

Filip Biernacki

Taktyki postkapitalistycznej transformacji: splot pragnienia, afektów, układów i odmowy pracy

Realizm kapitalistyczny i jego mutacje

W epoce realizmu kapitalistycznego, systemu przedstawiającego się jako jedyna możliwa rzeczywistość, szczególnego znaczenia nabiera pytanie o możliwe alternatywy. Mark Fisher diagnozuje paraliżującą iluzję, zgodnie z którą „łatwiej wyobrazić sobie koniec świata niż koniec kapitalizmu”¹. Wskazuje przy tym, jak neoliberalny porządek przechwytuje nasze pragnienia i czas. Dziś kapitalizm ewoluuje w technofeudalizm²: platformy takie jak Amazon czy Google działają niczym nowi feudałowie, pobierając „rentę” z danych, podczas gdy Internet, niegdyś wolny, staje się „martwy”. Zalewają go bezwartościowe treści generowane przez AI,

Filip Biernacki (ORCID: 0009-0004-5167-8636) – absolwent Uniwersytetu Gdańskiego, doktorant Szkoły Doktorskiej Uniwersytetu w Białymstoku, zajmuje się współczesną metafizyką, ze szczególnym uwzględnieniem myśli Deleuze’a. Publikował w *Machinie Myśli*. Kontakt: biernackifilip@wp.pl.

- 1 M. Fisher, *Realizm kapitalistyczny. Czy nie ma alternatywy?*, przeł. A. Karalus, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2020, s. 10.
- 2 Por. Y. Varoufakis, *Technofeudalizm: co zabiło kapitalizm?*, przeł. P. Szadkowski, GlowBook, Sieradz 2024.

izolując jednostki w cyfrowych enklawach i systematycznie marginalizując ludzką autonomię.

Celem artykułu jest wykazanie, że kluczowe taktyki postkapitalistyczne, od Fishera po włoski *operaismo*, opierają się nie na moralnej negacji systemu, lecz na próbie politycznej rekonfiguracji pragnienia i afektów. W tym kontekście prześledzę kolejno: spór o naturę pragnienia, Fisherowską koncepcję kontrlibido, mikropolityczne narzędzia układów i afektów oraz strategię odmowy pracy. Argumentuję, że kluczem do zrozumienia tych strategii jest przejście od klasycznej krytyki ideologii do analizy ekonomii libidinalnej. Jest to ruch analogiczny do przeciwstawienia przez Joannę Bednarek polityki formy polityce mocy³. Postkapitalizm nie jest bowiem utopią ani ideologią, lecz procesem eksperymentowania z pragnieniami i relacjami społecznymi, zmierzającym ku życiu opartemu na wspólnocie i wolności od przymusu pracy. Ani Marks, ani Deleuze i Guattari (D&G) nie oferowali gotowego planu. Jak zauważył Deleuze: „Gdybyśmy wiedzieli, nie gadalibyśmy o tym, ale to zrobili”⁴. Analiza ta wyrasta z tradycji krytycznej zakorzenionej w myśli Spinozy, Deleuze’a, i Guattariego, według której pragnienie nie jest brakiem (jak w psychoanalizie), lecz siłą produktywną. Dlatego dobór omawianych autorów koncentruje się na myślicielach badających, w jaki sposób kapitał przechwytuje tę siłę oraz jakie są możliwości jej odzyskania. Przy czym pewne koncepcje – jak machina wojenna u D&G czy hiperstycja u Fishera – służą jako narzędzia analityczne do uchwycenia tych procesów. Machina wojenna w ujęciu D&G oznacza nomadyczny, afektywny układ sił funkcjonujący poza logiką aparatu Państwa, formę zewnętrzości, która deterytorializuje stratyfikacje władzy i może, w sprzyjających warunkach, wyzwać pragnienie spod kapitalistycznej kontroli. Fisher z kolei proponuje pojęcie hiperstycji:

3 J. Bednarek, *Polityka poza formą. Ontologiczne uwarunkowania poststrukturalistycznej filozofii polityki*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2012. Autorka analizuje, w jaki sposób myśliciele sytuujący się na biegunie immanencji (m.in. Deleuze, Hardt, Negri) lokują polityczność w mocy – immanentnej, twórczej sile pragnienia – która wymyka się zastanym „formom” (Państwu, Prawu, tożsamości). W przeciwieństwie do myślicieli biegunu transcendencji (Laclau, Mouffe, Badiou, Žižek), gdzie polityczność wiąże się z aktem ustanowienia formy lub Prawa, z ruchem negatywności, wyjątku czy symbolicznej instancji.

4 G. Deleuze, *Bezludna wyspa. Teksty i wywiady z lat 1953–1974*, Wydawnictwo Ostrogi, Kraków 2024, s. 531.

narracji, które kształtują przyszłość, przekierowując pragnienia ku projektom kolektywnym. Kultura staje się polem walki o formy życia.

Spór o pragnienie

Poniższa panorama stanowisk stanowi niezbędny kontekst dla właściwej analizy projektu Fishera. W tradycji myśli krytycznej długo utrzymywało się przekonanie o emancypacyjnym potencjale technologii. Herbert Marcuse twierdził, że rozwój automatyzacji i masowej produkcji stworzył materialne warunki do przezwyciężenia niedostatku i przymusu pracy. Jednocześnie, wprowadzając pojęcia represji nadwyżkowej oraz zasady wydajności, wskazywał, że technologiczny potencjał wyzwolenia jest aktywnie blokowany przez głęboko uwewnętrznione społeczne i psychiczne mechanizmy dominacji. Problemem pozostawało więc libidinalne przywiązanie do systemu: jednostki identyfikują się z kulturą konsumpcji i podtrzymują represyjne formy życia, ponieważ sama zasada wydajności narzuca im definiowanie poziomu życia przez pryzmat posiadanych dóbr⁵. Stąd rodzi się kluczowe pytanie: czy możliwe jest przezwyciężenie tego przywiązania poprzez krytyczny rozum? Marcuse wierzył, że tak.

Nick Land uważa to stanowisko za mrzonki. Radykalnie reinterpretując D&G, twierdził, że pragnienie – umieszczone w samym centrum technologiczno-kapitalistycznej dynamiki – jest z natury autonomiczne i samoprodukujące się, a zarazem utożsamiane z procesem kapitalizmu jako bezosobowym mechanizmem transformacji i produkcji w świecie materialnym. W eseju *Meltdown* pisał, że „ziemia zostaje przechwycona przez osobliwość technokapitału”, gdzie algorytmy i sztuczna inteligencja napędzają przyszłość obojętną na ludzkie aspiracje⁶. Kapitalizm trwa, argumentuje Land, ponieważ cyberprzestrzeń jest pod naszą skórą, a każda próba wycofania się byłaby próbą powrotu do rojonej, nigdy nieistniejącej wizji świata przedkapitalistycznego.

5 H. Marcuse, *Eros i cywilizacja*, przeł. H. Jankowska, A. Pawelski, Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA, Warszawa 1998, s. 137.

6 N. Land, *Fanged Noumena: Collected Writings 1987–2007*, ed. R. Mackay, R. Brassier, Urbanomic / Sequence Press, Falmouth–New York 2011, s. 441.

Land krytykuje lewicę (w tym Fishera) za „kosmiczną rozpacz” i utopijne marzenia o ludzkiej sprawczości czy dynamizmie bez konkurencji. W jego ujęciu to kapitał konstruuje nas, a nie odwrotnie⁷. To wizja fascynująca, ale stawiająca wyzwanie. Jeśli pragnienie jest kapitalistyczne, to jak możliwe są jakiegokolwiek autentyczne alternatywy?

Ważnym uzupełnieniem tej debaty jest koncepcja fabryki społecznej Mario Trontiego, rozwinięta w eseju *La fabbrica e la società*, która współbrzmi z tymi diagnozami. Tronti twierdził, że logika kapitalizmu wykracza poza tradycyjnie rozumiany zakład pracy i obejmuje całe życie społeczne. W dojrzałej fazie jego rozwoju stosunki społeczne stają się elementami stosunków produkcji, a całe społeczeństwo funkcjonuje jak swoista fabryka⁸. Ten „proces uspołecznienia kapitału” staje się tym samym szczególną materialną podstawą, na której opiera się rozwój kapitalizmu⁹. Tronti widział w tej diagnozie przede wszystkim możliwość strategicznego poszerzenia pola walki – z fabryki na całe społeczeństwo.

Tę linię myślenia rozwijają Hardt i Negri, syntetyzując analizę Trontiego między innymi z diagnozą Deleuze’a dotyczącą przejścia od społeczeństwa dyscypliny do społeczeństwa kontroli. W nowym reżimie fabrykę zastępuje przedsiębiorstwo, a jednostki przekształcają się w „dywidua” – niepodzielne *in-dywiduum* ustępuje miejsca podzielności i rozdrobnieniu; płynne podmioty nadzorowane przez dane, profile i algorytmy¹⁰. Hardt i Negri pokazują, że kapitał wywłaszcza powszechny intelekt – zbiorową kreatywność, wiedzę i społeczną kooperację – przechwytyując wartość wytwarzaną autonomicznie poza jego bezpośrednią kontrolą. Kapitalizm pochłania uniwersa wartości: dane, interakcje i oddolne działania stają się paliwem systemu, ukazując instrumentalizację pragnienia. Wywłaszczenie tego autonomicznie wytwarzanego dobra wspólnego stanowi centralną formę biopolitycznego wyzysku¹¹. Nawet kontrkultura ulega

7 Tamże, s. 623.

8 M. Tronti, *La fabbrica e la società*, „Quaderni Rossi” 1962, no. 2, s. 27.

9 M. Tronti, *Social Capital*, „Telos” 1973, no. 17, s. 98.

10 G. Deleuze, *Negocjacje 1972–1990*, przeł. M. Herer, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP, Wrocław 2007, s. 186.

11 M. Hardt, A. Negri, *Rzecz-pospolita. Poza własność prywatną i dobro publiczne*, przeł. „Praktyka teoretyczna”, Praktyka teoretyczna, Warszawa 2012, s. 242. Szeroką genealogię tych pojęć, od operaistycznej „fabryki społecznej” po postoperaistyczną „pracę biopolityczną” i „dobro

reterytorializacji: DIY trafia na Etsy, a protesty na X dostarczają danych algorytmom reklamowym.

System kapitalistyczny okazuje się niezwykle elastyczny, ponieważ nieustannie rekonfiguruje swoje aksjomaty w odpowiedzi na kolejne kryzysy, np. klimatyczne, technologiczne, czy polityczne. Ta zdolność adaptacji zapewnia mu trwałość, ale też tworzy nieszczelności, czyli punkty oporu. Foucaultowskie rozumienie oporu jako reaktywnej, lokalnej odpowiedzi na władzę okazuje się niewystarczające, ponieważ pozostaje ono uwikłane w mechanizmy, z którymi walczy¹². D&G proponują alternatywę w postaci linii ujścia – twórczych sił, które nie tylko przeciwstawiają się systemowi, ale też tworzą nowe formy życia i relacji¹³. Siły te natychmiast podlegają próbom przechwycenia i reterytorializacji przez kapitalistyczny aparat, który jednak nigdy nie jest w stanie zapanować nad nimi całkowicie. Wytwarza się w ten sposób swoista nadwyżka pragnienia, afektów i kreatywności, które, choć ujarzmione, są wciąż zdolne do dekodowania i przekierowania na projekty emancypacyjne.

Ten wątek rozwija lewicowy akcelerationizm – między innymi Peter Wolfendale – wskazując, że siła deterytorializująca nie jest wyłączną domeną kapitału. To właśnie ona umożliwiła przejście od feudalizmu do kapitalizmu i może zostać odzyskana jako emancypacyjny popęd, tłumiony przez system, ale nigdy całkowicie przez niego zduszony¹⁴.

Fisher w niedokończonym wprowadzeniu do *Kwasowego komunizmu* stawia tezę, że kapitalizm w swej istocie nie służy wytwarzaniu bogactwa,

wspólne”, przedstawia Mikołaj Ratajczak. Por. M. Ratajczak, *Forma życia i dobro wspólne. Geneza i aktualność współczesnej włoskiej filozofii politycznej*, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 2020.

- 12 Należy tu doprecyzować, że chodzi przede wszystkim o koncepcję oporu jako immanentnego elementu relacji władzy, sformułowaną np. w *Woli wiedzy* (M. Foucault, *Wola wiedzy*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, Czytelnik, Warszawa 1995, s. 86). Późniejsze pisma Foucaulta rewidują tę tezę w stronę praktyk siebie.
- 13 Deleuze w liście *Désir et plaisir* podkreśla, że linie ujścia konstytuują pole społeczne, a aparaty władzy są wtórne i jedynie próbują je kontrolować. U Foucaulta (*Wola wiedzy*) relacje władzy stanowią pierwotną strukturę, w której pojawiają się punkty oporu; G. Deleuze, *Deux régimes de fous: Textes et entretiens 1975–1995*, Les Éditions de Minuit, Paris 2003, s. 116.
- 14 P. Wolfendale, *So, Accelerationism, what's all that about?*, „Dialectical Insurgency”, [online] 2014, <https://deontologistics.tumblr.com/post/91953882443/so-accelerationism-whats-all-that-about> [dostęp: 23 XII 2024].

lecz systematycznemu uniemożliwianiu „wytwarzania wspólnego bogactwa czy dobra (*common wealth*)”¹⁵. Dowodem na to nie są wyłącznie nierówności ekonomiczne, ale także generowane przez system dysfunkcje, które aktywnie blokują dobrobyt. W *Realizmie kapitalistycznym* Fisher wskazuje na „plagę chorób psychicznych” jako symptom niespójności systemu: cierpienie zostaje sprywatyzowane i zmedyalizowane, a odpowiedzialność przerzucona na jednostki, co maskuje strukturalne i patogenne źródła problemu¹⁶.

Realizm kapitalistyczny utrzymuje swoją hegemonię poprzez instrumentalizację i przechwytywanie ludzkich pragnień. W eseju *Post-Capitalist Desire* Fisher analizuje ten mechanizm na przykładzie sieci kawiarni Starbucks, która sprzedaje nie tyle kawę, ile obietnicę „trzeciego miejsca” – przestrzeni pomiędzy domem a pracą. Pod powierzchowną chęcią na „kiepską kawę” kryje się jego zdaniem, głębsze, utopijne dążenie do wspólnoty, określane przez niego jako „udaremnione pragnienie komunizmu”¹⁷. Geniusz kapitalizmu polega właśnie na tym, że potrafi on spieniężyć i urynkować wszystkie nasze potrzeby oraz tęsknoty, przekształcając pragnienie kolektywności w kolejny produkt konsumpcyjny.

Jednocześnie system narzuca destrukcyjną logikę pracy, promując karykaturalną „wolność przez pracę”. Już Marks krytykował takie ujęcie, pisząc, że mówienie o „wolnej, ludzkiej, społecznej pracy” w warunkach własności prywatnej jest jednym z „największych nieporozumień”. „Praca” jest w swojej istocie „niewolną, nieludzką, niespołeczną” działalnością, tworzoną i warunkowaną przez własność prywatną. Ta ostatnia stanowi nic innego jak „uprzedmiotowioną pracę”. Dlatego prawdziwa emancypacja staje się możliwa dopiero wtedy, gdy praca zostaje zniesiona jako taka, a nie jedynie zreorganizowana¹⁸.

15 M. Fisher, *Kwasowy komunizm. Nieukończone wprowadzenie*, przeł. P. Kaczmarek, „Praktyka Teoretyczna” 2021, nr 2 (40), s. 178, <https://doi.org/10.14746/prt.2021.2.7>.

16 M. Fisher, *Realizm kapitalistyczny...*, s. 33.

17 M. Fisher, *Post-Capitalist Desire*, [w:] *What We Are Fighting For: A Radical Collective Manifesto*, ed. F. Campagna, E. Campiglio, Pluto Press, London 2012, s. 136.

18 K. Marx, *Über F. Lists Buch „Das nationale System der politischen Ökonomie”*, „Beiträge zur Geschichte der Arbeiterbewegung” 1972, Jg. 14, H. 3, s. 425–446, [za:] Marxists’ Internet Archive, [online] <https://www.marxists.org/deutsch/archiv/marx-engels/1845/list/flist.htm> [dostęp: 2 IX 2024].

W tym świetle Fisher postuluje „przywoływanie Realnego”¹⁹, czyli ujawnianie wewnętrznych sprzeczności systemu, które podważają jego pozorną spójność. Zadaniem lewicy, jak pisze w *Kwasowym komunizmie*, powinno być przesunięcie punktu ciężkości z bycia jedynie antykapitalistami na rzecz aktywnej afirmacji tego, co kapitał blokuje: „kolektywnej zdolności do wytwarzania, do opiekowania się sobą nawzajem i do przeżywania radości”²⁰.

Kapitalistyczny porządek, choć wszechobecny, nie jest całkowicie szczelny. Fisher kończy *Realizm kapitalistyczny* nutą ostrożnego optymizmu, podkreślając, że ze względu na opresyjną naturę systemu nawet drobny gest oporu może okazać się skuteczny: „Najdrobniejsze wydarzenie może wydrzeć dziurę w szarej kurtynie reakcji”²¹. Wzywa tym samym do budowy nowego podmiotu politycznego, zdolnego do walki na polach, na których neoliberalizm poniósł fiasko, choćby poprzez redukcję biurokracji czy odzyskanie kontroli nad pracą.

Skoro kapitalizm operuje na poziomie pragnienia, polityka emancypacyjna nie może opierać się na jego ascetycznym tłumieniu. Fisher postuluje strategię radykalnego przekierowania – budowę kontrlibido²², czyli konkurencyjnej i silniejszej siły przyciągania, zdolnej rzucić wyzwanie kapitalizmowi na jego własnym terenie. Projekt ten wymaga wytworzenia świadomości grupowej oraz wykorzystania wymiaru estetycznego i kulturowego w imię postkapitalistycznej wizji²³. Fisher poszukuje inspiracji w dziedzictwie kontrkultury lat 60. i 70. XX w. Początkowo sceptyczny do jej dokonań, w późniejszych wykładach dostrzega w niej kluczowy – choć ostatecznie przegrany – moment historyczny. Jej antyautorytarny i antypracowniczy etos, wyrażony choćby w piosenkach The Beatles wzywających do „pozostania w łóżku”, stanowił dowód, że możliwe jest tworzenie atrakcyjnej, zbiorowej alternatywy wobec logiki kapitału²⁴.

19 M. Fisher, *Realizm kapitalistyczny...*, s. 31.

20 Tenże, *Kwasowy komunizm...*, s. 178.

21 Tenże, *Realizm kapitalistyczny...*, s. 109.

22 Tamże, s. 134.

23 M. Fisher, *Post-Capitalist Desire: The Final Lectures*, ed. M. Colquhoun, Repeater Books, London 2020, s. 49.

24 Tamże, s. 58.

Konieczność budowy kontrlibido Fisher uzasadnia odwołując się do *Ekonomii libidinalnej* Jean-François Lyotarda. Zgodnie z tą koncepcją pragnienia nie da się po prostu „wyłączyć” ani moralistycznie potępić. Lyotard wskazuje, że nawet proletariatus może czerpać perwersyjną przyjemność (*jouissance*) z samego wyzysku. Fisher z upodobaniem cytuje fragment, w którym Lyotard pisze, że angielscy robotnicy:

cieszyli się [...] „histerycznym, masochistycznym, czy jakimkolwiek innym wyczerpaniem wynikającym z przebywania w kopalniach, odlewniach, warsztatach, w piekle; cieszyli się nim, cieszyli się szaloną destrukcją własnego organicznego ciała²⁵.

Ta perwersyjna dynamika pokazuje, że nie istnieje żadna czysta, „niezalienowana” sfera poza kapitalizmem²⁶. Dlatego polityka rewolucyjna nie może opierać się na fantazji o „wyzwoleniu” proletariatus od jego pragnień. Potencjał buntu rodzi się nie z moralnego odrzucenia wyzysku, lecz w momencie, gdy owa „nieznosna przyjemność” staje się nie do zniesienia. Zadaniem lewicy nie jest negacja pragnienia, lecz jego artykulacja i skierowanie ku postkapitalistycznemu horyzontowi.

Jednym z kluczowych narzędzi w tym procesie Fisher nazywa psychodeliczny rozum – racjonalną i zdyscyplinowaną praktykę rozpuszczania ego, które w kapitalizmie funkcjonuje jako *Obcy Pasożytniczy Byt*, źródło lęku oraz „spersonalizowanej nędzy”²⁷. W odróżnieniu od narkotyków, oferujących jedynie tymczasową ucieczkę, psychodeliczny rozum stanowi formę inżynierii emocjonalnej inspirowanej Spinozą²⁸. Nie jest to ucieczka „z głowy”, lecz „wyjście przez głowę”: transcendencja poprzez intelekt, prowadząca do abstrakcyjnej ekstazy i zwiększania „mocy działania” poprzez przekształcanie pasywnych, smutnych afektów w aktywne i radosne. Andrzej Karalus podkreśla, że chodzi tu o doświadczenie estetyczno-poznawcze, czyli kontakt z Zewnętrzem, który obnaża „arbitralność, umowność i plastyczność” realizmu kapitalistycznego²⁹.

25 J.-F. Lyotard, *Économie libidinale*, Les Éditions de Minuit, Paris 1974, s. 136.

26 M. Fisher, *Post-Capitalist Desire...*, s. 187.

27 M. Fisher, *Psychedelic Reason*, „K-punk”, [online] 19 VIII 2004, <https://k-punk.org/psychedelic-reason/> [dostęp: 12 VIII 2024].

28 M. Fisher, *Emotional engineering*, „K-punk”, [online] 3 VIII 2004, <https://k-punk.org/emotional-engineering/> [dostęp: 2 IX 2024].

29 A. Karalus, *Acid Rider. Idea „komunizmu kwasowego” Marka Fishera a doświadczenie zewnętrzności*, „Praktyka Teoretyczna” 2021, nr 2 (40), s. 40–41, <https://doi.org/10.14746/prt.2021.2.3>.

W tym ujęciu kultura staje się laboratorium nowych afektów i pragnień. Niedokończony koncept Fishera, który miał te idee syntetyzować, nosił nazwę „kwasowego komunizmu”. Była to próba „odpominania” utopijnych potencjałów kontrkultury oraz budowania nowej wizji politycznej. Jej celem była „zbieżność świadomości klasowej, socjalistyczno-feministycznego podnoszenia świadomości i świadomości psychodelicznej”³⁰ – jako przeciwwaga dla realizmu kapitalistycznego i zarazem współczesna forma „Wielkiej Odmowy” w duchu Marcusego, ukazującej, że rzeczywistość jest plastyczna i podatna na radykalną transformację³¹.

W eseju *Practical Eliminativism: Getting Out of the Face, Again* Fisher dokonuje istotnej rewizji swojego stanowiska. Przesuwa akcent z myśli zorientowanej na afekty ku projektowi, który nazywa praktycznym eliminatywizmem. Punktem wyjścia jest zerwanie z filozoficznym prymatem doświadczenia. Jego najbardziej radykalne formy – od poszukiwania doświadczeń granicznych u Georgesa Bataille’a po hiper-deleuzjańską wizję Landa – sprowadzały się do pogoni za intensywnością i przekraczaniem ludzkich ograniczeń³². U obu myślicieli autentyczność i poznanie były nierozzerwalnie związane z maksymalizacją i eksploracją potencjału subiektywnego doświadczenia, nawet za cenę anihilacji samego podmiotu.

Dla Fishera kluczową inspirację stanowi krytyka „mitu doświadczenia” autorstwa Raya Brassiera, sformułowana w eseju *Genre is Obsolete*³³. Brassier twierdzi, że przeżycia subiektywne – estetyczne czy polityczne – utraciły status autentycznego źródła wartości, ponieważ zostały całkowicie skomercjalizowane i ukształtowane przez czynniki społeczne i neurotechnologiczne. Zamiast afirmacji doświadczenia postuluje jego „eradykację” na rzecz sztuki jako narzędzia interwencji poznawczej, zdolnej rekonstruować warunki, w których relacje między formą, świadomością

30 M. Fisher, *Kwasowy komunizm...*, s. 183.

31 Tamże, s. 179.

32 Landowska krytyka lewicy wynika z afirmacji bezosobowego pędu kapitału ku intensywności. Land zarzuca lewicy próby „humanizowania” tego procesu, który sam utożsamia z istotą pragnienia.

33 R. Brassier, „Genre is Obsolete”, [online] 2007, <https://s3.amazonaws.com/arena-attachments/371126/d305a32bcd10e252b44908b7f46132d.pdf> [dostęp: 2 IX 2024]. Jest to rozszerzona wersja tekstu: R. Brassier, *Genre is Obsolete*, „Multitudes” 2007, nr 28, s. 11–16.

a technologią są społecznie wytwarzane. Odrzucając mit doświadczenia, sztuka przestaje pełnić funkcję ekspresji i zaczyna rozbrajać samą ideę ekspresji jako nośnika sensu.

Fisher wykorzystuje tę perspektywę, aby uderzyć w popularną recepcję filozofii Deleuze'a w świecie sztuki. Zarzuca jej, że redukuje teorię afektu do alibi dla „antyracjonalnych, pozbawionych treści i nieprzejrzystych” dyskursów. W rezultacie pochwała wrażeń i intensywności zastąpiła krytyczną analizę, a teoria obróciła się w „estetyzm teoretyczny”, który – jak twierdzi – okazał się ostatecznie po prostu „nudny”³⁴.

Alternatywą dla niego jest zwrot ku Kantowskiemu rozróżnieniu między doświadczeniem a jego warunkami, nie traktując ich jako stałych. Otwiera to drogę do projektu, który można określić mianem materializmu transcendentального: analizy, w której warunki doświadczenia, a wraz z nimi percepcja, afekt, a nawet sam podmiot, nie są traktowane jako stałe, lecz jako historycznie zmienne i plastyczne konstrukty. W tym ujęciu kształtuje je „libidinalno-informacyjna inżynieria” prowadzona przez korporacje i przemysł PR. W świecie, w którym nasze najgłębsze odczucia są efektem technologicznego projektowania, powoływanie się na „czyste doświadczenie” okazuje się nie tylko anachroniczne, lecz wręcz reakcyjne, ponieważ utrwała złudzenie autentyczności.

Na tym tle Fisher rozwija projekt praktycznego eliminatywizmu: strategii „wyjścia z twarzy”. Chodzi o odzyskanie możliwości depersonalizacji, jakie niegdyś oferowała kultura, a które zostały wyparte przez „super-personalizację” napędzaną przez media społecznościowe. Podczas gdy teoria próbowała demontować podmiot, kultura popularna pogrążyła się w narcyzmie i identytaryzmie. Zamiast doświadczenia oderwania od jaźni, obserwujemy obsesyjne odbijanie siebie w lustrze, prowadzące do utraty estetycznej gęstości. Fisher proponuje więc powrót do tego, co bezosobowe i anonimowe, traktując je jako warunek konieczny dla jakiegokolwiek nowej polityki³⁵. Zrozumienie, w jaki sposób pragnienie oraz jego przechwyty-

34 M. Fisher, *Practical Eliminativism: Getting Out of the Face, Again*, [w:] *Speculative Aesthetics*, ed. R. Mackay, L. Pendrell, J. Trafford, Urbanomic, Falmouth 2014, s. 92.

35 Mimo trafności diagnoz, krytyka Fishera wobec Deleuze'a opiera się na nieporozumieniu. Fisher wprost odrzuca deleuzjańską ontologię afektów, łącząc ją z powrotem do Hume'a. Nie

wanie kształtują życie społeczne, otwiera drogę do analizy układów i mikropolityki – pojęć, którymi D&G opisują działanie pragnienia w sferze społecznej, na poziomie relacji i afektów. W tym kontekście Manuel DeLanda rozwija i przekształca ich koncepcję, przekładając ją na realistyczny język procesów materialnych i historycznych.

Afekty, układy i mikropolityka

W swojej krytyce tradycyjnej myśli społecznej DeLanda, czerpiąc z filozofii Deleuze'a, odrzuca zarówno esencjalizm, jak i organicystyczne wizje społeczeństwa jako spójnej całości³⁶. Zamiast tego proponuje ontologię układów (*assemblages*): bytów złożonych z heterogenicznych komponentów, których tożsamość nie jest dana raz na zawsze, lecz wyłania się w procesach historycznych.

Kluczową cechą układów są relacje zewnętrżności. Oznacza to, że części składowe (np. ludzie, technologie, zasoby) nie są definiowane przez swoją przynależność do całości. Zachowują autonomię i mogą zostać „odłączone” od jednego układu oraz „podłączone” do innego, wchodząc w zupełnie nowe interakcje³⁷. DeLanda przeciwstawia to heglowskiej koncepcji totalności, w której części są nierozłącznie związane z całością poprzez relacje wewnętrzności. W jego ujęciu społeczeństwo nie jest jednym organizmem, lecz dynamiczną populacją różnorodnych układów działających na wielu skalach: od jednostek, przez sieci międzyludzkie i organizacje, aż po miasta i państwa narodowe.

Taka ontologia, w której istnieją wyłącznie indywidualne byty działające na różnych skalach, pozwala DeLandzie sformułować ostrą krytykę

dostrzega, że dla Deleuze'a afekty to produktywne siły zwiększające „moc działania”, a nie subiektywne doznania. Schizoanaliza D&G umożliwia defacjalizację, czyli rozbitcie „twarzy” jako maszyny władzy. Paradoksalnie, sam Fisher, postulując „wyjście z twarzy”, używa podobnych destabilizujących sił afektywnych. Różnica wynika głównie z odmiennego podejścia do psychoanalizy (w tym Lacana) i pojęcia fałdy: u Fishera jest symboliczna, traumatyczna i negatywna, u Deleuze'a ontologiczna i twórcza.

36 M. DeLanda, *New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity*, Bloomsbury Academic, London–New York 2019, s. 4.

37 M. DeLanda, *Assemblage Theory*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2016, s. 22.

współczesnej akademickiej lewicy. Zarzuca jej podwójny błąd: polityczne „celowanie” w zreifikowane ogólności (takie jak Władza, Opór, Kapitał czy Praca) oraz porzucenie realizmu³⁸.

W opozycji do tego stanowiska DeLanda proponuje realistyczną, wieloskalową historię kapitalizmu, inspirowaną pracami Fernanda Braudela. Ukazuje ona genezę kapitalizmu nie w abstrakcyjnych strukturach, lecz w konkretnych sieciach handlowych miast morskich (jak Wenecja czy Amsterdam) oraz w stopniowym kształtowaniu się rynków narodowych. Taka perspektywa ma fundamentalne konsekwencje polityczne: nowa lewica – twierdzi DeLanda – powinna porzucić marzenia o rewolucji, która jednym ruchem zmienia cały system, i zamiast tego skoncentrować się na analizie oraz transformacji konkretnych, istniejących układów na odpowiednich skalach społecznych³⁹.

Teoria układów dostarcza narzędzi do myślenia o takiej transformacji poprzez analizę dwóch procesów stabilizujących tożsamość układów: terytorializacji (homogenizującej i wyznaczającej granice) oraz kodowania (utrwalającego tożsamość poprzez normy, takie jak prawo czy język). Zmiana społeczna jest więc możliwa dzięki procesom deterytorializacji i dekodowania, które otwierają układy na nowe możliwości i pozwalają rekonfigurować ich komponenty oraz relacje⁴⁰.

W tym świetle inicjatywy oddolne nabierają kluczowego znaczenia. Nie są one utopijnymi fantazjami, lecz praktycznymi interwencjami w istniejące układy. Kooperatywy pracownicze, takie jak baskijski Mondragon, działają w ramach gospodarki rynkowej, ale stosują radykalnie odmieniony kod niż korporacje, opierając się na własności pracowniczej i demokratycznym zarządzaniu zamiast na maksymalizacji zysku akcjonariuszy. Platformy *open-source* funkcjonują jako zdecentralizowane, globalne układy, które zarazem opierają się terytorializacji (nie posiadają jednego centrum) i dekodują logikę własności intelektualnej. Z kolei projekty takie jak bezwarunkowy dochód podstawowy (UBI) można analizować jako potężne siły dekodujące (rozbijające ustalone normy i powiązania), które

38 Tamże, s. 60.

39 Tamże.

40 M. DeLanda, *New Philosophy of Society...*, s. 13; tenże, *Assemblage Theory...*, s. 34.

zrywają fundamentalne dla kapitalizmu sprzężenie pracy, dochodu i przetrwania, co otwiera przestrzeń dla nowych form życia społecznego.

Na tym tle pojawia się kluczowe pytanie: jak sprawić, aby alternatywne formy życia stały się atrakcyjne? Wskazówek dostarcza filozofia Briana Massumiego, który w centrum stawia pojęcie afektu rozumianego – za Spinozą – jako „zdolność do oddziaływania i podlegania oddziaływaniom”⁴¹. Afekt nie jest tym samym co emocja. Emocja to zindywidualizowane i skategoryzowane uczucie (gniew, radość), natomiast afekt oznacza czystą, nieprzechwyconą intensywność, tzn. moment przejścia ciała w wyższy lub niższy stan możliwości działania⁴². Funkcjonując poniżej świadomej reprezentacji, na poziomie „mikropercepcji”⁴³, wyznacza on protospołeczne pole relacji, w którym mogą wyłaniać się nowe formy wspólnotowego życia.

Massumi zgadza się z tezą, że późny kapitalizm działa poprzez przechwytywanie i modulowanie tego pola, podporządkowując intensywność logice zysku i produkując „wartość dodatkową przepływu”⁴⁴. Potencjalną przeciwwagą dla tego procesu jest jednak transindywidualny charakter afektu: fakt, że zawsze wykracza on poza pojedyncze ciało, istniejąc we „współ-ruchu” (*co-motion*) relacyjnych spotkań. Dzięki temu społeczeństwo można ujmować nie jako zbiór jednostek, lecz jako ekologię praktyk, w której możliwe stają się procesy „kolektywnej indywidualizacji”.

Massumi rozwija intuicje D&G, którzy w *Anty-Edypie* odrzucali pojęcie ideologii jako zbyt powierzchowne i zaciemniające realne mechanizmy społeczne. To, co decyduje o układach społecznych, rozgrywa się bowiem nie na „płaszczyźnie ideologii”, lecz poniżej niej, w nieświadomych inwestycjach pragnienia⁴⁵. Dlatego Deleuze mógł stwierdzić, że ideologia w gruncie rzeczy nie istnieje, a „samo jej pojęcie opiera się na iluzji”⁴⁶. Istotne nie są więc złudzenia „fałszywej świadomości”, lecz konkretne

41 B. Massumi, *Politics of Affect*, Polity Press, Cambridge–Malden 2015, s. IX.

42 Tamże, s. 48.

43 Tamże, s. 53.

44 Tamże, s. 30.

45 G. Deleuze, F. Guattari, *Anty-Edyp. Kapitalizm i schizofrenia*, t. I, przeł. T. Kaszubski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2017, s. 124.

46 G. Deleuze, *Bezładna wyspa...*, s. 519.

sposoby, w jakie pragnienie organizuje pole społeczne, stapiając się z mechanizmami władzy. Pragnienie nie należy bowiem do sfery nadbudowy, lecz jest immanentną siłą infrastruktury społecznej⁴⁷. W tym ujęciu instytucje takie jak edukacja, religia czy aparat państwowy nie są „systemami ideologicznymi”, lecz specyficznymi układami modulującymi pragnienie. Taka perspektywa zmienia również rolę teorii. Nie jest ona reprezentacją świata, lecz narzędziem interwencji. Jak zauważa Deleuze w rozmowie z Foucaultem, teoria powinna funkcjonować jak „skrzynka z narzędziami”, z natury skierowana „przeciwko władzy”⁴⁸.

W tym duchu Massumi odrzuca tradycyjną, oceniającą formę krytyki, którą określa jako „niemal sadystyczne przedsięwzięcie”: polega ona na unieruchomieniu obiektu, przypisaniu mu stałych cech i wydaniu ostatecznej, moralizatorskiej oceny⁴⁹. W zamian proponuje krytykę immanentną, działającą „w gąszczu spraw”, zorientowaną nie na prawdę, lecz na przekształcenie⁵⁰. Jej celem nie jest odkrywanie ukrytych znaczeń, ale nawigowanie w przepływach i wzmacnianie potencjału zmiany. Krytyka staje się praktyką twórczą: opartą na afektywnych połączeniach, eksperymentach i gotowości do ryzyka. Przykładem takiej praktyki jest SenseLab, współtworzone przez Massumiego, laboratorium eksperymentujące z „technikami relacji”, które pozwalają ćwiczyć formy współistnienia poza logiką własności.

Mikropolityka intensywności, którą proponuje, koncentruje się na drobnych, relacyjnych aktach modulujących pole afektywne: wzmacniających jedne tendencje, osłabiających inne. Wolność Massumiego nie oznacza ucieczki od ograniczeń, lecz zdolność do ich twórczego przekształcania, podobną do „kontrolowanego upadku”, który umożliwia chodzenie. Stąd wywodzi się pojęcie „wartości dodatkowej życia”: jakości egzystencjalnej wyłaniającej się wtedy, gdy transindywidualne współdziałanie rodzi nowe, intensywne konfiguracje wspólnego życia⁵¹.

47 Tamże, s. 518.

48 Tamże, s. 411.

49 Massumi, *Politics of Affect...*, s. 14.

50 Tamże, s. 71.

51 Tamże, s. 101.

Można to przełożyć na praktyczną strategię oporu. Lokalna kooperatywa stanowi układ w sensie DeLandy, czyli sieć heterogenicznych komponentów: ludzi, technologii, norm prawnych. Jej działanie napędzają trzy siły: afektywna mobilizacja w stylu Massumiego (intensywne relacyjne zaangażowanie), „wartość dodatkowa życia”, a także kontrlibido Fishera, czyli pragnienie zwrócone ku kolektywnym celom. Taka kooperatywa nie jest utopią, lecz strategią codzienności: rozproszoną, hybrydową, afektywną.

Jednak, mimo realności tych praktyk, nie można tu popadać w naiwny optymizm. W cyfrowym kapitalizmie coraz trudniej o „luki” w systemie; nawet wywrotowe gesty zostają szybko przechwycone i przekształcone w paliwo dla logiki zysku. Tam, gdzie Massumi widzi modulowanie afektu, widać niemal pełne jego zawłaszczenie. W tym kontekście warto przypomnieć argument Landa: próba wyjścia z kapitalizmu jest „błędem transcendentnym”, ponieważ kapitalizm sam w sobie jest czystym procesem wyjścia, a nie można wyjść z samego wyjścia. Kapitał nie zawłaszczy tylko tego, co absolutnie stabilne i nieruchome; lecz taka ucieczka wydaje się paradoksalna, bo każda próba wyrwania się jedynie wzmacnia jego dynamikę⁵². Wszystko to prowadzi nas do pytania o rolę pracy i możliwości jej odmowy w nowym porządku społecznym.

Praca, odmowa, exodus

W tym właśnie miejscu powraca Marks. W *Osiemnastym brumaire’a Ludwika Bonaparte* przedstawia on proletariat nie jako jednolity, esencjalny podmiot, lecz jako dynamiczną, historyczną siłę, której *modus operandi* różni się od logiki rewolucji burżuazyjnych. Te ostatnie „mkną szybko od powodzenia do powodzenia”, by równie szybko osiągnąć swój szczyt i wypalić się. Rewolucje proletariackie natomiast charakteryzują się permanentnym samokrytycyzmem⁵³. Ich szczególna specyfika polega na tym, że, w przeciwieństwie do burżuazyjnych, „nie z przeszłości, lecz jedynie

52 Hermitix, *Accelerationism & Capital with Nick Land*, YouTube, [online] 13 X 2018, <https://www.youtube.com/watch?v=FgEqQujsNTY> [dostęp: 20 V 2024].

53 K. Marks, *Osiemnasty brumaire’a Ludwika Bonaparte*, tłumacz nieustalony, Książka i Wiedza, Warszawa 1949, s. 232.

z przyszłości czerpać może swą poezję”⁵⁴, co zmusza je do ciągłego wynajdywania nowych form politycznych.

Nicholas Thoburn argumentuje, że ta marksowska wizja proletariatu rezonuje z filozofią D&G. W jego ujęciu proletariatus staje się „proletariackim nienazwanym” – sposobem działania, który unika sztywnych tożsamości. Nie funkcjonuje jako zewnętrzna opozycja wobec kapitału, lecz angażuje się w jego immanentne, transformacyjne relacje, działając jako siła wewnętrznej krytyki i przekształcenia⁵⁵.

Centralnym problemem w tej perspektywie jest relacja proletariatus do pracy. W kapitalizmie praca nie jest jedynie procesem produkcji, lecz także mechanizmem formowania podmiotowości, tzn. systemem zniewolenia, który wytwarza tożsamość „pracownika” i podporządkowuje ją logice akumulacji. Jak zauważa L. Susan Brown, umowa o pracę opiera się na fikcji: sprzedajemy nie tylko swoje umiejętności, lecz całą swoją istotę, stając się faktycznie niewolnikami w godzinach pracy⁵⁶.

D&G nazywają siłę zdolną do przełamania tego porządku nomadyczną maszyną wojenną. Proletariatus jawi się tu jako formacja „pozbawiona terytorium”, dziedzicząca cechy koczownika i przeciwstawiająca się stabilizującemu aparatowi państwa⁵⁷. Rewolucja nie oznacza więc prostego odrzucenia pracy, lecz aktywne poszukiwanie „linii ujęcia” – momentów, w których pragnienie i kreatywność wymykają się kontroli kapitału.

Marksowska krytyka kapitalizmu, opierająca wartość na społecznie niezbędnym czasie pracy, demaskuje fetyszyzm towarowy jako mechanizm ukrywający zależność kapitału od pracy żywej. Na tym tle włoski operaizm i autonomia lat 70. XX w. przesunęły punkt ciężkości z walki o przejęcie środków produkcji na strategię odmowy pracy. Nie chodziło o proste wycofanie się, lecz o zakwestionowanie samej pracy jako narzędzia kontroli i formowania tożsamości. W tym kontekście nawet lumpenproletariatus, którego Marks w *Osiemnastym brumaire’a* nazywał „od-

54 Tamże, s. 231.

55 N. Thoburn, *Deleuze, Marx and Politics*, Routledge, London–New York 2003, s. 49.

56 L.S. Brown, *Czy praca naprawdę płaca?*, przeł. kolektyw Nieporządek, „Polska Biblioteka Anarchistyczna”, [online] 1995, <https://pl.anarchistlibraries.net/library/l-susan-brown-czy-praca-naprawde-dziala> [dostęp: 5 IX 2024].

57 G. Deleuze, F. Guattari, *Tysiąc plateau*, red. J. Bednarek, Fundacja Bęc Zmiana, Warszawa 2015, s. 475.

padkami, szumowinami wszystkich klas”⁵⁸, można odczytać inaczej: nie jako pasożytnictwo, lecz jako radykalny sprzeciw wobec imperatywu produktywności, niosący potencjał deterytorializacji.

W epoce realnej subsumpcji praca wchłania całą tkankę społeczną, czyniąc z produkcji proces biopolityczny obejmujący afekty, relacje i wyobraźnię. Już ruch *Wages for Housework* wskazywał, że niewynagradzana praca domowa i opiekuńcza stanowi fundament akumulacji kapitału, ponieważ reprodukuje samą siłę roboczą. Jak pokazuje Susan Ferguson, teoretyczki tego nurtu – Silvia Federici i Mariarosa Dalla Costa – argumentowały, że praca ta jest nie tylko warunkiem, lecz także elementem produkcji wartości. W tym punkcie ich stanowisko wyraźnie odbiegało od klasycznej tradycji marksowskiej⁵⁹. W konsekwencji odmowa pracy oznacza dziś zakwestionowanie nie tylko przymusu pracy, ale samych norm, które konstytuują nas jako „pracujące podmioty”.

Antonio Negri diagnozował paraliż klasycznych form oporu w sytuacji, gdy „nosimy narzędzia pracy w głowie”. Jego teza, że „praca jest naszą godnością”, nie jest afirmacją wyzysku, lecz diagnozą pułapki: w epoce, w której praca utożsamia się z życiem, odmowa pracy staje się odmową życia⁶⁰. Paradoks ten wymusza redefinicję strategii: celem nie jest już odrzucenie pracy jako takiej, lecz odmowa podporządkowania jej władzy kapitału i tworzenie alternatywnych form życia poprzez strategię exodusu, tzn. praktykowania innych układów wewnątrz Imperium.

Ten horyzont rozwija Fisher, wskazując na polityczny potencjał narzędzi takich jak bezwarunkowy dochód podstawowy czy pełna automatyzacja. Ich celem jest zerwanie przymusu pracy jako warunku przetrwania i otwarcie przestrzeni na kolektywną twórczość oraz społecznie wolną aktywność. Nawiązując do Marcusego, Fisher opisuje ten projekt jako „widmo świata, który mógłby być wolny”⁶¹ – wolny od przymusu pracy, sztucznej rzadkości i ekonomii niedoboru⁶².

58 K. Marks, *Osiemnasty brumaire’a...*, s. 273.

59 S. Ferguson, *Women and Work: Feminism, Labour, and Social Reproduction*, Pluto Press, London 2020, s. 122.

60 T. Negri, *GLOBALISATION... MULTITUDE... etc.*, przeł. E. Emery, „Generation Online”, [online] 2001, <http://www.generation-online.org/p/pnegri10.htm> [dostęp: 5 IX 2024].

61 M. Fisher, *Kwasowy komunizm...*, s. 178. H. Marcuse, *Eros i cywilizacja...*, s. 104.

62 Leszek Koczanowicz pokazuje, jak Fisher przenosi akcent z niedostatku dóbr materialnych u Marcusego na sztuczny niedostatek czasu; L. Koczanowicz, *Indywidualne doświadczenie*

Jednak proste zastąpienie reżimu pracy reżimem czasu wolnego okazałoby się iluzoryczne. Czas ten zostałby niemal natychmiast skolonizowany przez konsumpcję, media społecznościowe i nowe formy cyfrowego uzależnienia (tzw. *AI slop*). Istnieje ryzyko, że zamiast wspierać kolektywną twórczość, UBI sfinansuje jedynie zindywidualizowany, infantylny hedonizm, napędzany przez mechanizmy manipulacji opisane już w latach 50. XX w. przez Vance'a Packarda w *The Hidden Persuaders*, gdzie autor ukazał, w jaki sposób marketingowcy wykorzystują podświadome lęki i pragnienia, by stymulować konsumpcję⁶³.

Co więcej, to właśnie praca – szczególnie w swoich kolektywnych formach, takich jak związki zawodowe – historycznie stanowiła źródło solidarności społecznej wykraczającej poza więzi rodzinne. Stąd konieczność przemyslenia i rekonfiguracji obecnych układów.

Marks już w *Krytyce Programu Gotajskiego* szkicował pewną alternatywę: nie chodzi o sprawiedliwsze rozliczanie pracy, lecz o zniesienie kapitalistycznej logiki wartości opartej na czasie pracy. W społeczeństwie komunistycznym podział dóbr opiera się na potrzebach, a nie na ilości wykonanej pracy. Stawką jest uwolnienie ludzkiej aktywności od przymusu mierzalności, alienacji i kapitalistycznej obsesji produktywności.

Tak rozumiany komunizm zrywa także z polityką tożsamości, ufundowaną na reprezentacji gotowych grup społecznych. Jego punktem odniesienia staje się to, co „nienazwane”, czyli potencjał polityczny, który unika definicji⁶⁴. Jak pisał Deleuze, sztuka konfrontuje się z problemem „ludu, którego wciąż brakuje”⁶⁵. Jej zadaniem jest „wynalezienie ludu”⁶⁶, a wraz z nim „przywołanie nowej ziemi i jeszcze nie istniejącego narodu”⁶⁷. Komunizm bowiem, jak podkreślali Marks i Engels, nie jest uto-

i zmiana społeczna: Herbert Marcuse w interpretacji Marka Fishera a demokratyczna utopia życia codziennego, „Analiza i Egzystencja” 2022, nr 59, s. 89, <https://doi.org/10.18276/aie.2022.59-04>.

63 Por. V. Packard, *The Hidden Persuaders*, Ig Publishing, Brooklyn 2007.

64 K. Marks, *Krytyka programu gotajskiego*, przeł. A. Bał, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 19, Książka i Wiedza, Warszawa 1972, s. 24.

65 G. Deleuze, *Kino: 1. Obraz-ruch 2. Obraz-czas*, przeł. J. Margański, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2009, s. 434.

66 Tamże, s. 435.

67 G. Deleuze, F. Guattari, *Co to jest filozofia?*, przeł. P. Pieniążek, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2000, s. 122.

pią ani stanem ostatecznym, lecz „rzeczywistym ruchem, który znosi stan obecny”⁶⁸.

Dziś „stan obecny” to nie tylko klasyczny kapitalizm, ale także ekspansja technosfery jako złożonego układu infrastruktury cyfrowej, automatyzacji, sztucznej inteligencji i globalnej logistyki. W tej perspektywie koncepcja „dewrostu”, postulująca cofnięcie się do „mniej”, okazuje się niewystarczająca. Technosfera rozwija się nie ilościowo, lecz temporalnie i abstrakcyjnie, poszerzając przestrzeń możliwych działań. Nie jest neutralna: jej rytm i rozwój podporządkowane są logice kapitału, przybierającej dziś formę technofeudalnej dominacji korporacji. Wyznacza ona horyzonty możliwego, przejmując funkcje dawniej pełnione przez rynki i państwa. Stawką nie jest zatem negacja technologii, lecz jej polityczne przechwycenie: pytanie o to, jak przekształcić logikę technosfery, tak by nie reprodukowała kapitalistycznego realizmu ani nie pogłębiała refeudalizacji, lecz otwierała alternatywne, kontrlibidinalne trajektorie życia.

Komunizm jawi się więc jako praktyka rekodowania technosfery. To nie tylko opór wobec kapitalizmu w jego technofeudalnej odmianie, ale również tworzenie nowych sposobów organizowania relacji w skali większej niż państwa czy rynki. Wymaga to „wynalezienia ludu” zdolnego działać w tej skali oraz opracowania nowych „technologii percepcji”, pozwalających uchwycić procesy rozgrywające się poza granicami jednostkowego doświadczenia. Dopiero wtedy pytanie o życie po kapitalizmie nabiera właściwej ostrości: nie jako projekt cofnięcia się, lecz jako polityka przechwycenia i transformacji technosfery – pola, na którym ważą się dziś nie tylko formy gospodarki, ale i warunki samego życia społecznego.

Podsumowując, skuteczna polityka postkapitalistyczna musi porzucić moralistyczną negację na rzecz aktywnej rekonfiguracji pragnienia. Walka toczy się na poziomie mikropolityki układów i afektów. Choć odmowa pracy, wspierana innymi strategiami, nie jest wolna od ryzyka, stawką całej tej walki pozostaje przechwycenie technosfery. Komunizm nie jest utopią, lecz rzeczywistym ruchem transformacji warunków społecznych i tworzenia nowego wspólnego dobra.

68 K. Marks, F. Engels, *Ideologia niemiecka*, [w:] tychże, *Dzieła*, t. 3, Książka i Wiedza, Warszawa 1961, s. 38.

Bibliografia

- Bednarek J., *Polityka poza formą. Ontologiczne uwarunkowania poststrukturalistycznej filozofii polityki*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2012.
- Brassier R., „Genre is Obsolete”, [online] 2007, <https://s3.amazonaws.com/arena-attachments/371126/d305a32bcda10e252b44908b7f46132d.pdf> [dostęp: 2 IX 2024].
- Brown L.S., *Czy praca naprawdę popłaca?*, przeł. kolektyw Nieporządek, „Polska Biblioteka Anarchistyczna”, [online] 1995, <https://pl.anarchist-libraries.net/library/l-susan-brown-czy-praca-naprawde-dziala> [dostęp: 5 IX 2024].
- DeLanda M., *Assemblage Theory*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2016.
- DeLanda M., *New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity*, Bloomsbury Academic, London–New York 2019.
- Deleuze G., *Bezludna wyspa: Teksty i wywiady z lat 1953–1974*, Wydawnictwo Ostrogi, Kraków 2024.
- Deleuze G., *Deux régimes de fous: Textes et entretiens 1975–1995*, Les Éditions de Minuit, Paris 2003.
- Deleuze G., Guattari F., *Anty-Edyp. Kapitalizm i schizofrenia*, t. I, przeł. T. Kązubski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2017.
- Deleuze G., Guattari F., *Co to jest filozofia?*, przeł. P. Pieniążek, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2000.
- Deleuze G., Guattari F., *Tysiąc plateau*, red. J. Bednarek, Fundacja Bęc Zmiana, Warszawa 2015.
- Deleuze G., *Kino: 1. Obraz-ruch 2. Obraz-czas*, przeł. J. Margański, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2009.
- Deleuze G., *Negocjacje 1972–1990*, przeł. M. Herer, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP, Wrocław 2007.
- Ferguson S., *Women and Work: Feminism, Labour, and Social Reproduction*, Pluto Press, London 2020.
- Fisher M., *Emotional engineering*, „K-punk”, [online] 3 VIII 2004, <https://k-punk.org/emotional-engineering/> [dostęp: 2 IX 2024].
- Fisher M., *Kwasowy komunizm. Nieukończone wprowadzenie*, przeł. P. Kaczmarewski, „Praktyka Teoretyczna” 2021, nr 2 (40), <https://doi.org/10.14746/prt.2021.2.7>.
- Fisher M., *Post-Capitalist Desire*, [w:] *What We Are Fighting For: A Radical Collective Manifesto*, ed. F. Campagna, E. Campiglio, Pluto Press, London 2012.

- Fisher M., *Post-Capitalist Desire: The Final Lectures*, ed. M. Colquhoun, Repeater Books, London 2020.
- Fisher M., *Practical Eliminativism: Getting Out of the Face, Again*, [w:] *Speculative Aesthetics*, ed. R. Mackay, L. Pendrell, J. Trafford, Urbanomic, Falmouth 2014.
- Fisher M., *Psychedelic Reason*, „K-punk”, [online] 19 VIII 2004, <https://k-punk.org/psychedelic-reason/> [dostęp: 12 VIII 2024]. Fisher M., *Realizm kapita-listyczny. Czy nie ma alternatywy?*, przeł. A. Karalus, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2020.
- Foucault M., *Wola wiedzy*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, Czytelnik, Warszawa 1995.
- Hardt M., Negri A., *Rzecz-pospolita. Poza własność prywatną i dobro publiczne*, przeł. „Praktyka teoretyczna”, Praktyka teoretyczna, Warszawa 2012.
- Hermitix, *Accelerationism & Capital with Nick Land*, YouTube, [online] 13 X 2018, <https://www.youtube.com/watch?v=FgEqQujsNTY> [dostęp: 20 V 2024].
- Karalus A., *Acid Rider. Idea „komunizmu kwasowego” Marka Fishera a doświadczenie zewnętrżności*, „Praktyka Teoretyczna” 2021, nr 2 (40), <https://doi.org/10.14746/prt.2021.2.3>.
- Koczanowicz L., *Indywidualne doświadczenie i zmiana społeczna: Herbert Marcuse w interpretacji Marka Fishera a demokratyczna utopia życia codziennego*, „Analiza i Egzystencja” 2022, nr 59, <https://doi.org/10.18276/aie.2022.59-04>.
- Land N., *Fanged Noumena: Collected Writings 1987–2007*, ed. R. Mackay, R. Brassier, Urbanomic / Sequence Press, Falmouth–New York 2011.
- Liotard J.-F., *Économie libidinale*, Les Éditions de Minuit, Paris 1974.
- Marcuse H., *Eros i cywilizacja*, przeł. H. Jankowska, A. Pawelski, Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA, Warszawa 1998.
- Marks K., Engels F., *Ideologia niemiecka*, [w:] tychże, *Dzieła*, t. 3, Książka i Wiedza, Warszawa 1961.
- Marks K., *Krytyka programu gotajskiego*, przeł. A. Bał, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 19, Książka i Wiedza, Warszawa 1972.
- Marks K., *Osiemnasty brumaire’a Ludwika Bonaparte*, przedm. Z. Simbierowicz, wyd. 2, Książka i Wiedza, Warszawa 1949.
- Marks K., *Über F. Lists Buch „Das nationale System der politischen Ökonomie”, „Beiträge zur Geschichte der Arbeiterbewegung” 1972, Jg. 14, H. 3*, [za:] Marxists’ Internet Archive, [online] <https://www.marxists.org/deutsch/archiv/marx-engels/1845/list/flist.htm> [dostęp: 2 IX 2024].
- Massumi B., *Politics of Affect*, Polity Press, Cambridge–Malden 2015.

- Negri T., *GLOBALISATION... MULTITUDE... etc*, przeł. E. Emery, „Generation Online”, [online] 2001, <http://www.generation-online.org/p/pnegri10.htm> [dostęp: 5 IX 2024].
- Packard V., *The Hidden Persuaders*, Ig Publishing, Brooklyn 2007.
- Ratajczak M., *Forma życia i dobro wspólne. Geneza i aktualność współczesnej włoskiej filozofii politycznej*, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 2020.
- Thoburn N., *Deleuze, Marx and Politics*, Routledge, London–New York 2003.
- Tronti M., *La fabbrica e la società*, „Quaderni Rossi” 1962, no. 2.
- Tronti M., *Social Capital*, „Telos” 1973, no. 17.
- Varoufakis Y., *Technofeudalizm: co zabiło kapitalizm?*, przeł. P. Szadkowski, GlowBook, Sieradz 2024.
- Wolfendale P., *So, Accelerationism, what's all that about?*, „Dialectical Insurgency”, [online] 2014, <https://deontologistics.tumblr.com/post/91953882443/so-accelerationism-whats-all-that-about> [dostęp: 23 XII 2024].

Taktyki postkapitalistycznej transformacji: splot pragnienia, afektów, układów i odmowy pracy

W artykule poddano analizie przemiany współczesnego kapitalizmu od neoliberalnego realizmu ku technofeudalizmowi. W dialogu z Fisherem, Landem, Trontim, Deleuze’em i Guattarim, DeLandą oraz Massumim ukazany jest on jako system, który absorbuje pracę i afekty, tworząc iluzję braku alternatywy oraz maskuje mechanizmy władzy ideologicznymi narracjami. Kluczowe stają się strategie kontrlibidinalne, linie ujścia i praktyki mikropolityczne, umożliwiające tworzenie nowych form życia poza logiką produktywności i akumulacji. W tekście podkreślone jest znaczenie odmowy pracy oraz technosfery jako pola, które może zostać przechwycone i przekształcone w perspektywie postkapitalistycznej, otwierając przestrzeń alternatywnego życia społecznego i praktyk kolektywnych.

Słowa kluczowe:

POSTKAPITALIZM, KOMUNIZM, FISHER, DELEUZE, ODMOWA PRACY, TECHNOFEUDALIZM, MASSUMI, AFEKTY, UKŁADY, MARKS.

Tactics of Post-Capitalist Transformation: The Entanglement of Desire, Affects, Assemblages, and the Refusal of Work

The article examines transformations of contemporary capitalism from neoliberal realism to technofeudalism. In dialogue with Fisher, Land, Tronti, Deleuze and Guattari, DeLanda, and Massumi, capitalism is depicted as a system that absorbs labor and affect, creating the illusion of no alternative and masking power mechanisms through ideological narratives. Key are counter-libidinal strategies, lines of flight, and micropolitical practices that enable the creation of new forms of life beyond the logic of productivity and accumulation. The text emphasizes the importance of work refusal and the technosphere as a field that can be appropriated and transformed in a post-capitalist perspective, opening spaces for alternative social life and collective practices.

Keywords:

POST-CAPITALISM, COMMUNISM, FISHER, DELEUZE, REFUSAL OF WORK, TECHNO-FEUDALISM, MASSUMI, AFFECTS, ASSEMBLAGES, MARX.