowe”, pełniące funkcję skrótów myślowych w historyczno- lub krytycznoliterackich polemikach i syntezach? Pokolenia, które nie stanowią wyłącznie podręcznikowego zestawu nazwisk poetek i poetów urodzonych w podobnym czasie i funkcjonujących w tej samej rzeczywistości literackiej, ale formacje osób o podobnej wrażliwości społeczno-politycznej?²

Czy w kontekście problemów z pojęciem „generacja” w ogóle powinno mówić się o „pokoleniach literackich”? Lub choćby o *quasi*-pokoleniach? I co właściwie daje twórcom generacyjna autoidentyfikacja? „Pokolenie” to przede wszystkim forma narracji o sobie, tłumaczenie własnej biografii określonym odbiorcom, poszukiwanie analogii do biografii rówieśników i takich analogii projektowanie. W moim odczuciu nie można bowiem mówić o pokoleniach niepodjęających próby projektu samych siebie, właśnie konstruktywnego projektu, a nie „poszukiwania” (rekonstrukcji).

1 O *quasi*-pokoleniu w kontekście generacji poetek i poetów urodzonych około 1989 Różewicz pisał także na internetowych łamach portalu *Poeci polscy* w felietonie-manifeście zatytułowanym *Nasza (?) pełzająca rewolucja* (dostęp zablokowany).

2 Próbie odpowiedzi na postawione tu pytania podejmuję w artykule *Czas pokoleń. Pokolenia literackie i tożsamość ponowoczesna* (Poręba 2019, 283–312).

Czy w kontekście problemów z pojęciem „generacja” w ogóle powinno mówić się o „pokoleniach literackich”? Lub choćby o *quasi*-pokoleniach? I co właściwie daje twórcom generacyjna autoidentyfikacja?

2.

Jest rzeczą jasną i dziś już niepodlegającą dyskusji, że na współczesnej scenie literackiej są twórczynie i twórcy w szczególności sposób wyczulone i wyczuleni na problemy społeczne, a hasło „poezja zaangażowana” od pierwszej dekady dwudziestego pierwszego wieku robi w krytyce zawrotną karierę. Podobnie jednak jak sam termin „pokolenie” czy ściśle wiążąca się z nim „tożsamość”, kategoria „zaangażowania” jako narzędzie analityczne jest niezwykle pojemna i niejednoznaczna, przez co domaga się rekonstrukcji i doprecyzowania w niniejszym artykule, czemu poświęcone będą kolejne ustępy. Na problem z kategorią uwagę zwrócił .in.. Maciej Topolski w debacie, jaka odbyła się w 2017 roku na łamach czasopisma internetowego „BiBLioteka”. Autor – przytaczając niemal dosłownie tezy zawarte w antologii *Zebrało się śliny* – twierdził, że „zaangażowanie” w poezji polskiej

(...) wiąże się z wprowadzaniem do wiersza elementów społeczno-politycznych komentarzy i refleksji, „wikłanie się” (splatanie, wbijanie) w ekonomiczno-społeczne i polityczne rejestry języka. Jest to również pewna tendencja, z jaką mamy do czynienia pośród autorek i autorów debiutujących niedawno na polskiej scenie poetyckiej. *Termin na tyle szeroki, że umożliwiający swobodne jego użycie, bez troski o ramy teoretyczne czy historycznoliterackie.* (wyróżnienie – K.P.; Topolski 2017)

I dalej:

Wielce prawdopodobne, że nowa poezja polska, będąc z zasady tworem nieusystematyzowanym, tworzącym się na naszych oczach, ruchliwym, wezbranym (jak ślina), potrzebowała siły towarzyszącej jej i scalającej ją, choćby w tak niecierpliwie i niechlujnie powołanym projekcie krytycznoliterackim. (ibid.)

Zanim przejdę do próby uchwycenia zjawiska „generacji” w kontekście polityczności poezji, należy najpierw przyjrzeć się na chwilę samej kategorii „zaangażowania”.

Uwagi Topolskiego (jakkolwiek skreślone w pośpiechu, a także – jak sądzę – na wyrost: „niecierpliwie i niechlujnie” chciałoby się powtórzyć za autorem dwóch, skądinąd znakomitych, książek poetyckich, które bez przekory nazwałbym zaangażowanymi) obnażają właściwie sedno problemu. Kategoria jest płynna, niejednorodna i semantycznie pojemna, bo taką być musi! I pomijam tu fakt, że poetki i poeci związani z tą formacją z pewnością podpisaliby się pod tezą, że każda poezja jest polityczna, a jeśli już nie polityczna, to przynajmniej zaangażowana, bo –

mówiąc najprościej – pracuje w języku, bo **coś** się w tym języku dzieje i **coś** ten język robi. I w rzeczy samej w kontekście najprościej i najogólniej pojmowanego „zaangażowania” nie jest do końca istotne *co* robi³, ponieważ polityczność literatury nie jest w tym wypadku rozumiana, jak pisał Jakub Skurtys, „jako opowiedzenie się po jednej ze stron konfliktu, ale jako zdolność wywoływania i rozmontowywania pewnych opozycji” (Skurtys 2017). W ramach tego projektu język (a tym samym poezja, czyli jego szczególna organizacja), jako główny nośnik opowieści o świecie, pozostaje nierozdzielny od wszelkich relacji politycznych.

Przemiany w rozumieniu pojęć „polityczność” czy „zaangażowanie” w kontekście dyskursu krytycznoliterackiego po roku 1989 w całościowy sposób opisał Przemysław Czapliński we wstępie do wydanego w 2009 roku przewodnika *Krytyki Politycznej*. Autor *Poruszonej mapy* słusznie wskazuje, że wraz z końcem komunizmu i transformacji ustrojowej w Polsce zakończył się także proces, którego celem było przywrócenie członkom społeczeństwa wolności *do* polityki, a osobom zabierającym głos w przestrzeni publicznej (w tym twórczyniom i twórcom), przywrócenie wolności *od* polityki. Jak pisze Czapliński powołując się na Raymonda Arona⁴, pierwszy z wymienionych wyżej aspektów społeczeństwa potransformacyjnego oznaczał możliwość wpływania na los zbiorowości, drugi z kolei umożliwiał zrezygnowanie z polityczności na rzecz codzienności (rozgraniczanej od tego, co publiczne) – pozwoliło to na odejście od „fizyki życia politycznego” ku „metafizyce życia indywidualnego” (Czapliński 2009, 15–16). Był to jednocześnie wyraz wiary, że z nastaniem nowej rzeczywistości społeczno-prawnej estetyka oddzieli się od polityki. Tym samym – wskazuje autor *Polski do wymiany* – w pierwszych latach po transformacji literatura i jej krytyka uwikłane były przede wszystkim w *zaangażowanie wykluczonego*, czyli „urzeczywistnienie” tego, co niepolityczne.

Czapliński, opisując pokrótce historię kariery pojęcia „polityczność” we współczesnej krytyce, wskazuje, że początkowo ideologizacja wróciła do dyskursu okołoliterackiego niemal wyłącznie jako sposób rozliczania się z uwikłaniem w komunizm, socjalizm oraz w swoistą źle pojmowaną „antypolskość” niektórych twórców emigracyjnych, jak np. Czesław Miłosz lub Witold Gombrowicz. Były to w znakomitej większości komentarze konserwatywne czy wręcz nacjonalistyczne. Autor *Poruszonej mapy* pisze:

3 Rekonstruuje najogólniej w tym miejscu tezy pojawiające się w tekstach z debaty *Na scenie czy w polu*.

4 Czapliński (2009, 15) odsyła do eseju: Aron 1997. Ustalenia z kolejnych akapitów w dużej mierze zawdzięczam właśnie przedmowie Czaplińskiego.

(Maria – wszystkie objaśnienia w cytacie K.P.) Dąbrowska, stwierdzał (Wiesław Paweł) Szymański, zaakceptowała komunizm, ponieważ miała nieuporządkowane życie erotyczne; jednakże autor książki *Uroki dworu* nie badał łózek Juliana Przybosa czy Tadeusza Nowaka, choć ich także oskarżał o dworactwo. Z kolei (Wisławie) Szymborskiej zarzucano, że krople ironii kapiące z jej wierszy niczym kwas przeżerają idee ojczyzny, rozumu, natury, wiary. Jednakże ta sama ironia stosowana przez (Zbigniewa) Herberta (...) nikogo nie raziła. Miłosza oskarżano o antypolskość (...). Wynika z tego (...) że tylko kobieta ulega swojej płciowości, że polskość ma prawo krytykować tylko ten, kto równocześnie jest antyrosyjski lub antyniemiecki, że można wieść nieuporządkowane życie erotyczne tylko jeśli jest się mężczyzną (a jeszcze bardziej – mężczyzną antykomunistycznym). (Czapliński 2009, 19)

Z tego zgrabnego retorycznie fragmentu jasno wynika, że pierwsza fala „politycznego” czytania literatury po 1989 wiązała się przede wszystkim z popeerelowskimi rozrachunkami oraz łączeniem zagadnień artystycznych z biografią twórczyń i twórców, których dzieła – tak rozumiane – stawiano w wyraźnej opozycji do „bezpieczeństwa” i „zdrowego ducha” narodu. Zamiast więc rozmontowywać opozycje, pogłębiano je, tworząc dyskurs wykluczenia, którego centrum stanowiło uwikłanie w kwestie ideologiczne. Ten moment historii pojęcia w swoim szkicu Czapliński słusznie nazywa *zaangażowaniem w wykluczanie*.

Początków reorganizacji dyskursu polityczności literatury szukać należy w ostatnich latach dwudziestego wieku, kiedy – relacjonuje Czapliński – liberalne krytyczki i krytycy w odpowiedzi na tak projektowany kanon nacjonalistyczny sformułowali postulat kanonu otwartego, obejmującego „wszystkie historie literatury”. Kanon ten miałby zawierać całą kulturę, a każda jego użytkowniczka i każdy użytkownik mogliby wybierać z niego potrzebne im treści. Projekt ten wymierzony był przede wszystkim w przekonanie, że literatura jest w jakiś sposób autonomiczna czy obiektywna – że istnieją wspólne dla całej zbiorowości modele lektury i wspólna tożsamość narodu. W ten sposób dyskurs polityczności literatury przeszedł w fazę kolejną, którą poznański krytyk określa jako *wykluczającą wykluczanie*.

I wreszcie: *zaangażowanie w zaangażowanie*, czyli wiara, że literatura jest zawsze zideologizowana, podlega jakiejś aksjologii czy narracji o świecie. W tym sensie autorki i autorzy zawsze próbują wywierać wpływ na nasze sposoby opowiadania o samych sobie i otaczających nas realiach. Literatura jest próbą dialogu, zaangażowaniem w rzeczywistość, na które odpowiedzią może być m.in. nasycenie czytelnika określonym zaangażowaniem. Tak rozumiana polityczność jest zawsze rozmontowywaniem

twardych opozycji, aktywnym udziałem w opowiadaniu i dekonstruowaniu dyskursów (i mitów) fundujących nasze sposoby porządkowania świata. Podobnie ujmował to m.in. Jacques Rancière. Zgodnie z jego koncepcją uwikłany w słowo mówione czy pisane człowiek nigdy nie jest w stanie uwolnić się, wkroczyć do „mitycznych” obszarów apolityczności, takich jak np. codzienność, prywatność czy estetyka. A zatem każda wypowiedź literacka jest wypowiedzią zaangażowaną.

Tak samo zdaje się twierdzić Czaplński odpowiadając na pytanie, czym właściwie jest polityka literatury:

Oglądana od strony krytyki, jest podwójnym przekonaniem: że świat społeczny to zbiór nierównych narracji, które o świecie snujemy, i że poprzez rozmowę o tych narracjach można ów świat zmieniać. (Czaplński 2009, 39)

Powtarzając tytuł szkicu Czaplńskiego można zatem powiedzieć, że zaangażowanie literatury jest w istocie *pokazywaniem języka*, tzn. pokazywaniem *narzędzia, systemu*, zaproszeniem na *backstage* mechanizmów opowiadania o świecie. Tak rozumiane zaangażowanie jako narzędzie analityczne pozostaje co prawda rozrzedzone i niedoprecyzowane, ale też – jak sądzę – dotyka sedna problemu⁵.

Kaczmarek i Koronkiewicz w *Zebrało się śliny* piszą, że ciężenie ku polityczności współczesnej poezji zintensyfikowało się około dekady temu⁶. Z dzisiejszej perspektywy trudno wskazać jakąś przełomową datę,

5 Jedną z odpowiedzi na postulat sformułowane w przygotowanym przez Krytykę Polityczną tomie *Polityka literatury* (w którym – przypominam – znalazł się także cytowany wyżej szkic Czaplńskiego) był szeroko komentowany tekst Piotra Śliwińskiego pt. *Polityczna, niepartyjna*. Choć punkt widzenia autora *Poruszanej mapy* jest mi bliższy, poniżej wypunktuję pokrótce główne tezy Śliwińskiego: (1) krytyki zgadza się z autorami wyżej wspomnianej antologii, że w polskiej rzeczywistości (ze względów historycznych i historycznoliterackich) także dziś literatura domyślnie pozostaje częścią debaty publicznej, jednak (2) najciekawsze są strategie oporu poszczególnych pisarek i pisarzy wobec służebnej roli twórczości. A zatem (3) zaangażowanie powinno oznaczać podważanie dyskursów; *ergo*: (4) polityczność literatury powinna realizować się w neutralizowaniu/odpieraniu tego, co polityczne, a (5) polityczna moc literatury dowartościowuje indywidualizm – władza uwalnia jednostki od tego co polityczne. Śliwiński zgadza się zatem z autorami *Polityki literatury* co do najbardziej fundamentalnych kwestii, jednak w zaangażowaniu literatury upatruje szansy na apolityczność i akolektywność. Por. Śliwiński 2012, 34–43. Polemikę ze Śliwińskim podejmuje Paweł Kaczmarek (2016).

6 Nieco wcześniej proces ten rozpoczął się w wypadku prozy – za symboliczny moment przełomowy uznać można publikację *Absolutnej amnezji* Izabeli Filipiak (1995), a następnie głośne książki *Gnój* Wojciecha Kuczoka (2003) oraz *Lubiewo* Michała Witkowskiego (2004).

Polityczność młodej poezji polskiej może przyjmować bardzo różnorodne formy i tak naprawdę nie jest możliwe poprowadzenie granicy, która oddzielałaby poetów zaangażowanych od tych, do których kategoria zaangażowania nie przystaje.

jakieś „przeżycie pokoleniowe”, które miałyby zapoczątkować ten proces. I choć można przyjąć, że debatę o polityczności w liryce najmłodszej zapoczątkowały debiut Tomasa Pułki z 2006 roku oraz pierwsze krytyczne omówienia wierszy Szczepana Kopyta i Konrada Góry, to redaktorzy *Zebrano się śliny* przyznają wśród „młodych zaangażowanych” miejsce poetkom i poetom tak różnym jak: Tomasz Bąk, Szymon Domagała-Jakuć, Kamila Janiak, Jakobe Mansztajn, Dawid Mateusz, Kira Pietrek, Piotr Przybyła, Maciej Taranek oraz Ilona Witkowska. Do tego zestawu można by dołączyć z całą pewnością jeszcze wiele nazwisk twórczyń i twórców, dla których wątki polityczno-społeczne stanowią mniej lub bardziej wyrazisty kontekst. Należy od razu podkreślić, że polityczność młodej poezji polskiej może przyjmować bardzo różnorodne formy i tak naprawdę nie jest możliwe poprowadzenie granicy, która oddzielałaby poetów zaangażowanych od tych, do których kategoria zaangażowania nie przystaje.

Przyglądając się wierszom poszczególnych autorek czy autorów ujętych w powyższym wyliczeniu, nietrudno zauważyć, że dzieli je bardzo wiele: poetyka, metaforyka, podejście do formy lirycznej itd. Jeśli jednak grupa osób tak różnych i o tak odmiennym podejściu do własnej poezji chętnie zgadza się na pomysł podobnego „zaszuffadkowania”, to należy uznać, że mamy do czynienia nie tyle z krytycznoliteracką próbą sił (jak ją widzi choćby Topolski), ale już z pewnym formacyjnym projektem – pomysłem na narrację o sobie, która jest skutkiem świadomie podjętego wyboru.

Tym samym na niedookreśloność terminu chętnie godzą się też Kaczmarek i Koronkiewicz: we wstępie do antologii piszą, że „kategoria poezji zaangażowanej (...) jest dużo bardziej różnorodna i dużo bardziej pojemna, niż w pierwszej chwili mogłoby się wydawać” (Kaczmarek i Koronkiewicz 2016, 9). Postulowane zaangażowanie jest zatem wewnątrznie zróżnicowane: składa się na nie wiele czynników i cech, które decydują o płynności, a jednocześnie podkreślają wspólnotowość, pozwalają wskazać poetów i poetki, którzy do tego nurtu czy formacji przynależą. Cechy te trafnie wskazuje Jakub Skurtys w polemice z Topolskim. Wśród najważniejszych wyznaczników „poezji zaangażowanej” wymienia: (1) poruszanie tematów społecznych; (2) definiowanie siebie przez pryzmat lewicowej wrażliwości; (3) odczucie pewnej szczególnie pojętej „słuszności humanistycznej”⁷, którą można uznać za pokoleniową,

7 Nawiązuję tu do sądu Kazimierza Wyki z *Pokoleń literackich*. Krytyk – za Wilhelmem Diltheyem i Leopoldem Rankem (z których ustaleń korzystał podczas prac nad książką poświęconą temu zagadnieniu) – odróżniał „pokolenia twórcze” od pewnych formacji, które pozbawione „słuszności humanistycznej”, nie są w sta-

a która objawia się m.in. w potrzebie przewartościowania języka poetyckiego twórców starszych, głównie związanych z *brulionem*, a także (4) „świadomość własnego statusu społecznego w obrębie kapitalistycznego podziału pracy” (Skurtys 2017).

Ostatni punkt powyższego – siłą rzeczy dość lapidarnego – wyliczenia należy poszerzyć jeszcze o doświadczenie permanentnego poczucia zagrożenia, niezgody oraz prekarności. O ostatnim z wymienionych zagadnień ciekawie pisze Kaczmarski, komentując wiersze Bąka, Taranka oraz Witkowskiej (Kaczmarski 2017, 98–110). Na wzór Anglosasów krytyk rozróżnia pojęcie „prekarności” (*precariousness*) od znacznie bardziej doprecyzowanego i semantycznie nacechowanego „prekariatu” (*precarity*). „Prekarność” oznacza zatem szerzej pojmowane poczucie zagrożenia czy stresu. Dotyczyć może nie tylko niepewności własnego statusu na rynku pracy (przez który najczęściej definiuje się prekariat jako klasę), ale też np. w opozycji do tożsamości normatywnych czy opresywnego modelu życia codziennego – w tym relacji prywatnych, rodzinnych, pracowniczych itp. Jak wskazuje Kaczmarski „prekarność” jest słowem znacznie pojemniejszym, niż np. wymienione już „niepewność” czy „zagrożenie”; sam fakt, że prekarność jest odczuwana, sprawia że staje się ona niejako doświadczeniem obiektywnym, sprawdzalnym. Wrocławski krytyk zauważa: „W pewnym sensie nie ma różnicy między prekarnością a *poczuciem* prekarności – granica jest niepewna, rozchwiana, nieuchwytna” (*ibid.*, 98). Pisze też o tym Guy Standing, na którego Kaczmarski się powołuje. Ekonomista wskazuje m.in., że doświadczenie prekarności wiąże się przede wszystkim z poczuciem *możliwości kryzysu*, które przecież towarzyszy nam nie tylko w sytuacji niepewności własnej pozycji na rynku pracy, ale niemal w każdym aspekcie życia codziennego. Co więcej, płynna jest też *granica kryzysu*: dla dosłownie pojmowanego prekariatu jest ona oczywista – wiąże się z utratą pracy, środków do życia itp., ale jeśli przyjrzymy się tym, którym „osunięcie się” w prekariat dopiero (już?) zagraża, to zauważymy, że im również towarzyszyć będzie poczucie prekarności – i tak samo na niemal

nie narzucić wartości estetycznych i ideałów, które wyznają. Zdaniem Wyki nie każde pokolenie jest (i nie każde może być) pokoleniem „historycznym”: „(...) w każdym właściwie roczniku młodych drzemią możliwości przemian, ale tylko wybranym rocznikom sytuacja ideowa epoki podsuwa materiał przemian. Tylko wybrane roczniki trafiają na moment wyczerpywania się, osłabnięcia mijającej sytuacji, wzrostu tęsknot za nowością. Co jakiś czas możliwości drzemiące w młodych zostają uaktywnione i przemienione na wartości ideowe, niepowtarzalne, tego nigdy nie da się przewidzieć” – stwierdzał Wyka (1997, 80). Więcej o tym piszę w artykule *Czas pokoleń. Pokolenia literackie i tożsamość ponowoczesna* (Poręba 2019, 283–312).

wszystkich szczeblach gospodarki kapitalistycznej. Nie chcę popadać w przesadę, twierdząc że prekarność jest zjawiskiem totalnym, obejmującym wszystkie klasy społeczne (choć teza ta jest w pewien – oczywiście zawołowany – sposób wpisana w kapitalizm i patriarchalny model społeczeństwa, to z całą pewnością pozostaje obca i Standingowi, i Kaczmarowskiemu, i mnie), jednak sednem problemu jest przyznanie, że doświadczenie prekarności zawsze obejmuje dosłownie pojmowany prekariat oraz tych, którzy sytuują się na jego pograniczach i tak dalej. Tym samym problem reprodukuje sam siebie, zagarniając coraz większe obszary społeczeństwa. Tak rozumiana prekarność jest skutkiem nawiązania relacji z Innym. Pojawia się zawsze w opozycji do doświadczenia prekarności Innego – poprzez poczucie zagrożenia w zderzeniu z możliwością kryzysu. Tym samym, jak wskazuje Kaczmarowski, prekarność może objawiać się nie tylko w stosunku do tego, co *bezpośrednio nas dotyczy*, ale też do tego, co *może nas dotyczyć* – w tym sensie jest pewną szczególnie pojmowaną empatią, która może powodować pozytywne, ale też zgoła odwrotne – ksenofobiczne – reakcje. Przy czym to właśnie tak rozumiane doświadczenie możliwości kryzysu pozwala podmiotom wierszy Bąka, Taranka czy Witkowskiej mówić o skrzywdzonym i narazonym Innym w perspektywie własnego poczucia zagrożenia i uwikłania w ekonomiczno-pracownicze zależności, o których pisał Skurtyś.

Jeszcze jeden kontekst: Michel Foucault – szukając odpowiedzi na pytanie, jak funkcjonuje władza – pisze, że poprzez szerzenie i umacnianie dyskursów, które mają na celu stabilizowanie i konstruowanie tożsamości społeczeństw. Wg autora *Nadzorować i karać*, wraz z końcem średniowiecza podmioty dzierżące władzę nieodmiennie dążyły do uzyskania kontroli totalnej nad społeczeństwem. Nadzoru sprawowanego w taki sposób, by jednocześnie pozostawał on poza jakimkolwiek nadzorem. Modelowym przykładem tego typu praktyki Foucault uczynił Panoptikon Jeremiego Benthama. Więzień, świadomy możliwości bycia obserwowanym, sam zaczyna sprawować nad sobą kontrolę – staje się częścią aparatu władzy, a tym samym ostatecznie narzuca sobie dyskurs stabilizacji własnego podmiotu w społeczeństwie – zgodnie z przekładem zaproponowanym przez Tadeusza Komendanta – *ujarzmia siebie*. Mówiąc inaczej: ten, kto „ma” tożsamość (jest w stanie ją określić przy pomocy obowiązujących norm), ten podlega dyskursowi – *ujarzmia siebie*. Resocjalizacja mieszkańca Pantopikonu kończy się bowiem wówczas, gdy staje się on „nosicielem” systemu – wychodząc na wolność, byłby więzień unosi ze sobą system: Panoptikon (zob. Foucault 2009, 191–220).

Foucault przywołuje projekt Benthama jako prototyp społeczeństwa nowoczesnego. Jego reifikację znaleźć możemy w życiu domowym,

przestrzeni publicznej, systemie szkolnictwa, modelu konsumpcyjnym, a także w miejscach pracy. Stawiając tezę, że nadrzędnym celem Benthamowskiego projektu jest jego rozprzestrzenianie się jak wirusa na inne sfery życia, autor *Nadzorować i karać* wskazuje, że wszystkie wymienione wyżej obszary łączy jedno: sprawuje się w nich kontrolę, która nie podlega żadnej weryfikacji. Tym samym podstawowe aparaty sprawowania władzy, takie jak rząd, sądy, system penitencjarny czy szkoła stają się zaledwie jednymi z wielu różnych podmiotów kontrolujących społeczeństwo, ponieważ członkowie danej wspólnoty sami reprodukują dyskurs stabilizujący⁸.

Foucault publikując swoje badania poświęcone makrofizyce władzy, dokonał rewolucji w myśleniu o systemach sprawowania kontroli. Pokazał przede wszystkim, że to, co polityczne, przenika się z tym, co prywatne – formy publiczne kodyfikują i zagarniają życie codzienne: rodzinne, pracownicze, szkolne itp., nie pozostają także obojętne w stosunku do literatury i zagadnień związanych z estetyką.

A zatem do wymienionej przez Skurtysa „świadomości własnego statusu społecznego w obrębie kapitalistycznego podziału pracy” należy dodać jeszcze uzmysłowienie sobie obecności mikrofizyki władzy (rozumianej tu jako przeniesienie systemów sprawowania kontroli społecznej na obszary „prywatności”) – czyli wypowiedzenie posłuszeństwa dyskursom stabilizującym.

Zagadnienie Foucaultowskich dyskursów oraz narracji w ciekawy sposób wiąże się też z pojęciem formy, tak jak rozumie ją amerykańska badaczka i krytyczka kultury Caroline Levine. W szeroko komentowanej książce *Forms: Whole, Rhythm, Hierarchy, Network* autorka pisze, że forma oznacza

(...) każdy kształt i konfigurację, wszystkie zasady porządkowania, wszystkie wzorce powtórzenia i różnicy (...). Pracą formy jest nadawanie porządku. A to oznacza, że formy to materia polityki. (Levine 2015)⁹

Projekt nowego formalizmu Levine uznaje pewien szczególnie panformizm rzeczywistości. W ujęciu tym zwraca uwagę podobieństwo

8 Choć utopijny projekt społeczeństwa transparentnego upadł wraz z końcem idei państwa policyjnego, to jednak przetrwał jako ideologia, realizująca się m.in. w jawności praktyk wszystkich firm, prowadzenia obrad przy włączonych kamerach itp. Demokracja uczyniła zatem z transparentności nie tyle system sprawowania kontroli dążący do polepszenia standardów, ale raczej aparat monitorowania niedoskonałości współczesnego *status quo* (zob. Czapliński 2009, 27–29).

9 Fragment książki Levine w przekładzie Marty Koronkiewicz (2016).

pojęcia formy z dyskursami stabilizującymi w filozofii Foucaulta. Oba narzędzia szeregowania rzeczywistości mają wspólną podstawę, a także reprodukują się w podobny sposób. Różnica polegałaby przede wszystkim na tym, że u Levine wszystkie formy są sobie równe, tzn. że zachodzą na siebie nawzajem i żadna z nich nie zagrania czy nie organizuje form – nazwijmy je – mniej pojemnych. Tym samym badaczka twierdzi, że formy nigdy nie przynależą do jednej dziedziny i nie są elementami tylko jednego obszaru życia jak np. estetyka, codzienność czy polityka – te same formy pojawiają się w różnych obszarach w sposób, jakiego nie da się wyjaśnić prostym, przyczynowo-skutkowym oddziaływaniem, ani też przy pomocy pojęciowej, archeologicznej analizy (tak jak to rozumie Foucault [1977]). Tymczasem dyskursy stabilizujące możemy – mówiąc najprościej – podzielić na makro- i mikronarracje. Mikronarracje posiadają co prawda te same cechy co makronarracje, jednak już na fundamentalnym poziomie są ich reprodukcjami, a zatem podlegają stabilizacji dyskursów nadrzędnych wobec nich. Funkcjonują też na większym poziomie ogólności. Co jednak szczególnie istotne ze względu na interesujący mnie w tym miejscu problemu „zaangażowania”, książka Levine pokazuje, że forma – podobnie jak treść – posiada moc sprawczą (jest performatywna) i jako taka wykonuje ona *pracę* rozumianą tu jako *narzucanie porządku*. Oznacza to, że wiersz – będący przecież specyficzną organizacją tekstu – także wykonuje *pracę*¹⁰.

Przywołuję książkę Levine, by pokreślić, że wśród cech wspólnych dla poetek i poetów wymienianych najczęściej wśród „młodych zaangażowanych” można też wskazać świadomość formalną. „Zaangażowanie” błędnie traktowane jest czasem jako „temat” wiersza, a tym samym stawiane jest w opozycji do formy oraz „jakości” utworu. O przyczynach tego twardego podziału trafnie pisali m.in. Kaczmarek i Joanna Orska w ramach debaty *Formy zaangażowania* na internetowych łamach *biBLioteki*. Wrocławski krytyk źródeł odruchu stałego oddzielania treści od formy szukał przede wszystkim w skupieniu krytyki i poezji ostatniego ćwierćwiecza na zagadnieniu referencyjności języka – czyli w jaki sposób to, co pozajęzykowe, pozaliterackie itd. znajduje odzwierciedlenie w tym, co wewnątrztekstowe. Napięcia pomiędzy realnym a rzeczywistością wewnątrzjęzykową stanowiłoby źródło „doświadczenia”, które z kolei

10 Jak wskazuje Koronkiewicz metafora pracy formy wierszowej jest bardzo ważna m.in. dla całego nurtu amerykańskiej poezji politycznej oraz krytyki marksistowskiej. Adrienne Rich w manifestie *Poetry and Commitment* pytała: „Does this poem work?”. Dwuznaczność tego sformułowania odnosi się nie tylko do kwestii „trafności” formy wierszowej, ale też do pewnej konkretnej pracy czy działania/oddziaływania wiersza (zob. Rich 2007; Koronkiewicz 2016).

Kaczmarek ironicznie nazywa czynnikiem stanowiącym o *poezji właściwej* (Kaczmarek 2016). A zatem – twierdzi wrocławski autor – wiele krytyczek i krytyków, poetek i poetów „średniego pokolenia” rozumie treść wiersza jako punkt zaczepienia języka w rzeczywistości – to za pomocą treści mówi się o świecie.

Inny punkt widzenia obierają osoby związane z młodszą formacją, reprezentowaną m.in. przez redaktorów *Zebrano się śliny*. Jak już pisałem, forma – jako element organizacji rzeczywistości nieprzynależący do żadnego konkretnego obszaru i przenikający różne sfery – jest tym, co w istocie łączy wypowiedź poetycką w życie; co pozwala nawiązać dialog. Poszczególne formy stają się niczym innym jak elementami dyskusji przełamującymi rzekomą „osobność” literatury. W ujęciu tym forma równa się zaangażowaniu; wybór formy – wyborowi politycznemu.

Na inną tradycję powołuje się Orska:

Rozdział na to, co formalne, więc martwe i to, co zaangażowane, więc posiadające związki z życiem, powtarza w gruncie rzeczy znacznie starszy, religijny u swych podstaw gest – rozdzielenia na duszę, w której może realizować się historia zbawienia ludzkości i jej plugawą powłokę, ciało, nic nie znaczące w momencie, w którym owa dusza ciało opuszcza; ciało samo doznaje zbawienia jedynie ze względu na działania duszy. Nie lubimy „martwej” formy, tak samo jak nie rozumiemy martwego ciała. (Orska 2019)

W kolejnych akapitach tekstu autorka *Lirycznych narracji* pokazuje, w jaki sposób zakorzeniony w chrześcijaństwie dualizm ciała i duszy podlega reprodukcji w naukach humanistycznych. Niechęć do „martwej” formy Orska wiąże z Kantowską definicją estetyki, którą w największym skrócie można określić jako estetykę „bezinteresowną” – skierowaną na siebie samą. Oddzielenie estetycznego od tego, co zaangażowane w „żywą” rzeczywistość, powoduje że zajmowanie się kwestią formy rozumiane jest jako bezproduktywne. Tymczasem forma – powiada Orska – nie jest nieznaczącą wydmuszką czy naddatkiem, ale konwencją noszącą wszelkie znamiona celowości:

Poezja, poetyckość to nie sztuczna konwencja, ale praktyczne i poznawcze zarazem działanie człowieka. Może ono stanowić spór z konwencjami przy użyciu konwencji, ale i rozmaicie pojmowaną do konwencji namiętność. Zawiera więc konwencję, często ją wytwarza, często poddaje ją krytyce; często staje się nią, kiedy wydaje się nią nie być, a kiedy już w niej kostnieje, okazuje się jednak czym innym – trudno oddzielić poezję od konwencji, trudno też utrzymywać, że konwencje są czymś zasadniczo innym niż twórcze działanie – krytyczna

praktyka. Poezja to „formalne” – językowe – zaangażowanie w rzeczywistość – czymkolwiek ona jest dla poety. (Orska 2016)

W punkcie dojścia tezy obojga krytyków sprowadzają się do tych samych wniosków: (1) forma jest nierozłączna od treści; (2) forma wiersza jest zawsze zaangażowana w rzeczywistość; (3) wybór konkretnej formy jest wyborem politycznym. Oznacza to, że forma wierszowa nadaje poezji mocy sprawczej, jest czynnikiem pozwalającym na udział w renegowaniu rzeczywistości, a świadomość formalna młodych poetek i poetów stanowi źródło przewartościowania dyskursów i narracji o świecie. Ostatecznie – jak pisze Koronkiewicz – „Formy wierszowe biorą się głównie ze zmian i przekształceń wewnętrznych (...) tradycji literackiej” (Koronkiewicz 2016). A jeśli przyjmiemy, zgodnie z założeniem Levine, że poszczególne formy przenikają się i nie przynależą do jednego, konkretnego obszaru, to okaże się, że wynikają z procesu przemian tradycji / narracji / dominujących dyskursów w ogóle.

Jak należy zatem rozumieć pojęcie „pokolenie” w kontekście zaangażowania literatury? Najtrafniejsze wydaje mi się określenie, że postulowana (do pewnego stopnia) m.in. przez współredaktorów antologii *Zebrano się śliny* generacja „młodych zaangażowanych” jest generacją „formalną”. Używam tego przymiotnika z pełną świadomością jego znaczenia w życiu codziennym, ale też w kontekście wyżej przytoczonych tez Kaczmarskiego, Levine oraz Orskiej. Nie bez znaczenia pozostaje tu też kontekst Foucaultowskiego *ujarzmienia* siebie oraz pojęcia tożsamości dyskursywnej w ujęciu Stuarta Halla¹¹. Pokoleniowość poetek i poetów wspomnianych przeze mnie wcześniej rozumiem jako swoistą konwencję (formę), mającą na celu wpisanie własnej biografii w szerszy kontekst biografii wspólnotowej, ale też będącą w pełni celowym projektem kolektywnego – a więc wspólnego, niezależnie od ram poszczególnych praktyk literackich i poetyk – zaangażowania w życie społeczne i polityczne¹².

11 „Identyfikacja jest (...) procesem artykulacji, szycia, nad-precyzowania, a nie podłączania czegoś pod większą kategorię. (...) Tak jak wszystkie praktyki przypisywania znaczeń, jest ona przedmiotem «gry», różnicowania. (...) I ponieważ zachodzi w poprzek różnic, pociąga za sobą pracę dyskursywną, spinanie i zaznaczanie symbolicznych granic (...). Żeby skonsolidować proces, potrzebuje tego, co zostaje na zewnątrz, swojego konstytuującego zewnątrz” (Hall 2000, 4). Socjolog proponuje zatem rozumienie pojęcia „tożsamość” jako rozbitego projektu, procesu czy konstruktu, który zawsze pozostaje w sferze „stawania się”. (Więcej zob. Poręba 2019, 298–301).

12 Przy czym kolektywność ta jest niejako kolektywnością fantomową, będącą częścią wspólnej (często tylko do pewnego stopnia) i wspólnotowej narracji o pokoleniu.

Formy, pozostające w ścisłej relacji do polityczności dosłownie rozumianej „treści” wiersza, znajdują swoje urzeczywistnienie także w mniej lub bardziej uświadomionym projekcie pokoleniowym. Forma-„generacja”, postrzegana dziś często jako martwa, pozbawiona wartości analitycznej historycznoliteracka wydmuszka, zyskuje w tym wymiarze znaczenie kulturowe („treść”), staje się swoistą materializacją wspólnych „młodym zaangażowanym” obaw, tez i żądań natury społeczno-politycznej.

3.

Spójrz (...) na ten ziejący pustką cmentarz lat osiemdziesiątych, tyle nieuchwyconej w porę poezji, nienazwanej po swojemu przez przekonujących pasjonatów. (Maliszewski 2008)

Przytoczone wyżej tezy i spostrzeżenia prowadzą do wniosku, że znaczenie terminu „pokolenie” – tak samo jak kluczowego dla generacji pojęcia „tożsamość” – podlega ciągłej renegocjacji i już teraz następuje jego przewartościowanie. Obawy oraz definicyjne zastrzeżenia przedstawione najpierw przez Kazimierza Wykę, a następnie przez autorki i autorów korzystających z jego ustaleń, urzeczywistniły się i dziś – jak sądzę – „generacja” stała się narzędziem analitycznym dwóch różnych dyskursów wykorzystujących je na dwa odmienne sposoby. We współczesnej – szczególnie niemieckiej i anglojęzycznej – literaturze przedmiotu mamy do czynienia z próbą przedstawienia bardziej precyzyjnej definicji kategorii oraz znalezienia pełnego *spectrum* jej zastosowań. Nastąpił zatem zwrot od mówienia o realnych pokoleniach ku dyskursowi „pokoleń”¹³ i dyskursowi o „pokoleniach”, które to sięgają raczej do teoretycznych niż praktycznych podstaw formowania się i funkcjonowania „generacji” jako pojęcia analitycznego. Metodologia ta wydaje mi się celna. W inny sposób omawianą kategorią posługują się natomiast badaczki i badacze niezajmujący się problemem „pokolenia” *sensu stricto*. Dyskurs ten zwraca się raczej ku intuicyjnemu – bardziej racjonalnemu i jednocześnie znacznie mniej precyzyjnemu – postrzeganiu „pokolenia”. Skupia się na swojej „środowiskowości” generacji literackich i zbliża definicję „pokolenia” do rodzaju nieformalnej literackiej (czy szerzej: artystycznej) grupy jednostek związanych wspólną wrażliwością – czy to społeczno-polityczną, czy też estetyczną – jednostek posiadających wspólne ideały, koncepcje

13 Dorothee Wierling nazywa je wręcz „wspólnotami narracyjnymi” (zob. Wierling 2010, 102–120).

prawdy oraz autorytetu. Dyskurs ten przesuwając punkt ciężkości z arbitralnie narzucanych przez zewnętrznych obserwatorów wydarzeń historycznych, zgodnie z rodzimymi koncepcjami genealogicznymi mających moc zawiązywania pokoleń, na rzecz eksplikujących się w świadomych decyzjach skutków wyboru określonych narracji o tych zdarzeniach. Oczywiście istotne punkty na mapie historii, jak np. doświadczenie drugiej wojny światowej czy przełom 1989 roku w Polsce, pozostają w nieodłącznym związku z kształtowaniem się nowych tożsamości „generacyjnych”, jednak same w sobie nie są one rozumiane ani jako jedyny, ani jako najważniejszy czynnik „pokoleniotwórczy” (zob. Poręba 2019). Skutkiem podobnego przewartościowania definicji „generacji” literackich jest skupienie się nie na „przyczynach” podjętych wyborów (np. „doświadczeniu pokoleniowym” i literackich odezwach na niego), a na ich „skutkach”, urzeczywistniających się w odpowiedziach na pytania: *dlaczego i w jaki sposób pokolenia eksplikują same siebie?* oraz: *w jaki sposób funkcjonują jako generacje?* Takie podejście nie tylko obnaża mechanizmy kształtowania się rówieśniczej świadomości, ale też umożliwia zastanowienie się, czy świadomość taka w ogóle istnieje, a jeśli tak, to w jakim stopniu oraz na ile jest to świadomość wspólnotowa, a na ile indywidualna? Co istotne także u Wyki, rozumianych w ten sposób formacji występować może kilka jednocześnie, nawet w ramach jednego pokolenia biologicznego. Pozwala to na zminimalizowanie skutków manipulacji, mających na celu wykluczenie autorów niepasujących do (auto)projektowanej artystycznej tożsamości generacyjnej, a jednocześnie wykorzystanie terminu „pokolenie” jako wygodnego narzędzia polemicznego.

Należy ostatecznie dojść do wniosku, że kategoria „pokolenia” skonstruowana przez Wykę w oparciu o koncepcje dziejowości i *Dasein* w myśli Martina Heideggera uległa wyczerpaniu. Jeśli przyjrzeć się najważniejszym zastrzeżeniom dotyczącym ustaleń krakowskiego badacza, to okaże się, że najbardziej problematycznym elementem tak naszkicowanego modelu generacyjnego są czynniki „przeżycia pokoleniowego” oraz „słuszności humanistycznej”, które wiążą się bezpośrednio z koncepcją czasu historycznego u Heideggera. Rozproszenie dominujących metanarracji, które – upraszczając – opisali najpierw badacze ze szkoły Annales i Foucault, a następnie Jean-François Lyotard, prowadzi tym samym do wniosku, że dziś możemy mówić o „pokoleniowości” opartej na pojęciach tożsamości i czasu historycznego na kilka różnych sposobów: albo – korzystając z metodologicznych narzędzi francuskich historyków i Foucaulta – uznamy że „generacji” pozabiologicznych nie ma i nigdy nie było; albo stwierdzimy – przyznając rację Lyotardowi, Gianniemu

- Drugie 6: 17–32.
- . 2013. *Awangarda i inne złudzenia. O pokoleniu '68 w Polsce*. Gdańsk: Wydawnictwo Słowo/Obraz Terytoria.
- Dalasiński, Tomasz, i Rafał Różewicz, red. 2016. *Rówieśnicy III RP. 89'+ w poezji polskiej*. Toruń: Inter-. Literatura–Krytyka–Kultura. https://issuu.com/pismo_inter/docs/r__wie__nicy_iii_rp_89_____w_poezj.
- Dunin, Kinga, red. 2009. *Polityka literatury. Przewodnik Krytyki Politycznej*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Foucault, Michel. 1977. *Archeologia wiedzy*. Tłum. Andrzej Siemek. Wstęp Jerzy Topolski. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- . 1988. „Gry władzy.” Tłum. Tadeusz Komendant. *Literatura na Świecie* 6: 308–320.
- . 2009. *Nadzorować i karać*. Tłum. Tadeusz Komendant. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Hall, Stuart. 2000. „Introduction. Who Needs »Identity«?” W *Questions of Cultural Identity*, red. Stuart Hall, i Paul du Gay. London: Sage Publications.
- Heidegger, Martin. 1994. *Bycie i czas*. Tłum. Bogdan Baran. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Jurczak, Radosław. 2016. *Pamięć zewnętrzna*. Łódź–Kraków: Dom Literatury w Łodzi.
- Kaczmarek, Paweł. 2016. „Wyrastanie z wielogłosu.” Głos w debacie „Formy zaangażowania”. *biBLioteka*. <http://www.biuroliterackie.pl/biblioteka/debaty/wyrastanie-z-wieloglosu>.
- Kaczmarek, Paweł, Marta Koronkiewicz, red. 2016. *Zebrało się sliny*. Stronie Śląskie: Biuro Literackie.
- Kaczmarek, Paweł. 2017. „Trzy zgrzyty (albo o prekarności w nowej poezji).” W *Doświadczenie negatywne w poezji polskiej XXI wieku*, red. Tomasz Dalasiński, i Klaudia Muca, 98–110. Toruń: Inter-. Literatura–Krytyka–Kultura.
- Koronkiewicz, Marta. 2016. „Rym męski, rym kłęski.” Głos w debacie „Formy zaangażowania”. *biBLioteka*. <http://www.biuroliterackie.pl/biblioteka/debaty/rym-meski-rym-kleski/>.
- Levine, Caroline. 2015. *Forms: Whole, Rhythm, Hierarchy, Network*. Princeton: Princeton University Press.
- Lovell, Stephen, red. 2007. *Generations in Twentieth-Century Europe*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Maliszewski, Karol. 2008. *Po debiucie. Dziennik krytyka*. Wrocław: Biuro Literackie.
- Marecki, Piotr, Igor Stokfiszewski, i Michał Witkowski, red. 2002. *Tek-*

- styliu. *O „rocznikach siedemdziesiątych”*. Kraków: Korporacja Ha!art. Marecki, Piotr, red. 2006. *Tekstyliu bis. Słownik młodej polskiej kultury*. Kraków: Korporacja Ha!art.
- Nasiłowska, Anna. 2016. „O pokoleniach literackich – głos sceptyczny.” *Teksty Drugie* 1: 7–11.
- Orska, Joanna. 2016. „O składnię wiersza polskiego.” Głos w debacie „Formy zaangażowania”. *biBLioteka*. <http://www.biuroliterackie.pl/biblioteka/debaty/o-skladnie-wiersza-polskiego>.
- Poręba, Karol. 2019. „Czas pokoleń. Pokolenia literackie i tożsamość ponowoczesna.” *Śląskie Studia Polonistyczne* 1: 275–304. <https://doi.org/10.31261/SSP.2019.13.21>.
- Rancière, Jacques. 2007. *Dzielenie postrzegalnego. Estetyka i polityka*. Tłum. Maciej Kropiwnicki i Jan Sowa. Wstęp Magda Pustoła. Słownik zestawiał Kuba Mikurda. Kraków: Korporacja Ha!art.
- Rich, Adrienne. 2007. *Poetry and Commitment: An Essay*. London – New York: W.W. Norton Company.
- Różewicz, Rafał. 2017. „Koniec pewnego pisma.” Z Rafałem Różewiczem rozmawia Rafał T. Czachorowski. *Poeci Polscy*. <http://poecipolscy.pl/aktualnosci/2miesiecznik/>.
- . 2019. „Wciśnij »play«.” W *Grała w nas gra. Antologia wierszy ludzi przelotowych*, red. Rafał Różewicz. Poznań: eFKA. Fundacja na Rzecz Kultury Akademickiej. https://issuu.com/fundacjakulturyakademickiej/docs/antologia_gra_a_w_nas_gra.
- . b.d. *Nasza (?) pełzająca rewolucja* [dostęp zablokowany].
- Shusterman, Richard. 2016. Świadomość ciała. Dociekania z zakresu *somaestetyki*. Tłum. Wojciech Małecki i Sebastian Stankiewicz. Kraków: Universitas.
- Skarga, Barbara. 1998. „Zbiorowa tożsamość i zagrożenia z nią związane.” *Kultura i Społeczeństwo* 3(17): 3–6.
- Skurtys, Jakub. 2017. „Dysfagicy i dysfaganci (w polemicznym trybie).” Głos w debacie „Na scenie czy w polu?” *biBLioteka*. <http://www.biuroliterackie.pl/biblioteka/debaty/dysfagicy-dysfaganci-polemicznym-trybie/>.
- Śliwiński, Piotr. 2012. *Horror poeticus. Szkice, notatki*. Wrocław: Biuro Literackie.
- Topolski, Maciej. 2017. „To wypłujcie. O krytyce poezji zaangażowanej.” Głos w debacie „Na scenie czy w polu?” *biBLioteka*. <http://www.biuroliterackie.pl/biblioteka/debaty/wyplyjcie-o-krytyce-poezji-zaangazowanej/>.
- Uniłowski, Krzysztof. 2004. „Zaangażowani i ponowocześni.” *Dekada Literacka* 1: 12–26.

- Vattimo, Gianni. 1997. „Postnowoczesność i kres historii.” Tłum. Barbara Stelmaszczyk. W *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. Ryszard Nycz. Kraków: Wydawnictwo Baran i Suczyński.
- . 2006. *Koniec nowoczesności*. Tłum. Monika Surma-Gawłowska. Wstęp Andrzej Zawadzki. Kraków: Universitas.
- Wierling, Dorothee. 2010. „Generations as Narrative Communities: Some Private Sources of Public Memory in Postwar Germany.” W *Histories of the Aftermath: The Legacies of the Second World War in Europe*, red. Frank Biess i Robert G. Moeller. Oxford – New York: Berghahn Books.
- Wyka, Kazimierz. 1977. *Pokolenia literackie*. Przedmowa Henryk Markiewicz. Kraków: Wydawnictwo Literackie.

KAROL PORĘBA – literaturoznawca, krytyk literacki, redaktor. Doktorant na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Wrocławskiego. Autor szkiców i artykułów poświęconych poezji dwudziestowiecznej i najnowszej oraz z zakresu socjologii literatury. Redaktor prowadzący w Wydawnictwie Ossolineum.

Dane adresowe:

Karol Poręba
Uniwersytet Wrocławski
Instytut Filologii Polskiej
plac Nankiera 15, 50-996 Wrocław
email: karol.poreba@uwr.edu.pl

Cytowanie:

Poręba, Karol. 2021. „»Język to sznur pod dzwon«. Krytycznoliteracka próba (re)konstrukcji tożsamości pokoleniowej polskiej poezji najmłodszej.” *Praktyka Teoretyczna* 2(40): 229–249.

DOI: 10.14746/prt.2021.2.9

Author: Karol Poręba

Title: „Tongue’s a Bell Rope to Ring”. Critical Literary Attempt to (Re)construct a Generational Identity in the Polish Contemporary Poetry

Abstract: The article presents a selected formative projects of polish poetry after 1989—especially contemporary engaged poetry—that have been frequently discussed so far. The author connects the term „generation” with identity issues, however—contrary to Kazimierz Wyka—he does not understand it as an effect of generational experience, but rather as a part of an identity project. The author claims that the contemporary poets’ generations should be considered in the terms of conventionality, therefore the aim is to link an individual biography up to a broader context of a community’s biography. Moreover it stems from an idea of collective socio-political engagement. The „generation” understood this way is no longer just a term of literary history, but on the contrary—a relevant interpretative tool.

Keywords: contemporary polish poetry, engaged poetry, generational identity, literary generations