

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 następne 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 (wyobrażonemu) 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 przezwyciężyć 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 zniknięcie. 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 zaferować 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*depresji. 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) zastosowanie „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 odnosi 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)