

Piotr Szatek

Lewica freudowska: utopia czy irracjonalizm?

I. Lewica freudowska

Już od chwili powstania psychoanalizy próbowano ujmować łącznie jej składniki psychoterapeutyczne i metapsychologiczne i na tej podstawie formułować programy społeczne. Sens tych usiłowań sprowadzał się do odpowiedzi na pytanie, czy zalecana przez Freuda psychoterapia indywidualna może doprowadzić do globalnej przemiany kulturowej lub też czy możliwe jest istnienie kultury bezrepresyjnej. Próby odpowiedzi na te pytania podejmowali tacy autorzy lewicy freudowskiej jak E. Fromm, H. Marcuse, W. Reich i N. Brown. Można również lokować w tej orientacji G. Róheima, L. Trilinga, M. Eastmama, a częściowo i T. Roszaka. W trakcie badań nad lewicą freudowską piszący te słowa przekonał się, że to nie synteza marksizmu i psychoanalizy jest najbardziej znamiennej cechą koncepcji wymienionych wyżej autorów¹, np. N. Browna i G. Róheima. Wydaje się, że właśnie poszukiwanie w późnych pracach Freuda inspiracji do krytyki różnych aspektów cywilizacji, a co za tym idzie do sformułowania praktycznego, psychoterapeutycznego programu naprawy kultury, wyróżnia lewicę freudowską jako formację intelektualną. Autorzy lewicy freudowskiej podejmowali problemy o zasadniczym znaczeniu dla egzystencji człowieka: pytali o kulturę, wolność, kreatywność i represję, a zatem podejmowali tematy typowo filozoficzne. Co więcej, formułowali oni globalny program emancypacji jednostki, tworząc w ten sposób jedną z ostatnich w dziejach historii filozofii utopię.

¹ Niemalę znaczenie dla tej konstatacji miały dla autora sugestie prof. Z. Rosińskiej.

Pierwszym ze źródeł tej psychoanalitycznej utopii była tęsknota za utraconym przez człowieka rajem. Erich Fromm upatrywał w swobodnej naturalności dobrej recepty na szczęście człowieka i chwalił bezpośrednie relacje międzyludzkie w kulturach prymitywnych i wspólnotach.² Kultura, jego zdaniem, przekształciła te psychohygieniczne związki w podporządkowany zasadom dominacji i hierarchii system kontaktów sformalizowanych. Fromm podkreśla, że alienacja występuje przede wszystkim w sferze interakcyjno-społecznej. Z kolei Geza Róheim, wierny myśli Freuda teoretyk, nie mając wątpliwości, że konflikt kultury i biologii doprowadza zawsze do powstania represyjnych i rodzących cierpienie form obyczajowości, twierdził mimo to, że kultury prymitywne przewyższają europejską pod względem psychohygieny.³

W odróżnieniu od Róheima, Wilhelm Reich nie upatrywał w represji kulturowej niezbędnego czynnika życia ludzkiego i twierdził, że wpływ cywilizacji na życie jednostki jest destrukcyjny, a nie sublimujący. Uszkodzenie seksualnej, czyli podstawowej sfery życia człowieka niszczyło z konieczności wszystkie relacje międzyludzkie. Fromm powołując się często na Bachofenowską koncepcję społeczeństwa matriarchalnego nie wyjaśniał, dlaczego społeczeństwa ludzkie obrały drogę rozwoju przez represję.⁴ Zrobił to jako pierwszy właśnie Reich, twierdząc, że zdrową biologię w człowieku zniszczył, znamieny dla każdej kultury rządzącej się zasadami ekonomii, proces gromadzenia bogactwa.⁵ Rewolucja ekonomiczna i seksualna były dla Reicha dwoma dialektycznymi, niezbędnymi dla psychohygieny elementami transformacji społecznej, wspieranej emancypacyjnymi wątkami psychoanalizy, jak i marksizmem.⁶ Reichowska synteza seksualności i rewolucji była pierwszą utopią w historii lewicy freudowskiej. Poglądy zbliżone do Reicha, zwłaszcza w kwestiach rodziny jako ideologicznej agentury społeczeństwa, głosił Fromm w okresie poprzedzającym publikację *Uciezki od wolności*.⁷ Reich, który nie zdołał

² E. Fromm, *The Anatomy of Human Destructiveness*, London 1973, ss. 169–172.

³ Por. G. Róheim, *Psychoanalysis and Anthropology*, New York 1973, ss. 291–301.

⁴ Por. E. Fromm, *Zapomniany język*, przeł. K. Toeplitz, Warszawa 1977, ss. 189–219.

⁵ Por. W. Reich, *Der Einbruch der Sexualmoral*, Berlin-Leipzig-Wien 1932.

⁶ Por. W. Reich, *The Sexual Revolution*, New York 1974.

⁷ Por. E. Fromm, *O metodzie i zadaniach analitycznej psychologii społecznej*, w: J. Łoziński (red.), *Szkola frankfurcka*, Warszawa 1985, s. 63–85.

wprowadzić swoich idei politycznych w życie, pierwszy porzucił wątki społeczne i utopijne swoich teorii. Fromm z kolei już w *Ucieczce od wolności* zwrócił się w kierunku socjologii i kulturalizmu.⁸ Lata sześćdziesiąte przyniosły jednak nową falę utopii przypominających teorie Reicha. Marcuse mianowicie upatrywał źródeł opresji kulturowej w zakłóceniu erotyczno-doznaniowej sfery życia człowieka, w jej wyzwoleniu widział też możliwość emancypacji.⁹

Autorzy lewicy freudowskiej dystansują się od rozmaitych wątków myśli Freuda: Fromm krytykuje ją za naturalizm, Reich za wątki spekulatywne (zwłaszcza za pojęcie instynktu śmierci), Marcuse za zbyt mały radykalizm. Charakter tych krytyk trafnie rozpoznaje N. O. Brown, który interpretuje freudyzm nie jako teorię naukową, ale koncepcję kierującą się w stronę mitu, sztuki i fantazji. Odwołując się do Freudowskiej idei zbrodni pierwotnej, Brown zastanawia się, dlaczego ludzkość, która uwolniła się w prehistorycznej hordzie od ojca tyrana i od represji, zwróciła swą historię nie w stronę miłości, lecz agresji. Otóż pod wpływem konfiguracji przeżyć psychicznych, które miały miejsce w czasie pradawnej zbrodni, powstała represja, która spowodowała, że zwierzę wkroczyło na ludzką drogę

⁸ Chociaż elementy utopii społecznej pojawiają się często także i w jego późniejszych pracach (por. E. Fromm, *The Sane Society*, London 1974).

⁹ Chociaż koncepcje autorów lewicy freudowskiej wyrastały z tego samego źródła, to w filozofii społecznej dawały one niekiedy rozwiązania sprzeczne. Według Reicha podstawowym i najbardziej satysfakcjonującym rodzajem zaspokojenia a zarazem podstawą wszelkiego zdrowia psychicznego jest seks genitalny, którego atrakcyjność maleje nieuchronnie w czasie trwania związku seksualnego, a jedynym antidotum na nieuchronną nudę jest wielopartnerstwo (por. W. Reich, *The Sexual...*, op. cit., ss. 132–157). Marcuse twierdził z kolei, że w prehistorii kultury ludzkiej następowało tłumienie niegenitalnych form seksualności opisanych przez Freuda w *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*. Społeczeństwo eliminowało seksualność oralną i analną, gdyż miały one charakter wyłącznie *libidinalny* i nie przyczyniały się do prokreacji. Represja skierowana na te formy rozkoszy utrzymywała kulturę i przyczyniała się do ideologicznego w gruncie rzeczy poglądu o wysokiej wartości gratyfikacyjnej erotyki genitalnej, który eliminował z psychiki ludzkiej możliwość podstawowego, wysoce satysfakcjonującego zaspokojenia (por. H. Marcuse, *Eros and Civilization*, Boston 1974, s. 49 n.). Poszukiwanie urozmaiceń w życiu seksualnym, które u Reicha jest wyrazem nudy dla Marcusego byłoby raczej dalekim echem pradawnej, niezreprejonowanej erotyki niegenitalnej, a sam Reich, jeden z najbardziej radykalnych obrońców ludzkiego prawa do szczęścia seksualnego, okazałby się typowym przykładem jednostki zniszczonej kulturowym tłumieniem i wykonawcą represyjnej ideologii, skierowanej głównie na upośledzone warstwy społeczne, w tym klasę robotniczą.

rozwoju. W tym momencie człowiek zyskał też świadomość śmierci i musiał ją stłumić. Cywilizacja jest, zdaniem Browna, neurotycznym projektem eliminującym to, co w biologii jest podstawowe: harmonię życia i śmierci na poziomie organicznym. *Eros* i *Tanatos* wywodzą się z pradawnej równowagi i do niej usiłują powrócić, w niej się zatracić i zmartwychwstać.¹⁰ Problemem ludzkości jest tłumienie śmierci – biologii przez seksualność w ogóle. Brown widzi główny dylemat istnienia jednostki nie w różnego rodzaju relacjach międzyludzkich, ale w specyfice biologii człowieka.¹¹ Autor *Life Against Death* nawiązuje do koncepcji przedłużonej niedojrzałości Róheima¹², w której szczególna konfiguracja natury i kultury w psychice ludzi Zachodu, wymusza u nich zwalnianie procesów starzenia się, a zatem dłuższe i intensywniejsze przeżywanie urazów dzieciństwa.¹³ Jednocześnie Brown w dużo większym stopniu niż Róheim traktuje cywilizację jako formę nerwicy.¹⁴

Odwołując się do Freuda, Brown twierdzi, że ludzkie ja zaczęło w przeszłości pracować przeciw *Erosowi*. Rozwój psychiki od snów dziecięcych do sublimacji, napędzany jest pracą *ego* przeciw instynktom. Skoro zaś „dialektyka sublimacji w cywilizacji jest kumulatywna, kumulatywnie abstrakcyjna i kumulatywnie umierająca, intuicja Freuda, że cywilizacja posuwa się w kierunku ugruntowywania intelektu i atrofii seksualności, jest poprawna”¹⁵. Istotną przeszkodą dla emancypacji jednostki jest stosunek *ego* do instynktu śmierci. Status tego pojęcia na gruncie psychoanalizy jest niejasny¹⁶ i Brown wyko-

¹⁰ N. O. Brown, *Life Against Death. Psychoanalytical Meaning of History*, New York 1959, s. 99 n.

¹¹ Zniesienie represji wymaga w tym programie uwolnienia popędu śmierci, co, jak trafnie zauważa P. Robinson, wyklucza możliwość osiągnięcia przez człowieka szczęścia (por. P. A. Robinson, *The Freudian Left*, New York 1990, s. 233).

¹² Por. G. Róheim, *The Riddle...*, op. cit., s. 235.

¹³ Por. P. A. Robinson, *The Freudian...*, op. cit., s. 229.

¹⁴ N. O. Brown, *Life...*, op. cit., s. 143 n.

¹⁵ *Ibid.*, s. 173.

¹⁶ W momencie formułowania hipotezy instynktu śmierci, Freud, który zwykle dbał o jak najszerszą bazę kliniczną dla swoich teorii, w tym przypadku zadowolił się dość wątpliwymi danymi psychologicznymi i początkowo formułował hipotezę popędu śmierci bardzo ostrożnie (por. Z. Freud, *Poza zasadą przyjemności*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1976, s. 88). W związku z hipotetycznym charakterem pojęcia

rzystuje tę niejasność do stworzenia tyleż osobliwej, co utopijnej wizji szczęścia człowieka. Dla Freuda instynkty życia i śmierci stanowiły przeciwieństwa mieszczące się w funkcjonalnej całości.¹⁷ Represjonowanie jednej siły psychicznej kosztem drugiej eliminowało wprawdzie możliwość szczęścia człowieka, ale było procesem normalnym.¹⁸ Brown do całego problemu wprowadził pojęcie dialektyki, wraz ze wszystkimi jego niejasnościami. Życie i Śmierć stanowią dla niego jedność, co oznacza, że represja jednej tendencji jest represją całości.¹⁹ Dlatego właśnie ludzkość staje wobec jednego z najistotniejszych, praktyczno-politycznych wyzwań w swej historii: obalenia represji, co „w tradycyjnym języku chrześcijan oznacza zmartwychwstanie ciała”²⁰.

Według Browna tłumienie zostanie pokonane, gdy popęd śmierci zintegruje się w ciele z instynktem życia. Osiągnąwszy w polimorficznej perwersji satysfakcję seksualną, ciało to będzie gotowe umrzeć, nie zmuszane już do kreowania historii przez akceptującego śmierć *Erosa*. Dlatego „ponowne połączenie Życia i Śmierci [...] można przewidywać jedynie jako koniec procesu historycznego”²¹. Łatwo i tu zauważyć sprzeczność w programach wyrastających z psychoanalizy – zdaniem Marcusego człowiek, który osiągnie erotyczne szczęście nie będzie cierpiał z powodu nieuchronności śmierci, zaś według Browna jest dokładnie odwrotnie, pełna akceptacja śmierci umożliwi wyzwolenie *Erosa*.

Marcuse i oryginalniejszy od niego Brown w swych projektach zdążają do przezwyciężenia wszelkich tradycyjnych systemów politycznych, tak aby rewolta przyszłości nie nosiła znamion choroby przeciw której występuje: kultury.²² Jednak związany ze szkołą frank-

instynktu śmierci, jego psychoterapeutyczną wartość negował W. Reich (por. W. Reich, *Character Analysis*, New York 1972, s. 286).

¹⁷ Byłoby to rozumienie bliskie Engelsowskiej dialektyce przyrody. Funkcje dwóch podstawowych instynktów oddziela w swej koncepcji H. Marcuse (por. H. Marcuse, *Eros...*, op. cit., s. 53 n. oraz P. Dybel, *Dialog i represja*, Warszawa 1995, s. 211).

¹⁸ Por. Z. Freud, *Człowiek, religia, kultura*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1967, s. 289 n.

¹⁹ Por. N. O. Brown, *Life...*, op. cit., ss. 77–87.

²⁰ *Ibid.*, s. 307.

²¹ N. O. Brown, *Life...*, op. cit., s. 91.

²² Teodor Roszak stwierdza, że pojawienie się Marcusego i Browna „jako głównych teoretyków społecznych wśród niezależnej młodzieży Europy Zachodniej i Ameryki,

furcką Marcuse jest, zdaniem Roszaka, z natury rzeczy myślicielem bardziej praktycznym²³ niż Brown i „jako filozof społeczny, który pracuje w towarzystwie naukowców społecznych i aktywistów politycznych, wyraźnie zdaje sobie sprawę z potrzeby dostosowania swych spekulacji do życiowych dylematów świata [...] zachowania produktywnego dialogu z jego praktycznymi kolegami”²⁴.

Marcuse i Brown podejmują wyzwanie filozofii młodego Marksa, z okresu, w którym miał zajmować się „poezją i muzyką, zabawą i miłością, pięknem i życiem zmysłów”²⁵. Sam Marks odzegnał się potem wstydliwie od tych początków swojej filozofii, nie miały one też wpływu na jego następców, z wyjątkiem tych, którzy, jak Marcuse, przypisywali mu swoje myśli. Marks nie był biografem duszy Faustowskiej, tymczasem „mit, religia, sny, wizje: to były mętne wody, w których łowił Freud, aby znaleźć koncepcję natury ludzkiej. Marks miał dla tych faktów mało zrozumienia” i „wolał spędzać nużące godziny na studiowaniu przemysłowych statystyk Brytyjskich Niebieskich Ksiąg, gdzie człowiek rzadko ma okazję pojawić się w innej roli niż *homo economicus* czy *homo faber*”²⁶. Marcuse i Brown podążają za Freudem w prehistorię człowieka, ale nie interesuje ich walka klas, lecz, wywołująca wyobcowanie człowieka od naturalnej zmysłowości, represja ciała przez figurę autorytarnego ojca. Ten problem lokuje filozofię Marcusego i Browna bliżej Kierkegarda, Dostojewskiego i Kafki, niż Marksa. Alienacja wywodzi się z głębokich pokładów nieświadomości, a nie z gry sił społecznych, procesy psychiczne są zaś pierwotne w stosunku do społecznych, twierdzi Roszak.

musi być traktowane jako jedno z istotnych znamion kontrkultury” (T. Roszak, *The Making of Counter Culture. Reflections on the Technocratic Society and Its Youthful Opposition*, Anchor Books 1969, s. 84). W koncepcjach obu tych autorów mamy do czynienia z nieuchronnym spotkaniem filozofii Marksa i Freuda oraz z próbą odpowiedzi na pytanie, co jest istotniejszym czynnikiem życia człowieka: społeczeństwo czy psychika. W tym punkcie refleksje Marcusego i Browna różnią się zasadniczo. Król, który dla Browna jest penitem ciała polityki w erekcji, dla Marcusego stanowi realny czynnik społeczny, który niewoli, zabija i represjonuje.

²³ Zważywszy, że Marcuse proponował *libidinizację* wszystkich obszarów kultury, w tym likwidację przez *Erosa* represyjnego bogactwa (H. Marcuse, *Eros...*, op. cit., s. xiii) uważa o tym, że jest on filozofem praktycznym budzi niejaki zdziwienie.

²⁴ T. Roszak, *The Making...*, op. cit., s. 87.

²⁵ *Ibid.*, s. 89.

²⁶ *Ibid.*, s. 92.

Koncepcje Marcusego i Browna bardzo odbiegają od filozofii Marksa, pełnej szacunku dla nauki. Marcuse krytykuje naukę za umacnianie represyjnego *status quo*. Brown, ujawniając w *ego* dionizyjskim erotyczny sens realności, żąda zastąpienia nauk społecznych poezją. Do takiego pomysłu naukowcy odnieśliby się tak, jak „pobożny mnich traktowałby wprowadzenie ladacznic do klasztoru”, ale dla kontrkultury jest bezdyskusyjne, „że poeci wiedzą lepiej niż ideologowie, że wizja znaczy więcej niż badania”²⁷. Takie podejście obce było Marksowi i Engelsowi, który wysuwając tezę, że zniszczenie przemysłu to powrót do kultury prymitywnego koła, stwierdzał właściwie, iż w gruncie rzeczy marksizm jest odbiciem burżuazyjnego industrializmu. Roszak powrotu do czasów koła bynajmniej się nie boi i oświadcza: „gdy patrzymy wstecz poza horyzont cywilizacji, odnajdujemy warunki życia naszych neolitycznych i paleolitycznych przodków, które jako materialne ubóstwo w porównaniu z absurdalnym bogactwem naszych klas średnich, były jednak dostatecznie bogate dla podtrzymania życiowych potrzeb plemion i sadyb, oraz dawały dużo czasu na uczestnictwo w kulturze wspólnoty”²⁸.

Marcuse omawiając historię represji mówi wprawdzie więcej niż Marks, ale łągodzi swoją koncepcję, traktując Freudowskie opowiadanie o pierwotnym zabójstwie jako jedynie symbol. Tymczasem Freud przywołuje realne zdarzenia, a filozof kontrkultury powinien przecież sformułować ich historyczne konsekwencje. Z kolei hipoteza pierwotnego zabójstwa tłumaczy powstanie represji, ale nie rozstrzyga problemu odwrotu ludzkości od nierepresyjnych form rozwoju. Zapomina o tym Marcuse, ale nie Brown, który wie, że w swej prehistorii człowiek stłumił popęd śmierci, a razem z nim jego dialektyczne dopełnienie: *Erosa*. Historia represji wywodzi się ostatecznie z negacji *Tanatos*a, zapewnia Roszak.

Marcuse upatruje głównych przyczyn tłumienia w represyjnej de-sublimacji: zawłaszczeniu miejsc erogennych przez kulturę i wyzwaniu seksualności w sposób przez tę kulturę akceptowany. Marcuse nie zadowala się argumentacją Marksa, z której wynika, że alienacja i bierność są skutkiem nędzy materialnej, gdyż w stanie rzeczywiście-

²⁷ Ibid., s. 99.

²⁸ Ibid., s. 105.

go ubóstwa utrzymuje człowieka pewien bezwład psychiczny. Marcuse lepiej rozwiązuje zagadkę tłumienia niż Marks, ale nie rozwiązuje jej całkowicie poprawnie – neguje represyjne znaczenie pracy rodzącej nędzę, ale i tak twierdzi, że źródła wyparcia tkwią w czynniku społecznym, w bazie ekonomicznej, która grożąc nędzą, powoduje represyjną desublimację i zastąpienie polimorficznej przyjemności seksem genitalnym. W koncepcji Marcusego to nie kultura, ale technologia rozciągająca swoją kontrolę nad społeczeństwem, deprawuje nieświadomość ludzką, a elity polityczne składają się jedynie z *bad guys*, którzy nie pozwalają *Erosowi* uzewnętrznić się w społecznym bogactwie. W istocie rzeczy Marcuse proponuje wolność w „rozsądnych granicach”²⁹ kulturowego dostatku. Dlatego, zdaniem Marcusego, należy znieść nie „zasadę rzeczywistości, nie wszystko, ale takie czynniki jak: *bussines*, polityka, eksploatacja, nędza”³⁰.

Tak połowiczne rozwiązanie jest nie do przyjęcia dla Browna, który zapewnia, że dopóki człowiek przeciwstawia życie śmierci, dopóty powtarza mechanizm represji, ta bowiem nie występuje tylko w tym ciełe, które nieustannie jest gotowe umrzeć. Koncepcja ta zaprzecza obrazowi świata jednorodnego, opanowanego przez popęd życia, sublimujący się w kulturze-języku, w którym Brown próbuje odkryć, mowę nieograniczoną przez takie konwencje jak logika, ciągłość, normalna struktura zdania – próbuje odkryć język aluzji i zaprzeczeń. W ten sposób chce on w patologicznej kulturze i zdezyntegrowanej psychice zrekonstruować początki represji. Ta archeologia prowadzi go daleko poza Freuda: do wizyjnej wyobraźni, która nie jest już fikcją pisanych symboli, ale organiczną „realnością realności”³¹. Brown lokuje się w sferze poezji, a Marcuse, dla którego wykorzenienie represji jest zadaniem dla rozumu, pozostaje w obszarze nauki. Dla Marcusego początek wyzwolenia następuje tam, gdzie rozwiązujemy węzeł niesprawiedliwości społecznej, Brown widzi tu węzeł w węźle, węzeł światopoglądu naukowego, poza który ani Marks, ani Freud nie wyszli. Brown nie chce walczyć z polityką, ale zmieniać ją w poezję. Marcuse tymczasem upolitycyzył naturę

²⁹ Ibid., s. 112.

³⁰ Ibid., s. 116.

³¹ Ibid., s. 115.

ludzką, co może być przyczyną totalitaryzacji nieporównanie subtelniejszej niż jakiegokolwiek inne. Brown dąży do wizjonerskiego przeżycia, a chrześcijańskie pojęcie zmartwychwstania łączy z mistycyzmem ciała (tą drogą szli Blake i Buber) W tym punkcie świecki temperament Marcusego zaprzecza istnieniu świata mistycznego: nieznanego, mrocznego i wiecznego. Jak jednak można dążyć do wyzwolenia, jeśli nie stoimy po jego ciemnej stronie, pyta Roszak.

II. Utopia

Zarysowana koncepcja mistycyzmu, erotyzmu i śmierci budzi nie małe wątpliwości, ale jej autor trafnie odczytuje węzłowy problem utopii wyrastających z marksizmu i freudyzmu, chodzi mianowicie o to, że sposób rozpoznania przyczyn zła społecznego implikuje program jego naprawy. Roszak ma rację: kształt propozycji Marksa i Freuda wyznacza ich stosunek do nauki traktowanej jako narzędzie diagnostyczne. Przyjrzyjmy się utopii T. More'a, która antycypuje pytanie o stosunek nauki do utopijnych projektów przyszłości.

More analizuje irracjonalny, nadmiernie penalizujący, a zarazem nieskuteczny system prawny. Przyczyn rozkładu wielu tradycyjnych form życia społecznego upatruje w naturze ludzkiej, a konkretnie w jej patologicznej potrzebie gromadzenia bogactw. Ona to powoduje, że owce, „gdzie indziej tak łagodne i zadowolone ze skromnego pożywienia, zaczynają być teraz u was tak żarłoczne i niesforne, że już nawet ludzi pożerają, pola, domy i miasta pustoszą”³². To przyrodzona chciwość człowieka wywołuje rugowanie ludzi z ziemi i kreuje armię przymierających głodem przestępców; czy zatem społeczeństwo nie tworzy złodziei „aby ich potem wieszać?”³³. More chciał dokładnie opisać wstępne warunki projektowanych zmian, chciał nadać swojej utopii charakter racjonalnego, opartego o empirię przewidywania. Chęć ta jest też znamieną dla filozofii Marksa, który, w odróżnieniu od More'a, w koncepcji pierwotnej akumulacji kapitału rozpoznaje zło natu-

³² T. More, *Utopia*, przeł. K. Abgarowicz, Warszawa 1954, s. 89.

³³ *Ibid.*, s. 91. More występował przeciw karze śmierci, wskazywał na inne, mniej niż angielski represyjne systemy prawne, omawiał bezpieczne sposoby złagodzenia prawa.

ry ludzkiej jako skutek, a nie przyczynę społeczno-historycznych warunków funkcjonowania jednostki. Diagnoza Marksa nie zadowalała bynajmniej lewicy freudowskiej, gdyż nie pozwala dotrzeć do problemu represji, a co za tym idzie, do problemu szczęścia jednostki. Stąd w kolejnych utopiach lewicy mamy do czynienia z syntezą filozofii Engelsa z freudyzmem (Reich), próbą uzgodnienia młodego Marksa z psychoanalizą (Fromm, Marcuse), z całkowitym porzuceniem pojęć Marksowskich (Brown, Roszak). Połączenie marksizmu i psychoanalizy ewoluje w stronę koncepcji przedmarksowskich, w których to natura ludzka jest przyczyną społecznego zła.

Ewolucja ta jest wyrazem coraz silniejszej potrzeby określenia przyczyn kulturowej alienacji człowieka przy pomocy filozoficznych pojęć Freuda. Problem jednak w tym, że nie bardzo nadają się one do tego celu bez podstawy, którą mają u Freuda, to znaczy, bez jego nieustannego dążenia do oparcia metapsychologii na danych empirii. W rezultacie w utopiach lewicy stopniowo zanika racjonalna diagnoza, a zaczyna w nich dominować dążenie do wywiedzionego z próżni obrazu przyszłości. Przyszłość opisana w nich jest na sposób bliski Marksowi, a przeszłość ujmowana jest w kategoriach freudowskiej wizji prehistorii. Browna i Roszaka³⁴, którzy chcą odkryć jedynie to, co społeczne w psychoanalizie i to, co psychologiczne w marksizmie, nie interesuje już ani psychologia Freuda jako klucz do opisu jednostki, ani socjologia Marksa jako projekt emancypacji społeczeństw.

More trafnie opisywał źródło alienacji człowieka w dostępnym mu obszarze badań społecznych. Dopiero Marks mógł stwierdzić, że to nie ludzka chęć gromadzenia bogactwa, ale samo jego obiektywne istnienie powoduje alienację jednostki. Stąd źródłem zła społecznego nie jest samo ubóstwo, ale gospodarka pieniężna jako taka, posiadacze kapitału są zaś tak samo wyalienowani jak posiadacze siły roboczej. Innymi słowy w świecie, w którym posiadanie alienuje tak samo jak nędza, problemów jednostki nie można rozwiązać poprzez równy podział bogactwa, ale przez zmianę jego statusu. Nie wiadomo jak dokładnie wyglądać ma bogactwo nowego świata, jedno jest pewne: nie będzie

³⁴ Dlatego nie należy uznawać za utopijne koncepcji innego przedstawiciela lewicy freudowskiej: M. Eastmana, który łączył Freuda z Marksem w perspektywie funkcjonalistycznej (por. M. Eastman, *Marx and Lenin. The Science of Revolution*, New York 1927).

nim pieniądź. To rozwiązanie otwiera nowy etap w historii utopii i „o ile socjaliści piętnowali ongiś kapitalizm za to, że rodzi nędzę, to szkoła frankfurcka piętnuje go głównie z tej racji, że rodzi obfitość i zaspokaja mnóstwo ludzkich potrzeb, a przez to niszczy wyższą kulturę.”³⁵ Dyskusyjny pomysł destrukcyjnego wpływu dostatku materialnego³⁶ lewica dziedziczy po szkole frankfurckiej i uzupełnia go inną, niemniej problematyczną ideą: kulturę należy zniszczyć, gdyż ma ona niższą wartość niż biologia, a konkretnie niż wartości realizowane poprzez wyzwolenie sensoryczno-erotycznej sfery życia jednostki.

Utopia More'a była formułowana z troską o empiryczne dobro człowieka, przez co stawała się „mało” utopijna w porównaniu z pomysłami lewicy. W tej perspektywie *Kapitał* jest dziełem opisującym warunki wyjściowe realizacji utopii, a zatem ograniczającym jej czynnik irracjonalny. W tym dziele, poprzez analizę realności ekonomicznej Marks próbuje scharakteryzować nową w filozofii tezę o tworzącej człowieczeństwo pracy.³⁷ W utopijnych wątkach swej filozofii Marks „usiłował desperacko myśleć wbrew tradycji, używając zarazem jej narzędzi pojęciowych”³⁸. Moore i Marks opisywali proces rozwoju ludzkości jako postęp, zaś dla przedstawicieli lewicy proces ten jest degradacją.³⁹ W rezultacie utopia lewicy zbliżała się do Platońskiej z takimi jej totalitarnymi wątkami jak apoteoza organizacji plemiennej, niechęć do indywidualizmu, destrukcja wartości cywilizacyjnych na rzecz irracjonalizmu.

Lewica freudowska traktuje Marksa bardzo wybiórczo – pomija pojęcie postępu, naukowe opanowanie świata, problem kontynuacji historycznych wartości cywilizacyjnych. Pozostawia w swych utopiach jedynie destrukcyjny aspekt Marksowskiej rewolucji. Pomysł ten jest tym bardziej osobliwy, że ta destrukcyjna rewolucja, niesłusznie utożsamiana przez lewicę z emancypacją, dokonuje się poprzez globalną psychoterapię. Iluzje tę trafnie rozpoznaje Roszak,

³⁵ L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, Warszawa 1989, t. III, s. 1089.

³⁶ Por. B. Łagowski, „Palę Fromma”, w: idem, *Co jest lepsze od prawdy?*, Kraków 1986, s. 212 n.

³⁷ H. Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, przeł. M. Godyń i W. Madej, Warszawa 1994, s. 33.

³⁸ Ibid., s. 37.

³⁹ Por. Z. Krasnodębski, *Upadek idei postępu*, Warszawa 1991.

udowadniając, że jeśli myśl Marcusego jest utopijna, to nie w markowskim (tradycyjnym) sensie, że z Marksa Marcuse bierze jedynie połowiczność rozwiązania problemu zmysłowości ludzkiej. W rzeczywistości Roszak zarzuca Marcusemu niesłusznie, że ten jest za mało naturalistyczny. Tego „zarzutu” unika Reich, co dowodzi, że kłopoty jednostki z jej cielesnością trudno przełożyć na zagadnienie społecznej utopii, bez popadania w biologizm. Dlatego właśnie koncepcje wyzwolenia poprzez zmysły, a konkretnie przez seks, są mniej (Marcuse) lub bardziej (Reich) naturalistyczne.

Trudno sformułować warunki, które utopijny projekt osadzają definitywnie w rzeczywistości psychologicznej i historycznej. Omawiając problem instrumentalizacji filozofii politycznej, Habermas zauważa, że „w kwestii zła naturalnego filozofia społeczna okazała się niezbyt pomysłowa. Przez stulecia operowała tylko wariantami tego, co za punkt wyjścia przyjęli Machiavelli i Morus: gwałtowną śmiercią z rąk bliźniego i śmiercią z głodu lub skutek nędzy. Machiavelli pyta o polityczne, Morus o społecznoekonomiczne gwarancje reprodukcji życia”⁴⁰. Habermas konstatuje oddzielanie się praktyki społecznej od filozofii polityki w czasach nowożytnych, gdy to zaznaczają się tendencje do unaukowania filozofii politycznej, to znaczy do rozdzielenia tego, co dla starożytnych było nierozłączne: porządku etycznego i wymiaru technicznego – sprawności manipulacji rzeczywistością. W tej perspektywie *Utopia* była jednym z etapów unaukowania problemu legitymizacji władzy. More nie posiadał przed Galileuszem, Baconem i Kartezjuszem pojęć do tego unaukowania, a jego myśl odpowiadała posiadanym narzędziom teoriopoznawczym, był to eksperyment myślowy, model, co przywodzi na myśl praktykę współczesnych nauk empirycznych. Innymi słowy, koncepcja More’a to „abs-

⁴⁰ J. Habermas, *Teoria i praktyka*, przeł. M. Łukasiewicz, Z. Krasnodębski, Warszawa 1983, s. 77. Problem w tym, że rozpoznanie przez More’a groźby głodu jako dominującego problemu społecznego było w danych mu warunkach całkiem trafne. Późniejsze utopie też szukały możliwie precyzyjnej diagnozy i dlatego Owen chciał uczłowieczyć proces produkcji, a Marks uwolnić jednostkę od zmory alienacji. Radykalnie i jasno stawia sprawę B. Skinner: diagnoza musi być ugruntowana w naukowej empirii, z czego wynika, że podstawą emancypacji człowieka musi być poprawna ocena jego istnienia w kulturze. Innymi słowy, trzeba najpierw dokładnie dowiedzieć się, czy człowiek w społeczeństwie rzeczywiście czuje się nieszczęśliwy. Autorzy lewicy wątpliwości w tej kwestii nie mają i proponują globalną terapię ludzkości. Jest to program psychoterapii bez zgody pacjenta.

trahowanie od wielości empirycznych stosunków, jeszcze zanim wprowadzono metodę eksperymentalną w naukach przyrodniczych”⁴¹. W *Utopii* i w *Księciu* Habermas odnajduje wskazówki co do przyszłości relacji filozofii społecznej i praktyki, relacji, w którą uwikłana jest nauka, gdyż „autorefleksja naukowo uzasadnionej filozofii społecznej w świetle filozofii dziejów musi raczej zadbać o sposoby metodycznego kierowania praktyką, które odpowiada krystalizacji praktycznej świadomości, nie rezygnując przy tym z metodycznej ścisłości jako takiej – niezbywalnej zdobyczy nauki nowożytnej”⁴².

W dyskusji z Marcusem Habermas używa pojęcia „racjonalność” skojarzonego z dwojakim rozumieniem rozwoju technicznego. W rozumieniu liberalnym „środki techniczne są elementami systemu działania celowo-racjonalnego”, z kolei sam „postęp naukowo-techniczny rozszerza zakres racjonalnego zachowania, które ugruntowuje władzę podmiotowej wolności”⁴³. Wadą tej interpretacji jest niemożność uwzględnienia w niej sił, które kreują postęp naukowo techniczny, a za nim i sferę instytucjonalną życia społecznego poza racjonalnymi intencjami podmiotów tego życia, jest to, innymi słowy, niemożność zrozumienia postępu cechującego się autonomią. Do tej trudności nawiązuje konserwatywna interpretacja postępu technicznego. Ma ona swoje źródła w wywodzącym się od Galileusza przekonaniu, że rzeczywistość można poznać o tyle tylko, o ile da się ją skutecznie reprodukować, co implikuje precyzyjne panowanie nad przedmiotem poznania. To Galileuszowe rozumienie nauki spowodowało, że w społeczeństwie nieustannie zachodzi nieuświadomiany proces wzajemnych sprzężeń między nauką, techniką i ich instytucjonalnym wykorzystaniem.

Zdaniem Marcusego technika straciła „niewinność czystej siły produkcji. Gdyż jej głównym zadaniem nie jest już łagodzenie walki o byt – wraz dobrobytem zwiększa się również represja”⁴⁴. Jak w koncepcjach konserwatywnych, tak i w myśli Marcusego panowanie techniczne stopiło się w jedną całość z politycznym. Ani jednego, ani drugiego nie można zmienić nie znosząc obydwu lub, inaczej mówiąc, nie wprowadzając techniki (i racjonalności) nowego rodzaju. Z kolei idea

⁴¹ Ibid., s. 81.

⁴² Ibid., s. 108.

⁴³ Ibid., s. 428.

⁴⁴ Ibid., s. 435.

nowej techniki zawiera w sobie myśl o konieczności jakościowo nowej nauki. Ta teza, jak słusznie zauważa Habermas, lokuje koncepcję Marcusego w rzędzie konserwatywnych, co ma dwie konsekwencje. Po pierwsze, Marcuse, postulując destrukcję istniejącej techniki nie jest w stanie wskazać w ramach istniejących społeczeństw żadnych alternatyw ich rozwoju. Tymczasem konieczność istnienia techniki wynika z racjonalno-celowego charakteru reprodukcji gatunku ludzkiego. Innymi słowy, póki człowiek będzie istotą biologiczną, póty będzie mu potrzebna nauka oraz technika i dlatego „zmianom ulegać może jedynie zasięg władzy technicznego rozporządzania, a nie jego struktura”⁴⁵. Po drugie, Marcuse zakłada *implicite*, że istniejąca technika musi być zastąpiona inną, pozbawioną charakterystyk alienacyjnych. Tymczasem życie społeczne zawiera autonomiczne reguły normatywne dotyczące postępowania, a wtopienie ich w racjonalne dyrektywy rozwoju techniczno-naukowego, spowoduje ich uwiąd. Z tego właśnie powodu krytyka sfery naukowo-technicznej, aby móc pełnić swoje krytyczne funkcje, musi być autonomiczna.

Tak to postulowana przez Marcusego, zmieniająca świat racjonalność filozoficzna, ma w jego intencji stać się racjonalnością techniczną, która, jeśli rozwinąć rozumowanie Habermasa, stanie się irracjonalnością po prostu. Wynika to ze sprzecznego z wszelkim doświadczeniem historycznym hasła o konieczności zmiany globalnej, w której technika nie zostanie poddana władzy rozumu, ale się nim stanie. Tymczasem zadaniem filozofii nie jest stworzenie nowego świata, ale poznawcza kontrola istniejącego. Ta ostanía może się wyrażać w tworzeniu alternatywnych wizji rozwoju społecznego.⁴⁶

Jak zauważa trafnie Krasnodębski, Habermas w swej polemice z Marcusem udowadnia, iż nie istnieje możliwość wskrzeszenia natury i stworzenia takiej nauki, dzięki której człowiek mógłby odnosić się do biologii jak do partnera. Nie można wyobrazić sobie innej nauki i techniki, gdyż te, z którymi mamy do czynienia, są po prostu antropologiczne, a logika działania technicznego zmierza do tworzenia racjonalnych i sprawdzalnych skutków. Marcusemu w projekcie natury wyzwolonej chodzi o kreację nowego rodzaju komunikacji opar-

⁴⁵ Ibid., s. 438.

⁴⁶ Por. K.R. Popper, *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie*, przeł. H. Krahelska, Warszawa 1993, s. 25.

tej nie na *techne*, lecz na sferze symbolicznej, ale robi on błąd podstawowy przenosząc reguły tej sfery w obszar działania skutecznego, tu bowiem rządzą zasady odmienne. Habermas sugeruje, że w sferze komunikacji racjonalność musi wyrażać się w regule nieskrępowania przez przemoc i stosunki panowania. Z kolei w sferze instrumentalnej racjonalność polega na rozszerzaniu możliwości technicznego rozporządzania.⁴⁷ Z tego wynika zaś, że Marcuse, nie akceptując technologii, odrzuca też pewien racjonalny element rzeczywistości kulturowej.

III. Irracjonalizm

Trzeba tu zaznaczyć, że znamiona irracjonalności pojawiają się w pracach autorów lewicy w różnych formach i w różnym stopniu.⁴⁸ Na ogół nie głoszono w ramach tej formacji wyższości niedyskursywnych metod poznania, chociaż pogląd taki dałby się skonstruować na gruncie koncepcji nowych form komunikacji językowej Browna i związanych z nimi konstatacji Roszaka. W tym opracowaniu najważniejsza jednak będzie odpowiedź na pytanie, w jakim sensie trafny jest program polityczny lewicy freudowskiej.

Twierdzenie Kołakowskiego, że niewiedza może być w działaniu bardziej racjonalna od wiedzy⁴⁹, odnosi się do poczynań, które mieszczą się w przestrzeni możliwej komunikacji międzyludzkiej, dotyczy takiej sytuacji, w której postuluje się zmienność w ramach jakiegoś dającego się intersubiektywnie określić świata. Projekt zmiany kultury poprzez destrukcję jej podstawowych i niestety represyjnych składników, jak rodzina, zasady ograniczające swobodę seksualną, reguły wydajności ekonomicznej, był najbardziej radykalny w histo-

⁴⁷ Por. Z. Krasnodębski „Posłowie. Historia i krytyka. O teorii krytycznej Jürgena Habermasa”, w: J. Habermas, *Teoria...*, op. cit., s. 539 n.

⁴⁸ Jest oczywiste, że problemu racjonalności (a zatem i irracjonalności) niepodobna rozstrzygnąć w ramach niniejszego opracowania między innymi z powodu notorycznej niejasności obu tych pojęć (por. R. Kleszcz, *O racjonalności*, Łódź 1998, ss. 71–81) W odrębnym opracowaniu analizowano niezgodność teorii lewicy freudowskiej z kryteriami racjonalności sformułowanymi przez K. Szaniawskiego (por. P. Szalek, *Lewica freudowska*, Łódź 1999, s. 262 n.), tutaj z kolei myśl lewicy odnoszona jest do pojęcia racjonalności praktycznej.

⁴⁹ Por. L. Kołakowski, *Moje słuszne poglądy na wszystko*, Kraków 1999, s. 275.

rii. W rezultacie projekt ten anulował też znane reguły komunikacji. Jeśli przywołamy twierdzenie Wittgensteina, że „co się w ogóle da powiedzieć, da się jasno powiedzieć; o czym zaś nie można mówić, o tym trzeba milczeć”⁵⁰, to okaże się, że lewica proponuje program kulturowego niebytu, którego nie można w mowie wyrazić. Na temat człowieka uszczęśliwionego perwersyjnym *Erosem*, rewolucją seksualną czy popędem śmierci, czyli człowieka biologicznego, rzeczywiście można tylko milczeć.

Trzeba jednak pamiętać i o tym, że podjęto próbę realizacji tworenia kultury poza kulturą, a był nią związany ściśle z filozofią lewicy freudowskiej kontrkulturowy ruch rewolucji seksualnej. H. Arendt wskazuje na fakt, że w historii mają miejsce trudno uchwytny momenty, kiedy ludzie zostają, niezależnie od swej woli, uwikłani w urzeczywistnienie idei wolności i szczęścia, chociaż zwykle podejmowane przez nich działania stają się rewolucjami zdradzonymi.⁵¹ Ludzie tacy działają wbrew tradycji, „a umysł ludzki tylko w niesłychanie rzadkich przypadkach zdolny jest do zapamiętania czegoś, co stoi absolutnie poza wszelkim kontekstem”⁵². Upadek idei emancypacji przez siłę biologii wyraża zatem nie tyle niemożność realizacji tego programu, ile kolejny w historii moment wymknięcia się z ludzkich rąk szansy na wolność i szczęście i kolejne, bolesne doświadczenie, że są one nieosiągalne. Racjonalność kulturowa zapewnia szczęście „letnie”, ale nakazuje jednocześnie pamiętać, że marzenie o spełniających się snach⁵³, jest integralną częścią natury ludzkiej. Problem w tym, że spełnienie snów bywa często niebezpieczne, a rewolucje rzeczywiście są nieodmiennie zdradzane.

Maksymalizm filozofii lewicy freudowskiej sprawia, że pojęcia używane przez autorów tej formacji odbiegają w różnym stopniu od zdroworozsądkowego rozumienia szczęścia. Należy zgodzić się z From-

⁵⁰ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 1970, s. 3.

⁵¹ Trzeba jednak pamiętać, że wątpliwe jest, czy sama Arendt uznałaby za taki moment paryską wiosnę 1968 roku. Jako przykłady tych osobliwych dziejowych chwil wymienia ona 1776 rok – Filadelfia, 1789 – Paryż, 1956 – Budapeszt; por. H. Arendt, *Między czasem...*, op. cit., s. 16.

⁵² *Ibid.*, s. 18.

⁵³ Por. W. Gromczyński, „Wstęp”, w: H. Marcuse, *Człowiek jednowymiarowy*, przeł. W. Gromczyński i in., Warszawa 1991, s. XLVIII.

mowską tezę, że sfera interakcji społecznej współczesnej Cywilizacji Zachodu jest zakłócona, a pewnym antidotum na tę chorobę może być przywrócenie grupom społecznym relacji wspólnotowych⁵⁴, co nie oznacza, że w działalności społecznej można zapomnieć o wymogach ekonomicznej wydajności. Pomyślne życie seksualne jest bardzo ważnym elementem psychohygieny, ale, wbrew tezom Reicha, samo w sobie jest ono tylko warunkiem wstępnym szczęścia. Jeszcze bardziej podejrzany pomysł jest uszczęśliwianie jednostki seksem niegenitalnym.⁵⁵ Twierdzenie, że „postęp techniczny i wygodniejsze życie pozwalają na systematyczne włączanie libidinalnych komponentów w dziedzinę produkcji i wymiany towarów”⁵⁶ (Marcuse ocenia to zjawisko zdecydowanie negatywnie) jest nie tylko humorystyczne, ale przede wszystkim niejasne, a pomysł Browna o odnowieniu zapomnianej w kulturze sfery śmierci nosi znamiona dziwaczного pustosłowa.

Każdy żywy organizm ma naturalną tendencję do przedłużania swojego istnienia wszelkimi środkami, w tym także kosztem bezsensownego unicestwiania innych organizmów.⁵⁷ *Tanatos* jest skierowany przede wszystkim na zewnątrz. Jeżeli życie zawiera w sobie tendencję do śmierci, to jej uaktywnienie oznaczać musi kontrakcję

⁵⁴ Należy jednak pamiętać, że hasło wspólnotowej organizacji życia społecznego może zawierać wątki irracjonalistyczne (por. P. Szałek *Lewica...*, op. cit., s. 266, przyp. 70), a także niesie zagrożenia hasłami totalitarnymi (por. B. Łagowski, *Liberalna kontrrewolucja*, Warszawa 1994, s. 72; A. Walicki, *Marksizm i skok do królestwa wolności. Dzieje komunistycznej utopii*, Warszawa 1996, s. 68 n.). Por. też uwagi Poppera na temat wspólnej własności (K. Popper, *Spółczesność...*, op. cit., t. I, s. 125).

⁵⁵ Trzeba tu dodać, że w tej kwestii miała miejsce dyskusja między Marcusem i Frommem. Pierwszym jej etapem był atak Marcusego na neopsychoanalizę (por. H. Marcuse, *Eros...*, op. cit., s. 239 n.). Zaskoczony jego gwałtownością Fromm długo milczał, aby w końcu odpowiedzieć w sposób wskazujący na to, że temu zawsze wyważonemu w słowach teoretykowi nieobce były zasady ostrej polemiki (por. D. Burston, *Auf den Spuren Freuds: Fromm und Marcuse*, w: M. Kessler, R. Funk (Hg.), *Erich Fromm und die Frankfurter Schule*, Tübingen, 1992, s. 66). Nie bez słuszności Fromm twierdził, że „jeżeli książkę *Eros and Civilization* ogołocimy z wiesłostwa, to okaże się, że dla nowego człowieka w nierepresyjnym społeczeństwie ideałem będzie odnowienie seksualności pregenitalnej skłaniającej się ku sadyzmowi i koprofili” (E. Fromm, *Kryzys psychoanalizy*, przeł. W. Byrdak, Warszawa 1995, s. 24).

⁵⁶ H. Marcuse, *Człowiek jednowymiarowy*, op. cit., s. 104.

⁵⁷ Por. V. B. Dröschner, *Białe lwy muszą umrzeć*, przeł. M. Auriga, Warszawa 1993, ss. 295–300.

drugiego krańca biologicznego *continuum* istnienia człowieka – tendencji do samozachowania. Zatem w praktyce naszej biologicznej egzystencji możemy albo wydobywać z psychiki popęd śmierci przeciw *Erosowi*, albo na odwrót, rozwijać popęd życia przeciw *Tanatosowi*.⁵⁸ Projekt emancypacji polegający na sięganiu do popędu śmierci i życia jednocześnie wymaga bardzo dokładnych wskazówek praktycznych, których w dziełach Browna brak. W rezultacie jednym z istotnych składników myśli tu omawianych jest łączenie praktycznego celu ze spekulatywnymi wyobrażeniami o szczęściu. Począwszy od filozofii Fromma, poprzez koncepcje Reicha i Marcusego, aż do Browna siła czynnika spekulatywnego omawianych teorii wzrasta, a maleje w nich dbałość o zaspokojenie elementarnych potrzeb ludzkich. W ostateczności omawiani tu autorzy (z wyjątkiem Fromma) przyjmowali nieweryfikowalne a naturalistyczne założenie o nadzwyczajnej wartości nieskrępowanej biologii dla szczęścia człowieka. Z tego zaś założenia można wyprowadzić wnioski dokładnie sprzeczne. I tak, Robinson stwierdza, że analiza Browna nie jest w stanie „dać nawet teoretycznej podstawy dla cywilizacji nierepresyjnej” i dodaje, że „Marcusemu udało się tam gdzie Brown zawiódł głównie dlatego, że jego [Marcusego] analiza represji seksualnej jest prawdziwie historyczna. Udało mu się skorelować represję pregenitalnej seksualności z ekonomicznymi potrzebami porządku kapitalistycznego”⁵⁹. Niezależnie od oceny sukcesu przedsięwzięcia Marcusego, przypomnijmy, że Roszak krytykuje książkę Marcusego za to, że jest ona wzmagającym represję produktem kultury, że ma charakter historyczny. Jest to krytyka trafna z punktu widzenia ideologa kontrkultury, który wymaga zniesienia wszelkiej, racjonalności sugerując trafnie, że kulturę szczęścia trzeba określać językiem, którego nie ma.

Roszak krytykuje koncepcję Marcusego za samo podejrzenie, że racjonalizm może się do czegoś przydać. Zdaniem wieszczka kontrkultury taki niewiarygodny pomysł załagł się w głowach Marksa i Freuda i nieszczęśliwie przetrwał w pismach fałszywego proroka: Marcusego. Tymczasem represja ma charakter niepoohamowany i totalny i tak samo musi wyglądać wyzwolenie. Skoro z założenia w życiu tkwi śmierć, to

⁵⁸ Por. V. B. Dröscher, *Rodzinne gniazdo*, przeł. A. Czapik, Warszawa 1988, ss. 168–195.

⁵⁹ P. A. Robinson, *The Freudian...*, op. cit., s. 232.

wyzwolenie życia musi zakładać ekstatyczną akceptację śmierci. Mimo, że trudno uznać Marcusego za filozofa wykazującego umiar, to trzeba stwierdzić, że Roszakowi udało się ten brak umiaru przekroczyć.

Koncepcja Roszaka jest dzieckiem lewicy, ale jest to dziecko z nieprawego łoża, gdyż jej autor uznaje otwarcie za cnotę to, co spadkobiercy Freuda i Marksa próbowali wstydliwie zatuszować. Roszak głosi mianowicie pogardę dla nauki i techniki, naiwną wiarę w raj kultur prymitywnych, chęć zastąpienia dyskursywności formami irracjonalizmu. Trzeba podkreślić, że jest to trafne rozwinięcie filozofii lewicy freudowskiej, a reprezentuje ono dość znamiennej drogę europejskiej filozofii politycznej, która „wzięła swój początek od odkrycia Platona, że w doświadczeniu filozoficznym w pewien sposób zawarte jest odwrócenie od wspólnego świata spraw ludzkich; zakończyła się zaś, kiedy z tego doświadczenia nie pozostało nic prócz opozycji myślenia i działania, która pozbawiając myśl rzeczywistości, a działanie znaczenia, uczyniła je bezsensownymi”⁶⁰. Jeśli uznać książkę Roszaka za przykład syntezy nauki i poezji, syntezy, w wyniku której tylko poezja (jako wartościowa) zachowałaby swoją tożsamość, to trzeba stwierdzić, że jest to projekt niezbyt udany. Nie znajdziemy w nim ani nauki, ani poezji a jedynie dużo uciążliwej emfazy. Koncepcję, w której proponuje się zastąpić rzetelny wysiłek naukowców archaiczną ekstazą, Wilson trafnie określa mianem obskuranczkiej.⁶¹

W ideologii ruchów kontestacyjnych wykorzystane zostały głównie treści irracjonalne koncepcji autorów lewicy. Przyczyną tego były ich poręczenia o możliwości osiągnięcia trwałego szczęścia, które jest marzeniem większości ludzi, łatwo akceptującej apodyktyczne zapewnienie, że „miłość, praca i wiedza są źródłami naszego życia, powinny także nim rządzić”⁶². Problem w tym, że pojęcia miłości, pracy, wiedzy, a nawet życia przedstawiciele lewicy freudowskiej rozumieją w sposób mało związany z ich społeczno-historycznym znaczeniem, a mimo to nazywają swoje koncepcje filozofią potocznie rozumianego szczęścia. Tymczasem filozofia ta zmierza w kierunku całkowicie sprzecznym ze zdrowym rozsądkiem i podstawowymi intuicjami, stając się szkieletem pojęć nie posiadających desygnatów.

⁶⁰ H. Arendt, *Między czasem...*, op. cit., s. 37.

⁶¹ Por. E. O. Wilson, *O naturze ludzkiej*, przeł. B. Szacka, Warszawa 1988, s. 38.

⁶² Motto późnej działalności teoretycznej W. Reicha.

Marcuse i Brown nie każą wprawdzie poświęcać pokoleń żyjących na rzecz przyszłych generacji, ale proponują rzecz niemniej niebezpieczną. Ufni w moc swojej spekulacji, pouczają ludzi o konieczności destrukcji wszystkich (przede wszystkim naukowo-technicznego) aspektów istniejącej kultury, w celu osiągnięcia szczęścia. Następnym krokiem jest sprowadzenie utopii w tej irracjonalnej szacie na ziemię, co skwapliwie czyni T. Roszak.

W przypadku lewicy mamy do czynienia z wyniosłym przekonaniem teoretyków, że wiedzą oni lepiej od zwykłego człowieka, czym jest prawdziwe szczęście (autentyczne, wyemancypowane, naturalne etc.). Niemniej jednak, tęsknota za dziką przeszłością człowieka i marzenia o przyszłości, która przy obfitości wszelkich dóbr ma przywrócić sielską prehistorię, pozwalają autorom lewicy na uchylenie się od odpowiedzi na dość istotne pytanie, a brzmi ono: jakiego szczęścia pragnie człowiek dzisiaj? Aby móc na nie odpowiedzieć, autorzy ci muszą potraktować zdobycze kultury jako pewne *constans*. Mówiąc inaczej, dostatek dóbr materialnych, czy długość życia ludzkiego w społeczeństwach Zachodu jest dla nich oczywistym, niczym niezagrażonym tłem doświadczenia *libidinalnego*. Dla Marcusego, Browna i Roszaka to, co kultura Europejska osiągnęła na drodze żmudnych doświadczeń społecznych, badań naukowych i refleksji filozoficznej, jest drugoplanowe, jest swoistym dodatkiem do *Erosa* i *Tanatosy*, niemal nie istnieje. Marcuse traktuje naukę i sferę jej technicznych zastosowań, jako oczywisty czynnik kreujący dobrobyt, który z kolei żadną wartością nie jest. Musi on istnieć, aby człowiek nie był zagrożony zwyczajną nędzą. Wszelkie poznawcze funkcje nauki sprowadzone są przez Marcusego do tego, żeby była ona tłem doświadczenia *libidinalnego* i jakiejś zagadkowej *libidinalnej* kreatywności, która jak się zdaje nie ma desygnatu w rzeczywistości. Równocześnie technika zawiera negację tej kreatywności. Sprawdzenie w praktyce tego wewnętrznie sprzecznego programu⁶³ byłoby bardzo interesujące poznawczo, gdyby nie fakt, że eksperymenty w skali społecznej są nieodwracalne i nieprzewidywalne.

Ta część teorii, która w innych utopiach zarezerwowana była dla określenia empirycznej podstawy projektowanej przyszłości, została

⁶³ Za taki program Arendt uznaje filozofię Marksa (por. H. Arendt, *Między czasem...*, op. cit., s. 36).

zastąpiona przez autorów lewicy filozoficznymi wątkami freudyizmu. W rezultacie zamiast brać pod uwagę zadowolenie przeciętnego człowieka z istnienia wygodnej, choć opresyjnej kultury, autorzy lewicy oparli spekulatywny model przyszłego szczęścia na spekulatywnym rozpoznaniu braku szczęścia obecnego. W rezultacie lewica freudowska nie może zorganizować procesu terapii kultury w oparciu o dane faktyczne. Po pierwsze, o faktach donoszą dziś nauki, te jednak są w filozofii lewicy tylko formą wynaturzenia kulturowego. Po drugie, o potrzebach mogą mówić tylko żywi ludzie, ale ci opanowani są przez represję, która z kolei wymusza akceptację istniejącego *status quo*. Zatem w programie psychohigieny globalnej fakty należy odrzucić. W ten sposób człowiek przyszłości będzie szczęśliwy szczęściem bezpośredniego odczuwania, jednak pozbawiony intelektualnego krytycyzmu, nigdy się nie dowie, czy przypadkiem nie zamienił fałszywego szczęścia na prawdziwe nieszczęście, czy nie byłby szczęśliwszy, gdyby kultura rozwijała się swoją ewolucyjną, represyjną drogą.

Można dziś stwierdzić, że irracjonalne aspekty utopii lewicy freudowskiej, które zdominowały myśl tej formacji, należą już do przeszłości, jej program szczęścia globalnego szczęśliwie nie został zrealizowany. Wyraża on jednak sposób myślenia dość powszechny w kulturze europejskiej końca XX wieku. Europejczycy zdążyli się nauczyć, że trzeba szanować czyste powietrze i wodę, a jednocześnie zapomnieli o tym, co czyni ich życie dłuższym, czyli o nauce.

Tymczasem „psychoanaliza, podobnie jak filozofia jest czymś więcej niż nauka”⁶⁴. Twierdzenie to wygłosił autor, którego racjonalny namysł nad rzeczywistością piszący te słowa darzy niemałym szacunkiem. Tym mocniej chce podkreślić, że może ono oznaczać zarówno wstęp do rzetelnej analizy problemów zrodzonych przez naukę jak i do lewicowo-freudowskiego w swej istocie irracjonalizmu. Psychoanaliza jest przede wszystkim, budzącą niemałe wątpliwości techniką psychoterapeutyczną.⁶⁵ Czy można wobec tego poważnie twierdzić, że jest ona zarazem czymś więcej niż fizyka, chemia, fizjologia, genetyka, medycyna, psychologia i socjologia? Wysoce dyskusyjne jest nawet twierdzenie, że

⁶⁴ P. Dybel, „Freud zreinterpretowany”, *Res Publica Nowa*, 3 (2000), s. 49.

⁶⁵ Jeżeli jest ona czymś więcej niż ta technika, to raczej z uwagi na pewne ogólne treści filozoficzne, wcale dla niej niespecyficzne. Do tych treści należy przekonanie o nieświadomym charakterze dużej części duchowego życia człowieka.

psychoanaliza jest czymś więcej niż wypracowane na gruncie samej psychologii eksperymentalnej metody diagnozowania i leczenia.⁶⁶ Psychoanaliza jest też pewną teorią filozoficzną, ale nawet filozofia nie przewyższa nauki i nie ma najmniejszej wątpliwości, że uniwersalistyczne roszczenia wszelkiej filozofii są tak samo groźne jak uniwersalistyczne roszczenia nauki. W wydaniu takich autorów jak Marcuse i Brown roszczenia te prowadzą do destruktywnego i dla filozofii, i dla nauki irracjonalizmu. Tym też stały się ich utopie.

Piotr Szatek

⁶⁶ Nie ulega dziś wątpliwości, że psychologia behawioralna i posiadająca ten sam rodowód metodologiczny psychologia poznawcza dysponują technikami terapeutycznymi, których w żaden sposób nie da się zastąpić psychoanalizą. Ponadto techniki te wkraczają skutecznie na teren zarezerwowany do tej pory dla psychologii głębi (por. H. Drüe, *Od przypuszczeń na temat melancholii do nauki o depresji*, przeł. J. Brudzińska, w: P. Dybel (red.), *Sumienie, wina, melancholia*, Warszawa 1999, s. 134).
