



MICHAŁ KRZYKAWSKI

ORCID: 0000-0002-7992-0285

Uniwersytet Śląski w Katowicach

e-mail: michal.krzykawski@us.edu.pl

Technika i pragnienie w dobie automatyzacji. Od Marcusego do Stieglera

Słowa kluczowe: Bernard Stiegler, pragnienie, popęd, superego, technika, technologia, sublimacja, automatyzacja, kapitalizm komputacyjny

Keywords: Bernard Stiegler, desire, drive, superego, technics, technology, sublimation, automatization, computational capitalism

Technics and Desire in the Age of Automation. From Marcuse to Stiegler

Abstract

This paper describes the relationship between technics and desire in light of Bernard Stiegler’s new critique of political economy. The starting point for the analysis is Stiegler’s critique of the reinterpretation of Freud’s legacy by Herbert Marcuse in *Eros and Civilization*. The context of the analysis is the ongoing mutation of consumer capitalism into computational capitalism—one in which automated calculation systems are used to control all forms of mental and affective human activity. Digital automatization, I argue, encourages a different view of what Marcuse called “the automatization of the superego.” It also requires us to rethink to what extent desire is conditioned *techno-logically* beyond the limits of Marcuse’s critique of Freud, capitalism and technology. The article pays special attention to Stiegler’s reinterpretation of the theory of sublimation in relation to contemporary capitalism and its technological infrastructure (from television to digital platforms). It is also an attempt to include the question concerning technology in psychoanalytic thinking.

Wprowadzenie

„Technika nie tylko nie jest trywialna, lecz stanowi warunek możliwości wszystkiego, co nie jest trywialne” – przekonuje Bernard Stiegler (2017). Podążając za tym przekonaniem i zakładając, że problem pragnienia, bez względu na to, w jaki sposób zechcemy je definiować, nie jest trywialny, chciałbym w tym artykule dokonać dwóch rzeczy: przeanalizować relację wiążącą pragnienie z techniką w świetle najważniejszych założeń Stieglerowskiej teorii gospodarki pragnienia i wpisać tę teorię w szerszy projekt jego krytyki ekonomii politycznej (Krzykowski, 2022b). Szczególna uwaga zostanie poświęcona sposobowi, w jaki Stiegler reinterpretuje Freudowską teorię sublimacji w odniesieniu do współczesnego kapitalizmu i jego infrastruktury technologicznej. Jean Laplanche i Jean-Bertrand Pontalis (1967, s. 467) pisali, że „nieobecność spójnej teorii sublimacji pozostaje jedną z luk myśli psychoanalitycznej”. Można zatem zapytać, do jakiego stopnia Stieglerowi udało się te lukę zapełnić, a jednocześnie włączyć w obręb refleksji psychoanalitycznej pytanie o technikę – pytanie, którego psychoanaliza nigdy wyraźnie nie sformułowała.

Punktem wyjścia rozważań jest trzeci tom tryptyku *Mécréance et discrédit* (Wiarołomstwo i dyskredyt), zatytułowany *L'esprit perdu du capitalisme* (Utracony duch kapitalizmu), w którym Stiegler poddaje krytyce tezy wysunięte przez Herberta Marcusego w *Erosie i cywilizacji*. Natomiast kontekstem rozważań jest mutacja kapitalizmu konsumpcyjnego w kapitalizm komputacyjny, a więc taki, który bazuje na zalgorytmizowanych i zautomatyzowanych obliczeniach, poddając za ich pomocą kontroli wszelkie formy ludzkiej aktywności (Stiegler, 2015). Postępująca automatyzacja technologiczna nakazuje spojrzeć w innym świetle na to, co Marcuse (1998, s. 104) nazwał „automatyzacją superego”. Zachęca ona również do przemyślenia techno-logicznego uwarunkowania pragnienia poza ograniczeniami zaproponowanej przez Marcusego krytyki – Freuda, kapitalizmu i techniki.

Artykuł składa się z trzech części. W pierwszej skrótowo odnoszę się do krytyki Stieglera pod adresem analiz zawartych w *Nowym duchu kapitalizmu*, głosnej książce Luca Boltanskiego i Ève Chiapello, dostępnej od niedawna w polskim tłumaczeniu (2022), ponieważ to właśnie ta krytyka daje Stieglerowi asumpt do reinterpretacji analiz Marcusego. Jednocześnie wychodząc z założenia, że Stiegler pozostaje w Polsce filozofem wciąż słabo rozpoznanym, sytuuję jego polemikę z Boltanskim i Chiapello oraz

Marcusem w obrębie problematyki poruszanej w środkowym okresie jego twórczości, co – jak sądzę – uczyni czytelniejszym stosunek Stieglera do dziedzictwa maja 1968 roku oraz freudowskich pojęć sublimacji i desublimacji w zaawansowanym kapitalizmie. W części drugiej analizuję Stieglerską teorię libido po to, aby pokazać, że spór Stieglera z Marcusem jest *de facto* sporem o dzisiejszy użytek z pism Freuda, a w szczególności z *Kultury jako źródła cierpień*. Odwołuję się również do podjętej przez Stieglera krytyki wybranych wątków dziedzictwa Marksa oraz takiej formy dogmatycznego marksizmu, który pojęcie superego traktuje jako „burżuazyjny wymysł”. Wreszcie w części trzeciej, wychodząc od Stieglerskiej hipotezy o źródłowej techniczności pragnienia, skupiam się na technologicznej kondycji pragnienia w dobie automatyzacji, argumentując, że zaktualizowane pojęcie sublimacji, po tym, gdy zostało odrzucone przez Deleuze’a i Guattariego w *Anty-Edypie*, wydaje się niezbędne w dyskusji o *przyszłości pragnienia*. Abstrahując już od natury sporu Stieglera z Marcusem, automatyzacja wymaga w istocie pogłębionej refleksji nad przyszłością pragnienia, której to refleksji – jak postaram się pokazać – nie da się oddzielić od na nowo sformułowanego i postawionego w obrębie ekonomii politycznej pytania o technikę.

Nowy czy utracony duch kapitalizmu?

Granice socjologii krytyki Boltanskiego i Chiapello

W *L'esprit perdu du capitalisme* Stiegler polemizuje ze sposobem, w jaki Marcuse w *Erosie i cywilizacji* czyta Freuda. W pierwszej kolejności jest to jednak tekst polemizujący z *Nowym duchem kapitalizmu* Boltanskiego i Chiapello. Reinterpretacja *Erosa i cywilizacji* ma dostarczać argumentów na rzecz tej polemiki. Stiegler stawia odwrotną względem analiz dwójki socjologów diagnozę, podtrzymując jednakowoż odwołanie do Maxa Webera i jego „ducha”, do którego również oni się odwołują. Diagnoza ta brzmi następująco: stanu, w jakim się znaleźliśmy, nie napędza duch kapitalizmu, lecz utrata ducha przez kapitalizm. „Kapitalizm utracił ducha: panuje w nim duchowa nędza. Społeczeństwa kontroli stały się niekontrolowalne, dogłębnie nieracjonalne, pozbawione powodu do posiadania nadziei. Rośnie liczba tych, którzy sądzą, że nie ma już nic, czego mogliby oczekiwać od rozwoju hipeprzemysłowego kapitalizmu” (2006, s. 11).

Nie będę tutaj szczegółowo rekonstruował polemiki, jaką Stiegler prowadzi z Boltanskim i Chiapello, gdyż tym, co mnie tutaj interesuje najbardziej jest sposób, w jaki reinterpretuje on Marcusego. Dla porządku wyводу chciałbym jednak doprecyzować to, co wzbudza największą wątpliwość Stieglera pod adresem dwójki socjologów, a mianowicie dokonane przez nich rozróżnienie „krytyki społecznej” i „krytyki artystycznej” (Boltanski, Chiapello, 2022, s. 78). Rozróżnienie to ma dla ich diagnozy socjologicznej kluczowe znaczenie operacyjne: to właśnie „krytyka artystyczna”, jako specyficzna dla dyskursu maja 1968 roku krytyka burżuazyjnego nad-ja, miała leć u podstaw „nowego ducha kapitalizmu”. Warto więc zacząć od krótkiego doprecyzowania tego, co Boltanski i Chiapello rozumieją przez określenia *critique artiste* i *critique sociale*, aby krytykę Stieglera pod adresem Marcusego osadzić we właściwym kontekście.

Według Boltanskiego i Chiapello „krytyka artystyczna” z jednej strony kontestuje odczarowanie i nieautentyczność, a z drugiej – opresję. Krytycy-artyci stoją na stanowisku, że cechy te charakteryzują świat burżuazji i wyznawane przez nią wartości, które stały się dominujące wraz z umocnieniem się kapitalizmu. Mamy w nim do czynienia z utratą sensu, zwłaszcza w odniesieniu do tego, co wielkie i piękne, a utrata ta jest skutkiem upowszechnionego urynkowania, któremu podlegają zarówno przedmioty codziennego użytku, jak i dzieła sztuki oraz ludzie. Kształtujące kapitalizm społeczeństwo mieszczańskie dąży do podporządkowania sobie ludzi i zmusza ich do pracy w imię jedyne go celu, jakim jest zysk, co jednak nie przeszkadza mu obłudnie odwoływać się do moralności (etyki pracy). Odmawiając takiego podporządkowania, „krytyka artystyczna” przeciwstawia mu wolność artysty. Figurą najpełniej takiej postawie krytycznej odpowiadającej, przynajmniej na poziomie wyobrażonym, byłby według Boltanskiego i Chiapello (2022, s. 79) dziewiętnastowieczny dandys opisany przez Baudelaire’a – artystyczny cygan prowadzący niestabilne (mobilne) życie, które leży na przeciwległym biegunie względem stabilnego, nastawionego na posiadanie i jego powiększanie, życia burżuaja.

Przyświecające temu życiu wartości spotykają się również z radykalnym sprzeciwem ze strony „krytyki społecznej” (socjalistycznej lub marksistowskiej). Kierują nią jednak inne pobudki. Napędzające tego rodzaju krytykę oburzenie bierze się stąd, że charakterystyczny dla społeczeństwa mieszczańskie go egoizm w zaspokajaniu interesów własnych powoduje wzrastającą nędzę materialną klas ludowych, których eksploatacja pozwala

zachować klasom uprzywilejowanym poczucie stabilności. W swoim odrzuceniu społeczeństwa mieszczańskiego „krytyka społeczna” odrzuca również, czyniąc to często w sposób gwałtowny, indywidualizm lub egotyzm jako cechy przypisywane „artystom”, a czasami również ich neutralność moralną lub immoralizm, jeśli akurat odwołuje się do moralności o proveniencji chrześcijańskiej (Boltanski, Chiapello, 2022, s. 79).

To schematyczne rozróżnienie „krytyki artystycznej” i „krytyki społecznej” Boltanski i Chiapello niuansują znacznie bardziej. Niemniej jednak zgodnie z forsowaną przez nich tezą *critique artiste* zrezygnowała z sojuszu z *critique sociale*, który zawiązała w 1968 roku. Z góry odrzucając wszystko to, co „nieautentyczne”, *critique artiste* w ostateczności stworzyła grunt pod płytki indywidualizm, który w bardzo niskim stopniu chroni przed kapitalistyczną eksploatacją i jej głębokimi reperkusjami społecznymi. Boltanski i Chiapello (2022, s. 286–291) łączą je z „krytyką artystyczną” wyrosłą na gruncie ideałów maja 1968 roku. Usiłują oni na przykład pokazać, do jakiego stopnia dostarczyła ona uprawomocnienia dla środków podjętych po 1983 roku przez socjaldemokratyczny z nazwy rząd Laurenta Fabiusa, który powołując się na autonomię i elastyczność, wprowadza deregulację i dokonuje systemowego zamachu na ochronę praw pracowniczych. Ujmując rzecz dosadniej, w odnowieniu (globalizującego się) kapitalizmu, który w Europie Zachodniej położył kres bezpieczeństwu socjalnemu kojarzonemu z epoką *Trente Glorieuses* (Trzydziestu Chwalebnych Lat), niepoślednią rolę odegrała antyburżuazyjna i głosująca na lewicę „krytyka artystyczna”.

Nowi nędznicy i serce cywilizacji

Ocena trafności diagnoz Boltanskiego i Chiapello wykracza poza cele tego artykułu. Sam Stiegler również takiej oceny nie podejmuje. Ukazując granice rozróżnienia *critique artiste* i *critique sociale* nie twierdzi on, że czegoś istotnego, zwłaszcza z perspektywy socjologicznej, ono nie pokazuje. Stoi jednak na stanowisku, że „krytyka artystyczna” nie leży bynajmniej u źródeł odnowienia kapitalizmu i mutacji technologicznej, która mu towarzyszy. Mutację tę zauważył już w 1990 roku Gilles Deleuze, gdy twierdził, że opisywane przez Michela Foucaulta społeczeństwa dyscyplinarne wraz z ich instytucjami państwowymi (więzienie, szpital, fabryka, rodzina) ustąpiły miejsca społeczeństwu kontroli, w którym dyscyplinujące instytucje państwowe zostały zastąpione przez rynek i marketing (Deleuze, 2007, s. 187).

Paradoks charakteryzujący społeczeństwo (technologicznej) kontroli jest taki, że panuje w nim poluzowanie norm, kojarzone najczęściej z gwałtowną rewolucją obyczajową, w której „krytyka społeczna” i klasy ludowe, z jakimi chce się ona utożsamiać, niekoniecznie pragną się rozpoznawać. To w istocie może sprawiać wrażenie, że oto kapitalizm mógł się odnowić, ponieważ przejął żądania maja 1968 roku (autentyczność, autonomia) i je po swojemu zagospodarował. Taka optyka wydaje się jednak zbyt zawężona, aby uchwycić dokonującą się w obrębie kapitalizmu transformację społeczną, jaka zaszła na płaszczyźnie techno-ekonomicznej i estetycznej (w najszerszym rozumieniu estetyki jako zdolności do zmysłowego odczuwania). Poluzowanie norm i obyczajów wiązało się bowiem również z destabilizacją ekonomiczną, która zdemontowała zinstytucjonalizowane struktury klasowe (charakterystyczne dla nich sposoby życia, organizację pracy i czasu wolnego) i w tym sensie doprowadziła do deklasacji, uderzającej nie tylko w klasy ludowe, ale również w średnie. Jednocześnie powstałe w tym procesie społeczeństwo konsumentów stało się celem i ofiarą czegoś, co Stiegler (2013) nazywa „wojną estetyczną”.

Poczucie utraty sensu, przez Boltanskiego i Chiapello uznane za jedną z pobudek „krytyki artystycznej”, jest w optyce Stieglera zjawiskiem o wiele szerszym. Definiuje ono społeczeństwo produkcyjno-konsumpcyjne jako całość i uderza, choć zdecydowanie nie w ten sam sposób, w bogatą Północ, biedne Południe i Daleki Wschód. Poczucie utraty sensu jest efektem „nędzy symbolicznej”, rozumianej jako „*utrata indywidualności w wyniku utraty uczestnictwa w produkcji symboli* będących zarówno owocami życia intelektualnego (pojęcia, idee, twierdzenia, wiedza), jak i owocami życia odczuwalnego (sztuka, umiejętności praktyczne, obyczaje)”¹ (Stiegler, 2013, s. 25–26). Dlatego też nędza symboliczna staje się siłą rzeczy nędzą duchową i rodzi cierpienie jednostek. Z jednej strony są to jednostki opuszczone i postawione w stan likwidacji w ten sam sposób, co znane im miejsca, a z drugiej – ich zasoby afektywne są niweczone i bezwzględnie eksploatowane przez technologie przemysłu kulturalnego w „wojnie estetycznej”.

[...] ogromna część ludności jest dzisiaj pozbawiona wszelkiego *doświadczenia* estetycznego; jest poddawana estetycznemu *warunkowaniu*, które jest stosowane przez marketing dzierżący hegemoniczną władzę

¹ Wyróżnienia we wszystkich cytatach w artykule oryginalne.

nad ogromną większością światowej ludności. Natomiast pozostała jej część – część, która jeszcze doświadcza – pogodziła się z utratą i porażką tych, których owo warunkowanie zatopiło. [...]

Nie należy sądzić, że ci nowi nędznicy są wstrętnymi barbarzyńcami. Oni są samym sercem społeczeństwa konsumentów. Są „cywilizacją”. Ale taką, której – paradoksalnie – *serce* stało się gettem. I to getto jest upokorzone i znieważone przez to, czym świat się staje. My, ludzie uchodzący za wykształconych, uczone, artystów, filozofki, ludzi przenikliwych i zorientowanych, musimy zdać sobie sprawę, że ogromna większość społeczeństwa żyje w tej symbolicznej nędzy wytworzonej z upokorzenia i zniewagi. Takie są właśnie spustoszenia powstałe na skutek wojny estetycznej, którą stało się hegemoniczne panowanie rynku. Ogromna większość społeczeństwa żyje w strefach estetycznej klęski, gdzie nie można żyć i kochać się nawzajem, gdyż jest się w nich estetycznie wyalienowanym (Stiegler, 2013, s. 16–17).

Stiegler uwypukla zatem wymiar polityczno-estetyczny, który w analizach Boltanskiego i Chiapello pozostaje niewidoczny: o ile estetyka wiąże się ze sztuką, o tyle w swoim wymiarze politycznym jej podstawą jest zdolność do współodczuwania, bez względu na to, czy pochodzi ona z tego, co „artyistyczne”, czy z tego, co „społeczne”. Z braku polityki, którą Stiegler rozumie jako przeciwieństwo wojny, jesteśmy tej zdolności pozbawiani, co prowadzi do duchowego zubożenia. Tego rodzaju systemowa deprywacja bierze się z podporządkowania estetyczności życia politycznego estetyce kształtowanej przez interesy rynku, nastawionej na zachowania masowe i uniemożliwiającej przywiązanie estetyczne do osobliwych obiektów. To dlatego właśnie znajdujemy się według Stieglera w stanie wojny estetyczno-przemysłowej, w której technologie audiowizualne i komunikacyjne służą jako arsenał urynkowania (marketingu).

Maj 1968 roku i desublimacja

W optyce Stieglera maj 1968 roku, pomimo rewolucyjnego charakteru, był pierwszym symptomem obecnej nędzy duchowej. Pozwolił dostrzec dużo starsze procesy, które były czynne w kapitalizmie od końca XIX wieku, gdy kapitalizm stał się nową formą gospodarki libidinalnej. Nowość polegała na tym, że inwestowanie zasobów psychicznych (duchowych), które Arystoteles skojarzył z duszą noetyczną, a Freud usiłował opisać za pomocą pojęcia libido, zostało odtąd podporządkowane działalności gospodarczej.

Takie przekształcenie pociągnęło za sobą diametralną zmianę sensu *inwestowania*. W ujęciu Freuda inwestycja (niem. *Besetzung*, fr. *investissement*) polegała na ulokowaniu energii (libido) w obiekcie. Wiązała się ona domyślnie z nadzieją, że dokonywana inwestycja przyniesie jakąś wartość, że można tej wartości oczekiwać i że takie oczekiwanie jest racjonalne, w związku z czym warto również zainwestować w nie swój czas. Według Stieglera kapitalizm zniszczył taki sens inwestowania, albowiem wartość sprowadził do czystego zysku, czyniąc z niego najwyższe kryterium racjonalnej oceny jakichkolwiek działań, a jednocześnie zdevaluował samo oczekiwanie, licząc na tzw. „szybki zwrot z inwestycji” na bazie czystej kalkulacji.

To dlatego właśnie po kapitalizmie, który utracił ducha, nie można spodziewać się niczego, co mogłoby przynieść zmianę. To w tym sensie kapitalizm nie ma przyszłości: nie ma jej nie tyle jako system gospodarczy, ile jako – ściśle z nim powiązany – system psychospołeczny, jako że uniemożliwia wychylenie się poza to, co już jest, w nadziei na przeżycie czegoś lepszego, czego jeszcze tu nie ma. Tak zwane „pobudzanie inwestycji” w imię tworzenia miejsc pracy ma dzisiaj za zadanie jedynie podtrzymać ten system za pomocą sztucznych wybiegów. To w tym sensie kapitalizm stał się systemowo „niewypłacalny”.

Jak przekonuje Stiegler, maj 1968 roku jedynie sygnalizował tę systemową niewypłacalność kapitalizmu i jego kolejnych postfordowskich mutacji: kulturowej, informacyjnej czy kognitywnej.

Konwulsje 1968 roku są pierwszymi symptomami politycznymi, gospodarczymi i społecznymi utraty ducha kapitalizmu, uruchomionej przez proces desublimacji, której efekty dają się odczuć jako zniszczenie ducha przez kapitalizm.

Od 1968 roku proces ten się pogłębiał w taki sposób, że wydaje się on prowadzić ku zniszczeniu kapitalizmu, a więc ku całkowitej likwidacji jego ducha za sprawą samego kapitalizmu. Libido, które jest energią kapitalizmu, dąży do wyczerpania i ulega zanikowi. Wraz z libido zanika sublimacja jako zdolność socjalizacji, ustępując tym samym miejsca panowaniu popędów (Stiegler, 2013, s. 11–12).

Stiegler odwołuje się do Marcusego, odpowiadając tym samym na „socjologię krytyki” Boltanskiego i Chiapello, krytyką filozoficzną, po to, aby tę utratę ducha kapitalizmu zdiagnozować wraz z jej konsekwencjami.

Gospodarowanie pragnieniem w zaawansowanym kapitalizmie

Spór o Freuda

Odwołując się do Marcusego, Stiegler dokonuje jednak istotnego przemieszczenie w obrębie analiz zawartych w *Erosie i cywilizacji*. Podtrzymuje przekonanie Marcusego o tym, że kwestie psychopatologiczne należy rozpatrywać przede wszystkim jako kwestie socjopatologiczne. Przekonanie to skłoniło Marcusego do krytyki Freudowskiej tendencji do ontologizowania aspektów rzeczywistości, które są historycznie zmienne. Zarzuca on jednak Marcusemu przyjęcie błędnej interpretacji pism Freuda, wynikającej przede wszystkim z przyjętej perspektywy walki klas. Spór Stieglera z Marcusem jest *de facto* sporem o interpretację pism Freuda. Przyjrzyjmy się mu bliżej.

Przypomniane przez Marcusego na wstępie *Erosa i cywilizacji* rozumowanie Freuda było następujące: jako jednostki funkcjonujemy w dwóch wymiarach. Rządzą nimi odrębne zasady, które powodują, że mamy w nich do czynienia z odmiennymi procesami psychicznymi i dwoma różnymi systemami wartości: z jednej strony zasada, która domaga się, aby przyjemność natychmiast zaspokoić i odczuwać ją w zabawie pod nieobecność jakiegokolwiek represji (zasada przyjemności); z drugiej – zasada nakazująca, aby zaspokojenie odłożyć w czasie, powściągnąć przyjemność, podjąć trud (pracę) i być wydajnym w celu zapewnienia sobie bezpieczeństwa (zasada rzeczywistości). Koszt tego bezpieczeństwa jest jednak taki, że można je osiągnąć jedynie w procesie wznoszenia cywilizacji (kultury), która w ujęciu Freuda ustanawia wzorce represyjne i w tym sensie wywołuje cierpienie (Marcuse, 1998, s. 29–31; Freud, 1995).

Dociekania Marcusego dotyczą zatem tego, czy może istnieć cywilizacja nierepresywna, której istnienia Freudowska teoria nie tyle nie wyklucza, ile otwiera jej możliwość. Taka spekulacja – jak zauważa Stiegler – prowadzi jednak Marcusego do (typowego dla dyskursu maja 1968 roku) argumentu o konieczności emancypacji pragnienia. Aby tę konieczność uzasadnić, Marcuse dokonuje rozróżnienia dwóch płaszczyzn zasady rzeczywistości: strukturalnej i historycznej. Ta pierwsza odsłaniałaby przed nami coś w rodzaju pragnienia w stanie naturalnym, natomiast ta druga, jako historycznie zmienna modyfikacja pierwszej, pozwalałaby nam dostrzec, że w historycznie ukształtowanych warunkach kapitalizmu podlegamy nie tyle represji w sensie Freudowskim (koniecznej do ustanowienia cywilizacji),

ile „nadrepresji” (represji nadwyżkowej). W ujęciu Marcusego nadrepresja to represja niekonieczna, oznaczająca „dodatkowe rodzaje kontroli poza tymi, które są niezbędne dla cywilizowanej ludzkiej zbiorowości [i które] wynikają z określonych instytucji dominacji” (Marcuse, 1998, s. 51–53). Chodziłoby zatem w opowieści Marcusego o to, aby z tej nadrepresji się wyzwolić, przy czym do takiego wyzwolenia może dojść na drodze rewolucyjnej walki, którą Marcuse rozpatruje w perspektywie walki klas.

Wykonany przez Marcusego gest uwypuklenia płaszczyzny historycznej pragnienia pozostaje istotny, ponieważ pozwolił on dostrzec, że formowanie się kategorii psychoanalitycznych jest procesem historycznym, a więc jako takie podlega przekształceniu. Niemniej jednak, jak przekonuje Stiegler, problematyczny pozostaje gest wydzielenia płaszczyzny strukturalnej pragnienia. Trudno zakładać bowiem istnienie takiej płaszczyzny, która nie byłaby zawsze już płaszczyzną historyczną. Marcuse może wierzyć, że kluczem otwierającym drzwi do „złotego wieku libido” (Stiegler, 2006, s. 13) jest ustanowienie nierepresyjnej zasady rzeczywistości, ponieważ sądzi, że dzięki niej górę nad rzeczywistością mogłaby wziąć przyjemność. Trudno jednak ustanowienie takiej zasady wyobrazić sobie inaczej niż w ruchu powrotu, podobnie jak trudno wyobrazić sobie ten powrót inaczej niż jako powrót do abstrakcyjnej idei natury, a ściślej do pragnienia w stanie naturalnym.

W ujęciu Stieglera przyjemność kształtowałyby się raczej w zetknięciu z rzeczywistością, zaś owo zetknięcie oznaczałoby zestawienie „tendencji” (dążności powodowanej popędem i dążności powodowanej pragnieniem), które Stiegler rozpatruje jako kompozycję (układ), a nie jako dwie przeciwstawne sobie zasady. Podstawowy cel gospodarki libidinalnej, realizowany dzięki pragnieniu, polegałby zatem na związaniu tych tendencji. Takie wiązanie ma kluczowe znaczenie, ponieważ dekompozycja tendencji prowadzi do rozmontowania układu, jakim jest gospodarka libidalna – uwalnia popędy, które są sterowane przez marketing, co w rezultacie generuje nędzę duchową w skali hiperprzemysłowej. Pragnienie nie tyle jest tłumione, ile ulega systematycznej i systemowej desublimacji na rzecz panowania popędów. Odkrycie Freuda czytane przez Stieglera polegałoby zatem na stworzeniu możliwości opisanego gospodarki pragnienia nie tyle jako pola odwiecznego konfliktu między dwiema przeciwstawnymi siłami, ile jako kształtowaną historycznie zdolność ich umiejętnego związania.

Dlatego też jednym z podstawowych celów Stieglerowskiej krytyki ekonomii politycznej jest włączenie tej – wydawałoby się przestarzałej – kwestii

libido w dyskusję o przyszłości w kapitalizmie po tym, gdy ten ostatni stracił ducha i w tym sensie sięgnął kresu. Doszło do tego w momencie, gdy

siłą związującą, jaką była energia libidalna, jako pierwotna energia kapitalizmu, stała się [...] siłą rozwiązującą, czyli dekompozycją popędów, jakie wiązała energia libidalna, która nie ma już mocy, aby je zewrzeć, ponieważ została zniszczona. To w tym momencie kapitalizm wyraźnie traci swojego ducha – ducha, który był jego *mocą unifikującą* *Mnogość* i *multiplikacją Jedni* w dobie maszynizmu, czyli reprodukowalności technicznej, ale nie tylko na płaszczyźnie maszynowej. Jego moc polegała również na przełożeniu tej płaszczyzny na płaszczyznę psychiczną i płaszczyznę zbiorową, a także na *projekcji ich wspólnej płaszczyzny konsystencji*, czyli (*tym*) *czasowości projektu* politycznego i społecznego, który, w związku z tym, przez długi czas nazywano postępem (Stiegler, 2006, s. 19).

Wydarzenia maja 1968 roku pozwalałyby poniewczasie zrozumieć, że kres tego postępu nastąpił na długo przed nimi, gdy kapitalizm okazał się „historycznym procesem likwidacji superego” (Stiegler, 2006, s. 19). Do owej likwidacji doszło za sprawą tego, co Weber nazwał racjonalizacją, która oznaczała „śmierć Boga” i niewczesną destrukcję ducha kapitalizmu. Ujmując rzecz krótko, duch kapitalizmu, który zrodził racjonalizację, zniszczył się sam. Według Stieglera na płaszczyźnie *zwyczajnej* rzeczywistości społecznej „śmierci Boga” odpowiada właśnie likwidacja superego, czyli stopniowa utrata możliwości wytwarzania tego, co *nad-zwyczajne*, czy kultywowania, dzięki pragnieniom, *niezwykłości* w granicach tego, co pozostaje *zwykłe*.

Paradoks maja 1968 roku polegał na tym, że likwidacja superego, którego struktury zostały przez jego uczestników uznane za „burżuazyjne” i „nadreprezywne”, stała się wręcz, na płaszczyźnie ideologicznej, nieodzowna w kontestowaniu moralnych struktur kapitalizmu. Problem jednak w tym, że struktury te same ulegały przekształceniu technologicznemu, stawiając w stan likwidacji superego, a jednocześnie przemysłowo zagospodarowując jego przestrzeń – pragnień, marzeń, wyobraźni, uwagi i związanych z nimi „sublimatów”. Przestrzeń ta stała się odtąd przestrzenią kapitalizmu: najpierw za sprawą przemysłu kulturalnego, a następnie konwergencji cyfrowej urządzeń audiowizualnych, informatycznych i telekomunikacyjnych, która wraz z rozwojem technologii obliczeniowej zwiększyła pola do przemysłowej eksploatacji. W ujęciu Stieglera transformacja technologiczna w obrębie

kapitalizmu doprowadziła do pogłębienia tego, co Paul Valéry nazwał w 1923 roku „kryzysem ducha”, a następnie – w przededniu drugiej wojny światowej – „spadkiem wartości-ducha”: nie tyle ducha mającego jakąś wartość i w tym sensie dającego się wycenić, ile ducha będącego wartością samą w sobie i w tym sensie stanowiącego kryterium wszelkich wartości. Rozpatrzenie na nowo kwestii sublimacji i superego mają w zamyśle Stieglera otworzyć nową epokę nadzwyczajności ducha i pragnień, które go podtrzymują.

Freud, Marks

Wszystkie używane przez Stieglera pojęcia w odniesieniu do pragnienia i funkcjonowania gospodarki libidalnej są wyjściowo Freudowskie. Wyjściowo – gdyż Stiegler uwalnia je od przyciężkawej teorii seksualności Freuda, a także tego, co Deleuze i Guattari określali jako familiaryzm psychoanalizy. W odróżnieniu od nich Stiegler nie odrzuca jednak sposobu, w jaki Freud ujmuje nieświadomość, a przede wszystkim utrzymuje Freudowskie rozróżnienie popędów i libido (pragnienia). Popędy, bez względu na to, czy mają podłoże seksualne, czy nie, czy są pozytywne, czy agresywne, mają charakter jednostkowy. Pragnienie natomiast jest społeczne. Polega ono na inwestowaniu energii popędowej w działania, które mają wartość dla danej społeczności i w tym sensie są kulturotwórcze. Podczas gdy popęd natychmiastowo pochłania własny obiekt w celu zaspokojenia, pragnienie dąży do uwznioślenia obiektu i czyni go przedmiotem pielęgnacji, uwagi. Rzecz nie w tym, aby uznać popędy za negatywne, odrzucając je na rzecz pozytywnych i wzniosłych pragnień, lecz spojrzeć na relację między tymi dwiema płaszczyznami gospodarki libidalnej w kategoriach gry komponujących się z sobą tendencji. To właśnie owa kompozycja tworzy psychiczną czasoprzestrzeń gospodarowania, komplementarną wobec „społecznej czasoprzestrzeni gospodarowania” (Hausner, 2019) w zakresie, w jakim rzeczywistości psychiczna i społeczna współistnieją z sobą w relacji dynamicznej, która jest jednak zapośredniczona w otoczeniu technicznym (jest zawiązywana zawsze za pośrednictwem jakiegoś symbolizującego artefaktu: wytworu, narzędzia lub urządzenia).

To dlatego pojęciem centralnym dla Stieglerowskiej gospodarki pragnienia pozostają pojęcia sublimacji i superego. Sublimację Stiegler wydaje się jednakowoż rozumieć w sposób bardziej egalitarny niż Freud, dla którego

była ona „osobliwie wyróżniającą się cechą rozwoju kultury, dzięki [które] tak doniosłą rolę w życiu kulturalnym mogą odgrywać wyższe aktywności psychiczne, naukowe, artystyczne, ideologiczne” (Freud, 1995, s. 44). Dla Stieglera natomiast sublimacja to po prostu umiejętność socjalizacji we współodczuwanej czasoprzestrzeni symbolicznej (psychospołecznej) i otaczania troską obiektów pragnienia, które tę czasoprzestrzeń tworzą, niekoniecznie dzięki aktywnościom uchodzącym za „wyższe” i dlatego uznawanym za „bardziej wartościowe”. Niewypłacalność gospodarki kapitalistycznej jako gospodarki libidinalnej bierze się stąd, że „stawia ona w stan likwidacji wszystkie sublimaty, które ustanawiają *superego*” (Stiegler, 2006, s. 18).

W pewnym sensie likwidację tę dostrzegł już Marcuse, gdy pisał o „automatyzacji *superego*”. Rozumiał przez nią kontrolę, której przedmiotem są nie tyle nieświadome popędy, ile świadomość. Za przykład takiej kontroli podawał „propagowanie bezmyślnych zajęć wypełniających czas wolny, a także triumf ideologii antyintelektualnych” (1998, s. 104). Dlatego też podstawowe wyzwanie dla Marcusego polega na wyzwoleniu świadomości, która, „gdyby pozostawić jej swobodę, mogłaby rozpoznać pracę represji w lepszym i większym zaspokajaniu potrzeb” (1998, s. 104). Stiegler natomiast dąży raczej do przededefiniowania i odzyskania samego pojęcia *superego*: z jednej strony rozpatruje je poza klasyczną interpretacją Freudowską (*superego* jako pochodna kompleksu Edypa). Z drugiej strony sprzeciwia się przekonaniu, że *superego* musi być „burżuazyjne” z konieczności.

Jest to jednocześnie sprzeciw wobec Marksa, a ściślej następującego fragmentu *Ideologii niemieckiej*:

Bierzemy tu za punkt wyjścia ludzi rzeczywiście działających i z ich rzeczywistego procesu życiowego wyprowadzamy też rozwój ideologicznych refleksów i ech tego procesu życiowego. Także urojone stwory ludzkiego mózgu są nieodzownymi sublimatami ich materialnego, dającego się empirycznie ustalić i z materialnymi przesłankami powiązanego procesu życiowego (Marks, Engels, 1961, s. 28).

W ujęciu Stieglera pytanie o pragnienia Marks redukuje do pytania o potrzeby, „pozostawiając pragnienie burżuazji, tej wielkiej, jak i tej drobnej, i uznając je za luksus, o ile nie za żądzę, a w każdym razie za coś zbytecznego, egoistycznego, egocentrycznego i psychologicznego, a więc *paszytniczego*” (Stiegler, 2013, s. 199). Tkwiący w takim myśleniu błąd polegałby zatem na tym, że uniemożliwia zrozumienie procesów idealizacji

jako źródła sublimacji, za sprawą której obiekty obsadzone przez libido, w tym również idee, mogą ulegać społecznemu przekształceniu, a także mogą wpływać na „całokształt stosunków społecznych”. Tymczasem to właśnie w nich Marks (1961, s. 7) chciał widzieć historycznie zmienną „istotę człowieka”. Zlekceważenie procesów idealizacyjnych i ich wpływu na kształtowanie się procesów historycznych powodowałaby, że świadomość historyczności, którą niewątpliwie dziedziczymy od Marksa, może okazać się ułomna. Jak pisze Stiegler,

w tym miejscu marksizm utrzymuje, że przyznanie pragnieniu i czynionym przez nie inwestycjom kluczowej roli w kształtowaniu życia społecznego i gospodarczego (a tak w gruncie rzeczy brzmi teza Webera zinterpretowanego w świetle pism Freuda) oznaczałoby rezygnację ze stanowiska, zgodnie z którym idee pochodzą ze stosunków społecznych. Tego rodzaju obawa bierze się jednak z głębokiego niezrozumienia Freudowskiej teorii gospodarki libido w jej ostatnich wersjach: gospodarka ta jest ustanowiona i uwarunkowana przez „udoskonalenie organiczne” [...] prowadzące do przemysłowego podziału pracy opisywanego przez Marksa, a więc do cierpienia w kulturze i niedomagania cywilizacji (wątki te pozostają w pismach Freuda latentne, ledwie zarysowane), a wreszcie do tego, co nazwałem nieszczęściem [*mal-être*] (Stiegler, 2013a, s. 199).

Przestrzeń nad-nami

Polemikę Stieglera z Marcusem odnośnie do reinterpretacji Freuda, kapitalizmu i techniki warto czytać w kontekście tej szerszej próby konfrontowania Freuda z Marksem. Stojące za nią wyzwanie polegałoby więc na uratowaniu (od kapitalizmu) przestrzeni formowania się superego jako przestrzeni *nad-nami*, w której stające się osobliwie „ja” mogą poszerzać pole istnienia (w specyficznym języku Stieglera – nie tyle wieść egzystencję, ile nabierać konsystencji; zwierać się w coś, co wytwarza płaszczyznę nadzwyczajności) oraz transindywiduować się za pomocą wspólnych praktyk i poprzez wniesienie własnego, zawsze mniej lub bardziej osobliwego, wkładu w wytwarzanie tej płaszczyzny.

Dostęp do przestrzeni nad-nami – przestrzeni *ateologicznej* – wiedzy przez te same technologie, które na tę chwilę służą za arsenał urynkowienia i niszczą gospodarkę libidinalną. Inherentną cechą libido jest bowiem to, że ma tendencję do przywiązywania się do obiektów, które libido niszczy i je

od siebie uzależniają, co powoduje regres pragnień w eksploatowane przemysłowo popędy. Kapitalizm, w zakresie, w jakim niszcząc własnego ducha zniszczył dostęp do przestrzeni superegotycznej, jest najbardziej wymowną manifestacją tej destrukcji.

W obliczu tej doświadczanej ruiny Stieglerska krytyka kapitalizmu jest jednak atypowa. Jej celem jest przede wszystkim odbudowa gospodarki libidinalnej, ponieważ to właśnie jej ruina jest kluczowym źródłem niedomagania – intelektualnego i afektywnego – na jakie cierpią ukształtowane przez kapitalizm demokracje przemysłowe. Pokojowe wyjście z kapitalizmu w obliczu ruiny pragnienia wymaga tego, aby – paradoksalnie – bronić go przed nim samym i dogłębnie przeorganizować go w taki sposób, aby po tej reorganizacji w niczym nie przypominał samego siebie. Chodzi tutaj przede wszystkim o przeorganizowanie funkcjonalności technologii audiowizualnych i informatycznych w taki sposób, aby służyły one wzmocnieniu gospodarki libidinalnej, a nie przemysłowej eksploatacji popędów.

Podsumowując: tam, gdzie Boltanski i Chiapello oskarżają „krytykę artystyczną” o to, że utorowała drogę „nowemu kapitalizmowi”, reinterpretujący Marcusego Stiegler widzi raczej słabość psychoanalizy. Ta ostatnia nie zdołała bowiem postawić pytania o superego w kategoriach polityczno-ekonomicznych, pozbawiając się tym samym narzędzi do poddania krytyce i przekształcenia sytuacji, w której „krytyka artystyczna” została przejęta przez management i marketing.

Nośniki pragnienia

Pytanie o technikę dzisiaj

Stiegler pytanie o pragnienie w kontekście ekonomii politycznej kapitalizmu stawia w ścisłym powiązaniu z pytaniem o technikę. Koryguje Marcusego (i Freuda) przede wszystkim tam, gdzie nie dostrzegają oni relacji łączącej pragnienie z techniką jako ogólną kategorią obejmującą wszelkie wytwory i praktyki związane z wytwórstwem. Nie istnieje pragnienie w stanie czystym, naturalnym, do którego powrócimy, gdy tylko wyzwolimy się z kapitalistycznej nadrepresji. Pragnienie *zawsze już* potrzebuje protez: nośników pragnienia, w których się z(a)wiera, nabiera w nich konsystencji.

To dlatego Stiegler (2006, s. 13) pisze o „źródłowej techniczności pragnienia”: pragnienie ewoluuje wraz z technikami, które tworzą czasoprzestrzeń

tego, czego i jak możemy pragnąć. Techniczność warunkuje również funkcjonowanie gospodarki libidalnej w tym sensie, że libido działa sprawnie wówczas, gdy przysposabia techniki w taki sposób, że mu one służą i kierują je na upragnione obiekty. Na tym właśnie polega źródłowa przywara libido, jego pierwotne wybrakowanie, którego trzeba (*le défaut qu'il faut*). Stanowi ono zarówno siłę libido, jak i jego słabość. Nośniki pragnienia mają bowiem nieredukowalnie ambiwalentny charakter, są *farmakonami*, a więc tym, co leczy i szkodzi *jednocześnie*, co emancypuje i więzi *w tym samym ruchu*. Mogą zatem pragnienie stymulować, podtrzymując dynamikę gospodarki libidalnej; mogą *równocześnie* to pragnienie uśmiercać i deformować, prowadząc do regresu pragnień w przemysłowo eksploatowane popędy: do przemysłowo wytwarzanej desublimacji.

Marcuse, podobnie jak Freud, nie rozpoznaje tej konieczności zapośredniczenia pragnienia w technice. Nie dostrzega również farmakologicznej struktury jej wytworów. Na technikę patrzy tak, jak mu na to pozwala przyjęta perspektywa ideologiczna. Dostrzega na przykład, że technika, na której wznosi się cywilizacja przemysłowa, stwarza nowe formy kontroli społecznej i że panowanie nad organizacją systemu technicznego oznacza realną władzę polityczną: „technologiczna racjonalność staje się racjonalnością polityczną”, a „postępująca racjonalność społeczeństwa, która jest motorem wydajności i rozwoju, sama jest irracjonalna” (Marcuse, 1991, s. 4–13). Jednak tym, co owo irracjonalne społeczeństwo trzyma w ryzach, blokując „odśrodkowe siły społeczne”, jest bardziej „Technologia niż Terror” (Marcuse, 1991, s. 13). Jako uczeń Heideggera, Marcuse ma jednak świadomość, że w niebezpieczeństwie, jakie niesie za sobą technika, trzeba umieć dostrzec ratunek (Heidegger, 2007, s. 30). Dlatego stoi na stanowisku, że rozwój techniczny stwarza szansę na uwolnienie się spod jarzma nieracjonalności jako krytycznie zaawansowanego stadium Weberowskiej racjonalizacji, która dopełniła się w nowoczesnej technice.

W tym aspekcie tezy przedstawione w *Erosie i cywilizacji* zapowiadają analizy zmechanizowanego społeczeństwa zawarte w *Człowieku jednowymiarowym*: tym, co ma nas wyzwolić z kapitalistycznej nadrepresji i uwolnić pragnienie w realnym świecie zawiadywanym przez zasadę przyjemności, jest rozwój naukowo-techniczny, który powoduje, że znika przymus pracy i związana z nią alienacja: „Technika dostarcza samej bazy dla postępu, wywodząca się z niej racjonalność ustanawia model psychiki i wzór zachowania niezbędny dla produktywnego działania” (Marcuse, 1998, s. 97). To dlatego,

powie Marcuse dekadę później, jeżeli „świat pracy jest pojmowany jako maszyna, i odpowiednio zmechanizowany, staje się on *potencjalną* bazą nowej wolności człowieka” (Marcuse, 1991, s. 20).

Ograniczeniem rozumowania Marcusego jest jednak to mechanologiczne ujęcie techniki, sprzężone z perspektywą marksistowską. Technika w pismach Marcusego to przede wszystkim dziewiętnastowieczne maszyny, które tworzą aparat produkcji społeczeństw przemysłowych i stanowią park maszynowy świata pracy w dwudziestowiecznym kapitalizmie. Marcuse doskonale dostrzegł, że technika jako technologia nie jest już „sumą-całością poszczególnych urządzeń, które mogą być odizolowane od swych społecznych i politycznych skutków, lecz [...] jest systemem, który określa *a priori* zarówno rezultaty funkcjonowania tego aparatu, jak i operacje, które mu służą i go rozwijają” (Marcuse, 1991, s. 11). W konsekwencji „aparat produkcji zdąża do stania się totalitarnym w tej mierze, w jakiej określa nie tylko społecznie potrzebne zajęcia, umiejętności i postawy, lecz także indywidualne potrzeby i aspiracje” (Marcuse, 1991, s. 11). Analizy Marcusego pomijają jednak relację między aparatem technicznym a psychicznym w odniesieniu do technologii audiowizualnych. Te ostatnie są maszynami innego rodzaju. Poddają one bowiem kontroli nie ciała, lecz aparaty psychiczne, rozciągając jednocześnie tę kontrolę na czas wolny i dokonując jego dogłębnej rekonfiguracji: przeznaczony na odpoczynek czas wolny staje się czasem rozporządzalnym i przeznaczanym na konsumowanie (kapitalizm kulturowy). Natomiast wraz z nadejściem kapitalizmu komputacyjnego i komercjalizacją technologii obliczeniowej (polubienia, podawania dalej, rekomendacje, oceny i każdorazowy ruch w sieci) kontrola staje się pracą wykonywaną w permanentnym podłączeniu do hipermaterialnej infrastruktury cyfrowego kapitału stałego.

Marcuse dostrzegł ten proces nim uległ on planetarnemu hiperprzyspieszeniu. Pisząc, że „dzisiaj rzeczywistość technologiczna wdarła się do [...] prywatnej przestrzeni i pomniejszyła ją” (Marcuse, 1991, s. 28), pisał *de facto* o tym, co zachodzi w realizmie kapitalizmu komputacyjnego. Jego mechanologiczne ujęcie techniki pozostaje jednak ograniczone w tym sensie, że może on nową rzeczywistość technologiczną poddać krytyce jedynie w stylu charakterystycznym dla krytyki przemysłu kulturalnego szkoły frankfurckiej. Polemika Stieglera z Marcusem w tym kontekście przypomina Stieglerską krytykę pod adresem *Dialektyki oświecenia* (Stiegler, 2018, s. 631–679): tak jak Horkheimer i Adorno, poddając krytyce przemysł

kinematograficzny, który w ich ocenie uprzemysławia wyobraźnię i prowadzi w ostateczności do paraliżu jej struktur, nie dostrzegli, że wyobraźnia, aby działać, potrzebuje wesprzeć się na artefaktach, tak Marcuse wydaje się nie dostrzegać, że takie samo pochodzenie artefaktualne ma libido. O ile zatem prawdą jest, że rzeczywistość technologiczna kapitalizmu niszczy libido, o tyle prawdą jest również to, że kondycja libido jest techno-logiczna, zaś kapitalizm, wraz z podporządkowanym mu systemem technicznym, przygodnie libido przekształca. Libido jest sztuczne: zależy od wytworów i samo jest wytworem. Dlatego też fundamentalną dla Stieglera kwestią nie jest uwalnianie libido od nadrepresji i przywrócenie naturalnego (autentycznego) pragnienia. Takie pragnienie nie istnieje. Kluczowe wyzwanie polega raczej na reorganizacji przemysłowej infrastruktury technologicznej. Działanie libido ściśle zależy bowiem od hiperprzemysłowej organizacji sztucznych organów, które jednocześnie przekształcają relacje społeczne.

Automatyzacja w służbie odautomatyzowania

Tego rodzaju reorganizacja wymaga jednak dzisiaj dogłębnego przemyślenia postępującego procesu automatyzacji, a więc tego, co jest stałą dążnością techniki, która, od czasów europejskiej nowoczesności, tutaj tożsamer z rewolucją przemysłową, staje się technologią. Konsekwencją tej dążności jest to, że technika wytraca swój pierwotny wymiar praktyczny. Wymiar *praxis*, który warunkuje pragnienia jest w coraz większym stopniu modelowany przez czysto obliczeniową technologię – abstrakcyjne maszyny matematyczne skonkretyzowane do postaci materialnych urządzeń. Antycypowane i poddawane zalgorytmizowanym obliczeniom pragnienie gaśnie i traci swoją potencjalnie emancypującą moc, która zostaje przechwycona, skanalizowana i eksploatowana jako popęd.

Postępujący proces automatyzacji, oprócz tego, że zmienia świat pracy (Krzykawski, 2022a), zmienia również technologiczne warunki tego, co Marcuse nazwał „automatyzacją superego”. Hiperprzemysłowe algorytmy i ich spersonalizowane predykcje nie tylko przekształcają epistemologię naszych zachowań, dzięki której odkrywamy, że „sami dla siebie jesteśmy naszymi własnymi algorytmami” (Cardon, 2017, s. 36–37), że nasze codzienne zachowania są powtarzalne, o ile nie monotonne, dzięki czemu tak łatwo można nimi sterować. Automatyzacja zamyka również społeczną przestrzeń formowania się superego w tym sensie, że pozostawia nas sam na

sam z naszymi własnymi sobowtórami cyfrowymi, ponad które coraz trudniej się wznieść. Tym samym dewaluacji ulega gospodarka pragnienia, automatyzacja może bowiem jedynie wzmacnić to, co już jest, podczas gdy pragnienie przywołuje świat, którego jeszcze nie ma. Zanika więc również sublimacja jako proces, który pragnienie uspołecznia i który dokonuje się w otoczeniu technicznym. Aby ten proces mógł zachodzić, konieczne jest również uspołecznienie technologii jako nośników umożliwiających sublimowanie, choć pozostającymi w swojej strukturze i w swoim działaniu *farmakonami*.

Dlatego też przywrócenie procesu sublimowania wymaga podjęcia walki o funkcje planetarnego systemu technicznego. Rzecz nie w tym, aby przeklinać automatyzację, lecz dostrzec możliwości, jakie otwiera, a następnie uczynić z nich podstawowy przedmiot społecznej walki o przyszłość pragnienia i jego nadzwyczajnych sublimatów. Cały arsenał szlifowanych przez Bernarda Stieglera pojęć miał w założeniu do takiej walki służyć w ramach nowej krytyki ekonomii politycznej, której nowość polega na tym, że na poważnie bierze pytanie o technikę.

Bez względu na ocenę aktywistycznej filozofii Stieglera (Krzykawski, 2022b), zdołał on z pewnością na powrót wprowadzić do współczesnej debaty filozoficznej pojęcie sublimacji, które popadło w niełaskę po opublikowaniu *Anty-Edypa*. Niewątpliwą zasługą Deleuze'a i Guattariego (2017, s. 35) było podkreślenie, że „pragnienie bezpośrednio przebiega przez pola społeczne, że jest historycznie określonym produktem”. Jak dopowiadał Deleuze w swoim pojęciowym „abecadle”, nieświadomość to nie teatr, lecz fabryka, produkcja. Pragnąc, konstruuję układ, pragnę zawsze w określonym zespole obiektów, nigdy zaś odosobnionego obiektu. To ów zespół, jako konfiguracja składających się na niego elementów, jest dla mnie pożądliwy (Deleuze, 1995). Konstruktivistyczna natura pragnienia nie wyklucza jednak możliwości i konieczności sublimacji. „Pragnienie nie potrzebuje żadnych zapośredniczeń czy sublimacji, żadnych psychicznych operacji czy przekształceń, by inwestować w siły wytwórcze bądź stosunki produkcji” – pisali Deleuze i Guattari (2017, s. 35). W dobie technologii cyfrowych takie ujęcie pragnienia nie wydaje się jednak dostarczać zadowalających odpowiedzi.

Przygniatająca moc technologii obliczeniowej, odtąd w znaczącym stopniu warunkująca to, czego, kogo i jak możemy pragnąć, wydaje się z jednej strony potwierdzać przenikliwość analiz Stieglera, nawet jeśli odnoszą się one do rzeczywistości społecznej na chwilę sprzed nastania postliberalnego/libertariańskiego kapitalizmu platform cyfrowych oraz

uksztaltowanej jeszcze przez – charakterystyczne dla schyłku epoki analogowej – ultraliberalne niedbalstwo urynkowionych telewizji publicznych, które „misję publiczną” podporządkowały regulowanemu przez marketing prymatowi kwantyfikowalnej oglądalności, odtąd branej za publiczność. Z drugiej jednak Stieglerowskie analizy relacji techniki i pragnienia warto zaktualizować odnośnie do realizmu cyfrowego, kształtowanego przez przyrastającą liczbę usieciowanych i systemowo scalonych urządzeń działających perswazyjnie i predykcyjnie, umożliwiających ciągle monitorowanie siebie (*self-tracking*) czy zaprojektowanych po to, aby rozpoznawać (przeliczać) stany emocjonalne osób podłączonych do sterujących nimi urządzeń (*affective computing*) – krótko mówiąc urządzeń, które pragnienia przekształcają w możliwości do potencjalnie wyniszczającej eksploatacji zasób w postaci popędów, zamykając przed nami psychospołeczną czasoprzestrzeń innej technologicznej przyszłości. W sensie infrastruktury technologicznej przyszłość ta już tu jest. Prosi się ona jednak, aby nadać jej dojrzsalsze kontury. Wydaje się, że jedynie w ten sposób zdołamy – parafrazując Kanta (2005, s. 44) – wyjść z zawinionej przez nas technologicznej niedojrzałości, w której duszpasterzy ogłupiających swoje domowe trzódki zastępują dyskretnie sterujące pragnieniami sprowadzonymi do popędów i podtrzymujące iluzję możliwości decydowania o czymkolwiek algorytmy.

„Odtąd chodzi [...] o to, aby wiedzieć, czego pragniemy” – pisał André Gorz (1980, s. 112). Dzisiaj chodzi jednak również o to, aby mieć świadomość tego, co i kto na tę wiedzę wpływa, a także kto, i czym kosztem, z tego, czego o sobie nie wiemy, korzysta.

Bibliografia

- Boltanski, L., Chiapello, È. (2022). *Nowy duch kapitalizmu*. Tłum. F. Rogalski, red. nauk. M. Jacyno. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Cardon, D. (2017). Le web que nous voulons en 8 propositions. W: B. Stiegler (red.), *La toile que nous voulons. Le web néguentropique* (s. 23–43). Limoges: FYP.
- Deleuze, G. (1995). *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*, film documentaire produit par Pierre-André Boutang. Pobrano z: https://www.youtube.com/watch?v=tLISRFLThYw&ab_channel=SUB-TILproductions (25.03.2022).
- Deleuze, G. (2007). Postscriptum o społeczeństwach kontroli. W: G. Deleuze, *Negocjacje 1972–1990* (s. 183–188). Tłum. M. Herer. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP we Wrocławiu.

- Deleuze, G., Guattari, F. (2017). *Anty-Edyp. Kapitalizm i schizofrenia*. Tłum. T. Kaszubski. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Freud, S. (1995). *Kultura jako źródło cierpień*. Tłum. J. Prokopiuk. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Gorz, A. (1980). *Adieux au proletariat. Au-delà du socialisme*. Paris: Galilée.
- Hausner, J. (2019). *Spoleczna czasoprzestrzeń gospodarowania. W kierunku ekonomii wartości*. Kraków: Wydawnictwo Nieoczywiste.
- Heidegger, M. (2007). Pytanie o technikę. W: M. Heidegger, *Odczyty i rozprawy* (s. 7–38). Tłum. J. Mizera. Warszawa: Aletheia.
- Kant, I. (2005). Odpowiedź na pytanie: czym jest Oświecenie. W: I. Kant, *Przypuszczalny początek ludzkiej historii* (s. 44–49). Tłum. T. Kupś. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Krzykawski, M. (2022a). Energia, praca i walka z entropią, *Er(r)go*, 44, 1, 29–56, <https://journals.us.edu.pl/index.php/ERRGO/article/view/11865> (22.11.2022).
- Krzykawski, M. (2022b). *Od nowego pytania o technikę do nowej ekonomii politycznej w epoce maszyn o wysokiej mocy obliczeniowej*, Warszawa: Biennale, <https://2022.biennalewarszawa.pl/from-a-new-question-concerning-technology-to-a-new-political-economy-in-the-age-of-high-performance-computing-machines/> (22.11.2022).
- Kuźniarz, B. (2020). *Król liczb. Szkice z metafizyki kapitalizmu*. Warszawa: Fundacja Augusta Hrabiego Cieszkowskiego.
- Laplanche, J., Pontalis, J.-B. (1967). *Vocabulaire de la psychanalyse*, D. Lagache (red.). Paris: Presses Universitaires de France.
- Marcuse, H. (1998). *Eros i cywilizacja*. Tłum. H. Janowska, A. Pawelski. Warszawa: Muza.
- Marcuse, H. (1991). *Człowiek jednowymiarowy. Badania nad ideologią rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego*. Tłum. W. Gromczyński. Warszawa: PWN.
- Marks, K., Engels, F. (1961). *Dzieła 3*. Tłum. K. Błeszyński, S. Filmus. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Stiegler, B. (2006). *Mécréance et discrédit 3. L'esprit perdu du capitalisme*. Paris: Galilée.
- Stiegler, B. (2008). *Réenchanteur le monde. La valeur esprit contre le populisme industriel*. Paris: Flammarion.
- Stiegler, B. (2013). *De la misère symbolique 1. L'époque hyperindustrielle*. Paris: Flammarion.

- Stiegler, B. (2013a). *La pharmacologie du Front national*. Paris: Flammarion.
- Stiegler, B. (2015). *La société automatique 1. L'avenir du travail*. Paris: Fayard.
- Stiegler, B. (2017). Critique de la raison impure, *Esprit*, mars/avril 2017. Pobrano z: <https://esprit.presse.fr/article/bernard-stiegler/critique-de-la-raison-impure-entretien-avec-bernard-stiegler-39264> (25.03.2022).
- Stiegler, B. (2018). *La technique et le temps 3. Le temps du cinéma et la question du mal-être*. Paris: Fayard.

Nota o autorze

Michał Krzykawski – dr hab., prof. UŚ, pracuje na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, gdzie kieruje Centrum Badań Krytycznych nad Technologiami. Autor i współautor wielu prac z zakresu współczesnej filozofii kontynentalnej filozofii nauki i techniki oraz ekonomii politycznej, m.in. *Bifurcate. 'There Is no Alternative'* (pod redakcją Bernarda Stieglera i Kolektywu Internacja, Paris 2020, London 2021) oraz *Inne i wspólne. Trzydzieści pięć lat francuskiej filozofii* (Warszawa 2017).

Address for correspondence: University of Silesia in Katowice, Faculty of Humanities, Centre for Critical Technology Studies, ul. Uniwersytecka 4, 40-007 Katowice, Poland.

Cytowanie

Krzykawski, M. (2022). Technika i pragnienie w dobie automatyzacji. Od Marcusego do Stieglera. *Analiza i Egzystencja*, 59 (3), 135–156. DOI: 10.18276/aie.2022.59-07.