

GRANICE CZY GRODZENIA CZASU WOLNEGO?

Aniela Partyga
Uniwersytet Warszawski

/// Wstęp

Rozmycie granic między czasem wolnym i czasem pracy jest postulatem o niejednoznacznym wydźwięku i konsekwencjach. Odwołują się do niego badacze i badaczki kolektywnych form samoorganizacji, interpretatorzy wczesnych pism Marksa skupieni na pojęciu alienacji czy filozofowie związani ze szkołą frankfurcką, a jednocześnie także dyskurs korporacji, którego korzenie można wskazać w rodzącej się w latach 60. kulturze indywidualizmu. Sprzeciw wobec rozmycia granic czasu da się z kolei wyinterpretować z perspektywy psychoanalitycznej. Użycie pojęć zasady rzeczywistości przez Zygmunta Freuda czy symbolicznej kastracji przez Jacques'a Lacana sugeruje, że dla nowoczesnego podmiotu nie ma innej drogi od fantazji do rzeczywistości i integracji w Symbolicznym niż przez rezygnację z inwestowania w obraz własnej pełni i autonomii na rzecz pogodzenia się z brakiem konstytutywnym tak dla porządku społecznego, jak dla podmiotu wytworzonego w zderzeniu z wybrakowanym Symbolicznym. Rozmycie granic między czasem wolnym i czasem pracy wydaje się w tej perspektywie wspierać fantazmatyczną wizję czasu jako całości będącej do dyspozycji dla samowystarczalnej jednostki podążającej za ideałem samorozwoju. Wychodząc jednak poza opis nowoczesnego podmiotu psychoanalizy, należy zwrócić uwagę na doświadczenia konfrontacji z brakiem, jakie są udziałem, z jednej strony, społeczeństw przednowoczesnych,

a z drugiej – tych osób, które klasowa struktura pozostawia poza obrębem rzeczywistości wypełnionej możliwościami.

Artykuł proponuje spojrzenie na dyskursy psychoanalizy i dóbr wspólnych w kontekście problemu ograniczeń nakładanych na czas wolny w nowoczesności. Ograniczenia te można potraktować jako grodzenia narzucone przez logikę kapitalistycznej produkcji, a zarazem jako efekt braku, wokół którego zbudowana jest struktura symboliczna wytworzona w warunkach współczesnej epoki. Zestawienie perspektyw teoretycznych z zupełnie różnych tradycji myślenia podyktowane jest chęcią ujęcia najbardziej ambiwalentnego aspektu zagadnienia granic czasu wolnego. Można też interpretować temat czasu wolnego i jego niejednoznaczny wydźwięk jako efekt klasowego rozdzielenia rzeczywistości, w której światy ludzi o różnym pochodzeniu i umiejscowieniu w strukturze społecznej nie mogą się spotkać ani uspołnić.

Pierwsza część tekstu wprowadza w tę tematykę przez przywołanie badań nad losami idei rozmycia czasu wolnego w kulturze indywidualizmu. Druga, najdłuższa, ma na celu interpretację wątku granic w tekstach Freuda i Lacana oraz próbę charakterystyki podmiotu psychoanalizy w jego mierzniu się z brakiem, uzupełnioną o przeciwstawienie jej doświadczeniom klas podporządkowanych czy ludowych. W trzeciej, niejako przejściowej, części autorka podejmuje refleksję nad granicami psychoanalizy w kontekście narodzin nurtu i jego przedmiotu zainteresowania, a w czwartej krótko przytacza badania nad czasem jako dobrem wspólnym – istniejąca literatura opracowuje bowiem to zagadnienie wyczerpująco – oraz proponuje zestawienie teorii dóbr wspólnych z psychoanalizą w próbie nakreślenia ich zakresu obowiązywania i granic.

/// Rozmyć granice czasu

Pomysł, by wymieszać czas wolny i czas pracy, by zamazać kontury czasu, wydaje się upowszechniać i zdobywać miejsce w istotnych – czy hegemonicznych – dyskursach nowoczesnej kultury zachodniej wraz z działalnością kontrkultury lat 60. Za konsekwencję kontrkultury można uznać ruchy kładące nacisk na alternatywny styl życia jako formę nie tylko autoekspresji, ale i kontestacji konwencjonalnego społeczeństwa, ruchy wznoszące znaczenie stylu życia do rangi wyboru politycznego (Jacyno 2007: 71–75). Dla nabierającej w owym czasie rozpędu kultury indywidualizmu zasadnicze znaczenie i istotny sens ma sprzeciw wobec konsumpcji i systemu, sprzeciw angażujący całe życie jednostki. Dystansowanie się wobec rynku obejmuje

więc nie tylko sferę prywatności, lecz także sferę pracy, co przejawia się w dążeniu do „zacierania granicy między identyfikowanym z prywatnością stylem życia a pracą – [...] [p]raca też staje się obiektem stylizacji, a styl pracy staje się częścią stylu życia” (Jacyno 2007: 71).

Dążenie do uzyskania pewnej odpowiedniości między stylem życia a pracą dostrzega w późnej nowoczesności także Anthony Giddens (2010: 114), podczas gdy Robert Wuthnow (1996: 129–133), opierając się na badaniach przeprowadzonych w Stanach Zjednoczonych w latach 90., stwierdza, że autoekspresja staje się wartością na tyle ważną, by ze sfery czasu wolnego przenosić się również w sferę pracy, w której jednostka chce podejmować wybory i decyzje tak, by pozostawać spójna ze swoim stylem życia (Jacyno 2007: 72). Z kolei badania Richarda Sennetta (2010) dotyczące nowej kultury pracy opisują nie tylko elastyczność i niepewność, ale i splaszczanie hierarchii w miejscach pracy, prowadzące do przemieszania sfery prywatności i pracy, w której wszyscy pracownicy i menadżerowie mówią sobie „na ty”, chociaż jednocześnie współpraca w środowisku pracy osłabia się wraz z rozrostem elastycznych form zatrudnienia, indywidualizacją procedury awansu czy przyspieszeniem tempa pracy związanym ze skupieniem na indywidualnych zadaniach (Sennett 2013).

Nowa kultura pracy i jej obecność w dyskursie wydaje się tematem zdolnym naświetlić przepastność różnic klasowych: w Polsce kwestia ta – dyskutowana w kontekście wypowiedzi Marcina Matczaka o pracowaniu po 16 godzin na dobę czy decyzji Ryszarda Petru, by w Wigilię zatrudnić się w supermarkecie – skłania publicystów i internautów do stawiania pytań o różnicę między rzeczywistością, w której żyją reprezentanci takich grup społecznych jak prawnicy, akademicy czy politycy, a rzeczywistością robotników czy pracowników „niewykwalifikowanych”. Debaty obejmują zatem refleksje nad tym, jakiego rodzaju prace można wykonywać bez wytchnienia, łączyć ze spotkaniami towarzyskimi i życiem rodzinnym, pozwalając tym wymiarom przenikać się, wierząc w istotne wartości, jakie ze swojej pracy można przenieść w wychowanie dzieci czy produktywny charakter rozmów luźno powiązanych z pracą. Jak zauważa Bourdieu, „zamazanie granic pomiędzy grą a pracą, pomiędzy obowiązkiem a przyjemnością” (2022: 406) jest dążeniem charakterystycznym dla nowego mieszczaństwa, które skupia się na odgrywaniu „awangardowej roli w walkach, których celem jest to wszystko, co dotyczy się sztuki życia” (2022: 402). Chęć uczynienia całej treści swojego życia czymś godnym miana sztuki – w pewnym uogólnieniu realizowana przez klasy wyższe i będąca aspiracją klas średnich – stoi za próbami rozmycia granic czasu pracy i czasu wolnego w sytuacji,

gdy stawia się pytania o to, jak żyć, aby życie miało znaczenie, gdy styl życia staje się tym, co przywraca sens, co tworzy pewną całość (Jacyno 2007: 84).

/// Nieuchronność granic według psychoanalizy

W psychoanalizie czas nie jest pojmowany jako linearny czy sprowadzalny do prostego następstwa kolejnych zdarzeń – można go raczej nazwać spletem „różnych porządków czasowych, które przenikają się wzajemnie, determinują i zniekształcają” (Gorecki 2023: 19). Z tego powodu warto na początku zastrzec, że wyodrębnienie w planie tygodnia konkretnej liczby godzin i świadome przeznaczenie ich na całkowicie „czysty” czas wolny jest niemożliwe – dzielenie czasu i umieszczanie go w sztywnych ramach to wedle teorii psychoanalitycznej zabieg umowny w obliczu niespodzianek, jakie przygotowuje dla podmiotu jego nieświadome. W toku psychoanalizy taki podmiot miałby znosić kolejne samoidentyfikacje, by w końcu zaakceptować w sobie niesamowitość i inność (Świrek 2018: 149). Pogodzenie się z własną wewnętrzną niesamowitością, odczuwaną wcześniej jako złośliwość natrętnych myśli czy bolesność irytującego zewnątrz, idzie w projekcie Freuda w parze z pojednaniem się z koniecznością ograniczeń i determinacji (Świrek 2018: 149). Andrzej Leder (2018: 107) postawę Freuda – stającą w obronie „uwarunkowanej wolności” – nazywa współczesnym stoicyzmem. Pojęcie uwarunkowanej wolności ujmuje złożoną i niejednoznaczną dialektykę wewnętrzności i zewnętrznosci, jaka określa ludzkie doświadczenie. W myśli Freuda człowiek z jednej strony powinien wziąć odpowiedzialność za siebie i swoje pragnienie, z drugiej zaś ma nie zapominać o tym, że nie wszystko od niego zależy, a jego wolność warunkowana jest odniesieniem do zewnętrznosci. Podobnie jak u stoików wolny jest ten, kto zrozumie prawdę o swoich możliwościach i uzgodni swoją relację ze światem. Nie oznacza to, że podmiot ma się dopasowywać do presji społecznych wizji tego, co wartościowe czy modne – od tak rozumianej opinii innych osób oraz sposobów, w jakie wypada się zachować, podmiot psychoanalizy ma się uniezależnić, poszukując własnego pragnienia, choćby miało się ono przejawiać w zachowaniach ocenianych jako nienormalne czy godne pogardy (zob. Žižek 2008: 24, 217).

Kwestia odróżniania swojego pragnienia od niekoniecznych, narzuconych przez społeczeństwo presji jest niezwykle skomplikowana, ponieważ w toku dorastania jednostki „przymus zewnętrzny z wolna się uwewnętrznia” (Freud 2009c: 127). Podczas gdy stoik szukałby czystej wewnętrznej istoty (Epiktet 1997), według Freuda podmiot zawsze jest sam z sobą

nietożsamy. Twierdząc, że u siebie jest wolny, stoik upiera się, że jest taka część jego samego, która jest z sobą tożsama, tymczasem zdaniem Freuda wszystko, co podmiot uważa za własne, wewnętrzne, nie jest nim samym – ma tak naprawdę obcy korzeń (Freud 2009a). Potencjalne zalecenia austriackiego psychoanalityka nie dotyczyłyby zatem kontroli nad sobą w relacji do zewnętrżności czy świadomego rozróżniania między tym, co zewnętrzne i ograniczające, a tym, co wewnętrzne i własne, ale raczej akceptacji własnej nietożsamości z sobą. Na poziomie nieświadomego to, co obce i groźne, zlewa się z tym, co najbardziej swojskie i bezpiecznie ukryte, a granica między wewnętrżnością i zewnętrżnością zaciera się (Dolar 2022: 31–32; Freud 1997a: 237–238).

Mimo to Freud formułuje pojęcie zasady rzeczywistości ustanawianej na drodze rezygnacji z daremnych prób zaspokojenia przez halucynacje czy marzenia – prób związanych z zasadą rozkoszy – na rzecz wyobrażeń o realnych stosunkach, które już niekoniecznie są podmiotowi mile (2009d: 8). Zasadę rzeczywistości psychoanalitik wiąże z wymaganiami czy przeszkodami, które skutkują koniecznością przystosowania, innymi słowy: z większą „doniosłością[ą] rzeczywistości zewnętrznej” (Freud 2009d: 9). W toku rozwoju swojej teorii ojciec psychoanalizy odkrył nie tylko, że „zewnętrżność” może oznaczać zarówno świat otaczający człowieka, jak i „głębką obcość w sobie” (Leder 2018: 108), ale także że „sens wylania się z zagęszczenia różnych trajektorii odniesienia” (Leder 2018: 101) do zewnętrżności, która wędruje między źródłem doświadczeń a jego ujęciem, między nieświadomością a świadomością, między świadomością a popędem, między nad-ja a treścią ego. Uwarunkowana wolność oznacza w ostateczności stoicką umiejętność rozróżniania, co w losach jednostki zależy, a co nie zależy od niej (Leder 2018: 107), współgrając z dzisiejszymi dyskursami etycznego biznesu (zob. Kaplańska 2016).

Psychoanalityczna refleksja nad podmiotem i jego granicami odróżnia się jednak od stoickich zaleceń służenia uniwersalnej wspólnotcie, ponieważ – jak wspomniano – to nie inni określają powinności podmiotu; a ponadto także od dzisiejszego, potocznie stoickiego, pojęcia wartościowego czasu wolnego jako czasu dokształcania się czy samodoskonalenia. Tak rozumiany czas wolny – i szerzej: tego rodzaju podejście do życia – dla Lacana oznacza „najgłębszą alienację podmiotu w cywilizacji naukowej” (1996: 81). Podmiot kierujący się zasadami samorozwoju

czas wolny wypełni wszystkimi rozrywkami szczodrej pod tym względem kultury, które, od powieści kryminalnej po wspomnie-

nia historyczne, od wykładów upowszechniających wiedzę po ortopedię relacji grupowych, dostarczą mu potrzebnych środków, aby zapomniał o swojej egzystencji i swojej śmierci, i włączony w fałszywą komunikację przestał uznawać odrębny sens własnego życia. (Lacan 1996: 82)

Według Lacana, jak można interpretować ten fragment, dostosowywanie się podmiotu do presji uczestnictwa w kulturze prowadzi do zapominania o pragnieniu, czyli owym odrębnym sensie własnego życia. Nie oznacza to, że pewne zainteresowanie wytworami kultury nie może stanowić prawdziwego pragnienia, jednak etyka psychoanalizy nakazuje radykalne odrzucenie wizji wielkiego Innego, to znaczy poczucia, że istnieje jakiś standard pozwalający zmierzyć prawość czy słuszność naszych czynów (Žižek 2008: 216–217), w tym wartościowość spędzania czasu wolnego.

Tak zarysowaną kwestię znaczenia wolności dla psychoanalityków warto uzupełnić o pewne zastrzeżenie. W zaprezentowanych rozważaniach może rysować się wizja psychoanalizy jako teorii odspołecznienia, jednak ani Lacan, ani Freud nie ignorują wymiaru społecznego, a ich koncepcje odróżniają się od atomistycznego spojrzenia liberalistów zakładających pierwotność jednostki w stosunku do społeczeństwa (zob. Locke 1992; Hobbes 1954). Podmiot psychoanalizy funkcjonuje w świecie na wskroś społecznym, w którym wszystko, co go spotyka, ma swoje źródło w innych. Dzieje się tak za sprawą relacji symbolicznej, która „jest decydująca dla wyłonienia się podmiotu” (Świrek 2022a: 44), co oznacza, że podmiot może zaistnieć tylko w przestrzeni języka, a więc tworzy wspólny wysiłek ludzkiego. Dokładniej: używanie języka, mówienie wymaga nie tylko innego – rozmówcy – ale także Innego, wprowadzającego z sobą porządek symboliczny i zapośredniczenie relacji między dwoma ego, czyli świadomym Ja i podobnym mi Innym (Michalik 2020: 109). Ów Inny, powiązany często z rodzicem jako pierwszym przedstawicielem prawa, choć niesprowadzalny do rzeczywiście istniejącej osoby, jest źródłem mowy i znaczeń. Struktura u Lacana nie jest złożeniem treści pozytywnych, ale ma charakter relacyjny – puste, beztreściowe znaczące odsyła do innego pustego znaczącego (2007: 13) – a tym samym strukturę określa brak i nietożsamość, „nie można jej obserwować inaczej niż poprzez jej efekty” (Świrek 2022a: 45), co w przełożeniu na zagadnienia nauk społecznych może na przykład oznaczać, że struktura klasowa ma charakter relacyjny – nie istnieje żadna inna jej postać niż konflikt, starcia, walka pomiędzy klasami. W podobny sposób opisuje swoją teorię Bourdieu, gdy zauważa,

że warunki życia reprezentantów poszczególnych klas są określone „przez właściwości relacyjne, jakie zawdzięczają swojej pozycji w systemie warunków [...], tzn. określa je to wszystko, co je odróżnia od tego, czym nie są, a w szczególności – od tego, czemu się przeciwstawiają” (2022: 194). To z tego powodu opis uklasowanego habitusu nierzadko przybiera formę wyliczania negatywnych wskazań, podczas gdy brakuje wyjaśnienia tego, na czym dana praktyka właściwie polega (Jacyno 1997: 21).

Tak rozumiana negatywność struktur symbolicznych oznacza, że porządek symboliczny jest oparty na braku i różnicy, stanowi system znaczeń zbudowany wokół fundamentalnej pustki. Znaczenia istnieją jedynie przez relacje między niejednoznacznymi znakami, pustka w centrum struktury symbolicznej jest zaś związana z zakazem kształtującym podmiot. Kastrację można w tym kontekście ująć jako nie tylko pogodzenie się z własnym brakiem, ale i jako konieczność funkcjonowania w świecie znaczeń, które zawsze pozostaną niekompletne. W pewnym uproszczeniu podmiot, któremu psychoanaliza ma pomóc, jest podmiotem pragnącym uciec od negatywności Symbolicznego w wyobraźniową fantazję o pełni. Droga, na którą podmiot wkracza podczas analizy, składa się z demaskowania wyobraźniowych identyfikacji (Evans 2003: 82), prowadząc w jakimś sensie do Symbolicznego, do uznania relacyjności, ograniczeń i braku. Do identyfikacji wyobraźniowych, obok fantazji o wszechmocy czy podleganiu iluzji całości i autonomii, można dopisać – na bardziej szczegółowym poziomie – także fantazję o wiecznym czasie wolnym czy o czasie wolnym niepodlegającym żadnemu reżimowi pracy. O ile przyjmiemy, że jest to fantazja podmiotu neurotycznego, o tyle można powiedzieć, że w toku analizy podmiot ma z niej zrezygnować na rzecz poszerzenia pola tego, co w podmiocie świadome, oraz realizowania w ten sposób pragnień mających silne umocowanie w rzeczywistości.

Rzeczywistość, do której proces analizy ma analizanta przybliżyć, to – jak już wspomniano – wedle Lacana rzeczywistość mieszcząca się w języku, w dyskursie, choć nie zawsze wymówionym (2007: 13). Przez „pragnienie zakorzenione w rzeczywistości” należy tu rozumieć pragnienie, które podmiot rozpoznaje w Symbolicznym i które w jakiś sposób bierze pod uwagę ograniczenia narzucone przez Realne. Lacan wskazuje, że mówienie – materiał psychoanalizy – wydarza się w czasie, za czym nieuchronnie, jeżeli nie chcemy oddalić się w świat fantazji o wieczności, idzie konieczność zetknięcia się ze skończonością: „Mówienie ma coś wspólnego z czasem. Nieobecność czasu – coś, o czym się marzy – oto coś, co nazywane jest wiecznością” (Lacan 1997: 1, cyt. za: Canedo 2015). Można powiedzieć,

że w tym fragmencie francuski psychoanalityk wskazuje na cel „terapii” w konfrontacji ze skończonością własnego dyskursu podczas sesji. W tej perspektywie podmiot, któremu psychoanalityk może pomóc, to podmiot nieradzący sobie ze skończonością swoich praktyk. Marzenie o nieobecności czasu oraz trudności, jakie analizant może mieć w konfrontacji ze skończonością, związane są z lękiem przed kastracją, czyli przed odmówieniem sobie rozkoszy tak, by osiągnąć ją dopiero później (Lacan 1966: 827).

Pogodzenie się z koniecznością kastracji jest zdaniem Lacana jedynym sposobem rzeczywistego zwalczania lęku (Evans 2003: 11, 23–24). Podmiot w analizie „ukrywa kastrację, której zaprzecza” (Lacan 1966: 826, tłum. własne) dopóty, dopóki nie będzie na końcu analizy zdolny „poświęcić swojej kastracji *jouissance* Innego przez pozwolenie na to, by służyła ona Innemu” (Lacan 1966: 826, tłum. własne). Można przez to rozumieć, że kastracja, do której analiza ma pomóc się „przyznać”, odnosi się do momentu uznania przez analizanta, że nie jest wszechmocny i nie jest w stanie osiągnąć pełni zaspokojenia, a w konsekwencji staje się zdolny do poświęcenia swojego neurotycznego przywiązania do wyparcia kastracji na rzecz akceptacji swojej relacji z Innym, czyli z prawem, porządkiem społecznym, a także integracji w porządku symbolicznym bez neurotycznego dążenia do pełni. Kastracja jest zatem czymś, co reguluje pragnienie (Lacan 1966: 826).

Bez przejścia przez kastrację we wczesnym dzieciństwie – przy nieobecności symbolicznego prawa, Imienia-Ojca – jednostka może doświadczać braku granic między rzeczywistością a fantazją, braku granic i tym samym sensu dla swojego pragnienia, jak ma to miejsce w wypadku struktur psychotycznych. Z kolei w strukturach neurotycznych wypierana kastracja staje się źródłem cierpienia, gdy jednostka kurczowo trzyma się iluzji pełni, autonomii czy wszechmocy. Kastrację poprzedza bowiem bardziej fundamentalny brak czy konfrontacja – proces kształtowania się podmiotu polega w pierwszej kolejności na alienacji w fazie lustra, a w drugiej na separacji, dopiero potem następuje kastracja. W fazie lustra dziecko przyswaja swój obraz w pewnym alienującym usztywnieniu, „całościowa forma ciała [...] dana jest mu [...] w swojej zewnętrżności” (Lacan 1987: 6), a dziecko próbuje ten obraz uzgodnić ze sposobem, w jaki odczuwa swoje ciało w jego nieskoordynowaniu. Do pełnej zgodności nigdy nie dochodzi – utożsamienie się ze zintegrowanym ciałem odbywa się jedynie w procesie alienacji, alienującej identyfikacji z nakładaną na siebie zbroją, „która wytwarza piętno swej sztywnej struktury na całym rozwoju psychicznym” (Lacan 1987: 7). W ten sposób można rozumieć wyrażenie, że „[w] porządku wyobraźniowym alienacja jest konstytuująca. Alienacja to

wyobrażeniowe jako takie” (Lacan 2014: 272) – przyjęty po raz pierwszy obraz siebie konstytuuje wymiar wyobrażeniowy odpowiedzialny następnie za fantazje o pełni, którą z kolei może wykluczyć dopiero wkroczenie wymiaru symbolicznego, rozpoczynające się wraz z separacją – uświadomieniem sobie, że osoba zaspokajająca jego potrzeby nie jest całkowicie dostępna, „coś”, czyli jej pragnienie, oddziela ją od dziecka – oraz dalej kastracją, która jest właściwą internalizacją funkcji Imienia-Ojca, związana – jak wspomniano – z Symbolicznym. Cierpienie neurotyczne bierze się zatem z przywiązania do alienujących obrazów z tego powodu, że wraz z wyobrażeniowym utożsamieniem wypierany jest fakt kastracji, który wykluczył niegdyś pełnię i zdecydował o wyłonieniu się podmiotu. Tożsamość oparta na obrazie, jak się wydaje, może być stabilizowana szczególnie skutecznie w kulturze indywidualizmu.

Na podstawie tak rozrysowanego zagadnienia rozwoju według myśli psychoanalitycznej można postawić pytanie o to, coż to za podmiot, któremu w dorosłym życiu psychoanaliza może pomóc, który zechce zgłosić się do psychoanalityka. Psychoanaliza oferuje pomoc w radzeniu sobie z cierpieniem, którego źródła wiążą się z wypieraniem „wymogów rzeczywistości”, to znaczy wypieraniem kastracji, która wydarzyła się wraz z wejściem w ową „rzeczywistość”, rozumianą jako porządek symboliczny oparty na braku – kastracji, która nadała światu podmiotu sens i ramy, jednak jako wyparta wiąże się z lękiem unikany przez podmiot przez trzymanie się wyobrażeniowej iluzji pełni. Konieczność granic między czasem wolnym i czasem pracy można z tej perspektywy potraktować jako wymóg w rzeczywistości kapitalistycznej produkcji, ale też jako wymóg każdego porządku symbolicznego ze względu na negatywność jego struktur symbolicznych i charakterystykę podmiotu neurotycznego, wymóg społecznej organizacji pracy. To drugie spojrzenie pozwala wyjść poza fantazmatyczną nostalgię za czasem uwolnionym spod jarzma produkcji (Adorno 1999: 207–208). Brak w centrum struktur jest tym, czego podmiot neurotyczny się obawia, przez co – żeby się z nim nie skonfrontować – woli inwestować w fantazję o pełni nietkniętej cięciem. Taka inwestycja może się opłacić lub nie w tym sensie, że w doświadczeniu niektórych sytuacja ta będzie nasilającym się źródłem frustracji, podczas gdy dla innych może być na tyle skuteczną strukturą, że nigdy nie trafią na kozetkę czy do gabinetu psychologa.

Można zaryzykować hipotezę, że wypieranie kastracji – a więc nieemożliwość pogodzenia się z istnieniem w ramach porządku symbolicznego i społecznego narzucającego ciągle konfrontowanie się z brakiem i granicami – jest doświadczeniem charakterystycznym dla podmiotu żyjącego

w określonych warunkach, pozwalających na ucieczkę w Wyobraźniowe i niedowierzanie w zasady Symbolicznego. Ci z kolei, którzy z brakiem i granicami konfrontują się w codziennym wymiarze, być może z kastracją radzą sobie dużo lepiej. Pod codziennym wymiarem należy tutaj rozumieć nie tylko kwestie związane z zaspokojeniem podstawowych potrzeb czy kwestie *stricte* ekonomiczne – w rzeczywistości społecznej, w której każda pozycja klasowa określana jest jedynie relacyjnie, konfrontację z granicami można dostrzec w złożeniu takich doświadczeń jak niepojęcie na wycieczkę klasową, kupowanie najtańszych produktów żywnościowych czy poczucie obcości wobec nauczycieli.

W coraz popularniejszych badaniach klas w Polsce dowodzi się ludowego nastawienia na normalność w odniesieniu do lakonicznych odpowiedzi „takie jest życie” czy dodawanym „po prostu” (zob. Gdula, Sadura 2012). W takiej postawie wyraźne jest niewystępowanie naiwnego buntu przeciwko życiu i pracy wypełnionym podejmowanym wciąż trudem, a także rodzaj praktycznej wiedzy o rzeczywistości jako takiej, w której rozkosz i satysfakcja są zawsze ograniczone. Jednocześnie to spojrzenie na świat dalekie jest od skupienia na jednostkowej wyjątkowości, co przeciwstawia się kreowanym skrupulatnie przez reprezentantów klas wyższych obrazom samych siebie. W podejściu do granic między czasem wolnym i czasem pracy trudno doszukać się tutaj fantazjowania o ich rozmyciu – w praktyce życia skazanego na trud codziennej pracy fizycznej w warunkach kapitalistycznej produkcji obecność wyraźnych granic wydaje się odgrywać rolę odpowiadającą pozytywnemu wymiarowi kastracji symbolicznej.

Czy wynika z tego, że afirmatywny stosunek do kastracji obecny w psychoanalizie zakłada akceptację kapitalistycznego systemu produkcji? Z perspektywy psychoanalitycznej można zaproponować, że umiejętność niewypierania kastracji przez klasy ludowe oznacza wewnętrzną negację kapitalizmu, który kastrację usiłuje odrzucić (zob. McGowan 2022). Kapitalizm rozbijałby się wówczas o to, że – stosując tradycyjną logikę marksistowską – wytwarza klasę, która stanowi jego zaprzeczenie i zwiastuje jego kres. Klasa ludowa byłaby w tej perspektywie szczególnym podmiotem w ramach nowoczesnej formy społeczeństwa, który najlepiej ogniskuje jej podstawowe założenia. Z takim stanowiskiem nie zgodzą się jednak ci, którzy w klasach podporządkowanych chcą widzieć nie rezultat modernizacji i towarzyszących jej form upodmiotowienia, lecz *residuum*, pozostałość przednowoczesnych kolektywnych form współżycia, które należy chronić i pielęgnować jako formy walki z kapitalizmem.

/// Granice psychoanalizy

Wraz z refleksją nad tym, kto może być podmiotem psychoanalizy, pojawia się kwestia uniwersalności ukazanej w niej wizji człowieka. Mimo swojego niekiedy uniwersalizującego wydźwięku myśl psychoanalityczna często wiązana jest bowiem z konkretnym czasem i miejscem swoich narodzin. Rodzaj pogodzenia odkryć psychoanalizy z krytyką jej ograniczenia do opisu podmiotu mieszczańskiego proponuje według interpretacji Krzysztofa Świrka (2018: 233) Fredric Jameson. Ahistoryczne pojęcia opisujące podmiot u Freuda można w tej perspektywie ująć jako na tyle trafną charakterystykę przeżyć podmiotu – charakterystykę wyprodukowaną w warunkach mieszczańskiego społeczeństwa przełomu XIX i XX wieku – że sposób doświadczania świata przez podmiot w tym okresie historycznym okaże się ukazywać odrębność mieszczańskiego społeczeństwa od innych.

Według Mladena Dolara (2022: 32–33) psychoanaliza to koncepcja, której zaistnienie staje się możliwe dopiero po pojawieniu się kartezjańskiego podmiotu i po zwrocie kantowskim. Lacan wskazuje na formę „[e]go człowieka nowożytnego” jako powstałą w „impasie pięknej duszy, która nie rozpoznaje racji własnego bycia w demaskowanym przez siebie nieładzie świata” (1996: 81), odwołując się do Hegłowskiej charakterystyki etapu świadomości, na którym piękna dusza wzbrania się przed zaangażowaniem w rzeczywistość – postrzeganą przez nią jako zupełnie zewnętrzna – tkwiąc w przekonaniu o własnej samowystarczalności i czystości moralnej (Hegel 1965: 231).

Jednocześnie przedmiot zainteresowania psychoanalizy – nieświadome czy niesamowite – także wylania się zdaniem Dolara w swej właściwej formie dopiero wraz z nowoczesnością. Pojęcie niesamowitego pochodzi z tekstu Freuda, który jednak nie rozwija do końca jego potencjału (Dolar 2022: 31). W eseju *Niesamowite* zamiast definicji Freud (1997a) proponuje grę językową. Tytułowe *das Unheimliche* to przeciwieństwo tego, co określa się w niemieckim jako *heimlich*, czyli swojskie, domowe, bezpieczne, intymne. *Heimlich* jest zatem schowane w zamkniętym domu, „ukryte przed światem zewnętrznym” (Dolar 2022: 31), a nawet tajemne. Skoro zaś tajemne, staje się również niepokojące, ponure, a w końcu groźne, upiorne. W ten sposób w lingwistycznym toku opisu znaczeń słów *heimlich* i *unheimlich* wytraca się negacja – przeciwieństwa zanikają w sobie nawzajem według dziwacznej logiki podobnej do tej, jaką znamy ze snów będących wyrazem nieświadomego (Freud 1997b: 275). Niesamowite jest to, co zarazem obce, lecz i niepokojąco znajome – to, co zlewa naszą intymną wewnętrzność w jedno z nieznanym zewnętrzem.

W tym miejscu nietrudno spostrzec, w jaki sposób lęk związany z niesamowitym zagraża pięknoduchowemu ego odseparowującemu się od świata. W języku lacanowskim efekt niesamowitości wywoływany jest przez wtargnięcie Realnego, które burzy zastaną rzeczywistość z jej uschematyzowanym porządkiem Symbolicznym, wprowadzając zdarzenie czy fakt nie do pogodzenia zarówno z „obiektywnym” światem, jak i podmiotem w jego obecnym, uformowanym kształcie (Dolar 2022: 31). Z niesamowitością nie da się długo wytrzymać. Wywołana przez nagłe ujawnienie się Realnego wprowadza ona nierozwiązywalną niepewność. Elementy porządków Symbolicznego i Realnego są nie do pogodzenia, podmiot zostaje zatem przyłapany w momencie wahania, niewiedzy, niemożliwości uzgodnienia pozornie znanego mu porządku Symbolicznego z wypartym ze świadomości porządkiem Realnego – moment ten nie może trwać. Na dodatek z Realnym nie da się obcować bezpośrednio (Dolar 2022: 48), gdyż każde ujętykowanie, każde nadanie mu sensu wprowadzałoby podmiot niejako z powrotem w porządek Symboliczny, a Realne umyka przed podmiotem nawet w tym momencie, w którym podmiot decyduje się je uchwycić przez sklonienie się ku irracjonalnemu wytłumaczeniu. Owo irracjonalne wytłumaczenie także będzie wytłumaczeniem spójnym, niesprzecznym. Niesamowitość trwa więc tylko tyle, ile trwa wahanie, niemożność symbolicznego uporządkowania. W ów stan niepewności wprowadza konfrontacja z Rzeczą, z obiektem, który – inaczej niż nauka – daje pewność, aż nadmiar pewności, gdy Rzecz jest za blisko (Dolar 2022: 20) – uczucie podobne do tego, jakiego doznajemy, gdy spodziewamy się jakiegoś rozwoju wydarzeń, nie wiedząc czemu, jednak wierząc w fatum. Dolar zauważa, że wyliczane przez Freuda przypadki mające ilustrować niesamowitość jako nadepokowe doświadczenie psychiczne „milcząco wskazują na konkretną konstelację historyczną [...] – historyczne pęknięcie, jakie spowodowane zostało przez Oświecenie” – „[i]stnieje specyficzny wymiar niesamowitości, która wylania się wraz z nowoczesnością” (Dolar 2022: 32).

Spółeczeństw przednowoczesnych niesamowitość miałyby nie nawiedzać od wewnątrz z tego względu, że przypisywano jej miejsce w tym, co odległe, święte, nietykalne. W interpretacji Dolara można zatem dostrzec próbę charakteryzowania przednowoczesnego porządku świata jako radzącego sobie z niesamowitością przez odsyłanie jej w stronę odległego ośrodka władzy. Gdyby jednak spojrzeć na porządki przednowoczesne z perspektywy badań nad pojawianiem się struktur państwowych (Scott 2010: 3), nie będzie się już wydawać, że aparaty władzy państwowej i religijnej mogły odgrywać kluczową rolę w codziennym życiu klas podporządkowanych. Można

za to spróbować szukać skutecznego sposobu „znajdowania miejsca” dla niesamowitości przez kolektywną organizację czasu dopasowaną do cyrkularności natury, a patrząc na to z innej perspektywy – sposoby życia przednowoczesnych wspólnot ukazują się po prostu jako alternatywa dla przesączonej niesamowitością mieszczańskiej, indywidualistycznej nowoczesności.

/// Czas jako dobro wspólne

Walka o rozmycie granic czasu może przybrać postać walki z grodzieniami, które nowoczesny kapitalizm narzuca na przestrzeń i czas. Problem grodzień wywodzi się z markowskiej analizy akumulacji pierwotnej (Marks 1951: 770). Współcześnie teoretycy starają się interpretować ten proces nie jako historyczne źródło kapitalizmu, jak rozumiał je Marks, ale permanentną logikę kapitalizmu, który zawłaszcza wszelkie kolektywne dobra, sankcjonując dostęp do nich w imię akumulacji kapitału. Tej samej logice mogą podlegać nie tylko dobra o charakterze przestrzennym, jak angielskie pastwiska w *Kapitale*, ale także język czy czas.

Badacze dóbr wspólnych zauważają, że mierzenie dnia roboczego czy zjawisko płacy za pracę jeszcze w XVII wieku były rzadkością, co jednak nie oznacza, że przed wynalazkiem mechanicznego podziału czasu klasy podporządkowane doświadczały arbitralnego ucisku ani że obiektywny pomiar przyniósł jednoznaczny postęp (Moll, Pospiszyl 2020: 19–20). Według Edwarda P. Thompsona kapitalistyczna industrializacja w połączeniu z myślą purytańską wprowadzają w XVIII wieku zupełnie nowe sposoby wartościowania czasu – dokładnie wymierzone godziny stają się cenne, a ich trwonienie jest niezgodne z nowym etosem (1967: 95). Badania Thompsona (1967: 71) w Anglii wskazują na zadaniowość, różnorodność i wspólnotowość wykonywanej pracy w okresie sprzed industrializacji, co kontrastuje z alienującym rytmem pracy fabrycznej opisywanym przez Marksa (1958). Dla kapitalisty to już nie zadanie, ale czas pracy jest tym, co oplaca – czas staje się walutą: czas spędzany na pracy, a nie trwoniony (Thompson 1967: 61), stąd potrzeba produkcji zegarków. Nieregularność dnia i tygodnia pracy oraz tradycyjne święta są utrzymywane przez warstwy plebejskie w Anglii jeszcze do początku XIX wieku (Thompson 1967: 76), a podobny opór można dostrzec także choćby w Polsce stanisławowskiej (Assorodobraj-Kula 1966). Święto jest tutaj stanem zawieszenia wszelkiej logiki kalkulacji, racjonalnego planowania – świętuje się tak, jakby jutra nie było – w tym sensie święta przednowoczesne różnią się od tych nowoczesnych, wplecionych w cykl produkcji, obowiązków zawodowych

i kalendarz zakładający zawsze świadomość końca i powrotu do pracy. Również w XX wieku kolektywny i zorganizowany opór proletariatu fabrycznego opiera się zdaniem Thompsona na metodach przednowoczesnych, nie zaś tych wykształconych w warunkach nowoczesnej produkcji.

Przednowoczesność przyjmuje w tej perspektywie status pewnej logiki, która może być przekazywana i uwspólniana także w ramach czy na marginesach społeczeństw nowoczesnych. Logika ta przeciwstawia się paradygmatowi modernizacyjnemu wyjaśniającemu procesy przejścia od feudalizmu do kapitalizmu, w którym badacze skupieni są na opisie mechanizmów zacoferii i w tej jedynie perspektywie postrzegają dobra wspólne jako anachroniczne (Moll 2022: 82). Dobra wspólne miałyby zatem nie tyle sprowadzać się do przednowoczesnej logiki nawiedzającej kapitalistyczny porządek, ile raczej istnieć w szczelinach nowoczesności jako ucieleśnienie tego, czego projekt modernizacyjny w sposób konieczny nigdy nie wypłeni. W perspektywie psychoanalitycznej, tak jak omówiono ją wcześniej, status antynowoczesnej resztki jest odmienny – nie ma ona własnej historii i bytu, określa ją raczej sam jej akt nawiedzania porządku nowoczesnego. Teoria dóbr wspólnych otwiera tym samym nowe spojrzenie na relacje między czasem pracy i czasem wolnym.

Chociaż przykłady antykapitalistycznej logiki dóbr wspólnych najczęściej pochodzą z miejsc odległych geograficznie bądź epokowo, ekomarksiści proponują skupienie na odpoczynku i rozrywce jako właściwym celu społeczeństwa (Barca 2024: 96) i alternatywnym sposobie mierzenia bogactwa (Gorz 1982) także dzisiaj, szczególnie w kontekście kryzysu ekologicznego, pozostającego w tej perspektywie w ścisłym związku z ograniczonym do minimum czasem wolnym (Saito 2022: 235). Dobra wspólne miałyby więc być zasobem nie na wyłączność klas ludowych, ale raczej logiką dostępną dla szeroko rozumianych mas, wśród których zanika różnica klasowa między pracownikiem fizycznym wynoszącym materiały z pola widzenia państwa a nauczycielką akademicką, „która zamiast zwiększać produktywność walczy ze studentami o przestrzeń dla bezinteresownego myślenia” (Moll, Pospiszyl 2020: 31; por. Holloway 2010).

Badacze grodzeń, często inspirujący się nowym materializmem, odmawiają pojmowania rzeczywistości społecznej w kategoriach ukrytych mechanizmów sterujących ludźmi bez ich świadomej wiedzy. W tym miejscu można dokładniej określić napięcie między dwoma perspektywami teoretycznymi. O ile bowiem psychoanaliza lacanowska nie opisuje społeczeństw przednowoczesnych za pomocą nieświadomego w tym sensie, że ogranicza się do spostrzeżeń na temat podmiotu nowoczesnego, o tyle może mieć coś

do powiedzenia na temat mieszczańskich pragnień bezinteresowności i fantazji mieszczan o beztróskim życiu klas podporządkowanych.

Z kolei figura ludu zdolnego ucieleśniać alternatywne możliwości współbycia w ramach momentu przeblysku, a nie ludu ograniczonego do fantazmatycznej pełni społeczeństwa, która ma nadejść po rewolucji (Kuligowski, Moll 2023: 15), wydaje się wpisywać w wizję podmiotu radzącego sobie z symboliczną kastracją. Innymi słowy, w rezygnacji z „socjalistycznej” fantazji o nadchodzącym zbawieniu na rzecz momentów realizacji ludowych form kolektywnego istnienia można dostrzec praktyczną wiedzę o rzeczywistości jako zbudowanej wokół braku. Tak rozumiany lud – w przeciwstawieniu do szerszej kategorii mas czy motłochu, ujmującej zróżnicowane klasowo grupy, w tym potencjalnie podmioty neurotyczne – może być przedmiotem zainteresowania psychoanalizy, gdy przyjmiemy, że bada ona nie tyle jednostki, ile sposoby, w jakie społeczeństwo przejawia się w jednostkowym doświadczeniu.

/// Zakończenie

Brak określający porządek symboliczny, w którym wytwarza się podmiot psychoanalizy, można interpretować jako powód, dla którego w ramach nowoczesności pojawiają się fantazje o rozmyciu granic czasu wolnego. Jak dowodzono, fantazje te wydają się mieć konkretne „pochodzenie klasowe”. Kapitalistyczna produkcja narzuca na czas grodzienia i wytwarza nowoczesne podejście do czasu jako tego, co jest opłacane, a nie marnotrawione. Podejście to nie „pochłania” jednak wszystkich w całości. Z jednej strony można wskazać na opór, przykładowo w postaci tradycji świąteczności zachowującej przednowoczesne postrzeganie czasu jako dobra wspólnego. Z drugiej warto zauważyć, że nawet przyjąwszy, iż reprezentanci klas ludowych uczestniczą w nowoczesności jako podmioty skutecznie radzące sobie z kastracją symboliczną, nawet wówczas potencjalną chęć podkreślenia granicy między czasem pracy fizycznej a czasem wolnym da się interpretować jako wyraz praktycznej wiedzy o negatywnym charakterze rzeczywistości. Można powiedzieć, że z perspektywy teorii dóbr wspólnych klasy podporządkowane mają dostęp do przednowoczesnych zasobów, a z perspektywy teorii psychoanalitycznej tworzą one podmiot zdolny skutecznie radzić sobie z problemem kastracji symbolicznej, czyli problemem leżącym u podstaw neurotycznego, mieszczańskiego cierpienia, z którym „terapia” psychoanalityczna pomaga sobie radzić. W obu przypadkach klasy ludowe ucieleśniają na dwa różne sposoby rodzaj wyjścia poza nowoczesność. Nie-

redukowalna niespójność omawianych teorii ostatecznie dotyczy ujęcia idei rozmycia granic czasu albo jako zgubnej fantazji, albo ścieżki wiodącej ku kolektywnym formom zarządzania skończonymi zasobami.

Bibliografia:

/// Adorno T. 1999. *Minima Moralia. Refleksje z pobaratanego życia*, tłum. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Literackie.

/// Assorodobraj-Kula N. 1966. *Początki klasy robotniczej: problem rąk robotniczych w przemyśle polskim epoki stanisławowskiej*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

/// Barca S. 2024. *Workers of the Earth: Labour, Ecology and Reproduction in the Age of Climate Change*, Pluto Press.

/// Bourdieu P. 2022. *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzienia*, tłum. P. Bilos, Wydawnictwo Naukowe Scholar.

/// Canedo A. 2015. *W tkance czasu*, tłum. J. Tkaczow, https://fppl.pl/wp-content/uploads/2016/06/Preludium_Ana-Canedo_pl.pdf, dostęp: 30.08.2024.

/// Dolar M. 2022. „Będę przy Tobie w Twoją noc poślubną”: Lacan i Niesamowite, „Wunderblock. Psychoanaliza i filozofia”, nr 1, s. 30–51.

/// Epiktet. 1997. *Encheiridion*, tłum. L. Joachimowicz, Wydawnictwo Literackie.

/// Evans D. 2003. *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*, Brunner–Routledge.

/// Freud S. 1997a. *Niesamowite*, [w:] tegoż, *Pisma psychologiczne*, tłum. R. Reszke, Wydawnictwo KR, s. 235–262.

/// Freud S. 1997b. *Objaśnianie marzeń sennych*, tłum. R. Reszke, Wydawnictwo KR.

/// Freud S. 2009a. *Kultura jako źródło cierpień*, [w:] tegoż, *Pisma społeczne*, tłum. R. Reszke, Wydawnictwo KR, s. 163–227.

/// Freud S. 2009b. *Oblęd i sny w „Gradivie” Wilhelma Jensena*, [w:] tegoż, *Sztuki plastyczne i literatura*, tłum. R. Reszke, Wydawnictwo KR, s. 5–68.

/// Freud S. 2009c. *Przyyszłość pewnego złudzenia*, [w:] tegoż, *Pisma społeczne*, tłum. R. Reszke, Wydawnictwo KR, s. 121–161.

- /// Freud S. 2009d. *Uwagi na temat dwóch zasad procesu psychicznego*, [w:] tegoż, *Psychologia nieświadomości*, tłum. R. Reszke, Wydawnictwo KR, s. 7–14.
- /// Gdula M., Sadura P. 2012. *Style życia i porządek klasowy w Polsce*, Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- /// Giddens A. 2010. *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. A. Szulżycka, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- /// Gorecki J. 2023. *Czas zbliżniony. Logika traumy i logika szczęścia w teorii Freuda, Benjamina i Adorna*, „Wunderblock. Psychoanaliza i filozofia”, nr 3, s. 18–47.
- /// Gorz A. 1982. *Farewell to the Working Class*, Pluto Press.
- /// Hegel G. 1965. *Fenomenologia ducha*, tłum. A. Landman, t. 2, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- /// Hobbes T. 1954. *Lewiatan*, tłum. C. Znamierowski, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- /// Holloway J. 2010. *Crack Capitalism*, Pluto Press.
- /// Jacyno M. 1997. *Iluzje codzienności. O teorii socjologicznej Pierre’a Bourdieu*, Wydawnictwo IFiS PAN.
- /// Jacyno M. 2007. *Kultura indywidualizmu*, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- /// Kapłańska J. 2016. *Co ma filozof do biznesu, czyli etyki starożytne w sam raz na dziś*, „Etyka Biznesu i Zrównoważony Rozwój. Interdyscyplinarne studia teoretyczno-empiryczne”, nr 4, s. 9–20.
- /// Kuligowski P., Moll Ł. 2023. *Andrzej Lepper: kryzys transformacji i polityka populizmu*, „Praktyka Teoretyczna”, nr 48, s. 9–30.
- /// Lacan J. 1966. *Écrits*, Éditions du Seuil.
- /// Lacan J. 1987. *Stadium zwierciadła jako czynnik kształtujący funkcję ja, w świetle doświadczenia psychoanalitycznego*, tłum. J.W. Aleksandrowicz, „Psychoterapia”, nr 4, s. 5–9.
- /// Lacan J. 1996. *Funkcja i pole mówienia i mowy w psychoanalizie*, tłum. B. Gorczyca, W. Grajewski, Wydawnictwo KR.
- /// Lacan J. 1997. *Le moment de conclure*, <https://ecole-lacanianne.net/wp-content/uploads/2016/04/1977.11.15.pdf>, dostęp: 30.08.2024.

/// Lacan J. 2007. *The Seminar of Jacques Lacan: The Other Side of Psychoanalysis. Book XVII*, tłum. R. Grigg, W.W. Norton & Company.

/// Lacan J. 2014. *Seminarium III. Psychozy*, tłum. J. Waga, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Leder A. 2018. *Nauka Freuda w epoce „Sein und Zeit”*, Wydawnictwo Aletheia.

/// Locke J. 1992. *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. Z. Rau, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Marks K. 1951. *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej*, t. 1, tłum. P. Hoffman, B. Minc, E. Lipiński, Książka i Wiedza.

/// Marks K. 1958. *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.*, [tłum. K. Jazdzewski, T. Zabłudowski], Książka i Wiedza.

/// McGowan T. 2022. *Państwo kapitału. Hegłowska krytyka społeczeństwa burżuazyjnego*, tłum. B. Wójcik, „Praktyka Teoretyczna”, nr 44, s. 87–112.

/// Michalik G. 2020. *Być w mówieniu i być mówionym – o teorii języka Jacques’a Lacana i jej konsekwencjach dla podmiotowości*, „Przestrzenie Teorii”, nr 33, s. 103–125.

/// Moll Ł. 2022. *Długie trwanie czy ulatnianie się plebejskich dóbr wspólnych? W stronę (a)socjologii historycznej*, „Kultura i Społeczeństwo”, nr 4, s. 67–90.

/// Moll Ł., Pospiszyl M. 2020. *Stawanie się mottochem. Wielogatunkowe dobra wspólne poza nowoczesnością*, „Praktyka Teoretyczna”, nr 37, s. 17–43.

/// Saito K. 2022. *Marx in the Anthropocene: Towards the Idea of Degrowth Communism*, Cambridge University Press.

/// Scott J. 2010. *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*, Yale University Press.

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

/// Sennett R. 2013. *Razem. Rytuały, zalety i zasady współpracy*, tłum. J. Dzierzowski, MUZA.

/// Świrek K. 2018. *Teorie ideologii. Na przecięciu marksizmu i psychoanalizy*, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Świrek K. 2022a. *Teoria społeczna psychoanalizy: między „mitycznym” symbolem a władzą dyskursu*, „Teksty Drugie”, nr 5, s. 34–57.

/// Świrek K. 2022b. *Podmiot psychoanalizy przeciw tyranii zarządzania (albo typowo ludzkie głupstwo)*, „Wunderblock. Psychoanaliza i filozofia”, nr 2, s. 85–101.

/// Thompson E.P. 1967. *Time, work-discipline, and industrial capitalism*, „Past & Present”, nr 38, s. 56–97.

/// Wuthnow R. 1996. *Poor Richard's Principle: Recovering the American Dream through the Moral Dimension of Work, Business, and Money*, Princeton University Press.

/// Žižek S. 2001. *Przekleństwo fantazji*, tłum. A. Chmielewski, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.

/// Žižek S. 2008. *W obronie przegranych spraw*, tłum. J. Kutyla, Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

/// Abstrakt

Rozmycie granic między czasem wolnym i czasem pracy to postulat o niejednoznacznym wydźwięku. Odwołują się do niego badacze kolektywnych form samoorganizacji, a jednocześnie także dyskurs korporacji, którego korzenie można wskazać w kulturze indywidualizmu. Sprzeciw wobec rozmycia granic czasu da się z kolei wyinterpretować z teorii psychoanalitycznej, wprowadzającej pojęcia zasady rzeczywistości czy kastracji symbolicznej konstytutywnej dla podmiotu.

Artykuł proponuje spojrzenie na dyskursy psychoanalizy oraz dóbr wspólnych w kontekście problemu ograniczeń nakładanych na czas wolny w nowoczesności. Ograniczenia te można potraktować jako grodzenia narzucane przez logikę kapitalistycznej produkcji, a zarazem jako efekt braku, wokół którego zbudowana jest struktura symboliczna wytworzona w warunkach nowoczesności. Zestawienie perspektyw teoretycznych z zupełnie różnych tradycji myślenia pozwala zatem ująć najbardziej ambiwalentny aspekt zagadnienia granic czasu wolnego.

Słowa kluczowe:

psychoanaliza, dobra wspólne, kultura indywidualizmu, klasy społeczne

/// Abstract

On Boundaries or Enclosures of Leisure Time

Blurring the boundaries between leisure and working time is an ambiguous matter. Researchers of collective forms of self-organisation refer to the issue, but on the other hand, it also appears in the discourse of corporations, with roots that can be traced to the culture of individualism. Opposition to the blurring of time boundaries, in turn, can be interpreted in accord with psychoanalytic theory, which introduces notions of the reality principle or of a symbolic castration constitutive of the subject. This article looks at the discourses of psychoanalysis and the commons in the context of limitations on leisure in modernity. These restrictions can be viewed as enclosures imposed by the logic of capitalist production, and, at the same time, the effect of a lack around which the symbolic structure produced under modernity is built. The juxtaposition of theoretical perspectives from completely different traditions of thought thus makes it possible to grasp the most ambivalent aspect of the limits on leisure time.

Keywords:

psychoanalysis, the commons, culture of individualism, social classes

/// Anieli Partyga – studentka socjologii II stopnia na Wydziale Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego. W trakcie studiów I stopnia członkini zarządu Koła Naukowego Myśli Lewicowej im. Róży Luksemburg na Uniwersytecie Wrocławskim. Zajmuje się klasami społecznymi.

ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-7486-4226>

E-mail: a.partyga2@student.uw.edu.pl