

Piotr Rymarczyk

Czy Erosa można jeszcze wyzwalać? : kultura masowa w świetle Marcusowskiej koncepcji spontanicznej sublimacji

Nowa Krytyka 26-27, 371-392

2011

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Piotr Rymarczyk
Akademia Wychowania Fizycznego w Warszawie

Czy Erosa można jeszcze wyzwalać?
Kultura masowa
w świetle Marcusowskiej koncepcji spontanicznej sublimacji*

Współczesna kultura masowa często opisywana jest jako ukształtowana w dużej mierze pod wpływem ruchów kontrkulturowych lat 60. minionego stulecia oraz zainspirowanej przez nie rewolucji obyczajowej. Zawdzięczać im ma swą skłonność do wychwalania nieskrępowanej wolności oraz ciałowocentryczność przejawiającą się w afirmacji życia wypełnionego pogonią za zmysłowymi przyjemnościami i skupieniu na dbałości o cielesne piękno. Analiza treści współczesnych mediów pozwala jednak stwierdzić, że pomimo obecności wspomnianej retoryki proponowany przez nie model życia różni się znacznie od tego, który proponowała kontrkultura. Zygmunt Bauman [Bauman 1995] utrzymywał, że we współczesnej kulturze konsumpcyjnej dążenie do przyjemności traci znamiona spontaniczności i nabiera cech społecznego obowiązku, który – jak to z obowiązkami bywa – niekoniecznie jest przyjemny. Wydaje się jednak, iż w rzeczywistości proponowane przez ową kulturę wzorce zachowań na ogół zorientowane są nie tyle nawet na pogoń za przyjemnością, ile na podążanie za konsumpcyjnymi modami, by pokazać innym, że świetnie wyglądamy, świetnie się bawimy i jesteśmy godni zazdrości. Dominujący wzorec życia ma więc co prawda ciałowocentryczny charakter, ale ciało – wbrew temu, co twierdził

* Tekst napisany w ramach badań własnych I. 17.

Bauman – traktowane jest zwykle nie jako organ przyjemności, lecz jako podlegający kształtowaniu zewnętrzny *image* służący wywieraniu pożądanego wrażenia.

Sytuacja taka powoduje wytworzenie się określonego modelu relacji z innymi, którzy traktowani są jako środki służące podwyższeniu naszej wartości w oczach społecznego otoczenia. Przykładem może być opieranie własnej pozycji społecznej na posiadaniu określonego rodzaju partnerów seksualnych, znajomych czy dzieci. W efekcie relacje międzyludzkie zostają zinstrumentalizowane oraz podlegają strategii, którą Bauman [1996, 140–145] określał mianem flotacji, a zatem podtrzymywane są dopóty, dopóki opłacają się uczestniczącym w nich stronom. Co więcej, uprzedmiotowieniu podlega również „ja”, które staje się przedmiotem automanipulacji w celu uczynienia zeń skutecznego środka oddziaływania na innych. Jak ujął to Barry Smart, we współczesnej kulturze konsumpcyjnej zamiast z traktowaniem innego jako „twarzy”, a więc czującej i świadomej obecności, mamy do czynienia z dominacją goffmanowskiej *face work* – pracy nad wizerunkiem [Smart 1996].

Odwołując się do analiz konserwatywnych krytyków kontrkultury – takich jak Daniel Bell [Bell 1994] czy Christopher Lasch [Lasch 1991] – można dowodzić, że takie przesunięcie punktu ciężkości w trakcie realizowania wywodzącej się z kontestacji wizji życia było czymś nieuchronnym. Jak twierdzą bowiem wspomniani autorzy, życie oparte na hołdowaniu własnym zachciankom nie jest w stanie zaspokoić egzystencjalnych potrzeb człowieka związanych z dążeniem do życia w sposób znaczący i sensowny. Bell w *Kulturowych sprzecznościach kapitalizmu* podkreślał, że „opróżniona z treści jaźń”, która w imię swej nieskrępowanej samorealizacji odrzuca tradycje, w których była zakorzeniona – skądinąd i tak już nadwerężone przez nowoczesne procesy „odczarowania świata” – nie znajdzie w sobie zasobów, które dla samorealizacji są niezbędne. W tej sytuacji nie należy się więc dziwić, że w wyniku zapoczątkowanej przez kontestację rewolucji obyczajowej zamiast wzoru życia opartego na nieskrępowanym dążeniu do przyjemności, rozpowszechnił się wzorzec oparty na manipulowaniu otoczeniem społecznym w celu zdobycia jego uznania. W dążeniu do wspomnianego uznania żyjąca w zanomizowanym świecie jednostka znajduje bowiem substytut odrzuconych kulturowych norm. Miejsce służby religii czy ideologii zajęło podążanie za modą, które nie jest może równie przekonującym sensem życia, ale może jakoś załatać aksjologiczną pustkę.

W dziełach inspirujących kontrkulturę można jednak znaleźć idee, które przynajmniej na płaszczyźnie teoretycznej podważają tezę, iż projekt życia opartego na erotycznym wyzwoleniu z góry skazany był na tego rodzaju porażkę. W najbardziej przekonujący sposób czyni to, jak sądzę, sformułowana przez Herberta Marcusego koncepcja spontanicznej sublimacji wyłożona przezeń w *Erosie i cywilizacji* i w *Eseju o wyzwoleniu*.

Spośród wszystkich przedstawicieli szkoły frankfurckiej Marcuse cieszył się wśród kontestatorów największą popularnością. Czy była to popularność zasłużona? Wydaje się, że jego analizy społeczne czy kulturologiczne nie dorównywały wnikliwością i subtelnością wielu tekstom Adorno czy nawet Horkheimera. Jego wyższość przejawiała się jednak na innym polu. W odróżnieniu od trzymającego się zasady „zakazu tworzenia wizerunków” Adorno [Adorno 1986], Marcuse starał się bowiem opisać, na czym polegać by miała zdeزالienowana ludzka egzystencja wyzwolona z oków społecznej represji. I, wbrew temu co twierdzą jego krytycy, przedstawiona przezeń wizja wyzwolenia „delikatnej i zmysłowej istoty ludzkiej” [Marcuse 1990: 176] nie była trywialna ani mętna.

Niniejszy tekst stanowić ma próbę jej rekonstrukcji. Będzie to jednak rekonstrukcja niewolna od autorskich ingerencji, gdyż nie wszystkie wątki koncepcji Marcusego potraktowane zostaną z jednakową uwagą. Pewne pomysły teoretyczne pojawiające się w pracach autora *Erosa i cywilizacji* – takie jak choćby odwołująca się do *Totem i tabu* Freuda hipoteza dotycząca pochodzenia represywnej cywilizacji – zostaną zarzucone jako zbędne z punktu widzenia zasadniczej koncepcji i wiodące na manowce. Z kolei innym wątkom, uznanym przeze mnie za szczególnie obiecujące, poświęcę relatywnie więcej uwagi niż ich autor i rozszerzę je o elementy, które w ich oryginalnej wersji występowały jedynie w formie zaczątkowej. Próbując rozwijać koncepcje Marcusego, w jednym czy w dwóch wypadkach podążylę nawet w kierunku, który budził jego zastrzeżenia. Sądzę jednak, że zaproponowane przez mnie modyfikacje pozostają w zgodzie z zasadniczymi ideami jego koncepcji i pozwalają na jej wzbogacenie.

Poglądy Marcusego często bywały przedmiotem nieporozumień. Najczęstszą z nich jest postrzeganie go jako rzecznika potocznie rozumianego wyzwolenia seksualnego. Trzymanie się takiej interpretacji pozwoliło Alanowi Bloomowi stwierdzić, że rzeczywistość sfalsyfikowała tezy Marcusego. W wyniku

zapoczątkowanych przez kontrkulturę przemian obyczajowych do seksualnej rewolucji na Zachodzie wszak bowiem doszło, a jednak – wbrew temu, co twierdził idol kontestujących studentów – nie doprowadziło to do wyzwolenia w ludziach twórczych potencjałów, lecz raczej do apatii i znudzenia:

Swoboda seksualna obiecywała ni mniej, ni więcej tylko szczęście, rozumiane jako wyzwolenie olbrzymich energii skumulowanych przez mroczne tysiąclecia tłumienia w jednych wielkich bachanaliach. Tymczasem ryczący w szafie straszliwy lew po otwarciu drzwi okazał się udomowionym kotkiem [Bloom 1997: 116].

Lektura *Erosa i cywilizacji* pozwala stwierdzić, że postulowane przez Marcusego wyzwolenie Erosa niewiele miało wspólnego z ułatwieniem konwencjonalnie rozumianych stosunków seksualnych. Autor głosi bowiem, że to, z czym potocznie utożsamiana jest seksualność, a więc seksualność genitalna, samo w sobie jest już produktem społecznej represji.

Marcuse – odwołując się do Freudowskiej koncepcji polimorficznej perwersyjności – utrzymywał, że pierwotnie, to jest w przypadku niezsocjalizowanego jeszcze dziecka, jako potencjalne źródło erotycznych przyjemności traktowane są wszelkie zmysłowe relacje ze światem. Dopiero później, gdy dziecko pod wpływem nacisków fizycznego i społecznego otoczenia rezygnuje z prymatu zasady przyjemności i zinternalizuje zasadę rzeczywistości – a więc wymogi owego otoczenia, które jednostka musi brać pod uwagę, aby zapewnić sobie samozachowanie – płynące z ciała zmysłowe doznania ulegają deerotyżacji. „W tym procesie” – jak czytamy w *Erosie i cywilizacji* – „osiąga się niezbędną społecznie deseksualizację ciała: *libido* koncentruje się w jednej jego części, reszta zostaje natomiast swobodna jako narzędzie pracy” [Marcuse 1998: 63]. Odtąd zmysłowość jako źródło przyjemności zastąpiona zostaje przez odbiór danych zmysłowych pozwalających na sprawne odgrywanie powierzonych nam przez społeczeństwo ról. Autor *Erosa i cywilizacji* przyjmuje zarazem za Freudem, że porzucenie zasady przyjemności na rzecz represywnej zasady rzeczywistości oznacza kres pierwotnego narcyzmu, czyli stanu, w którym „ja” zawierało w sobie wszystko. W efekcie przemian świadomości pojawia się więc podział na „ja” i zewnętrzny świat [ibid.: 172].

Przedstawianej przez Marcusego koncepcji polimorficznej perwersyjności zarzucić można przecenianie możliwości zmysłów w dziedzinie czerpania z nich przyjemności. W końcu wydaje się, że większość docierających do nas

bodźców zmysłowych nie jest ani przyjemna, ani przykra, lecz stanowi jedynie informację o tym, co dzieje się w naszym otoczeniu. Dwuznaczność przymiotnika „zmysłowy” – i jego wyraźnie erotyczne konotacje – sugerują jednak, że nasze zmysły posiadają w tej dziedzinie ukryty potencjał, o którym pamięć przetrwała w językowej intuicji. Z kolei dziwaczna na pierwszy rzut oka hipoteza pierwotnego narcyzmu w istocie oparta jest na przekonującym założeniu, zgodnie z którym jednostka, która nie przyswoiła sobie zasady represywnej zasady rzeczywistości, interpretuje doznania w kategoriach przyjemności-przykrości. Świat jawi się jej więc nie jako będący przedmiotem oddziaływań zewnętrzny obiekt, lecz raczej jako własne przyjemne lub przykre przeżycie.

Marcuse proces przyswajania represywnej zasady rzeczywistości traktuje więc jako swego rodzaju bolesne samookaleczenie. Jest to w dużej mierze zgodne z intuicjami Freuda, który kulturę nazwał wszak źródłem cierpienia. Twórca psychoanalizy represję uważał jednak za niezbędną podstawę życia społecznego. Jego celem było więc nie tyle wyzwolenie popędów, ile uzyskanie w nich wglądu i rozumne nimi administrowanie – program, który znajdował swój wyraz w maksymie „gdzie było *to* winno znaleźć się *ja*” [za: Bettelheim 1991, p. 77]. Tymczasem u Marcusego postulat powrotu do form świadomości z przedsocjalizacyjnych czasów niewątpliwie się pojawia. Autor *Erosa i cywilizacji* nawiązuje tu do koncepcji alienacji w jej młodoheglistowskiej wersji – rozumianej jako oddzielenie człowieka przez społeczeństwo od swego autentycznego „ja” – i nadając jej psychoanalityczną interpretację, utożsamia ją z przyswojeniem narzuconej przez społeczeństwo zasady rzeczywistości. Z kolei powrót do polimorficznej perwersyjności i narcyzmu pierwotnego przedstawiany jest przez niego jako droga ku owej alienacji zniesieniu. *Eros i cywilizacja* w pewnym sensie głosi więc ideał psychologicznej regresji.

Trzeba jednak podkreślić, że Marcusemu nie chodziło o zwykłą restytucję archaicznych form życia psychicznego. Taki prosty powrót postrzegał bowiem jako w istocie niezgodny z wymogami jakiegokolwiek społecznego ładu. Uznawał go również za niepożądany z punktu widzenia jednostkowej samo-realizacji. Postulował natomiast stworzenie społeczeństwa, które zamiast alienować jednostkę w toku socjalizacji – odrywać ją od tego, czym pierwotnie była – umożliwiałoby jej autonomiczny rozwój bez konieczności zapierania się sobie. Tak więc autor *Erosa i cywilizacji* – wychodząc z założenia, że człowiek swe możliwości rozwojowe najlepiej wykorzysta może nie wówczas, gdy jest nadzorowany i krępowany, lecz gdy pozostaje spontaniczny – utrzymywał, że

swobodnie rozwijająca się zasada przyjemności zdolna jest do wchłonięcia pierwiastka racjonalności i pełniejszego jego wyrażenia niż możliwe jest to na gruncie represywnej zasady rzeczywistości. Efektem owego zjawiska, określanego przezeń mianem „spontanicznej sublimacji”, ma być pogodzenie ze sobą „niższych” i „wyższych” zdolności człowieka – zmysłowości i intelektu, przyjemności i rozumu [ibid.: 176]. Marcuse powołuje się przy tej okazji na znany fragment z *Uczty* Platona, zgodnie z którym droga erotycznego zaspokojenia wiedzie od kochania pięknych ciał do kochania pięknych postępków i pięknych nauk [Platon 1982: 115–116].

Starając się opisać przyswajania racjonalnego pierwiastka przez zasadę przyjemności, autor *Erosa i cywilizacji* posługuje się trzema powiązаныmi ze sobą pojęciami: wyobraźni (czy też fantazji), zabawy oraz sztuki. Fantazję cytujący Freuda Marcuse określa jako czynność myślową, która „pozostała wolna od testowania rzeczywistości i podporządkowana wyłącznie zasadzie przyjemności” [za: Marcuse 1998: 146]. Z kolei zabawę opisuje jako aktywność polegającą na korzystaniu z fantazji. Jej istotą ma być radość odkrywania i praktykowania własnych możliwości w dziedzinie eksplorowania, przekształcania i doświadczenia świata [ibid.: 190–191]. Wreszcie sztukę autor *Erosa i cywilizacji* pojmuje jako „fantazję, która przybiera formę” obiektywizując się – dzięki zabawie – w zewnętrznej rzeczywistości [ibid.: s. 149].

Fantazja, zabawa i sztuka składają się zatem na model ludzkiego istnienia stanowiący alternatywę wobec modelu dominującego. W ramach tego ostatniego, ukształtowanego przez zasadę rzeczywistości w jej nowoczesnych formach, rozum – zdaniem Marcusego – podporządkowany jest instrumentalnemu zadaniu maksymalizacji ekonomicznej czy politycznej skuteczności. Jest to imperatyw określany w jego pracach mianem „zasady wydajności” (*performance principle*). Co zaś do zmysłowości, jest ona tu deerotyzowana i zredukowana do odbioru zmysłowych danych. Marcuse zauważa wprawdzie, że w późnokapitalistycznym społeczeństwie konsumpcyjnym dochodzi do czegoś na kształt emancypacji zmysłowości, ale podkreśla, że jest to emancypacja dokonująca się jedynie w ograniczonym zakresie i w pozbawionych racjonalnego wymiaru formach. Określa ją mianem represywnej desublimacji [por. Marcuse 1991: 82–113].

Tymczasem w ramach przedstawianego w *Erosie i cywilizacji* alternatywnego modelu istnienia psychika ulegałaby deinstrumentalizacji i odzyskiwałaby jedność, gdyż racjonalność – niepodporządkowana instrumentalnym celom,

lecz realizująca się poprzez zabawę – w spontaniczny sposób rozwijałaby się na bazie pierwotnego, zmysłowego stosunku do świata. Marcuse podkreśla przy tym, że spontanicznie wysublimowane formy zasady przyjemności wyrażałyby się poprzez aktywność wolną, spontaniczną, bezinteresowną. Nie tylko więc nie mielibyśmy tam do czynienia z nakazem doświadczania przyjemności – w rodzaju tego, z którym zdaniem Baumana spotykamy się we współczesnej kulturze – ale nawet z realizowaniem potrzeby przyjemności. Prawdziwość tej tezy można uzasadniać wskazując, że racjonalny pierwiastek występujący w spontanicznej sublimacji wnosi w zasadę przyjemności element świadomego wyboru. Dążenie do przyjemności przestaje być więc biologiczną potrzebą, a staje się formą jednostkowej autoafirmacji dokonującej się poprzez zabawę.

Autor *Erosa i cywilizacji* utrzymuje przy tym, że fenomen spontanicznej sublimacji związany byłby z „wyzwoleniem” doświadczanego przez nas świata; pisze o „uwalnianiu pięknych i radosnych form rzeczy ożywionych i nieożywionych” [Marcuse 1998: 196].

Istotą zapowiadanego przez Marcusego wyzwolenia wydaje się dezinstrumentalizacja postrzeganej rzeczywistości, wynikająca z opisywanej wyżej dezinstrumentalizacji psychiki. Świat odbierany z perspektywy zasady rzeczywistości jest bowiem ważny jedynie o tyle, o ile istotny jest z punktu widzenia odgrywanych ról społecznych. Postrzegany jest jako przedmiot społecznie zalecanych oddziaływań i jeśli jest przedmiotem refleksji, to tylko nad tym, jak skutecznie nim manipulować. Tymczasem porzucenie zasady rzeczywistości na rzecz zasady przyjemności oznacza usunięcie obowiązujących dotąd schematów poznawczych i powrót do postrzegania świata jako subiektywnego przeżycia doświadczanego poprzez zabawę.

Wydaje się, że mówiąc o szansach samorealizacji związanych ze wspomnianą dezinstrumentalizacją doświadczanego świata, należy odwołać się również do pojęcia uczucia oceanicznego, które pojawia się u Freuda w *Kulturze jako źródle cierpień*. Twórca psychoanalizy określał je „jako uczucie czegoś nieograniczonego, bezgranicznego, niejako »oceanicznego« [Freud 1995: 8] i jego okazjonalne pojawianie się u dorosłych ludzi postrzegał jako pozostałość po jedności ze światem, jaką jednostka doświadczała w stanie narcyzmu pierwotnego. Sądził również, że doświadczenie to jest „źródłem energii religijnej, którą różne kościoły i systemy religijne ujęły, skanalizowały i z pewnością ją skonsumują” [ibid.: 9].

Mimo przekonania o intensywności przeżyć związanych z uczuciem oceanicznym, twórca psychoanalizy nie uważał go jednak za najbardziej pożądany stan ducha. Postrzegał je bowiem jako mroczną głębię, w którą on – wybierający jasne światło dnia rozświetlone słońcem rozumu – nie miał ochoty się zanurzać. Stanowisko takie uznawał niewątpliwie za racjonalistyczne, choć w istocie trudno powiedzieć, co racjonalistycznego miałyby być w zasadzie powstrzymywania się od zastanawiania nad tymi czy innymi sprawami. Z kolei Marcuse w *Erosie i cywilizacji* napomyka wprawdzie o uczuciu oceanicznym jako o doświadczeniu związanym z narcystyczną jednością ze światem, ale nie rozwija tego wątku. Tymczasem wart jest on podjęcia, ponieważ wydaje się istotny dla zrozumienia związanych ze spontaniczną sublimacją szans samo-realizacji.

Freud uczucie oceaniczne opisuje jako doświadczenie kontaktu z czymś „nieograniczonym, bezgranicznym”, z „wiecznością”. Wydaje się więc, że jego źródła należy dopatrywać się nie tyle w samym – charakterystycznym dla narcyzmu pierwotnego – zatarciu się granic między „ja” a doświadczanym światem, ile raczej w dezinstrumentalizacji percepcji i powrocie do postrzegania świata z perspektywy zasady przyjemności. Tego rodzaju zmiany w świadomości otwierają bowiem pole do opisu dla wyrastającej z ducha zabawy bezinteresownej eksploracji i stwarzają możliwość zadawania światu fundamentalnych pytań dotyczących jego granic, przyczyn czy celów. Opisywane przez Freuda doznanie stanowi zaś, jak się zdaje, owoc odkrycia niemożności udzielenia na nie definitywnej odpowiedzi. Żadne „tam”, „dlatego” i „po to” nie jest bowiem zimmunizowane na kolejne „co jest dalej?”, „dlaczego?” i „po co?”. Uczucie oceaniczne wydaje się zatem nie tyle doświadczeniem czegoś „bardzo dużego”, ile „bezkresnego”, „bezdennego” – i bezsensownego – które przeżywamy, gdy myślimy o świecie, wyzbywszy się instrumentalnych schematów charakterystycznych dla represyjnej zasady rzeczywistości. Ponieważ zaś warunkiem rozwinięcia się tego rodzaju zdeinstrumentalizowanego postrzegania świata jest zdeinstrumentalizowane postrzeganie samego siebie, nieodłącznym elementem tak rozumianego uczucia oceanicznego – występującym równoległe wobec doświadczenia „bezdenności” świata – jest doświadczenie „bezdenności” „ja”: niemożności zrozumienia jego pojawienia się oraz niemożności podporządkowania jego istnienia jakimukolwiek przekonującemu sensowi. Wydaje się zresztą, że te dwa doświadczenia – zdziwienia światem i zdziwienia sobą – trudno od siebie rozdzielić. Tym, co jest przedmiotem zdziwienia w zdziwie-

niu światem jest bowiem nie tyle świat jako taki, ile świat pojawiający się w moim doświadczeniu lub wyobrażeniach i nabierający dzięki temu realności.

Jest jednak wątpliwe, byśmy – zgodnie z tym, co utrzymywał twórca psychoanalizy – z tego rodzaju stanami psychicznymi mieli do czynienia u niezsocjalizowanych niemowląt. Mało bowiem prawdopodobne, by występowała u nich abstrakcyjna aktywność myślowa niezbędna dla rozwinięcia się tego rodzaju przeżyć. Uczucie oceaniczne wydaje się czymś charakterystycznym raczej dla tych form panowania zasady przyjemności, które pojawiają się w późniejszych etapach życia, w momentach chwilowego wyzwolenia z ram represywnej zasady rzeczywistości. W *Kulturze jako źródle cierpienia* opisana jest jeszcze dość infantylna postać wspomnianego doświadczenia, będąca owocem dzieciennych rozważań na temat „co jest za końcem świata?”. Jego bardziej rozwinięte odmiany mogą zaś wynikać z prób zrozumienia przejścia od niebytu do bytu, od nieświadomości do świadomości, od determinizmu do wolności woli.

Freud pisał, że uczucie oceaniczne – jako źródło energii religijnej – jest przez kościoły i systemy religijne kanalizowane i konsumowane. Ujęcie takie wydaje się trafne. Różnego rodzaju religie odwoływały się bowiem do wspomnianego doświadczenia, ale traktowały je jako problem do rozwiązania, same siebie jako rozwiązanie owego problemu proponując. Skupiały się więc na negatywnych aspektach uczucia oceanicznego – na poczuciu przerażenia i zagubienia – po to, by następnie zaproponować swe dogmaty jako remedium na owe bóle. Archaiczne religie w okresie świąt wyzwalały chaos, po to, by za pomocą wywołanego przezeń lęku odnowić kosmos [Caillois 1973], a u zarania nowoczesności Pascal straszył otchłanią, by proponować podporę w postaci chrześcijańskiej religii. Jednakże traktowanie „oceanicznego” doświadczenia utraty ontologicznych i egzystencjalnych fundamentów jako czegoś negatywnego wydaje się błędne. Owszem – przeżycie to ma swe traumatyczne aspekty, ale z drugiej strony, jako związane z dezinstrumentalizacją naszej percepcji siebie i świata, uwrażliwia nas na nasze istnienie i uświadamia nam naszą wolność. Doświadczenie absurdalności świata i „ja” może zatem pozwolić na dostrzeżenie cudowności „życia, w którym nie ma nic prócz życia” i sprawić, że jakiegokolwiek zewnętrzne cele czy uzasadnienia staną mu się zbędne.

Tym sposobem uczucie oceaniczne – mówiąc potocznie – może rozwiązać problem sensu życia. Jest to jednak rozwiązanie paradoksalne, ponieważ nie jest nim żadne arbitralne „dlatego” czy „po to”, lecz same pytania „po co?”

i „dlaczego?”. Zdumienie wywołane niemożnością odpowiedzi na nie powoduje bowiem pełniejsze doświadczanie istnienia. To paradoksalne rozwiązanie jest jednak lepsze z punktu widzenia jednostkowej wolności od tych tradycyjnie przyjętych. W odróżnieniu od sensów życia polegających na podporządkowaniu się społecznym definicjom sensownego życia nie uprzedmiotawia nas bowiem ani nie instrumentalizuje¹.

Jak już wspominałem, spontaniczna sublimacja – według autora *Erosa i cywilizacji* – pociągać ma za sobą nie tylko „wyzwolenie” doświadczanego świata, ale i ujawnianie jego „życia”. Ma ona umożliwić przyrodzie „swobodne ukazywanie całego bogactwa swoich nie służących żadnemu celowi form, wyrażających »życie wewnętrzne« jej przedmiotów” [Marcuse 1998: 192].

Te animistyczne koncepcje należy interpretować w kontekście charakterystycznego dla narcyzmu pierwotnego zjawiska projekcji pochodzących z „ja” treści na doświadczaną rzeczywistość. Zatarcie się granic między „ja” a światem sprawia bowiem, że na świat rzutowane są pochodzące z „ja” treści. W efekcie w doświadczanym świecie rozpoznaje ono swoje własne odbicie. Jak czytamy w *Eseju o wyzwoleniu*, ludzie muszą rozwinąć nową wrażliwość – „wrażliwość na swe własne życie i życie rzeczy” [Marcuse 1990: 190]. „Życie” rzeczy nie oznacza tu zaś niczego innego, jak nasze własne życie odbijające się w rzeczach, przez przeglądanie się w których możemy rozwijać wrażliwość na własne zdezinstrumentalizowane istnienie.

Autor *Erosa i cywilizacji* nie opisywał szczegółowo zasad, jakim owo rzutowanie podlega, ale wydaje się, że jako rozwinięcie tej idei można potraktować bachelardowską ideę „wyobraźni materialnej” – koncepcję, zgodnie z którą marzycielska aktywność umysłu znajduje oparcie w percypowanym środowisku materialnym, które, w zależności od swoich cech, nadaje marzeniom tę czy inną poetykę, ten czy inny charakter. Tak więc na przykład żywioł ognia inspirowe

¹ Pojęcie uczucia oceanicznego w przedstawionej tu interpretacji wykazuje się niewątpliwym podobieństwem do koncepcji Heideggera. Łatwo bowiem u niego doszukać się postulatów odejścia od zinstrumentalizowanego postrzegania rzeczywistości i powrotu do nieinstrumentalnego przeżywania bycia mającego być źródłem parareligijnych doświadczeń. Heidegger zakładał jednak, że epifania bycia wymaga usunięcia się przez podmiot na bok i takie postawienie sprawy czyni z jego koncepcji pewnego rodzaju autorytarny kult samowyrzeczenia. Tymczasem w przypadku uczucia oceanicznego przedmiotem protoreligijnych doświadczeń jest istnienie „ja” oraz istnienie świata przez owo „ja” doświadczanego. Zamiast ze sprowadzaniem jednostki do roli „pokornego brzuchomówcy bycia” [Eagleton 1990: 301], mamy więc do czynienia z jednostkową autoafirmacją.

nas do marzeń o życiu tak szaleńczym i gwałtownym, że nabierającym cech drogi ku samounicestwieniu, zaś woda skłania, by marzyć o macierzyńskim, kojącym aspekcie śmierci [Bachelard 1975: 34, 116–117].

Wydaje się jednak, że ze wszystkich obiektów doświadczanego przez nas świata, tym, który najlepiej nadaje się do odbijania naszego życia, jest ludzkie ciało – nasze własne, jak również ciała otaczających nas ludzi. Wynika to głównie z faktu, że nasze istnienie jest z ciałem nierozzerwalnie związane – to dzięki ciału możemy działać w świecie i światu doświadczając; ciało dorasta, starzeje się i umiera wraz z nami. Jest więc przez nas postrzegane jako wyjątkowo adekwatny symbol życia w sensie bycia istotami spontanicznymi i świadomymi, doświadczającymi przyjemności i cierpień, i zagrożonymi przez śmierć.

Tego rodzaju oglądanie własnego odbicia w lustrze doświadczanego świata uznać można za dobry przykład Marcusowskiej spontanicznej sublimacji. Zmysłowe marzenia, z jakimi się tu spotykamy, stanowią bowiem formę myślenia, która nie zrywa z zasadą przyjemności, lecz przyjemność ową rozszerza. Oglądanie naszego życia odbitego w rzeczach, które uczyniliśmy materialnym podłożem marzeń – jako aktywność umysłowa bardziej spontaniczna i intymna niż myślenie za pomocą dostarczanego przez społeczeństwo aparatu werbalnego – pozwala nam na budowanie form tożsamości bardziej zakorzenionych w indywidualnym doświadczeniu; opartych na identyfikacji nie tyle z rolami społecznymi, ile z erotyczno-ludyczną sferą życia, przez uczestnictwo w której zdeinstrumentalizowany podmiot się autoafirmuje i której doświadczanie intensyfikowane jest przez uczucie oceaniczne.

Ciało wydaje się także stwarzać szanse na nieuprzedmiotawiający kontakt z innym, wskazywaną przez Marcusego, gdy pisze o „idei, w myśl której Eros i Agape mogłyby być jednym i tym samym – nie w tym sensie, że Eros jest Agape, lecz Agape Erosem” [Marcuse 1990: 211–212]. Animizacja otoczenia wynikająca z narcystycznego zatarcia granic między „ja” a światem umożliwia bowiem postrzeganie jako bytów ożywionych i obdarzonych świadomością nie tylko ognia czy wody – w odniesieniu do których niemetaforycznie potraktowany animizm uznać można za postawę nierealistyczną – ale i ciał otaczających nas ludzi. Animizacja ciała innego – będącego jego organem ekspresywnym – otwiera zaś drogę do komunikacji z nim opartej na uznaniu go za taką samą jak nasza, choć oddzieloną od naszej, świadomość.

Sama animizacja ciała nie jest jeszcze oczywiście tożsama ze zrozumieniem jego posiadacza. Możemy bowiem animizować je zgodnie z naszymi ilu-

zjami, nie przejmując się tym, co posiadacz ów naprawdę czuje i myśli. Wydaje się jednak, że sama, właściwie pojęta, zasada przyjemności pociąga za sobą gotowość docierania do tego, czego inny naprawdę doświadcza. Trwanie w kręgu egocentrycznych projekcji oznaczałoby bowiem trwanie w kręgu nudy – zamknięcie w świecie, w którym odnajdujemy tylko to, co sami do niego włożymy. Inny, którego autonomię zaczniemy uwzględniać i pojmować, staje się zaś nieprzewidywalny, generując pożądane z punktu widzenia zasady przyjemności niespodzianki. Oczywiście nie wszystko to, co odkrywamy w innym po dostrzeżeniu jego autonomii musi przypaść nam do gustu; tym niemniej otwartość na to, co u niego znajdziemy, jest ciekawsza od życia w hermetycznej kapsule złudzeń. Jednocześnie zaś, ponieważ uznanie niezależności drugiej osoby dokonałoby się na gruncie zasady przyjemności, nie spowodowałoby ono zerwania łączącej mnie z nią, a zrodzonej na gruncie narcyzmu, empatycznej identyfikacji. Jej pragnienia czy cierpienie postrzegane byłyby więc przeze mnie jako tak samo realne jak moje własne. Cieleśna obecność innych ma w ten sposób szansę stać się podstawą altruistycznych relacji międzyludzkich opartych nie na posłuszeństwie wobec społecznych konwencji, lecz na narcystycznym utożsamieniu z „ty”, przy jednoczesnym dostrzeganiu, iż owo „ty” jest autonomiczne.

O możliwości zaistnienia takiego zjawiska wspominał Bauman, który utrzymywał, że ponowoczesny „poszukiwacz przeżyć nie może sobie pozwolić na »ubezwłasnowolnienie«, »zatarcie twarzy« innego, zlekceważenie jego odrębności i samoistności” [Bauman 1995: 106], gdyż groziłoby to spłoszeniem szansy spełnienia. Można mieć wątpliwości, czy opis Baumana można w istocie zastosować wobec współczesnej kultury konsumpcyjnej, w której w wielu wypadkach chodzi raczej o dążenie do wywarcia na innych wrażenia niż o „kolekcjonowanie wrażeń”. Bauman w trafny, jak się wydaje, sposób wskazuje jednak na tkwiące w zasadzie przyjemności zachęty do rozwijania empatycznego stosunku wobec otaczających nas ludzi.

Autor *Erosa i cywilizacji* mocno podkreślał, że pełne urzeczywistnienie wyzwolenia Erosa nie jest projektem, który dałoby się realizować indywidualnie. Żyjemy bowiem w świecie, w którym funkcjonowanie wymaga podporządkowania się represywnej zasadzie rzeczywistości, a zatem do spontanicznej sublimacji dochodzić może jedynie w ograniczonej mierze. Nie możemy żyć zgodnie ze spontanicznie rozwijającą się zasadą przyjemności, gdyż jest to

sprzeczne z rolami, których odgrywania oczekuje od nas społeczeństwo. Co więcej – racjonalny charakter samorealizacji opartej na spontanicznej sublimacji sprawia, że pełnię związanych z nią możliwości możemy wykorzystać w pełni nie wtedy, gdy próbujemy ją osiągnąć na własną rękę, lecz wówczas, gdy komunikujemy się z innymi, korzystając z ich inspiracji w dziedzinie sposobów doświadczania świata i cieszenia się życiem.

Upowszechnienie samorealizacji opartej na spontanicznej sublimacji wymaga więc zdaniem Marcusego zniesienia opartego na *performance principle* społeczeństwa kapitalistycznego – i zastąpienia go przez społeczeństwo nierepresywne. Dotychczasowa kultura, będąca w dużej mierze zbiorem ograniczeń narzuconych na zasadę przyjemności oraz interpretacji przedstawiających podporządkowanie się owym ograniczeniom jako sens ludzkiego życia, została by tam zastąpiona przez kulturę stanowiącą rozwinięcie zasady przyjemności dokonujące się poprzez twórczość i inspirującą komunikację. Wiarę w możliwość społeczeństwa nierepresywnego autor *Erosa i cywilizacji* opierał zaś na przekonaniu, iż sprzeczność między zasadą rzeczywistości a zasadą przyjemności nie jest nieusuwalna, gdyż postęp technologiczny i zniesienie wyzysku byłoby w stanie umożliwić zastąpienie pracy przez twórczą zabawę i „przekształcenie Lebenswelt społeczeństwa w dzieło sztuki” [Marcuse 1990: 195].

Z drugiej jednak strony, Marcuse podkreślał, że już tu i teraz jesteśmy sobie w stanie w dużej mierze wyobrazić, na czym niewyalienowane życie mogłoby polegać. Co więcej, uważał, że wyobrażenia takie są niezbędne dla dokonania społecznej zmiany, ponieważ bez nich nie będziemy wiedzieli, po co zmieniać społeczeństwo i w jakim kierunku. „Potrzeba radykalnej zmiany” – pisał w »The Aesthetic Dimension« – „musi być zakorzeniona w subiektywności samych jednostek, w ich inteligencji i ich namiętnościach, w ich popędach i celach” [Marcuse 2003: 3–4].

Ponieważ jednym z pojęć opisujących autentyczną samorealizację jest u niego sztuka rozumiana jako twórcza aktywność oparta na zasadzie przyjemności, nie zaskakuje, że to sferę twórczości artystycznej uznał za model niewyalienowanej ludzkiej egzystencji. Polemizując z tradycyjnym modelem estetyki marksistowskiej, głosił przy tym istnienie „ponadhistorycznej istoty sztuki” [ibid.: XII], czyniącej ją dziedziną, w której „ego i id, instynktowne cele, emocje, racjonalność i wyobrażenia zostają wycofane spod wpływu socjalizacji dokonanej przez represywne społeczeństwo i zmierzają ku autonomii – aczkolwiek w fikcyjnym świecie” [ibid.: 43–44].

Z tego rodzaju ahistorycznym podejściem trudno się zgodzić. Nie sposób bowiem wierzyć, że wszystko to, co zaliczane jest do pojemnej kategorii „sztuki” – od malarstwa jaskiniowego po dzieła sztuki totalitarnej – stanowiło w istocie sferę swobodnej ekspresji wyzwolonych popędów i rozumu. Sam autor *The Aesthetic Dimension* we wstępie do tej pracy ograniczał zresztą powyższą charakterystykę do „wielkiej” sztuki – którą w cyrkularny, jak sam przyznawał, sposób definiował jako sztukę, do której wspomniana definicja pasuje [ibid.: X]. Choć jednak sztuka bez wątplenia nie zawsze jest obszarem swobodnej ludzkiej autoekspresji, czasami taka bywa.

Twórczość artystyczna w społeczeństwach przednowoczesnych z reguły nie miała autotelicznego charakteru, służąc celom magicznym lub religijnym. Z drugiej jednak strony, nawet będąc podporządkowana zewnętrznym celom i skrepowana dogmatycznymi zasadami, pozostawiała zawsze autorowi pewną autonomię stwarzającą mu szansę, by – choćby i w nieświadomy sposób – dał wyraz swoim osobistym pragnieniom, fantazjom i marzeniom. W społeczeństwach nowoczesnych i ponowoczesnych możliwości autoekspresji poprzez sztukę uległy zaś niewątpliwemu zwiększeniu. Choć bowiem twórczość artystyczna nadal podlega tu rozmaitym formom instrumentalizacji – o ideologicznym czy komercyjnym charakterze – zdobyła ona sobie pewną dozę świadomie kultywowanej autonomii.

W swych zautonomizowanych formach sztuka postrzega się zaś często w sposób zbliżony do tego, z jakim spotykamy się u Marcusego – a mianowicie jako sfera spontanicznej autoekspresji, zakorzenionej w zmysłowości i wyrastającej z ducha zabawy. Oczywiście spontaniczność ta w jakiejś mierze była i pozostaje złudzeniem, a autorzy – łudzący się, że wyrażają autentyczne „ja” – w rzeczywistości często dawali wyraz socjalizacyjnym uwarunkowaniom, zaściankowym przesądom czy partykularystycznym fanatyzmom. Niestereotypowość i wielorakość wytworów sztuki sprawia jednak, że twórczości artystycznej nie da się w pełni sprowadzić do realizowania wzorów społecznych i uznać należy, że jej autodefinicja jako enklawy swobodnej samorealizacji jest w jakiejś mierze uprawniona.

Próbując przybliżyć koncepcje spontanicznej sublimacji, posłużyłem się więc przykładami ze sfery zautonomizowanej współczesnej sztuki, której twórcy skłonni są postrzegać swoją twórczość w kategoriach swobodnej autoekspresji. Wybrałem przy tym dzieła malarskie, których tematem jest ludzkie ciało, co powinno ułatwić porównanie implikowanych przez nie modeli tożsamości czy

samorealizacji opartych na cielesności z wzorcami życia propagowanymi przez współczesną kulturę masową, w której wizualne przedstawienia ludzkiego ciała odgrywają wszak kluczową rolę.

Tym, co łączy twórczość dwojga znanych dwudziestowiecznych malarzy – Balthusa i Fridy Kahlo – jest fakt, że jego głównym tematem uczynili ludzkie ciało traktowane przez nich jako obiekt afirmacji. Źródła wspomnianej afirmacji, podobnie jak w filozofii Marcusego, związane są zaś z erotycznymi potencjami ciała. Erotyzm ten wykracza przy tym poza to, co potocznie przywykliśmy z nim kojarzyć, gdyż – zgodnie z koncepcją przedstawioną w *Erosie i cywilizacji* – towarzyszą mu znamiona regresji do narcyzmu pierwotnego: zatarcie się granic między tym, co wewnętrzne, a tym, co zewnętrzne. Do obojga omawianych tu malarzy zastosować więc można stwierdzenie, które Keto von Waberer odniosła do Kahlo:

Zniosła granicę między zewnętrznym a wewnętrznym światem, między ciałem a duszą, między tym, co się wydarza, a tym, co się odczuwa [Waberer 2003: 17].

Skutków zniesienia owych różnic doświadczają występujące na obrazach postacie. Otaczają je istoty i obiekty z ich własnych snów, ich marzenia i obsesje materializują się w zewnętrznym świecie. Na obrazie Kahlo *Co dała mi woda* w nogach leżącej w wannie kobiety widać maleńki misterny świat zaludniony przez ludzi, zwierzęta i szkielety, który zrodził się na wodzie z jej wyobraźni. Zrodzonym w wyobraźni transformacjom podlegają również ciała postaci z obrazów. Kahlo pojawia się na swych autoportretach z dziurą w miejscu serca, z roślinami wyrastającymi jej z tułowia, z dręczącymi wspomnieniami unoszącymi się nad łóżkiem, połączonymi z jej brzuchem nitkami pepowin.

Doświadczając zatarcia granicy między „ja” a zewnętrzną rzeczywistością, przedstawiane na obrazach postacie zachęcają widzów do powrotu do takiego samego dziecięcego modelu percepcji. Nakłaniają nas, byśmy w namalowanym w świecie – a szczególnie w namalowanych na obrazach ciałach – dostrzegli odbicie naszych własnych marzeń i lęków. Sprzyja to osiągnięciu przez widza towarzyszącego narcystycznej regresji uczucia oceanicznego. Przedmiotem tego protoreligijnego doświadczenia nie jest jednak transcendencja, lecz zmysłowy świat i nasze w nim bycie, które po wyzwoleniu spod władzy instrumentalizują-

cych definicji, narzucanych mu dotąd przez społeczną zasadę rzeczywistości, poddane zostały refleksji nieinstrumentalnego rozumu.

Pierwszą z dróg osiągania tego stanu możemy przebyć, oglądając erotyczne obrazy Balthusa. Przedstawione na nich postacie nie pasują do erotyzmu kultury masowej – nie ma w nich nic wspólnego z chęcią podobań się i odgrywaniem stereotypowych ról. Wyizolowane z otaczającego świata wydają się gośćmi w rzeczywistości. Nawet we własnych ciałach czują się często nieswojo. Samotny sposób, w jaki doświadczają swej seksualności – i w jaki my, za ich sprawą zaczynamy doświadczać swej własnej – odsyła do czasów infantylnego polimorficznego erotyzmu, gdy niezinstrumentalizowana i niezbanalizowana jeszcze sfera cielesno-zmysłowa postrzegana być musiała jako *terra incognita*, na gruncie obcowania z którą kielkowało uczucie oceaniczne. Owo uczucie widzowi obrazów Balthusa ujawnia się poprzez symboliczny wymiar, jaki – dzięki zabiegom malarza i własnej psychicznej zdolności do regresji – dostrzec może w cielesności zaludniających je postaci. Ich widok dostarcza mu wówczas nie tylko zwykłej zmysłowej przyjemności, ale i intensyfikującego istnienie poczucia cudowności i niesamowitości. Jawią mu się bowiem jako istoty spoza świata, „bezlitosne anioły”.

Chęcią zaznaczenia związku między uczuciem oceanicznym a dziecięcym erotyzmem tłumaczyć należy, jak sądzę, fakt, iż Balthus bohaterkami większości swych erotycznych obrazów uczynił dorastające dziewczynki. Wśród jego erotycznych obrazów nie brakuje jednak i takich, na których przedstawiał dorosłe już kobiety. Jest to o tyle zrozumiałe, że dzieciństwo, do którego się odwołuje, jest stanem ducha, a nie kalendarzowym wiekiem zawartym w określonych ramach.

Drugą z proponowanych przez analizowane obrazy dróg do osiągnięcia uczucia oceanicznego nie jest cofnięcie się do dzieciństwa, lecz spojrzenie w przyszłość – myśl o kruchości i nieuchronności bolesnego rozpadu ciała. Jest to droga, której przebycie proponują nam obrazy Kahlo. Związana jest z uświadomieniem sobie własnej śmiertelności, ale u jej kresu jest doznanie podobnej intensyfikacji życia, której doświadczyć możemy, oglądając dzieła Balthusa. Wynika to z faktu, że świadomość śmierci nie jest sprzeczna z uczuciem oceanicznym i może je wręcz podtrzymywać. To ostatnie jest bowiem ze swej natury „świadomością chwili 0”, typową dla momentu narodzin jaźni, której świadomość nie uległa jeszcze instrumentalizacji i banalizacji. Myśl o śmierci – po której z powrotem przychodzi życie – może zaś odnawiać czas i prowadzić

do wielokrotnego ponawiania psychologicznego momentu narodzin wraz z towarzyszącym mu ekstatycznie afirmatywnym sposobem doświadczania bycia. Symbolicznym wyrazem takiego punktu widzenia jest obraz Kahlo *Sen albo łóżko*. Widać na nim piętrowe łóżko unoszące się wśród obłoków – na dole, owinięta cierniami, śpi sama Frida, na górze leży kukła-szkielet. Śnienie o szkielecie najwyraźniej pomaga latać w chmurach².

Najbardziej znane obrazy Fridy Kahlo to w większości autoportrety. Widz potraktować je zaś może w dwojaki sposób. W przedstawianych na nich postaciach może zatem rozpoznać samego siebie i wówczas stają się one zachętą do autorefleksji. Ale może również spojrzeć na nie jako na przedstawiające innych i wówczas są one zaproszeniem do empatycznej identyfikacji. Nie wydaje się jednak, by identyfikacji tej – jeśli w istocie do niej dochodzi – towarzyszyło poczucie wykonywania przykrego obowiązku. U jej podstaw leży raczej doświadczenie przyjemności, aczkolwiek zmieszanej z negatywnymi elementami i niełatwej do dostrzeżenia. Wynikałoby więc stąd – choć brzmieć to może zaskakująco – że mamy tu do czynienia z relacją opartą na zasadzie przyjemności.

O związkach opartych na zasadzie przyjemności przywykliśmy myśleć jako o powierzchownych i podlegających Baumanowskiej strategii flotacji – a więc zrywanych, gdy przestają być łatwe i bezproblemowe. W swych spontanicznie wysublimowanych formach nie muszą być one jednak powierzchowne i egoistyczne (przynajmniej w wąskim tego słowa rozumieniu). Wyobraźnia i typowe dla narcyzmu pierwotnego zatarcie granic między „ja” a światem sprawiają bowiem, że przyjemności doświadczać można nie tylko bezpośrednio, ale i przez identyfikację z drugą osobą: utożsamienie, które oznacza uznanie realności istnienia drugiej osoby, a więc i gotowość do wzięcia za nią odpowie-

² Trzeba w tym miejscu zaznaczyć, że sam Marcuse odrzucał pogląd, zgodnie z którym świadomość śmierci mogła w jakikolwiek sposób dopomagać w osiągnięciu samorealizacji. Niechęć wobec dostrzeżenia w świadomości śmiertelności czegokolwiek pozytywnego po części wynika u niego zapewne z chęci odcięcia się od filozofii Heideggera i przeświadczenia, że zachęcanie życia w świadomości śmierci oznacza aprobata śmierci, a aprobata śmierci stwarza podstawy do afirmacji poświęcania życia na rzecz represywnego porządku społecznego [por. Wolin 2001]. To przekonanie o sprzeczności między śmiertelnością a życiowym spełnieniem skazuje zresztą filozofię Marcusego na rys pesymizmu. Autor *Erosa i cywilizacji* zakłada bowiem, że spełnione życie wymaga jakiegoś rodzaju „zwycięstwa nad śmiercią” i proponuje „pokonanie śmierci” w postaci „naturalnej” śmierci po spełnionym życiu” [Marcuse 1998: 235–236]. Takie zwycięstwo nie wydaje się jednak zbyt przekonujące – szczególnie z punktu widzenia tych, którym właśnie przychodzi, choćby „naturalnie” i po „spełnionym życiu”, umierać. Tymczasem obrazy Kahlo pokazują nam, że życie w świadomości śmierci i cierpienia nie musi wcale oznaczać zgody na nie. Ich stała obecność nie jest tu bowiem afirmowana, lecz odrzucana jako zagrożenie dla radości życia – i, paradoksalnie, tylko wtedy może ową radość życia intensyfikować.

działności. Nie jest też prawdą, że takie utożsamienie może pojawiać się wyłącznie w przypadku relacji z bezproblemowymi wesołkami. Jak bowiem już wspominałem, doświadczenie tragizmu nie musi stać w sprzeczności z radością życia. Tragizm, który inny potrafił wykorzystać do intensyfikacji radości życia, może zaś pozwolić na doświadczenie tej radości również tym, którzy zechcą z nim współodczuwać.

Wydaje się, że z taką właśnie sytuacją mamy do czynienia we wspomnianych autoportretach Kahlo. Malarka patrzy na nich zwykle oglądającemu prosto w oczy. Jest to forma autoprezentacji – często spotykana również w przypadku ludzkich wizerunków pojawiających się w komercyjnej kulturze masowej. W obu przypadkach co innego jest jednak demonstrowane. Bohaterowie kultury masowej prezentują zwykle swój społeczny sukces: ciała ukształtowane zgodnie ze społecznymi wymogami, posiadane towary, posiadani partnerzy. Kahlo prezentuje zaś ciało poddawane bolesnym wivisekcjom i miłość do życia rozkwitającą w cieniu śmierci. Empatycznie identyfikacja z nią niewątpliwie niesie ze sobą elementy cierpienia. Tym, co nas jednak do niej zachęca, jest wzmocnienie smaku życia, którego dzięki owej identyfikacji możemy doświadczyć.

Analiza obrazów Kahlo i Balthusa ułatwia wskazanie, na czym polegają różnice między modelem samorealizacji opartym na spontanicznej sublimacji a tym proponowanym przez współczesną konsumpcyjną kulturę masową. W przypadku tej drugiej mamy do czynienia głównie z wzorcami życia opartymi na dążeniu do społecznej aprobaty. Jeśli zaś ich elementem są rzeczywiste zmysłowe przyjemności, to raczej takie, które Marcuse określał mianem represywnie zdesublimowanych, a więc niewykraczające poza biologiczny wymiar. Oparta na owych wzorcach tożsamość sprowadza się do identyfikacji z pozycją społeczną. Jest to tożsamość oparta w dużej mierze na ciele, ale ciele rozumianym jako zewnętrzny wizerunek, stanowiący dziś istotny czynnik statusu społecznego jednostki. Tymczasem analizowane obrazy zachęcają nas do doświadczenia przyjemności będących u swego podłoża zmysłowymi doznaniem, ale spotęgowane przez ich symboliczny wymiar, który odsłania się za sprawą aktywności niezinstrumentalizowanego rozumu. Zamiast z tożsamością opartą na identyfikacji z ciałem pojmowanym jako zewnętrzny *image* podlegający społecznej ocenie, mamy tu do czynienia z zachętą do utożsamienia się z ciałem zanimizowanym, symbolizującym nasze wewnętrzne życie postrzegane z perspektywy rodzącego się na gruncie zasady przyjemności uczucia oceanicznego.

Refleksja nad malarstwem wspomnianych tu twórców umożliwia również dostrzeżenie różnicy pomiędzy modelem relacji międzyludzkich implikowanym przez wzorce życia obowiązujące w zachodniej kulturze masowej, a modelem owych relacji, który rozwinąć się może na gruncie spontanicznie wysublimowanej zasady przyjemności. Wzorce dążenia do zdobycia uznania społecznego narzucają bowiem instrumentalny stosunek wobec innego, którym manipulujemy w imię zdobycia tego uznania. Spontaniczna sublimacja wydaje się zaś stwarzać szanse na ustanowienie z innym relacji opartych na empatycznej identyfikacji.

Tak więc, jeśli przedstawiona powyżej analiza jest słuszna, model samorealizacji obowiązujący we współczesnej konsumpcyjnej kulturze masowej nie jest jedynym modelem samorealizacji opartym na ciele. Co więcej – alternatywny model wynikający z przedstawionej tu koncepcji jest modelem lepszym z punktu widzenia wartości takich jak wolność, racjonalność czy nieinstrumentalne więzi międzyludzkie.

Konkluzja ta dostarcza podstaw do krytyki społecznej, gdyż model samorealizacji obowiązujący w kulturze masowej jest kreowany przez konsumpcyjny kapitalizm, z którym nas integruje, podczas gdy urzeczywistnienie modelu opartego na spontanicznej sublimacji wymagałoby istnienia społeczeństwa, kładącego nacisk nie na ekonomiczną wydajność, lecz na kultywowanie i rozwijanie jednostkowej wrażliwości i kreatywności. Wskazuje również na podmiot, w którym dopatrywać się można egzekutora społecznej zmiany, a którym jest jednostka antycypująca w sztuce i w fantazji swoją swobodną samorealizację i uświadamiająca sobie na tej podstawie rozbieżność między swymi potrzebami a panującym porządkiem. Co prawda samoświadomość oparta na polimorficznie perwersyjnym erotyzmie i uczuciu oceanicznym może wydawać się czymś zbyt pięknoduchowskim i oderwanym od rzeczywistości, by stanowić punkt wyjścia dla jakiegokolwiek programu politycznego. W rzeczywistości sformułować jednak można szereg wynikających zeń postulatów – takich choćby, jak niezgoda na podporządkowanie naszego życia, jako zbyt cennego i niezwykłego, konsumpcyjnemu „wyścigowi szczurów”, który tak w pracy, jak i po pracy wikła nas w upokarzającą rywalizację.

Przykłady ze sfery sztuki – nie tylko te tutaj analizowane, ale również wiele innych, które można by łatwo przytoczyć – dowodzą, że polimorficzna perwersyjność, narcyzm pierwotny, spontaniczna sublimacja czy uczucie oceaniczne to pojęcia odnoszące się do realnie istniejących zjawisk, ale nie wynika

z tego jeszcze, że możliwe jest oparcie na nich powszechnej samorealizacji. Po pierwsze, chodzić tu bowiem może o stany ducha zbyt elitarne – a być może również zbyt efemeryczne – by mogły być powszechnie i trwale osiągnane. Po drugie zaś, nawet jeżeli założyć, iż zjawisko spontanicznej sublimacji potencjalnie mogłoby stać się powszechnym udziałem, nie oznacza to niestety pewności, że dałoby się na nim oprzeć funkcjonowanie społeczeństwa. Być może bowiem – zgodnie z tym, co zakładał Freud – sprzeczność między zasadą rzeczywistości a zasadą przyjemności jest nieprzezwycięzalna, zapewnienie samozachowania wymagałoby ofiary ze spontaniczności nawet w warunkach społeczeństwa bezklasowego i technologicznie zaawansowanego, a projekt społeczeństwa nierepresywnego skazany jest na pozostanie nieziszczalną utopią.

Z drugiej jednak strony, trudno uwierzyć, by istniejące społeczeństwo w pełni wykorzystywało zdolności jednostek do spontanicznej sublimacji i opierania na niej wzajemnych relacji. Przestrzeń do zmian zapewne więc istnieje, a wizja nierepresywnego społeczeństwa odegrać może rolę utopii ukierunkowującej podejmowane na rzecz owych zmian wysiłki.

Bibliografia

- Adorno Theodor W., 1986, *Dialektyka negatywna*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa.
- Bachelard Gaston, 1975, *Wyobraźnia poetycka*, przeł. H. Chudak i A. Tatarkiewicz, Warszawa.
- Bauman Zygmunt, 1995, *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*, Toruń.
- Bauman Zygmunt, 1996, *Etyka ponowoczesna*, przeł. J. Bauman i J. Tokarska-Bakir, Warszawa.
- Bell Daniel, 1994, *Kulturowe sprzeczności kapitalizm*, przeł. S. Amsterdamski, Warszawa.
- Bettelheim Bruno, 1991, *Freud i dusza ludzka*, przeł. D. Danek, Warszawa 1991.
- Bloom Allan, 1997, *Umysł zamknięty*, przeł. T. Bieroń, Warszawa.
- Caillois Roger, 1973, *Żywioł i ład*, przeł. A. Tatarkiewicz, Warszawa.
- Eagleton Terry, 1990, *The Ideology of the Aesthetic*, Oxford.
- Freud Sigmund, 1995, *Kultura jako źródło cierpień*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa.
- Lasch Christopher, 1991, *The Culture of Narcissism*, London–New York.

- Marcuse Herbert, 1990, *Esej o wyzwoleniu*, przeł. M. Palczewski i S. Konopacki, [w:] J. Dobieszewski, M.J. Siemek [red.], *Marksizm XX wieku. Antologia tekstów*, cz. 3, Warszawa.
- Marcuse Herbert, 1991, *Człowiek jednowymiarowy. Badania nad ideologią rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego*, przeł. S. Konopacki i in., Warszawa.
- Marcuse Herbert, 1998, *Eros i cywilizacja*, przeł. H. Jankowska i A. Pawelski, Warszawa.
- Marcuse Herbert, 2003, *The Aesthetic Dimension. Toward a Critique of Marxist Aesthetics*, Boston.
- Néret Gilles, 2005, *Balthus*, Köln.
- Platon, 1988, *Uczta. Eutyfron. Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, przeł. W. Witwicki, Warszawa.
- Smart Barry, 1996, *Facing the Body – Goffman, Levinas and the Subject of Ethics*, „Body & Society” 1996, nr 2.
- Waberer Keto von, 2003, *Frida Kahlo. Masterpieces*, München.
- Wolin Richard, 2001, *Heidegger’s Children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*, Princeton.

CAN EROS BE MORE LIBERATED?

MASS CULTURE IN LIGHT OF MARCUSE’S CONCEPTION OF SPONTANEOUS SUBLIMATION

Summary

Herbert Marcuse, referring to Freud, demanded positing unrepressed childhood sexuality, characterised by polymorphous perversity and primary narcissism, as the basis for human self-realisation, which is to consist in spontaneous sublimation – that is, the process of unconstrained rationalization of the erotic drive. According to Marcuse, this would enable people – both on the individual and the social level – to live without repressing their nature and, simultaneously, to evolve in a rational and creative way.

In developing these ideas, Piotr Rymarczyk – focuses on the notion of the oceanic experience, which according to Freud and Marcuse accompanies primary narcissism. He interprets it as a non-instrumental way of experiencing existence and regards it as the basis for a form of identity based on self-affirmation of one’s own conscious and autonomous being – and not on identification with instrumentalising social roles.

He also points to the possibilities of empathic identification with others provided by primary narcissism.

Since Marcuse recognized art as a field where the non-repressive model of life is, to some degree, practiced even in contemporary repressive society, Rymarczyk – to illustrate the difference between the model of individual identity and life based on spontaneous sublimation and the one recommended by consumerist mass culture – tries to analyse the paintings of Frieda Kahlo and Balthus. According to him, both models are somehow founded on the body and bodily pleasures. However, in contemporary mass culture we have to do with identity based on the body treated as an external image determining the individual's social status, and the model of life based mainly on striving for impressing others with the abovementioned glamorous bodily image and apparently hedonistic lifestyle. On the other hand, Kahlo's and Balthus's artworks suggest a model of identity based on identification with an animated body, which symbolizes our internal life and a model of self-realisation based on experiencing pleasures which have sensual roots, but which are enhanced by their symbolic dimension being uncovered by activity of the non-instrumental reason.