

KONTRKULTUROWE WIDMA PRZE(-Y-)SZŁOŚCI A NOWY DUCH KAPITALIZMU

Błażej Skalecki
Uniwersytet Warszawski

Istnieje zatem **duch**. Duchy. I **trzeba** się z nimi liczyć. Nie można uniknąć tej konieczności, nie wolno odrzucać możliwości, by się z nimi liczyć. A jest ich więcej niż jeden: *le plus d'un* – (nigdy) więcej (niż) jeden.
(Derrida 2024: 16)

Etyka protestancka i duch kapitalizmu Maxa Webera to wzorcowy przykład interpretacji przemian historycznych, który uwzględnia dialektyczne związki porządku ekonomicznego i kulturowych systemów wartości. Takie przelamywanie granic między naukami o społeczeństwie a naukami o kulturze można uznać za jedno z najważniejszych osiągnięć niemieckiego socjologa, a zarazem sedno jego projektu metodologicznego (zob. Ringer 1997). Abstrahując od podstawowej tezy eseju – dotyczącej wpływu protestantyzmu na proces kształtowania się i rozpowszechnienia mieszczańskiego etosu pracy w zachodnich społeczeństwach – należy zauważyć, że Weberowski koncept ducha animującego ekonomiczne działania zakorzenił się w powszechnym repertuarze sposobów myślenia o historii kultury i pozostaje otwarty na transpozycje w inne konteksty historyczne. Jego zastosowanie można w uproszczeniu przedstawić jako trzyetapową procedurę interpretacyjną: „(i) rozpoznać konkretnego ducha ekonomicznego, (ii) naszkicować jego prawdopodobne historyczne i kulturowe źródła oraz (iii) opisać, jak wpływa on na życie gospodarcze” (Storr 2013: 69)¹.

¹ Jeśli nie wskazano inaczej, tłum. B.S.

Zamierzam wobec tego prześledzić, jak określone założenia obecne w polu dyskursywnym tej perspektywy poznawczej przenikają do refleksji nad wpływem ruchów kontrkulturowych lat 60. i 70. na przemiany organizacji pracy i towarzyszących jej wartości. Interesować mnie będzie nie tyle Weberowska metodologia badawcza, ile dające się wyczytać z *Etyki protestanckiej* reguły formowania się pojęć, schematy percepcyjne i leżące u jej podstaw opozycje. Przeprowadzę więc interpretację, której bliska jest tradycja poststrukturalistycznej krytyki, polegającej na identyfikowaniu narzucanych przez dyskurs granic wypowiedzi (por. Rasiński 2009).

Celem artykułu jest porównanie dwóch konceptualizacji „duchów” zrodzonych z kontestatorskiego przesilenia, z których jedna powtarza niejako gest Webera i tropi korzenie współczesnej kultury pracy (*Nowy duch kapitalizmu* Luca Boltanskiego i Ève Chiapello), druga zaś poszukuje alternatywnych wobec niej postaw i wartości, z których mógłby się zrodzić postkapitalistyczny porządek pracy i podziału dóbr (*Kwasowy komunizm* umieszczony w kontekście reszty twórczości Marka Fishera). Decyzja o zestawieniu tych koncepcji może budzić zrozumiałe wątpliwości. Prace Fishera różnią się bowiem od klasycznego już dzieła Boltanskiego i Chiapello skalą przedsięwzięcia, punktami odniesienia, metodami i celem analiz, jak też kontekstem powstania. Chciałbym więc zaznaczyć, że nie zamierzam rozstrzygać kwestii referencyjności tych teorii względem empirii społecznej. Nie oznacza to jednak, że zasygnalizowane kontrasty potraktuję jako nieistotne, wręcz przeciwnie – to właśnie na nich oparty zostanie ciężar analiz. Obie koncepcje zostaną potraktowane jako produkty praktyk dyskursywnych, kształtowanych między innymi przez kontekst powstania oraz dialektyczną grę podobieństw i różnic. Uważam przy tym, że do pełnego zrozumienia odrębności owych interpretacji kontrkultury konieczne jest uwzględnienie ich stosunku do dyskursu, w którego centrum znajduje się przywołany esej Webera.

Ze względu na kanoniczny status w dziedzinie refleksji nad splotem kapitalizmu i kulturowych wartości praca niemieckiego myśliciela wciąż do pewnego stopnia reguluje praktyki dyskursywne dotyczące tej sfery. Nawet jeśli nie jest przywoływana w konkretnej wypowiedzi, pozostaje jednym z historycznych tekstów fundujących jej językowe układy relacji. Zanim więc przejdę do zasadniczej części wywodu, bardzo ogólnie naszkicuję najważniejsze założenia i opozycje fundujące „dyskurs ducha kapitalizmu”, jak pragnę to nazwać. Ułatwi to w dalszej kolejności czytelnie wyjaśnić, co mam na myśli, mówiąc, że przywołane interpretacje kontrkultury na elementarnym poziomie różnicuje pozytywne lub negatywne odniesienie do określonych reguł tego dyskursu.

/// Podstawy dyskursu ducha kapitalizmu

Umyślnie unikałem do tej pory słowa „religia” na rzecz bardziej pojemnego terminu „kulturowe wartości”. Choć koncepcję Weberowskiego ducha kapitalizmu zwykle sprowadza się do formy refleksji nad związkami religii i gospodarki, w niniejszej pracy przyjmuję szerszą perspektywę, która umożliwi dostrzec nie tylko eksplicytne, ale także implicytne odniesienia do dyskursywnych reguł tej myśli, których ślady można odnaleźć w analizach przemian (po)nowoczesnej kultury kapitalizmu.

1. Funkcja ducha kapitalizmu

Etykę protestancką Weber pisał już w czasach, „w których nowoczesny kapitalizm, zwyciężywszy, wyemancypował się spod dawnych punktów oparcia” (2015: 98). Ówczesny przykładowy mieszczanin nie musiał być człowiekiem religijnym, ponieważ swój etos pracy traktował jako coś oczywistego, odkąd ten stał się zinstytucjonalizowaną normą². Webera skłaniało to do hipotezy, że być może duch „opuścił tę konstrukcję” (2015: 184). Zracjonalizowany i zbiurokratyzowany kapitalizm zdawał się w coraz większym stopniu przypominać niezależny od ludzkich postaw mechanizm. Derek Sayer (1991: 86) trafnie jednak wskazuje, że wciąż możemy mówić o obecności ducha w tej maszynie nowoczesności, kiedy autoteliczność pogoni za zyskiem oraz moralny wymiar pracy nadal charakteryzują zachodnią kulturę.

Zderzając esej Webera z warunkami późnego kapitalizmu, możliwe jest zatem wysunięcie wniosku, że istotą ducha kapitalizmu niekoniecznie jest jego religijna geneza, lecz funkcja, jaką pełni w porządku ekonomicznym. Jeśli ująć tę koncepcję w takich kategoriach, można ją potraktować jako dynamiczny, zmienny w czasie konstrukt teoretyczny, przez którego pryzmat da się spoglądać na różne okresy historyczne. Duch kapitalizmu byłby wówczas konstytuowany przez dwa moralne imperatywy: mnożenie kapitału jako obowiązek oraz pracę jako powołanie (Sayer 1991: 83; Weber 2015: 81–82). Wedle tego dyskursu podmiot nowoczesnego kapitalizmu przestaje traktować owe działania jako środki do osiągnięcia określonych celów (przede wszystkim zaspokojenia podstawowych potrzeb), a widzi w nich cele same w sobie. To podstawowa funkcja ducha

² „W czasach współczesnych, zważywszy na nasze instytucje polityczne, prawa prywatnego, rynku, formy działalności i strukturę właściwą naszej gospodarce, można by rozumieć tego »ducha« kapitalizmu, jak mówiliśmy, jako czysty produkt przystosowania” (Weber 2015: 97).

kapitalizmu – sprawić, by podmiot odnalazł w swoim oddaniu pracy i dążeniu do zysku sens, a wręcz wartość moralną³.

2. Teza fundamentalna: praca w kapitalizmie potrzebuje uzasadniających ją wartości moralnych

Stanisław Kozyr-Kowalski – starający się dowieść, jak wiele łączy myśli Marksa i Webera – zauważa, że to właśnie teza mówiąca o konieczności istnienia ducha kapitalizmu, specjalnej „postawy wobec świata, a zwłaszcza wobec spraw gospodarczych” (1967: 441), jest najbardziej wyrazistą różnicą między Weberowskimi i Marksowskimi warunkami brzegowymi zaistnienia kapitalizmu (1967: 228–231). Z uwagi na historyczność i przygodność norm kulturowych nietrudno jednak zaobserwować, że sposoby organizacji i uzasadniania pracy ulegają zmianom. Jeśli z kolei trzymać się twierdzenia, że kapitalizm nie może się opierać wyłącznie na przymusie ekonomicznym, lecz potrzebuje moralnego uzasadnienia, duch musi być postrzegany jako elastyczna siła, zdolna przystosować się do przemian kulturowych, by utrzymać powszechną i dobrowolną partycypację w tym systemie.

Potraktuję to założenie jako czynnik sytuujący daną wypowiedź w dyskursie ducha kapitalizmu. Próba interpretacji metamorfoz systemu pracy opierająca się na tezie, że ekonomiczne działania potrzebują animujących je wartości, oznaczałaby zajęcie miejsca wewnątrz pola tego dyskursu. Wiąza się z tym pewne konsekwencje. Trzymając się bowiem rozpoznań Michela Foucaulta, „wszystko, co dyskurs może sformułować, zostało już wypowiedziane w owym półmilczeniu, które go poprzedza, które nieustannie i uparcie jest pod nim obecne, lecz które on pokrywa i tuszuje” (1977: 49). Każda wypowiedź znajduje się jednak na przecięciu wielu różnych dyskursów i tworzy z nich swój własny. Dlatego potrzeba wysiłku interpretacyjnego, by odkryć, w jakim stopniu dany dyskurs przejawia się w analizowanej wypowiedzi i wytycza jej granice.

3. Typy idealne, dychotomiczne podziały i mit genezy

Teza o konieczności istnienia ducha kapitalizmu – przyjęta przez Boltan-
skiego i Chiapello, wywrócona przez Fishera (zanik ducha oznacza moż-
liwość pojawienia się etyki antypracy i pragnienia postkapitalistycznego

³ Inne elementy wyróżnione przez Webera, takie jak ascetyczny styl życia czy ideał człowieka godnego zaufania, byłyby w tym przypadku wtórne wobec naczelných imperatywów, a co za tym idzie – mogłyby utracić swój status podczas przemian ducha.

świata) – jest zakorzeniona w zestawie typów idealnych, które stoją u podstaw rozumowania Webera. Nie ma tu miejsca na ich szczegółowe opracowanie, dlatego ograniczę się do pobieżnego zasygnalizowania dwóch kwestii, które – jak mi się wydaje – w największym stopniu ukierunkowują dyskurs ducha kapitalizmu.

Pierwszą z nich jest stanowisko antropologiczne Webera, na którym opiera on swoją socjologię rozumiejącą (zob. 2002: 6–17). Jak mówi jego „transcendentalne założenie” nauk o kulturze:

jesteśmy ludźmi kultury obdarzonymi zdolnością i wolą świadomego zajmowania stanowiska wobec świata i nadawania mu sensu. Jakikolwiek by ów sens był, zawsze będzie źródłem naszej oceny określonych zjawisk ludzkiego współżycia i umożliwi nam odniesienie się (pozytywne lub negatywne) do ich znaczenia. (Weber 2004: 163)

Innymi słowy podstawowym dążeniem człowieka jest nadanie sensu światu i swoim działaniom. Podmiot angażuje się w daną czynność, o ile jest w stanie określić jej pozytywny sens. Stąd też wysunięty w *Etyce protestanckiej* wniosek, że kapitalistyczna postawa potrzebowała ducha, który nadal jej moralną wartość, ponieważ jest ona irracjonalna z punktu widzenia „eudajmonistycznego” (Weber 2015: 102).

Tu dochodzimy do drugiej z zapowiedzianych kwestii, mianowicie dychotomicznego podziału na „naturalną” postawę tradycjonalistyczną, przedkapitalistyczną i jej przeciwieństwo – typ idealny nowoczesnego mieszkańca. Jak stwierdza Weber: „człowiek nie chce »z natury« zarabiać pieniędzy, i coraz więcej pieniędzy, lecz chce po prostu żyć, i to żyć tak, jak żył dotąd, i zarobić tyle, ile jest do tego niezbędne” (2015: 87). Zasada maksymalizacji zysków, na której opiera się kapitalizm, może być zatem realizowana pod warunkiem, że duch umotywuje dążenia do wypracowania nadwyżki. Zdaniem Webera oznaczało to odizolowanie podmiotów od ich „stanu naturalnego” (przednowoczesnego), w którym były zorientowane na zaspokajanie podstawowych potrzeb możliwie niskim nakładem pracy.

Ustanowienie opisanej genezy ducha kapitalizmu (która zbiega się z genezą kapitalistycznej nowoczesności) sprawia, że w ramach tego dyskursu nie do pomyślenia staje się przeciwny duch, skoro teleologiczny proces racjonalizacji określany jest przez eliminację postaw niechętnych nadmiarowej pracy. Te zaś wedle tej logiki mogły być powszechne wyłącznie w niekapitalistycznym społeczeństwie; funkcjonują bowiem jako konstytutywne zewnątrz, którego wykluczenie pozwala zachować spójność dyskursu.

Sporządzony przeze mnie zarys jest siłą rzeczy bardzo ogólny, fragmentaryczny i pod pewnymi względami uproszczony. Skupiłem się przede wszystkim na elementach, które współbrzmiały z tezami zaprezentowanymi w *Nowym duchu kapitalizmu* oraz *Kwasowym komunizmie*. Zawarte w tych koncepcjach interpretacje kontrkultury '68 i zrodzonego z niej ducha (Boltanski i Chiapello) lub widm (Fisher) zostaną teraz skonfrontowane ze sobą przy szczególnym uwzględnieniu ich stosunku do określonych założeń i reguł odmalowanego dyskursu.

/// Rok '68 w świetle *Nowego ducha kapitalizmu* Boltanskiego i Chiapello

Kontrkultura, rok 1968, rewolta '68, Maj '68 (we Francji) – niejedno ma imię fenomen społecznej mobilizacji skierowanej przeciwko dominującemu porządkowi społeczno-kulturowemu w zimnowojennym świecie zachodnim⁴. „1968” na zasadzie *pars pro toto* odnosi się do kilkuletniego okresu wzmożenia postaw kontestacyjnych przede wszystkim wśród osób studenckich, ale także klasy robotniczej i grup marginalizowanych. Postawy te znajdowały zróżnicowany wyraz w przestrzeni publicznej i prywatnej: od protestów, demonstracji, strajków, przez eksperymenty z praktykami życia codziennego, stylem bycia, relacjami erotycznymi, substancjami psychoaktywnymi, aż po akty przemocy, dewastacje mienia i zamachy. Choć w każdym kraju bunt przebiegał w inny sposób, a praktyki oporu były bardzo niejednorodne, da się wyodrębnić pewne wspólne cechy ówczesnych ruchów. Aldona Jawłowska uważa, że łączyło je

odrzućcie bądź zakwestionowanie podstawowych wartości zastanego porządku społecznego, systemu jako całości, nie tyle w imię innej koncepcji podziału dostępnych dóbr i władzy, ile ze względu na deprecjację wartości władzy, i tego wszystkiego, co miałyby się stać przedmiotem podziału. (Jawłowska 1975: 10)

Ta gruntowna krytyka posiadała zarazem program pozytywny, który przejawiał się w próbach wcielenia w życie projektów utopijnych wspólnot (Jawłowska 1975: 263–284). Miały one zerwać z technokratycznymi zasadami organizacji społeczeństwa, otwierając dzięki temu drogę do szeroko

⁴ Świadomie pomijam kwestię roku 1968 w Europie Środkowo-Wschodniej, ponieważ pozostaje ona poza zasięgiem uwagi Boltanskiego, Chiapello i Fishera.

pojętej wolności, autentycznych relacji międzyludzkich, jednostkowej samorealizacji oraz nowych duchowych doświadczeń.

Rok '68 bez wątpienia był „wydarzeniem przełomowym” (Wallerstein, Zukin 2004: 112). Heterogeniczność artykułowanych wówczas idei nie pozwala jednak w sposób jednoznaczny wskazać stopnia i zasięgu ich bezpośrednich konsekwencji, stąd też wciąż ponawiane przez myślicieli i badaczy pytanie o dziedzictwo rewolty '68. Przeważa raczej przekonanie, że chociaż kontrkultura doprowadziła do rewolucji kulturowej, na polu politycznym odniosła porażkę (zob. np. Marwick 1998; Katsiaficas 1987: 193–198). Niekiedy kwestionuje się wręcz założenie, jakoby zmiana polityczna była w ogóle stawką kontrkulturowej kontestacji, wskazując na władzę symboliczną jako jej zasadniczy cel (Maślanka 2017: 13, 216–217). Szczególnie wiele uwagi poświęca się temu, jak kapitalizm, wobec którego ruchy wywrotowe kierowały ostrze krytyki, rozbroił i zaadaptował na własne potrzeby część rewolucyjnych haseł. Z perspektywy czasu dostrzeżono, że żądania indywidualizmu i wolności urzeczywistniły się przewrotnie za czasów Margaret Thatcher i Ronalda Reagana w postaci neoliberalnej ekonomii politycznej (Harvey 2008: 54–88; Diski 2013: 12–13, 107–110), skutkującej faktycznym demontażem biurokratycznych instytucji państwa opiekuńczego (Sennett 2010: 5–6). Buntownik stał się z kolei nowym typem konsumenta (Heath, Potter 2010), a kontrkulturowe wartości okazały się szczególnie atrakcyjne dla korporacyjnego biznesu (Frank 1997), w tym Doliny Krzemowej (Turner 2006).

Czy wobec tych licznych głosów sformułowana u schyłku lat 90. XX wieku teza Boltanskiego i Chiapello (2022) o nowym duchu kapitalizmu legitymizującym usieciewioną i uelastycznioną pracę wartościami pokolenia '68 w jakiś sposób odznacza się na ich tle? Jednym z jej wyróżników jest otwarte odwołanie się do koncepcji Webera, przy czym nie jest to jedynie kwestia nomenklatury, lecz decyzja interpretacyjna ważąca na diagnozie szczególnego charakteru transformacji kultury pracy i polityki gospodarczej.

W optyce Boltanskiego i Chiapello kapitalizm zasymilował język i pragnienia kontrkultury bynajmniej nie dlatego, że były one niegroźne, ale właśnie dlatego, że stanowiły realne zagrożenie dla stabilności mechanizmu akumulacji kapitału i niejako wymusiły reorganizację form zarządzania „zasobami ludzkimi” oraz utowarowienie rewolucyjnych symboli i praktyk. Wniosek ten jest konsekwencją przyjętego za Weberem poglądu, że „ludzie potrzebują potężnych racji moralnych, żeby przyłączyć się do kapitalizmu” (Boltanski, Chiapello 2022: 34).

Autorzy oświadczają, że jest to jedyne twierdzenie, jakie zapożyczają z Weberowskiej koncepcji ducha kapitalizmu⁵. Niektórzy w związku z tym deprecjonują wpływ *Etyki protestanckiej* na *Nowego ducha kapitalizmu*, podkreślając przynależność pierwszego tekstu do kanonu socjologii religii (Stachowiak 2014: 12). Jak jednak starałem się przedstawić wcześniej, kiedy w Weberowskiej koncepcji dostrzeżemy swoisty dyskurs, w którym do dzisiaj, często nieświadomie, uczestniczy wiele tekstów, okaże się, że założenie, iż czysty przymus nie zaangażuje ludzi do pracy w produkcji i biznesie (Boltanski, Chiapello 2022: 616), wikła wypowiedź w porządek tego dyskursu.

Francuscy badacze, uczestnicząc w nim w sposób świadomy, rozbudowują znaczenie ducha kapitalizmu, przez co rozumieją:

zespół przekonań powiązanych z porządkiem kapitalistycznym, przyczyniających się do usprawiedliwienia tego porządku i do podtrzymywania – poprzez legitymizację – sposobów działania oraz zbieżnych z nimi predyspozycji. (Boltanski, Chiapello 2022: 36)

Myśl Alberta Hirschmana (1997) inspiruje ich natomiast do skupienia się nie tylko na indywidualnych uzasadnieniach, ale także tych traktowanych w kategoriach „dobra wspólnego”. Gramatyka „miast” (franc. *cités*) rozumianych jako „porządku usprawiedliwienia” (*régimes de justification*) – koncepcja rozwinięta wcześniej przez Boltanskiego i Thévenota w książce *On Justification* (2006) – służy z kolei za aparat pojęciowy próbujący usytuować się między dwoma dominującymi językami teorii społecznej, z których jeden widzi w społeczeństwie „wyłącznie przemoc, stosunki sił, wyzysk, dominację i walki interesów”, drugi zaś zainteresowany jest „raczej filozofią polityczną umowy społecznej” i podkreśla „formy debaty demokratycznej” (Boltanski, Chiapello 2022: 61).

Obie prace – zarówno Hirschmana, jak i Boltanskiego i Thévenota – umacniają jednocześnie podstawowe założenie dyskursu ducha kapitalizmu o konieczności istnienia systemu wartości i przekonań nadającego sens kapitalistycznej postawie, która sama z siebie nie ma żadnych racji. Z tej tezy wypływa zaproponowany przez Boltanskiego i Chiapello model przemian kultury pracy. Zasadnicze znaczenie autorzy nadają w nim krytyce kapitalizmu, co sprawia, że ów model stanowi istotny wkład w dyskusję nad sprawczością ruchów kontrkulturowych.

⁵ Pozostają jednocześnie „wierni Weberowskiej metodzie typów idealnych” (Boltanski, Chiapello 2022: 37).

Krytyka jest w tym ujęciu „głównym czynnikiem twórczym i transformacyjnym ducha kapitalizmu” (Boltanski, Chiapello 2022: 621). Potencjalnie jest w stanie zdelegitimizować dominującą formę ducha i tym samym znacząco osłabić zaangażowanie pracowników. Kapitalizm może jednak uznać zasadność części krytycznych głosów i usprawnić mechanizmy sprawiedliwości, zyskując na nowo wiarygodność, bądź też zrekonfigurować formy organizacji pracy i sposoby osiągania zysków, czyniąc język krytyki nieadekwatnym.

Nie zamierzam wchodzić głębiej w niuanse dialektycznej dynamiki między krytyką, kapitalizmem i jego duchem. Chciałbym natomiast skupić się na tym, co zdaniem Boltanskiego i Chiapello wynika z tego dla znaczenia Maja '68. Mimo że ich narracja o konsekwencjach ówczesnych krytyk kapitalizmu jest ściśle zakorzeniona w kontekście francuskim, od wczesnego etapu anglosaskiej recepcji dążono do tego, by odnieść tę koncepcję do całego zachodniego kręgu kulturowego (zob. du Gay, Morgan 2013: 33; Willmott 2013: 98). Zachęcał do tego fakt, że część analizowanej literatury menedżerskiej, na której Boltanski i Chiapello opierają swoje typy idealne duchów, pierwotnie wydano w języku angielskim. Stworzona przez nich narracja spotkała się w dodatku z szerokim rezonansem i kształtowała stosunek do ogólnie pojmowanej kontrkultury.

Warto w tym miejscu zrekonstruować opowieść o przemianie ducha wraz z zawartym w niej stanowiskiem politycznym. Pozwoli to następnie właściwie zrozumieć stawkę projektu Fishera, przeciwstawiającego się takim linearnym i spójnie ustrukturyzowanym historiom o konsekwencjach rewolty, które jego zdaniem do dzisiaj krępują polityczną wyobraźnię.

Zacząć należy od poczynionego przez Boltanskiego i Chiapello rozróżnienia na krytykę artystyczną i społeczną⁶. Różnicują je odmienne powody oburzenia, normatywne postulaty, a często też grupy aktorów społecznych. Pierwsza motywowana jest sprzeciwem wobec rygoru „świata burżuazyjnego”, „odczarowania” i „nieautentyczności”. Na sztandarach niesie „problem utraty sensu, a w szczególności utraty poczucia piękna i wielkości, wynikający z wszechobecnej standaryzacji i powszechnego urynkowania” (Boltanski, Chiapello 2022: 78). Historycznie krytyka artystyczna wywodzi się z dziewiętnastowiecznej bohemy, a jej domyślnymi reprezentantami są intelektualistki i artyści.

Krytyka społeczna natomiast czerpie z oburzenia wobec „egoistycznych interesów prywatnych” i „pogłębiającego się ubóstwa klas ludowych” (Boltanski, Chiapello 2022: 79). Interesują ją przede wszystkim kwestie

⁶ Chiapello w późniejszym tekście pisała też o krytyce konserwatywnej i ekologicznej (zob. 2013).

wyzysku, nierówności ekonomicznych oraz bezpieczeństwa i prawa pracy. Zakorzeniona jest w tradycjach socjalistycznych, marksistowskich, a często też chrześcijańskich. Naturalnymi jej rzecznikami są w tym wypadku ruchy robotnicze.

Wyraźne różnice dzielące oba nurty krytyki mogą sprawić, że w określonych warunkach historycznych albo wejdą one ze sobą w konflikt, albo połączą siły, nie zważając na brak ideowej spójności. Jak zauważają Boltanski i Chiapello, na przełomie lat 60. i 70. we Francji doszło do takiego zjednoczenia. Akcentują fakt, że krytyka artystyczna nigdy wcześniej nie odgrywała tak znaczącej roli jak w ruchu majowym (Boltanski, Chiapello 2022: 245). Widzą w tym duży wpływ ówczesnego wzrostu liczby studentów i absolwentów szkół wyższych, skutkującego proletaryzacją pracy umysłowej. Malejące szanse na uzyskanie kreatywnej pracy wytworzyły podatny grunt dla rozkwitu krytyki alienacji i władzy hierarchicznej oraz żądań autonomii i wyzwolenia ludzkiej kreatywności. Wśród młodych zaczęła się szerzyć „alergia na pracę” (Boltanski, Chiapello 2022: 253), co wedle logiki dyskursu ducha kapitalizmu jest szczególnie niebezpieczne dla procesów akumulacji kapitału. W tym samym czasie rosła mobilizacja niskokwalifikowanych robotników w odpowiedzi na skutki polityki gospodarczej gaullistów (Boltanski, Chiapello 2022: 245). Ruchy związkowe żądały rozwiązań zapewniających pracownikom bezpieczeństwo i większy udział w wypracowanych zyskach przedsiębiorstw.

Sprzeczność między postulatami większej autonomii i większego bezpieczeństwa nie stała na przeszkodzie, by wysuwały je nierzadko te same grupy. Najlepszym tego przykładem były wykwalifikowane kadry (inżynierowie, personel techniczny), które pragnęły ochrony swoich miejsc pracy, gwarancji kariery, a zarazem większej wolności i decyzyjności w przedsiębiorstwach naznaczonych pogłębiającą się tayloryzacją (Boltanski, Chiapello 2022: 249, 256–257). Masowe strajki i daleko posunięty spadek zaangażowania pracowników najemnych w rezultacie doprowadziły do dezorganizacji produkcji (Boltanski, Chiapello 2022: 250–253). Pracodawcy musieli więc zareagować.

Ich pierwsza odpowiedź, próbująca uczynić zadość postulatom krytyki społecznej, nie przyniosła oczekiwanych rezultatów w zakresie uciszenia krytycznych głosów, mimo że wiązała się z realną poprawą płac i bezpieczeństwa. Koszty tych ustępstw „zmotywowaly szefów przedsiębiorstw do poszukiwania nowych rozwiązań” (Boltanski, Chiapello 2022: 292). W latach 70. zaczęto zatem reorganizować system pracy i wprowadzać nowe formy zarządzania, które upowszechniły się w latach 80. Procesy te

umożliwiły kapitalizmowi obejście krytyki społecznej i osłabienie związków zawodowych, a jednocześnie zadowolenie krytyki artystycznej wzrostem „elastyczności” pracy. Jak zwięźle podsumowują rezultaty tego przemieszczenia kapitalizmu Boltanski i Chiapello:

Autonomia została wymieniona za bezpieczeństwo, otwierając drogę dla nowego [trzeciego] ducha kapitalizmu, wychwalającego zalety mobilności i zdolności adaptacyjnych, w przeciwieństwie do poprzedniego [drugiego] ducha kapitalizmu, który z pewnością bardziej koncentrował się na bezpieczeństwie niż na wolności. (Boltanski, Chiapello 2022: 292)

Niewielkiego oporu wobec tej przemiany nie da się zdaniem autorów wytłumaczyć dojściem lewicy (pod przewodnictwem François Mitterranda) do władzy w 1981 roku. Argumentują, że niebagatelną rolę odegrało przyznanie racji krytyce artystycznej przez nowe elity. Aktualny zestaw wartości towarzyszących pracy ma w tym ujęciu korzenie w światopoglądzie i wrażliwości Maja '68. Do dzisiaj bowiem rynek pracy ceni takie cechy jak

autonomia, spontaniczność, mobilność, [...] otwartość na innych i na nowości, dyspozycyjność, kreatywność, wizjonerska intuicja, wrażliwość na różnice, waloryzacja osobistych przeżyć oraz otwartość na rozmaite doświadczenia, preferowanie nieformalnych relacji międzyludzkich oraz dążenie do nawiązywania kontaktów osobistych. (Boltanski, Chiapello 2022: 155)

Wolność i głęboko osobiste aspiracje mogły być odtąd realizowane poprzez pracę, bogacenie się, a w dodatku konsumpcję doświadczeń i towarów waloryzowanych pod względem „autentyczności”. Nowy duch kapitalizmu usprawiedliwił tym samym prekaryzację licznych branż, degradację pozycji całych grup zawodowych oraz zapaść polityki społecznej. Dlatego też wielu badaczy uznaje za uzasadnione mówienie o studium Boltanskiego i Chiapello w terminach neoliberalizmu (du Gay, Morgan 2013: 12), od czego nie dystansują się autorzy w napisanym po latach posłowie (Boltanski, Chiapello 2022: 867–869).

Przyjrzyjmy się teraz temu, jak oceniają opisane przemiany oraz co wynika z ich koncepcji dla myślenia o ruchach kontestacyjnych w szerokim kontekście zachodniego kapitalizmu. Transformacja ducha zdaniem francuskich socjologów poskutkowałą pogorszeniem dobrostanu społecznego.

Nowy duch zaproponował wyzwolenie, dostarczając w rzeczywistości nowe formy ucisku (Boltanski, Chiapello 2022: 550–555). Sukces kontrkulturowej krytyki artystycznej na nowo uprawomocnił kapitalizm i wyparł krytykę społeczną, która w oczach wskazanych badaczy jest istotniejsza, ponieważ dąży do zmniejszenia nierówności i wyzysku oraz zapewnienia stabilnej pracy. Choć do krytyki artystycznej podchodzą z pewnym dystansem, nazywając ją arystokratyczną, proponują dla niej rolę, która polegałaby na ograniczaniu sfery rynkowej, poddającej marszandyzacji już niemal każdy aspekt rzeczywistości, w tym istoty ludzkie (Boltanski, Chiapello 2022: 612–614). W umocnieniu instytucji państwowych i ożywieniu krytyki społecznej, łączącej siły z bardzo ograniczoną krytyką artystyczną, autorzy widzą drogę do hamowania najgorszych zapędów permanentnie nienasyconego kapitalizmu.

Boltanski i Chiapello (2022: 670–678) zaznaczają, że ich pracy przyświecał nie tylko czysto opisowy cel, ale pragnęli także stawić opór fatalistycznym przekonaniom o nieuchronności zachodzących przemian. *Nowy duch kapitalizmu* jest bowiem częścią szerszego projektu pragmatycznej socjologii krytyki, która – w przeciwieństwie do socjologii krytycznej – przedstawia aktorów jako aktywnych, krytycznych i mających wpływ na przemiany rzeczywistości społecznej (Boltanski 2013). Trudno jednak nie przyznać racji Martinowi Parkerowi (2013: 130–134), który zauważa, iż krytyka formułowana przez Boltanskiego i Chiapello, chcąc być pragmatyczną, mówiącą ze środka badanego pola, tworzy tak zamkniętą konstrukcję teoretyczną, że pozostawia przestrzeń wyłącznie na nieskończoną reprodukcję kapitalizmu. Ich praca oczywiście pozostaje jedną z najambitniejszych prób stworzenia całościowego opisu zachodzących zmian w czasach „głodu teorii” (Jacyno 2022: XVIII). Takie holistyczne ujęcie nie mogło jednak uniknąć charakterystycznych dlań problemów.

Zarzuty linearyzacji procesów historycznych i uproszczonej przyczynowości (Land, Taylor 2014) można by skontrolować, wskazując na nieuchronność redukcjonizmu, który jest ceną za korzyści poznawcze, jakie oferuje model typów idealnych. Niemniej model ten, ze swoimi tendencjami do totalizacji i przywiązaniem do zasady genezy, w oczywisty sposób przysłania wszystko, co heterogeniczne w analizowanych zjawiskach; to, co interesowałoby osobę piszącą historię potencjalną kontrkultury. Mamy wpływ na zmiany – mówią francuscy autorzy – ale sprowadzają się one do transformowania kapitalizmu. Nie do pomyślenia są ostatecznie postawy i wartości, które nie zostałyby zaprzęgnięte w służbę imperatywu nieskończonej akumulacji kapitału; z konieczności pozostają one zewnętrzem tego

dyskursu. Dynamiczny i zmieniający się pod wpływem krytyki duch kapitalizmu skazany jest na ciągle powtarzanie aktu założycielskiego, który w Weberowskim micie genezy polegał na zmarginalizowaniu postaw niechętnych nadmiarowej pracy i mnożeniu kapitału. Krytyczny komponent tej koncepcji ugruntowuje więc powszechne przekonanie zarówno o bezalternatywności, jak i potencjalnie opłakanych skutkach każdej próby rewolucji świadomości społecznej. Innymi słowy stanowi intelektualną podbudowę ideologii określanej przez Fishera mianem „realizmu kapitalistycznego”.

/// Mark Fisher i widma kwasowego komunizmu zrodzone z kontrkultury

Porównując koncepcje francuskiego duetu z koncepcjami Fishera, należy mieć na uwadze, że mamy tu do czynienia z dwoma różnymi porządkami myślenia. Podczas gdy Boltanski i Chiapello poruszają się w obrębie dyscyplinarnych granic socjologii, trzymają się metodologicznego rygoru oraz budują obszerne i drobiazgowo opisy zjawisk społecznych, Fisher – choć prowadził działalność badawczą i dydaktyczną w zakresie studiów kulturowych – rozpoznawany jest przede wszystkim jako krytyk kultury, eseista i blogger. Jego myśl związana jest z tradycjami lewicowego akceleracjonizmu i zachodniego marksizmu (zwłaszcza w wydaniu postoperaizmu). W latach 90. był zaangażowany w projekty kierowanego przez Nicka Landa i Sadie Plant kolektywu Cybernetic Culture Research Unit (CCRU), który ideę akceleracjonizmu zakorzenił w teorii Deleuze’a i Guattariego (dylogia *Kapitalizm i schizofrenia*), cybernetyce oraz estetycznej wyobraźni cyberpunku i gotyckiego horroru. W późniejszym okresie Fisher dystansował się od nihilistycznych stanowisk Landa, ale pracował nad ideą bardziej humanistycznego akceleracjonizmu (zob. Colquhoun 2020; Fisher 2014b). W jego tekstach znajdziemy także liczne odniesienia do różnych marksistowskich teoretyków i teoretyczek, z których warto wymienić Franca Berardiego, Antonia Negriego, Jodi Dean, Fredrica Jamesona czy Slavoję Žižka⁷. Autor korzysta jednak z ich prac bardzo swobodnie, niejednokrotnie przedkładając nieskrępowaną ekspresję własnej myśli ponad jej rzetelne umocowanie teoretyczne. Był zdania, że standardy tekstów naukowych blokują kreatywność i utrudniają dotarcie do szerszego grona czytelników, przez co – jak w pewnym momencie przyznał – bloga zaczął traktować „bardziej poważnie niż pisanie akademickich artykułów” (Fisher 2018: 627).

⁷ Szerszą panoramę inspiracji, które stały za koncepcją kwasowego komunizmu, można znaleźć w sylabusie prowadzonych przez autora zajęć uniwersyteckich (Fisher 2020a).

Trzeba także podkreślić różnice w doborze materiału badawczego. Boltanski i Chiapello swoje koncepcje budują na podstawie źródeł tekstowych i danych statystycznych. W myśli Fishera oprócz tekstów ogromną rolę odgrywają natomiast osobiste doświadczenia oraz dzieła artystyczne (zwłaszcza muzyka i film). Zwracanie się ku temu, co niedyskursywne, jest charakterystycznym i jednym z głównych motywów jego twórczości. Stąd też wyrasta odmiennność wizji kontrkultury w proponowanym przez niego ujęciu. Autorzy *Nowego ducha kapitalizmu* zignorowali wszak rozpoznanie jednego z pierwszych teoretyków kontestacji końca lat 60., mówiące, że „wiele z tego, co najważniejsze w kontrkulturze, nie znajduje piśmiennego wyrazu” (Roszak 1969: 291).

Fisher zainteresował się kontrkulturą lat 60. i 70. w trakcie poszukiwania dróg przezwyciężenia kryzysu wyobraźni diagnozowanego w *Realizmie kapitalistycznym*. W tej niewielkich rozmiarów książce z 2009 roku opisuje on postfordyzm, opierając się na analizach Richarda Sennetta (2006) i Christiana Marazziego (2011), które w wielu punktach zbliżają się do poczynionej przez Boltanskiego i Chiapello charakterystyki pracy w dobie nowego ducha. Współczesna forma kapitalizmu w ujęciu Fishera – co ważne z perspektywy prowadzonych tu rozważań – nie wpisuje się jednak w podstawową tezę dyskursu ducha kapitalizmu; uważa on, że „neoliberalizm usiłował wyeliminować samą kategorię wartości w znaczeniu etycznym” (2020b: 30), co ostatecznie dokonało się za sprawą kryzysu finansowego 2008 roku.

Postępujący od lat 70. proces depolityzacji społecznych problemów i likwidacji instytucji państwa opiekuńczego potrzebował wcześniej moralnego uzasadnienia, które dostarczył mu sojusz dwóch sprzecznych ze sobą ideologii: neoliberalizmu i neokonserwatyzmu (Brown 2006). Według Fishera po tym, kiedy państwo postanowiło ratować banki kosztem amerykańskich obywateli, neoliberalny projekt ideologiczny został, „w każdym tego słowa znaczeniu, zdyskredytowany” (2020b: 105). Toteż trwającą dominację wywiedzionych z niego reguł ekonomii politycznej można jedynie tłumaczyć jako naturalizację neoliberalnych przekonań dotyczących funkcjonowania gospodarki, które zaczęto traktować jako obiektywne prawa społecznej rzeczywistości. Odpowiedzialność za problemy strukturalne została sprywatyzowana (Fisher 2020b: 91–92, 95–96). Moralna sumienność ze sfery politycznej przeniosła się na pole wyborów konsumenckich i stylu życia.

Kapitalistycznej organizacji pracy i metodom akumulacji kapitału nie towarzyszy w tym ujęciu autoteliczny sens. Trudno odnaleźć ich usprawiedliwienie w obliczu katastrofy klimatycznej i „plagi chorób psychicznych” (Fisher 2020b: 31–33; 2022). Nie ma już mowy o „dobru wspólnym”, jak było

w okresach analizowanych przez Hirschmana czy Boltanskiego i Chiapello. Mimo to system może trwać ze względu na „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 2020b: 10). Ten najczęściej cytowany fragment kultowego eseju nie jest oczywiście wyczerpującą definicją realizmu kapitalistycznego, który nie tylko odnosi się do odpolitycznienia i ontologizacji rzeczywistości socjoekonomicznej, ale także denotuje dominujący w kulturze popularnej styl estetyczny.

Zdaniem Fishera przejście z fordowskiego do postfordowskiego kapitalizmu wiązało się z przemianą kulturowego doświadczenia czasowości, czego wyrazem są dzieła kultury pogrążone w nostalgii, posługujące się poetyką repetycji i pastiszu. To, co Fredric Jameson (2011) w latach 80. opisywał jako rodzący się fenomen, dzisiaj jest tak powszechne, że stało się kulturowym idiomem, a co za tym idzie – jest przezroczyste. Dlatego realizm kapitalistyczny, w przeciwieństwie do postmodernizmu, jest symptomem nie tylko zaniku historyczności, ale także „powolnego anulowania przyszłości”, jak określa to Fisher (2014a: 2–29) słowami Franca Berardiego (2011: 13).

W okresie powojennej socjaldemokracji panowały warunki ku temu, by antycypować przyszłość jako coś radykalnie innego od tego, co znane. Modernistyczno-awangardowa wrażliwość wyszła wówczas poza elitarne kręgi i stała się częścią popkultury (Fisher 2012b: 18; 2014a: 22–23). Współczesna produkcja kulturalna straciła natomiast zdolność tworzenia wizji przyszłości wykraczających poza znajome obrazy i afekty. To przeszłe wyobrażenia przyszłości nawiedzają teraźniejszość jako widma rzeczywistości, która nie nadeszła. Realizm kapitalistyczny zdaniem Fishera anulował przyszłość nie tylko dlatego, że uniemożliwił realizację futurystycznych projektów, lecz posunął się znacznie dalej: wyeliminował wirtualną możliwość zaistnienia przyszłości jako „świata radykalnie innego od tego, w którym obecnie żyjemy” (2012b: 16).

W nieukończonym wstępie do *Kwasowego komunizmu* autor stawia tezę, że warunkiem aktualnego stanu rzeczy jest „egzorcyzmowanie widm(a) świata, który mógłby być wolny” (Fisher 2021: 179)⁸. Czasy kontrkultury w ujęciu Fishera były ostatnim momentem, kiedy myślano, że rewolucja jest prawdopodobna, a wręcz nieunikniona. Jednymi z egzorcystów jej widm są natomiast Boltanski i Chiapello, co sugeruje następujący fragment:

⁸ Termin ten Fisher zapożycza od Herberta Marcusego (1998: 104), którego myśl stanowi niezwykle znaczącą inspirację dla tego projektu. W tym kontekście widmo zyskuje szersze znaczenie, ponieważ łączy się także z dyskursem widmontologicznym.

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 jalone. (Fisher 2021: 182)

Dlatego Fisher, w przeciwieństwie do francuskich socjologów, skupia się nie na tym, co z kontrkultury przejął system pracy, lecz na tych jej elementach, które nie zostały (nie mogły zostać?) włączone do nowego ducha. Kolektywne wspólnoty, pochwała czasu wolnego i bezproduktywności, psychodeliczna świadomość, czyli wszystko, co uznano za infantylne i torpedujące polityczne aspiracje ruchów kontestacyjnych, przynależy do sfery widm, których kontregzorcyzm – rozumiany przede wszystkim jako stworzenie nowej narracji o tych czasach – jest zasadniczym celem prowokacyjnego projektu Fishera.

Kwasowy komunizm jest zarazem eksperymentem myślowym, rodzajem wrażliwości, obietnicą oraz żartem, który ma poważny cel nie tyle stworzenia konkretnej propozycji politycznej, ile rozpoznania jej warunków możliwości. To próba pomyślenia rzeczywistości społeczno-gospodarczej poza totalizującymi, niwelującymi różnice w imię jednolitości i całości dyskursami. Myślenie w kategoriach wszechogarniającego ducha kapitalizmu ma ulec rozpuszczeniu. Jeśli jego miejsce zajmą heterogeniczne widma kultury psychodelicznej, otworzy się wówczas horyzont przyszłej emancypacji.

Wypada przy tym zaznaczyć, że dla Fishera kwasowość tego potencjalnego komunizmu nie jest postulatem dosłownego użycia substancji psychoaktywnych do zmiany postaw wobec pracy. Interesuje go raczej figuratywny wymiar psychodeliczności, którą Andrzej Karalus definiuje jako „doświadczenie estetyczno-poznawcze prowadzące ku denaturalizacji i deesencjalizacji sił zawiadujących rzeczywistością społeczną” (2021: 41). Pogląd, że tego rodzaju „podnoszenie świadomości” może prowadzić do zmiany paradygmatu, który kieruje istniejącymi strukturami społecznymi, był formułowany w latach 60. choćby przez słynnego psychiatrę Stanisława Grofa (zob. Maślanka 2015).

Fisher zdaje się nawiązywać do tej tradycji, lecz – co ważne – dystansuje się od pojmowania świadomości w esencjalnych i mistycznych kategoriach. Odkrywanie „prawdziwego siebie” w stylu New Age jego zdaniem sprzyjało neoliberalnemu indywidualizmowi. Celem zaś jest skonstruowanie takiej

świadomości, takiej postawy wobec życia gospodarczego, której kapitalizm nie zdoła włączyć w logikę akumulacji. Jej ślady zaczęły się wylaniać w latach 60., co autor demonstruje na przykładzie dość arbitralnie wybranych kontrkulturowych widm w postaci między innymi filmowej adaptacji *Alicji w krainie czarów* Jonathana Millera czy utworów grup The Beatles i The Temptations (Fisher 2021). Zwłaszcza psychodeliczna muzyka składała według niego obietnicę i rozbudzała pragnienie takiej wolności, która jest nierealizowalna w kapitalistycznej kulturze pracy.

Pisanie o kontrkulturze w kategoriach „początku”⁹ świadczy o dość niezobowiązującym potraktowaniu Derridiańskiej koncepcji widmontologii. Francuski filozof „ostatecznie podaje w wątpliwość samo pojęcie źródła i początku, co sprawia, że odtąd już nikt nie będzie w stanie niczego rozpocząć, a tym samym uobecnić żadnego sensu” (Marzec 2015: 18). Fisher wykorzystuje widmontologię do podważenia utartych schematów myślenia o kontrkulturze jako genezie neoliberalizmu. Robi to jednak w celu uczynienia z niej genezy alternatywnego porządku, by otworzyć możliwość uobecnienia się innych sensów w „świecie, który mógłby być wolny”.

Tymczasem w świetle reguł dyskursu ducha kapitalizmu jego perspektywa nabiera cech paradoksu. Wolność rozumiana jest w tym potencjalnym świecie jako wolność od pracy. Kontynuowanie kontrkulturowego podnoszenia świadomości miałyby na celu ponowne rozbudzenie pragnienia świata poza pracą i upowszechnienie systemu ewaluacji opartego na „etyce antypracy” (Fisher 2020a). Fisher dochodzi do wniosku, że kwasowe rozpuszczanie realizmu kapitalistycznego musi iść w parze z formowaniem czegoś na kształt postkapitalistycznego „ducha”, który przypisywalby negatywny sens pracy. Dowartościowanie czasu wolnego jest w tym ujęciu koniecznym warunkiem, by wyobrazić sobie, a w dalszej kolejności budować porządek ekonomiczny kierujący się imperatywem wytwarzania „wspólnego bogactwa”¹⁰ możliwie niskim nakładem pracy.

Pozwoliłem sobie na użycie kategorii ducha z tego powodu, że antycypowany proces tej transformacji jest w zasadzie dialektycznym odwróceniem narracji Webera o tym, jak mieszczańsko-protestancka etyka stworzyła warunki do wejścia zachodnich społeczeństw w kapitalizm i nowoczesność. Choć Fisher nigdy nie odwoływał się do koncepcji niemieckiego socjologa,

⁹ „A co, jeśli kontrkultura była tylko nieśmiałym początkiem czegoś większego raczej – niż najlepszym, na co mogliśmy mieć nadzieję?” (Fisher 2021: 182).

¹⁰ „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*)” (Fisher 2021: 178).

lokalizuje on zewnętrznie zagrażające aktualnemu porządkowi w postawie odmawiającej nadmiarowej pracy i afirmującej bezproduktywność. Dyskurs ducha kapitalizmu w pierwotnej Weberowskiej formie konstruował natomiast typ idealny takiej świadomości jako model podmiotu przednowoczesnego. W ramach tego dyskursu zewnętrznie kapitalizmu przynależało do przeszłości, ponieważ nie do pomyślenia był odwrót od procesu postępującej modernizacji, jednoznacznie utożsamionej z racjonalizacją.

Widmontologia oferuje Fisherowi zerwanie z takim spójnym i linearnym porządkiem temporalnym. Odrzuca stabilne opozycje utrzymywane przez dyskursy ducha i pokazuje, że zewnętrznie kapitalizmu znajduje się w rzeczywistości w jego wnętrzu, jest z nami tu i teraz jako widmo, czeka tylko na swoje uobecnienie. Nie wiązałoby się to w żadnym razie z powrotem do przedkapitalistycznej organizacji pracy. Fisher mówi o potrzebie „skonstruowania alternatywnej nowoczesności” (2012a: 137). Przekonuje, że postkapitalistyczna rzeczywistość nie musi oznaczać rezygnacji z dotychczas wytworzonego przez modernizację bogactwa, które pozostanie częścią przyszłego świata.

Psychodeliczna świadomość oprócz autoteliczności pracy neguje też inny niepodważalny w ramach dyskursu ducha kapitalizmu atrybut nowoczesnego mieszczanina – przeświadczenie o spójnej, autonomicznej i niezmiennej w czasie tożsamości. Nawet wyrastający z krytyki artystycznej nowy duch kapitalizmu, który narzuca pracownikom i pracownicom wymóg elastyczności umożliwiającej adaptację do zmiennych warunków rynku, oczekuje od nich zarazem dochowania wierności swojemu źródłowemu i trwałemu „ja” (Boltanski, Chiapello 2022: 597–600). Fisher wskazuje, że całkowite rozprawienie się z istotowym „ja” jest warunkiem nowej kolektywnej podmiotowości, która przeciwstawi się neoliberalnemu indywidualizmowi. To on bowiem, przedstawiany przez egzorcystów widm jako spadkobierca kontrkultury, „miał naraz przewyższać owe kolektywne formy [życia społecznego] i spowodować, że o nich zapomnimy” (Fisher 2021: 183).

„Odpominanie” (*unforgetting*) tych widmowych wspólnot – wspólnot, które, nie dając się „datować i konkretnie zlokalizować, stanowi[a] upłynnienie czasu i tworząc[a] obraz-zjawę tego, co dopiero może nadejść” (Momro 2014: 472) – ma ukazać, że alternatywą dla opartego na przymusowym indywidualizmie nowego ducha kapitalizmu nie jest powrót do nacjonalizmu lub klasycznej socjaldemokracji, której rozwiązania aprobuje Boltanski i Chiapello. Model uprzemysłowionego państwa dobrobytu z czasów drugiego ducha kapitalizmu jest dla Fishera fałszywą alternatywą. Autor przychylił się do krytyki, która uznaje powojenny *status quo* za

zbiurokratyzowany, alienujący klasy pracujące i nakierowany na podtrzymanie zarobków i pozycji białych mężczyzn (Fisher 2021: 188–189).

Tym, co zatem najważniejsze w wywoływaniu widm kontrkultury '68, jest przywrócenie rewolucyjnego potencjału ówczesnych eksperymentów dążących do wynalezienia form wspólnotowości oraz organizacji społecznej, które dla zredukowanej zbiorowej świadomości są dziś niewyobrażalne. Jürgen Habermas mówił niegdyś o nowoczesności jako „niedokończonym projekcie”. Dla Fishera takim projektem jest dawna kontrkultura, której cel – jak oznajmia – wciąż pozostaje do zrealizowania.

/// Podsumowanie

Kontrkultura przełomu lat 60. i 70. XX wieku była otwartym buntem przeciwko normom, które Weber uważał za źródłowe dla kapitalistycznej organizacji pracy. Po tym, jak antymieszczańskie i antyracjonalistyczne postawy znalazły miejsce w głównym nurcie kultury zachodniej, tezy sformułowane w *Etyce protestanckiej* domagały się rewizji. Jednym z dopuszczalnych wniosków mogło być stwierdzenie, że kapitalizm stał się pozaludzką siłą, która podporządkuje sobie ludzi niezależnie od ich przekonań i postaw, co skądinąd dużo wcześniej prognozował Weber. Dla Boltanskiego, Chiapello i Fishera kontrkulturowe idee i praktyki mają natomiast realną sprawczość nie tylko w polu symbolicznym, ale także polityczno-gospodarczym. Ich interpretacje prowadzą jednak do przeciwnych wniosków. Wedle pierwszej transformację można uznać za już dokonaną, wedle drugiej ma ona dopiero nadejść.

Autorzy *Nowego ducha kapitalizmu* utrzymują tezę mówiącą, że czysty przymus ekonomiczny nie zmobilizuje na tak wielką skalę ludzi do pracy, jeśli nie znajdą dla niej moralnych racji. Przedstawiają zatem kontrkulturę, zwłaszcza Maj '68, jako zasadniczy impuls następujących po niej przemian ducha kapitalizmu, które stanowią ostateczny rezultat tego buntu. Stosunek do pracy i wyznawane przez aktorów społecznych wartości w pewnym stopniu wpływają na kształt kapitalizmu, lecz staje się on w tym ujęciu na tyle plastyczny, że niewyobrażalne jest jego całkowite przekroczenie.

Fisher zaś w swoim myślowym eksperymencie uznaje, że tego typu narracje o kontrkulturze odwracają uwagę od prawdziwie radykalnych postaw pokolenia '68 – jak choćby odmowa pracy – które nawiedzając zachodnią kulturę, wciąż stwarzają zagrożenie dla kapitalistycznego porządku. Jego koncepcję można odczytać jako dialektyczną inwersję mitu genezy zawartego w dyskursie ducha kapitalizmu. To antyindywidualistyczna świadomość

psychodeliczna oraz „etyka antypracy”, będąca mieszczańskim etosem *à rebours*, mają stworzyć nowy źródłowy fundament, na którym wykształci się porządek wychodzący poza kapitalizm.

Z punktu widzenia formacji dyskursywnych kontrast między tymi interpretacjami na elementarnym poziomie wiąże się z ich stosunkiem do reguł dyskursu ducha kapitalizmu. Boltanski i Chiapello zgodnie z nimi poszukują źródeł usprawiedliwienia kapitalistycznego systemu w porządku aksjologicznym. Konstruuja mocną teorię, która w spójny sposób tłumaczy przebieg historycznego procesu. Typ idealny nowego ducha potrzebuje swojego mitu genezy. Strukturalnym odpowiednikiem etyki protestanckiej stają się ideały Maja '68, przez co retroaktywnie wyklucza się wszystkie jego sensy, które nie znalazły przedłużenia w zreorganizowanym kapitalizmie.

Zdaniem Fishera legitymizacja kapitalizmu po 2008 roku osadza się wyłącznie na poziomie zontologizowanych praw ekonomii politycznej. Celem autora jest odnalezienie warunków możliwości przewyciężenia ideologii realizmu kapitalistycznego i ponownego upolitycznienia porządku gospodarczego. Proponuje spojrzeć na kontrkulturę nie jako całościowego ducha o jasno zakreślonych granicach, lecz jako wielość heterogenicznych widm, które nadal mają szansę się uobecnić. Zbiorową świadomość musi zdominować przekonanie, że droga, jaką podążył kapitalizm, nie była jedyną możliwą. Aby odzyskać rewolucyjny potencjał kontrkultury, Fisher skupia się na elementach, które dyskurs ducha kapitalizmu wypierał, i wpisuje je w mit genezy kwasowego komunizmu. Projekt ten wznosi swe podstawy dokładnie w miejscu zewnątrz konstytuującego Weberowskiego ducha.

W obu przypadkach kwestia przypisania określonych sensów kontrkulturze '68 ma ogromną wagę polityczną. Koncepcje nie tylko mają wyjaśnić przebieg historycznych procesów, ale służą też do wyznaczenia sposobów oporu wobec neoliberalnego *status quo*. Boltanski i Chiapello, uznając istotną sprawczość krytyki, postulują powrót do jej społecznych żądań, które zdetronizowała kontrkulturowa krytyka artystyczna. Postulują nie rewolucyjne, lecz reformistyczne zmiany na poziomie instytucji państwowych. Fisher natomiast zachęca do poważnego potraktowania kontrkulturowych śladów obecnych głównie w dziełach artystycznych. Mają one pobudzać wyobraźnię i podsycać pragnienie świata wyzwolonego z nieustannej pracy i paradygmatu akumulacji kapitału. To postulat rewolucji świadomości, torującej drogę gruntownej transformacji porządku polityczno-gospodarczego.

Bibliografia:

- /// Berardi F. 2011. *After the Future*, red. G. Genosko, N. Thoburn, AK Press.
- /// Boltanski L. 2013. *A Journey through French-Style Critique*, [w:] *New Spirits of Capitalism? Crises, Justifications, and Dynamics*, red. P. du Gay, G. Morgan, Oxford University Press, s. 43–59.
- /// Boltanski L., Chiapello È. 2022. *Nowy duch kapitalizmu*, tłum. F. Rogalski, Oficyna Naukowa.
- /// Boltanski L., Thévenot L. 2006. *On Justification: Economies of Worth*, tłum. C. Porter, Princeton University Press.
- /// Brown W. 2006. *American Nightmare: Neoliberalism, Neoconservatism, and De-Democratization*, „Political Theory”, nr 34, s. 690–714.
- /// Chiapello È. 2013. *Capitalism and Its Criticisms*, [w:] *New Spirits of Capitalism? Crises, Justifications, and Dynamics*, red. P. du Gay, G. Morgan, Oxford University Press, s. 60–81.
- /// Colquhoun M. 2020. *Egress: On Mourning, Melancholy and Mark Fisher*, Repeater Books (e-book).
- /// Derrida J. 2024. *Widma Marksa. Stan długu, praca żałoby i nowa Międzynarodówka*, tłum. T. Zaluski, PWN.
- /// Diski J. 2013. *Lata sześćdziesiąte*, tłum. M. Plaza, Oficyna.
- /// Gay P. du, Morgan G. 2013. *Understanding Capitalism: Crises, Legitimacy, and Change Through the Prism of The New Spirit of Capitalism*, [w:] *New Spirits of Capitalism? Crises, Justifications, and Dynamics*, red. P. du Gay, G. Morgan, Oxford University Press, s. 1–39.
- /// Fisher M. 2012a. *Post-Capitalist Desire*, [w:] *What We Are Fighting For: A Radical Collective Manifesto*, red. F. Campagna, E. Campiglio, Pluto Press, s. 131–138.
- /// Fisher M. 2012b. *What Is Hauntology?*, „Film Quarterly”, nr 66, s. 16–24.
- /// Fisher M. 2014a. *Ghosts of My Life: Writings on Depression, Hauntology and Lost Futures*, Zero Books.
- /// Fisher M. 2014b. *Terminator vs Avatar*, [w:] *#ACCELERATE: The Accelerationist Reader*, red. R. Mackay, A. Avanessian, Urbanomic Media Ltd, s. 335–346.

/// Fisher M. 2018. *K-Punk: The Collected and Unpublished Writings of Mark Fisher (2004–2016)*, red. D. Ambrose, Repeater Books.

/// Fisher M. 2020a. *Postcapitalist Desire: The Final Lectures*, red. M. Colquhoun, Repeater Books (e-book).

/// Fisher M. 2020b. *Realizm kapitalistyczny. Czy nie ma alternatywy?*, tłum. A. Karalus, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa.

/// Fisher M. 2021. *Kwasony komunizm. Nieukończone wprowadzenie*, tłum. P. Kaczmarek, „Praktyka Teoretyczna”, nr 40, s. 177–200.

/// Fisher M. 2022. *Prywatyzacja stresu*, tłum. Ł. Żurek, „Praktyka Teoretyczna”, nr 45, s. 251–263.

/// Foucault M. 1977. *Archeologia wiedzy*, tłum. A. Siemek, PIW.

/// Frank T. 1997. *The Conquest of Cool: Business Culture, Counterculture, and the Rise of Hip Consumerism*, University of Chicago Press.

/// Harvey D. 2008. *Neoliberalizm. Historia katastrofy*, tłum. J.P. Listwan, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa.

/// Heath J., Potter A. 2010. *Bunt na sprzedaż. Dlaczego kultury nie da się zagłuszyć*, tłum. H. Jankowska, Muza.

/// Hirschman A.O. 1997. *Namiętności i interesy. U intelektualnych źródeł kapitalizmu*, tłum. I. Topińska, M. Kochanowicz, Znak.

/// Jacyno M. 2022. *Wprowadzenie*, [w:] L. Boltanski, È. Chiapello, *Nowy duch kapitalizmu*, tłum. F. Rogalski, Oficyna Naukowa, s. XV–L.

/// Jameson F. 2011. *Postmodernizm, czyli logika kulturowa późnego kapitalizmu*, tłum. M. Plaza, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

/// Jawłowska A. 1975. *Drogi kontrkultury*, PIW.

/// Karalus A. 2021. Acid Rider. Idea „komunizmu kwasowego” Marka Fishera a doświadczenie zewnętrzności, „Praktyka Teoretyczna”, nr 40, nr 2, s. 37–57, <https://doi.org/10.14746/prt.2021.2.3>.

/// Katsiaficas G. 1987. *The Imagination of the New Left: A Global Analysis of 1968*, South End Press.

/// Kozyr-Kowalski S. 1967. *Max Weber a Karol Marks. Socjologia Maxa Webera jako „pozytywna krytyka materializmu historycznego”*, Książka i Wiedza.

/// Land C., Taylor S. 2014. *The Good Old Days Yet to Come: Postalgic Times for the New Spirit of Capitalism*, „Management & Organizational History”, nr 9, s. 202–219.

/// Marazzi C. 2011. *Capital and Affects: The Politics of the Language Economy*, tłum. G. Mecchia, MIT Press Books.

/// Marcuse H. 1998. *Eros i cywilizacja*, tłum. H. Jankowska, A. Pawelski, Muza.

/// Marwick A. 1998. *The Sixties: Cultural Revolution in Britain, France, Italy, and the United States, c. 1958–c. 1974*, Oxford University Press.

/// Marzec A. 2015. *Widmontologia. Teoria filozoficzna i praktyka artystyczna ponowoczesności*, Fundacja Bęc Zmiana.

/// Maślanka T. 2015. *Kontrkultura jako zmiana paradygmatu*, [w:] *Kultury kontestacji. Dziedzictwo kontrkultury i nowe ruchy społecznego sprzeciwu*, red. T. Maślanka, R. Wiśniewski, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, s. 17–25.

/// Maślanka T. 2017. *Kontrkultura. Źródła i konsekwencje radykalizmu społeczno-kulturowego w perspektywie socjologii kultury*, Ośrodek Myśli Politycznej.

/// Momro J. 2014. *Widmontologie nowoczesności. Genezy*, Instytut Badań Literackich PAN.

/// Parker M. 2013. *Beyond Justification: Dietrologic and the Sociology of Critique*, [w:] *New Spirits of Capitalism? Crises, Justifications, and Dynamics*, red. P. du Gay, G. Morgan, Oxford University Press, s. 124–141.

/// Rasiński L. 2009. *Pojęcie „dyskursu” w poststrukturalizmie: Derrida, Lacan, Foucault*, „Teraźniejszość – Człowiek – Edukacja”, nr 47, s. 7–23.

/// Ringer F. 1997. *Max Weber's Methodology: The Unification of the Cultural and Social Sciences*, Harvard University Press.

/// Roszak Th. 1969. *The Making of a Counter Culture: Reflections on the Technocratic Society and Its Youthful Opposition*, Doubleday & Co.

/// Sayer D. 1991. *Capitalism and Modernity: An Excursus on Marx and Weber*, Routledge.

/// Sennett R. 2006. *Koroźja charakteru. Osobiste konsekwencje pracy w nowym kapitalizmie*, tłum. J. Dzierzgowski, Ł. Mikołajewski, Muza.

/// Sennett R. 2010. *Kultura nowego kapitalizmu*, tłum. G. Brzozowski, K. Osłowski, Muza.

/// Stachowiak J. 2014. *O koncepcji nowego ducha kapitalizmu w ujęciu Luca Boltanskiego i Ève Chiapello*, „Przegląd Socjologiczny”, nr 4, s. 9–43.

/// Storr V.H. 2013. *Understanding the Culture of Markets*, Routledge.

/// Turner F. 2006. *From Counterculture to Cyberculture: Stewart Brand, the Whole Earth Network, and the Rise of Digital Utopianism*, The University of Chicago Press.

/// Wallerstein I., Zukin S. 2004. *1968 – rewolucja w systemie światowym. Tezy i pytania*, tłum. A. Ostolski, „Krytyka Polityczna”, nr 6, s. 112–125.

/// Weber M. 2002. *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*, tłum. D. Lachowska, PWN.

/// Weber M. 2004. „Obiektywność” poznania społeczno-naukowego i społeczno-politycznego, [w:] tegoż, *Racjonalność, władza, odczarowanie*, tłum. M. Holona, Wydawnictwo Poznańskie, s. 133–194.

/// Weber M. 2015. *Etyka protestancka i duch kapitalizmu*, tłum. D. Lachowska, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

/// Willmott H. 2013. *Spirited Away: When Political Economy Becomes Culturalized...*, [w:] *New Spirits of Capitalism? Crises, Justifications, and Dynamics*, red. P. du Gay, G. Morgan, Oxford University Press, s. 98–123.

/// Abstrakt

Artykuł porównuje dwie konceptualizacje „duchów” zrodzonych z kontrkultury przełomu lat 60. i 70., które można odnaleźć w *Nowym duchu kapitalizmu* Luca Boltanskiego i Ève Chiapello oraz w *Kwasowym komunizmie* Marka Fishera, osadzonym w szerszym kontekście jego twórczości. Szczególną uwagę poświęcono temu, w jaki sposób obie interpretacje sytuują się wobec określonych założeń i dyskursywnych reguł wywiedzionych z *Etyki protestanckiej i ducha kapitalizmu* Maxa Webera.

Boltanski i Chiapello, powtarzając gest niemieckiego socjologa, tropią korzenie współczesnej kultury pracy. Fisher poszukuje natomiast potencjalnych źródeł postkapitalistycznego porządku, opartego na zasadzie wolności od pracy. Koncepcje te przypisują dawnej kontrkulturze istotną sprawczość

w polu nie tylko symbolicznym, ale też polityczno-gospodarczym. Autorzy zajmują jednak przeciwstawne stanowiska w kwestii tego, czy wywołana przez nią transformacja już się dokonała, czy dopiero ma nadejść.

Słowa kluczowe:

duch kapitalizmu, kontrkultura, Luc Boltanski, Ève Chiapello, Mark Fisher

/// Abstract

The Countercultural Spectres and the New Spirit of Capitalism

This article compares two conceptualizations of “ghosts” emerging from the counterculture of the late 1960s and early 1970s: one found in Luc Boltanski and Ève Chiapello’s *The New Spirit of Capitalism*, and the other in Mark Fisher’s *Acid Communism*, situated within the broader context of his work. Particular attention is devoted to how both interpretations are positioned in relation to the assumptions and discursive rules derived from Max Weber’s *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*.

Following in Weber’s footsteps, Boltanski and Chiapello trace the roots of contemporary work culture. Fisher, by contrast, searches for potential sources of a postcapitalist order grounded in the principle of freedom from work. These concepts attribute significant agency to the historical counterculture – not only in the symbolic realm, but also within political and economic spheres. However, authors take opposing stances on whether the transformation initiated by the counterculture has already taken place, or is still yet to come.

Keywords:

spirit of capitalism, counterculture, Luc Boltanski, Ève Chiapello, Mark Fisher

/// Błażej Skąlecki – student w Instytucie Kultury Polskiej Uniwersytetu Warszawskiego. Zajmuje się teoriami krytycznymi, antropologią kultury wizualnej i historią kina.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0493-5447>

E-mail: skalecki.blazej@gmail.com