INTRODUCCIÓ

Els dilluns al matí deixaran de ser tristos

Mostra d'atrocitats

En la introducció al llibre que va deixar inacabat, *Comunisme àcid*, Mark Fisher, conegut entusiasta del *postpunk*, el *jungle* i un ampli ventall d'experimentalistes pop contemporanis, va sorprendre tant amics com seguidors escrivint en clau positiva sobre la contracultura de la dècada del 1960 i del 1970.

Fins llavors Fisher havia criticat amb duresa el llegat d'aquesta contracultura. Al seu blog, *k-punk*, per exemple, una vegada va afirmar que «el moviment hippy van ser un fenomen fonamentalment masculí de classe mitjana» definit per un «infantilisme hedònic».[1] Per a ell, la seva deixadesa característica, «vestits de qualsevol manera, amb un aspecte descurat i parlant de drogues amb un argot feixista i psicodèlic, mostrava un menyspreu per la sensualitat».[2] Al seu entendre, no hi havia crim més abjecte. Els hippies, com si s'haguessin quedat atrapats en una versió de collita pròpia d'*Invasion of the Body Snatchers*, van caure en l'error de rendir-se passivament i a la lleugera al principi del plaer, i el «preu de tal "felicitat" –un estat d'indiferència emocional propi dels extraterrestres de la pel·lícula, alegres per fora i buits per dintre– [va ser] el sacrifici de tota autonomia».[3]

I segons el parer de Fisher, col·locar-se fins a l'estupor, sigui amb substàncies químiques o per altres vies, era fer la feina al capitalisme, com deixar-se endur per una «compulsió de repetició» freudiana per implementar artificialment el control cognitiu del capitalisme des de

dins, un gest que demostra la «marcada […] tendència [de l'organisme humà] a buscar i identificar-se amb paràsits que el debiliten però no l'acaben de destruir mai del tot».[4] Al seu blog, Fisher oferia un camí ben diferent. Aquest camí no passava ni pel primitivisme superficial de dutxar-se menys i fumar més, ni per la confiança cega en les afirmacions positives, però buides de contingut, que promulgava el New Age. Si volem prendre'ns seriosament el nostre somni psicodèlic de l'emancipació, i si volem que tingui alguna aplicabilitat en el moment present, hem d'entendre que drogant-nos fins a perdre la consciència no aconseguirem res. Però per a Fisher aquesta no era una qüestió moral, sinó profundament política. La idea consistia justament a «evadir-se *a través* del cervell», recórrer a una «raó psicodèlica» i «alterar la consciència per assolir un estat d'èxtasi».[5]

Fisher va elaborar la seva alternativa valent-se de la filosofia del segle XVII de Baruch Spinoza, en què aquesta «raó psicodèlica» espera el moment oportú per ser descoberta. «Spinoza és el més gran dels filòsofs; l'únic necessari, de fet», escriu.[6] Abans que Deleuze i Guattari i que Freud i Lacan, va ser Spinoza qui va trobar la clau per exorcitzar el dimoni parasitari de la modernitat, el jo capitalista, de la ment humana. Fisher observa que Spinoza «donava per descomptat el que més tard esdevindria el principi fonamental del pensament de Marx: era més important canviar el món que interpretar-lo». Spinoza ho va provar bastint un projecte ètic de reflexió que «era si fa no fa la psicoanàlisi uns tres-cents anys abans que fos fundada».[7] Fisher continua:

> Segons la psicologia vernacular, les emocions són irremeiablement misterioses, massa vagues i indefinides per ser analitzades a partir d'un cert nivell. Spinoza, per contra, sosté que la felicitat és una qüestió d'*enginyeria emocional*: una ciència precisa que es pot aprendre i practicar […]. En sintonia amb la saviesa popular, Spinoza deixa clar que el que aporta benestar a una entitat serà tòxic per a una altra. La primera i principal pulsió de qualsevol entitat, diu Spinoza, és el desig de persistir en el seu ésser. Quan una entitat comença a actuar contra els seus interessos, amb l'objectiu de destruir-se –com per desgràcia els humans són propensos a fer, observa Spinoza–, és que l'han posseïda forces externes. Ser lliure i feliç implica exorcitzar aquests invasors i actuar d'acord amb la raó.[8]

En aquest sentit, la crida blogosfèrica de Fisher defensava que ja tenim tot el que ens cal per escapar-nos dels confins del realisme capitalista,

aquesta camisa de força ideològica que ens té sotmesos i no ens deixa imaginar, l'invasor extern que ens oprimeix la ment, el cos i la consciència de qui som avui. Les substàncies com l'àcid o l'èxtasi poden ajudar-nos a desentumir el cervell fins a cert punt, però descuiden les altres parts de la subjectivitat humana més lúcidament existencials (la nostra capacitat de raonament, la nostra capacitat d'acció política) i deixen que es podreixin i s'atrofiïn. El problema de les drogues, sosté Fisher, és que «són com un *kit* de salvació sense manual d'instruccions».[9] «Prendre MDMA és com mirar de millorar el Windows: per més que Bill Gates intenti apanyar-lo, el Windows no deixarà mai de ser una merda perquè està construït sobre la inestable estructura de DOS».[10] Les drogues, doncs, són sempre massa volàtils: «El consum d'èxtasi sempre tindrà un mal final perquè encara no hi ha hagut ningú que hagi extret i desmuntat el sistema operatiu Humà».[11] Per més divertides que puguin ser, en termes generals i com se sol dir, «les drogues no resolen el problema, sinó que l'empitjoren».

Tanmateix, quan els hippies «van despertar-se de la seva nebulosa apàtica i hedònica per prendre el poder», continua Fisher en referència a l'omnipresència estètica i el poder cultural de la contracultura, que ha perdurat molts més anys que la seva utilitat política, «van decidir conservar el seu menyspreu per la sensualitat».[12] En termes culturals, la influència d'aquell moviment continua vigent avui dia. Vençuda finalment la nova sensualitat del *postpunk*, Fisher connecta la virulència d'aquesta «sensibilitat antisensual» amb els *yuppies* culturals de la dècada del 1990, representats pels Young British Artists, juntament amb el triomf en paral·lel del «masclisme cavernícola» del *britpop*.

Vist així, es fa difícil negar el predomini de la trajectòria negativa de la contracultura. Encara que d'entrada pugui semblar que entre John Lennon, dels Beatles, i Liam Gallagher, d'Oasis, hi hagi d'haver alguna similitud més que una simple predilecció per les ulleres de sol rodones, per exemple, la realitat és que l'estèril passivitat de la contracultura –o, en paraules de Fisher, la seva sensibilitat de l'«ei, nano, tot és a la ment!»– va ser la força motriu tant de l'estil «endormiscat, confús, embriac, malfiat i escandalós» de l'hedonisme del *britpop* com de les festes de l'àcid de la plebs bohèmia.[13]

Això es fa palès tan bon punt ens fixem en la mundanitat àcida plasmada en «Lucy in the Sky with Diamonds» (1967), dels Beatles, i «Champagne Supernova» (1995), d'Oasis. A pesar dels trenta anys de diferència, i de provenir de dos mons (políticament) diferents, les dues

cançons estan unides pel lligam d'una melancolia psicodèlica. I aquesta mateixa transferència hauntològica i melancòlica pot observar-se en el cas del «Bed-ins for Peace», l'«enllitada» performativa que John Lennon i Yoko Ono van escenificar el 1969, la qual ressorgiria el 1998 amb «My Bed», la instal·lació artística que Tracey Emin va exposar al fúnebre cub blanc de la Tate Gallery.

Aquesta regurgitació superficial de les inquietuds dels anys seixanta durant la melancolia del capitalisme dels noranta fa pensar en la decadència de la *fin de siècle* del segle anterior, una autòpsia dantesca i matussera d'un somni mort fa molt de temps, per bé que mancada de tota autoconsciència protomodernista. El *britpop*, en aquest sentit, va ser clarament una mostra d'atrocitats, una desfilada d'espectres i zombis neoliberals que encara continuen vagant pel món assetjant i perseguint la psique humana.

L'èxtasi abstracte de la raó psicodèlica

Crec que es fa evident que Fisher no es va mossegar la llengua en res del que va escriure al seu blog durant aquell període, un agost del 2004 particularment productiu: ben al contrari, les seves crítiques són incisives i sovint del tot negatives. I doncs, com pot ser que aquell Fisher es transformés en el Fisher de *Comunisme àcid*? Malgrat aquestes opinions poc afalagadores de mitjan dècada del 2000, sembla que més tard va atenuar el seu judici sobre la contracultura en conjunt. I, amb tot, malgrat les aparences, aquesta transformació no va ser tan extrema: Fisher va decidir abandonar les seves crítiques ferotges i va posar-se a treballar per construir un projecte polític en positiu, però aquest projecte continuava tenint la seva «raó psicodèlica» spinoziana com a pilar vertebrador.

Segons sembla, mentre bastia tal projecte, Fisher va començar a veure amb uns altres ulls els potencials polítics que oferien les millors propostes culturals i estètiques de la contracultura; com a mínim en el seu context sociopolític original. Aquests potencials no podien trobar-se en les abstraccions surrealistes d'un concert burgès de Pink Floyd, adaptat a l'actualitat en clau nostàlgica i apolítica, sinó que calia anar-los a buscar explícitament en els artefactes culturals que traçaven nous ponts entre la consciència de classe i la consciència psicodèlica, entre la consciència de classe i la consciència de grup, però que havien estat reprimits o abandonats abans d'hora.[14]

A la introducció de *Comunisme àcid*, per exemple, Fisher defensa «Sunny Afternoon», dels Kinks i «I'm Only Sleeping», dels Beatles, totes dues gravades el 1966:

> [Copsen] el malson de la vida quotidiana des d'una perspectiva que hi flotava en paral·lel, per damunt o més enllà: el bullici del carrer vist per un dormilega des de la finestra mentre fa el ronso en un llit que es converteix en una barqueta gronxada suaument per la deriva; la boira i el gebre d'un dilluns al matí abjurats des del sol d'una tarda de diumenge que podria no tenir final, o les presses de la feina menyspreades amb total tranquil·litat des de les golfes d'una vella i atrotinada casa aristocràtica, ara ocupada per uns somiadors de classe treballadora que no pensen tornar a treballar mai més.[15]

Aquesta provocació política, però, parlava d'alguna cosa més que del tranquil i interminable diumenge somiat per l'oient mitjà de la BBC Radio 4. En termes més generals, Fisher estava interessat –sempre ho havia estat– en les rutes a través de les quals la cultura popular podia introduir missatges polítics radicals en les consciències col·lectives. També l'intrigava com la cultura pop era capaç no tan sols d'enlluernar-nos amb la seva eufòria contagiosa, sinó també de sobrepassar l'apropiació capitalista del principi del plaer per anar a buscar una cosa més profunda, del tot inconscient, i arrossegar-la fins a la superfície per la força i contra la seva voluntat.

I, tanmateix, encara queden preguntes sense resposta. Per damunt de tot, mirava de preguntar-se cap a on anaven aquests potencials, i per què. Com va observar més tard, si una cosa era òbvia era que res feia més por a la classe dirigent que la idea que els treballadors es poguessin fer hippies. Per què, però? Què tenia la contracultura que era capaç d'amenaçar l'*establishment* fins al punt que un incipient ordre neoliberal cregués necessari llançar una OPA hostil sobre una nova consciència col·lectiva? Hi ha la possibilitat que la reaparició d'alguns d'aquests potencials reprimits suposi una amenaça també per a la classe dirigent capitalista realista actual?

Aquestes preguntes constitueixen una visió de la psicodèlia que encara cal consolidar. A aquest efecte, és la *funció* dorment de la psicodèlia, més que no pas la seva forma estètica habitual, el que encara ens és rellevant: la manera en què la paraula mateixa, deixant de banda qualsevol associació estètica, connota la manifestació del que habita en les profunditats

de la ment, no només en la superfície. *Psicodèlic*, o *psiquedèlic*, prové de l'anglès *psychedelic*, una combinació irregular del prefix anglès modern *psyche* i l'arrel grega *dēlos* (que significa 'evident', 'visible') i fa referència a allò que manifesta el que hi ha a la ment, evocant un altre cop l'adagi spinozià de Marx segons el qual no hem de conformar-nos a interpretar el món, sinó que hem de fer per transformar-lo. Ara bé, això no vol dir que la interpretació i la manifestació s'hagin d'entendre com a conceptes oposats, sinó que el primer sempre ha de mirar d'esdevenir el segon.

Cal, doncs, que neixi una nova cultura psicodèlica capaç d'aportar nous fonaments a la política. Tanmateix, aquesta cultura potser no és com ens esperem; de fet, hauríem de malfiar-nos de qualsevol cosa que ens resulti massa familiar, i podríem fins i tot dir que les connotacions estètiques actuals de la psicodèlia cal rebutjar-les sense miraments. Com Fisher va escriure una vegada sobre el surrealisme, un dels antecedents més clars de la psicodèlia contracultural: «Com el *punk*, el surrealisme mor tan bon punt queda reduït a un estil estètic. Ressorgeix quan pren la forma de programa delirant, igual que el *punk* reviu com a xarxa contagiosa antiautoritària i acèfala».[16]

És per això que la contracultura cal tractar-la amb prudència. Malgrat la idealització que viu en els nostres dies, o potser justament per aquest motiu, fa l'efecte que aquella època va ser l'últim cop en què una revolució cultural ha estat a punt de generar-ne una de política. La cultura ha continuat desenvolupant-se a bon ritme, però la política no l'ha poguda atrapar. Amb tot, a pesar de l'estat del poder polític actual, encara hi ha motius de sobra per entusiasmar-se. Com conclou a la introducció de *Comunisme àcid*: «Ja sabem que la revolució no va produir-se. Però les condicions materials que poden donar peu a una revolució d'aquesta mena són més propícies ara al segle xxi que no el 1977».[17] En comptes de limitar-se a celebrar els potencials de la contracultura, Fisher es preguntava seriosament per què va fracassar i què podríem fer avui per aprendre d'aquelles lliçons. Continua:

> El que des d'aleshores ha canviat per complet, fins al punt de fer-se irreconeixible, és l'atmosfera existencial i emocional. Ara la gent accepta amb resignació la infelicitat del treball, per més que els diguin que l'automatització acabarà amb la seva feina. Hem de recuperar l'optimisme d'aquella etapa dels anys setanta, igual com hem d'analitzar detingudament tots els mecanismes que va desplegar el capital per transformar la

confiança en desil·lusió. Comprendre com va funcionar aquest procés de desactivació de la consciència és el primer pas per revertir-lo.[18]

El text acaba en suspens, i aquesta crida a comprendre el procés s'esvaeix i ens deixa, aparentment, sense full de ruta. Amb la mort de Fisher, esdevinguda el gener del 2017, es va donar per fet que les especificitats de *Comunisme àcid* van desaparèixer amb l'autor. No obstant això, repartides aquí i allà, els lectors interessats hi trobaran tot d'engrunes en què poden parar esment. Potser el més aconsellable és recuperar l'estratègia que proposava Fisher mateix i aplicar-la al seu pensament: comprendre com va sorgir el projecte de *Comunisme àcid* és el primer pas per reconstruir-lo.

Una estratègia com aquesta exigeix molta menys especulació del que d'entrada podríem pensar. Juntament amb un repertori d'escrits ben variat, que s'estén al llarg de la seva carrera com a crític i autor i que reflecteix molts dels temes que havia d'explorar, hi ha també l'estructura del seu últim cicle de seminaris de postgrau, «Desig Postcapitalista», que tenia pensat impartir durant el curs acadèmic 2016-2017 al Goldsmiths College de la Universitat de Londres.

Any nou, vida nova

El curs 2016-2017 el Departament de Cultures Visuals del Goldsmiths College va introduir un seguit de canvis administratius que van tenir conseqüències per a tothom, però en particular per a Mark Fisher i Kodwo Eshun. Aquests dos professors havien organitzat plegats un postgrau d'humanitats sobre Cultures Auditives i Visuals, un curs que, en poques paraules, es preguntava: «Com pensem la relació entre el so i la imatge en l'època de l'omnipresència mediàtica?». De resultes d'aquesta reformulació, doncs, el postgrau –i un grapat d'altres màsters, relativament més breus– havien de diluir-se en un curs d'humanitats que ja existia i que ara havia de passar a ser un conglomerat anomenat Teoria de l'Art Contemporani.

Fisher i Eshun, lluny de fer-se mala sang amb la nova situació al departament, van aprofitar l'oportunitat per mirar d'innovar: van deixar enrere el postgrau de Cultures Auditives i Visuals i van desenvolupar dos mòduls independents que reflectissin els interessos que cadascú tenia en aquell moment. Eshun va dissenyar el cicle de seminaris de

«Geopoètica», una lectura (molt) atenta i de quinze setmanes de durada de la *Cyclonopedia*,[19] l'obra de teoria-ficció de Reza Negarestani del 2018, coneguda per la seva dificultat. Per la seva banda, Fisher va plantejar «Desig Postcapitalista», un altre cicle en què exploraria la perversa i inextricable relació entre desig i capitalisme, i el punt fins al qual el primer pot ser-nos una ajuda i alhora un obstacle en el nostre intent d'escapar del segon. «Desig Postcapitalista» pot entendre's també com un intent de debatre i explorar idees per al llibre que aleshores tenia entre mans i que va deixar inacabat, conegut avui dia pel seu títol provisional: *Comunisme àcid*.

El curs va prendre el nom d'un text que Fisher havia publicat el 2012 en què investigava «la relació entre el desig i la política en un context postfordista».[20] A partir d'un comentari que la política conservadora Louise Mensch havia fet el 2011 a la televisió britànica sobre l'aparent hipocresia dels manifestants del moviment Occupy –manifestants que criticaven el capitalisme mentre feien cua per entrar a l'Starbucks, escrivint tuits sobre política des dels seus iPhones–, Fisher argumentava que la posició de Mensch mereixia, malgrat haver estat objecte de mofa general, una resposta més rigorosa. Això suggeria que, encara que el cinisme de Mensch fos superficial, les implicacions de la seva crítica no deixaven de ser molt preocupants. Fins a quin punt el nostre desig de postcapitalisme és sempre-ja controlat i neutralitzat pel capitalisme mateix? Com se suposa que hem de combatre la «intensificació del desig de béns de consum finançada pel crèdit?».[21] Encara més: té cap sentit, intentar-ho? Per a Fisher, la solució a aquest problema no pot ser, com suggereix Mensch, un retorn reaccionari a un primitivisme precapitalista; els «atractius libidinals del capitalisme de consum», diu, han de «ser confrontats amb una contralibido, no amb un simple atenuant antilibidinal».[22]

Fisher passa a demostrar aquesta necessitat per mitjà d'una lectura a fons dels escrits «antimarxistes» del polèmic Nick Land, antic professor seu, en particular el text «Machinic Desire». Aquí Land defensa, en aquell estil *ciberpunk* dels noranta tan seu, una mena d'esdevenir replicant, un esdevenir immanent a les forces del capitalisme. Per a Land, ja no és «plausible que la relació entre el capital i el desig sigui externa o se sustenti en una contradicció immanent, encara que hi hagi ascetes que ridículament continuïn afirmant que la implicació libidinal amb la mercaderia pot ser transcendida per la raó crítica». En aquest sentit, el capital «no és una essència, sinó una tendència».[23] Com la pulsió de

mort lacaniana, segons la qual el nihilisme innat de l'existència humana és una lluita per tornar a la calma preedípica de l'úter, Land argumenta que el capitalisme perviu avui dia perquè el ciberespai «ja el tenim sota la pell», i retirar-nos-en és retirar-nos a un imaginari precapitalista inexistent.[24] Tenim tantes possibilitats d'escapar del capitalisme com de tornar al ventre matern. Per tant, intentar separar els nostres desitjos del capitalisme és com obrir en canal el subjecte de la modernitat per fer-li l'autòpsia quan encara és ben viu: no n'hi ha prou d'aplicar la raó a un esforç tan essencialment irracional.

Malgrat que els projectes de l'un i de l'altre acabessin aparentment enfrontats pel rebuig de Land a l'aplicació de la raó, i per més terribles que l'esquerra actual trobi les seves opinions, per a Fisher seria imperdonable que l'esquerra caigués en l'error d'ignorar-les.

De quina manera podem respondre a aquestes crítiques o explicar-les èticament, aplicant una contralibido al desig capitalista –un desig *post*-capitalista–, havia de ser la força motriu del cicle de seminaris de Fisher. En la primera sessió, per exemple, recupera aquesta línia de preguntes, començant una altra vegada per la provocació de Mensch però tractant també algunes de les tensions que encara quedaven per resoldre en les respostes que va oferir a *Comunisme àcid*. Tanmateix, abans que ell i els seus alumnes poguessin dirigir la mirada a un futur contralibidinal, tal com havia advertit als lectors en la introducció al seu llibre, primer calia que esbrinessin per què totes les contralibidos anteriors havien fracassat en l'intent de generar i materialitzar un canvi social real.

Les primeres sessions del curs pretenen respondre a aquestes preguntes a partir d'un recull de lectures variat, que van de la teoria més densa al periodisme o a la història de la cultura popular. En la segona sessió, per exemple, parlant sobre la influència, potser sorprenent, de la psicoanàlisi freudiana en l'emergent contracultura, Fisher agafa dos punts de vista oposats sobre aquella època: l'un del 1955, del filòsof de l'Escola de Frankfurt Herbert Marcuse, i l'altre del 1981, de l'assagista feminista i crítica musical Ellen Willis. Considerats en conjunt, permeten veure el període des d'un moment immediatament anterior al sorgiment de la contracultura i des d'una crònica pòstuma i concloent del seu fracàs.

És un contrast que desconcerta: el text de Marcuse encara és tan estimulant com seixanta anys enrere, però les crítiques de Willis també ressonen profundament en el nostre present. Com Fisher va escriure el 2013 en un article per a *e-flux*:

> Avui la contracultura dels seixanta potser ha quedat reduïda a un conjunt de relíquies estètiques «icòniques» –conegudes de tothom, difoses arreu, tretes del seu context històric i despullades de tot contingut polític–, però l'obra de Willis queda com a dolorós recordatori del fracàs de l'esquerra. Com deixa clar en la introducció a *Beginning to See the Light* (1981), sovint es trobava en desacord amb el que ella entenia com l'autoritarisme i l'estatisme del socialisme predominant. Mentre que la música que escoltava parlava de llibertat, el socialisme semblava consistir en la centralització i el control de l'estat. La història de com la contracultura va ser fagocitada per la dreta neoliberal ja és ben coneguda, però l'altra cara d'aquest relat és la incapacitat de l'esquerra per transformar-se davant les noves formes de desig a les quals havia donat veu la contracultura.[25]

Aquesta crítica també pot trobar-se en altres escrits de Fisher d'aquella època: el 2013 també va ser l'any en què va publicar el seu famós i polèmic «Sortir del castell del vampir», per exemple. El que Willis havia descrit sobre la cara fosca de la dècada del 1970, Fisher creia que continuava minant els somnis i esperances de l'esquerra del segle xxi.

Des de la fractura que va produir-se entre els sindicats i la contracultura als Estats Units a principis dels anys setanta fins al moment en què el 1997 el vice primer ministre britànic John Prescott va declarar que «ara tots som classe mitjana», la segona meitat del segle xx va definir-se, com a mínim segons el parer de Fisher, per la desarticulació de la classe de gairebé tots els discursos polítics i culturals. En el segle xxi, però, la classe semblava que remuntava. A la Gran Bretanya, l'auge i popularització de la música *grime* a principis de la dècada del 2000 o la publicació el 2011 del llibre d'Owen Jones *Chavs* marquen el naixement d'una nova consciència de classe que va adoptar formes molt diverses. Per desgràcia, però, aquesta consciència de classe continuava maldant per perforar el que Fisher havia anomenat la «febril atmosfera maccarthista creada per l'esquerra moralista».[26]

El to de Fisher a «Sortir del castell del vampir» era de ràbia i impaciència, de desencís i frustració. Era, fet i fet, una fugida, encara que tan sols de les xarxes socials. La resposta a l'article, com a mínim la que va sorgir d'alguns sectors, podia fer pensar a qui no n'estigués gaire al cas que Fisher havia girat l'esquena a tot el que l'esquerra més preuava. Tanmateix, també podria dir-se que la crítica de Fisher calia llegir-la a la inversa: en desarticular la classe de les lluites identitàries del moment,

el capitalisme deixava de mostrar-se com l'enemic. Érem, però, massa propensos a atacar-nos els uns als altres perquè sí.

En aquella època es va considerar que era una crítica totalment negativa del panorama polític d'aleshores, poblat com estava de trols parasitaris que s'infiltraven en les xarxes socials, i a Twitter en particular, amb l'objectiu de rosegar qualsevol consciència de grup que comencés a brotar. De manera semblant a les diverses descripcions dels «vampirs grisos» que havien infestat el seu blog –intrusos de la secció de comentaris que «no s'alimenten directament de l'energia, sinó de l'*obstrucció de projectes*»–,[27] Fisher lamentava el complaent aire identitari de les xarxes socials, que semblava decidit a fer fracassar la transformació més engrescadora que la cultura pop havia viscut en dècades. Tot i que llavors molts van oposar-se rodonament a l'opinió de Fisher, aquesta va quedar validada anys després amb el referèndum del Brèxit i el lideratge de Jeremy Corbyn del Partit Laborista; aquest segon, en particular, va suposar una possibilitat de reforma de l'esquerra política britànica que, malgrat tot, va ser minada de manera sistemàtica tant des de dins com des de fora.

Els danys causats per aquesta malaltia política autoimmunitària, en totes les seves formes, ha estat considerable, sobretot per a la consciència de classe. «La consciència de classe és fràgil i volàtil», deia Fisher, però el millor remei contra aquesta natura seva és mantenir-la viva com a tema de conversa i de debat. I continua: «La petita burgesia que domina l'acadèmia i la indústria cultural disposa de tota mena de subtils mecanismes de prevenció i desviació amb els quals evita que el tema pugui ni tan sols insinuar-se i que li serveixen per garantir que, si acaba sortint a col·lació, el públic pensi que ha estat per una impertinència terrible, per una infracció del protocol».[28] Un enuig tan vehement com sempre. I, amb tot, el fet que la consciència de classe hagi de ser constantment soscavada ens dona una idea del nou poder polític que ostenta. Per desgràcia, després que el «Castell del vampir» es fes viral per tot el món anglosaxó i activés la maquinària de la indignació a les xarxes socials que pretenia criticar, molts van bandejar Fisher per haver comès justament el pecat capital que volia assenyalar: separar la consciència de classe d'una consciència de gènere, raça o qualsevol altra categoria d'autoidentificació de les minories. En realitat el seu punt de vista, com més endavant no es cansaria de repetir, era ben bé el contrari.

Autoconsciència

Més endavant, va redefinir l'argument que havia formulat a «Sortir del castell del vampir», i que tanta polseguera havia aixecat, transformant aquella crítica negativa en un projecte positiu d'autoconsciència. És aquest mateix projecte que recupera en la tercera sessió del curs «Desig Postcapitalista».

La paraula *autoconsciència*, que va popularitzar-se durant la segona onada del feminisme de les dècades dels seixanta i setanta, es referia a la pràctica de debats col·lectius en què s'incidia en les desigualtats que compartien els individus. Era un procés necessari perquè, com Fisher explica al cicle de seminaris, malgrat el que pugui semblar, la consciència de la pròpia existència material no sempre és evident per si sola. Al contrari, la consciència de quin lloc ocupem en una estructura de desigualtat –sigui capitalisme, patriarcat o supremacia blanca– s'ha de generar: no ens ve mai donada. La millor manera de generar una consciència és per mitjà de la participació d'altres persones amb qui compartim una existència material semblant.

En un text per a l'organització política Plan C sobre els potencials psicodèlics que encara poden extreure's d'una pràctica en grup com l'autoconsciència, Fisher explica:

> Prendre consciència no és tan sols adquirir coneixement d'alguna cosa que fins ara es desconeixia, sinó transformar per complet la relació que es té amb el món. La consciència en qüestió no és la consciència d'un estat de les coses ja existent; l'autoconsciència és una eina productiva, en el sentit que crea un subjecte nou: un *nosaltres* que és l'agent i alhora la finalitat de la lluita. Al mateix temps, l'autoconsciència intervé també en l'«objecte», en el món en si, que deixa de ser concebut com una opacitat estàtica amb una natura prèviament fixada i esdevé una realitat que pot ser transformada. Aquesta transformació, però, exigeix coneixement; no sorgirà tan sols de l'espontaneïtat, el voluntarisme, la vivència d'experiències crítiques ni per efecte de la marginalitat.[29]

Actualment, per bé que hi ha «agents de lluita» arreu, la finalitat de la lluita és diversa i indefinida. Fa l'efecte, fins i tot, que certs modes de consciència política, absorbits pel capitalisme, s'han fet servir precisament per fragmentar la solidaritat i no per crear-ne. Mentre la gent es baralla

a Twitter per qui té més o menys privilegis, per exemple, enfrontant-se els uns als altres, l'enemic de debò –el capitalisme en si– queda impune. L'esperança de Fisher era que aquestes formes de consciència, tan noves i ja tan fragmentades, que proliferaven sota el paraigua de les anomenades «polítiques identitàries», encara poguessin trobar punts en comú a través dels quals incorporar una consciència de classe que havia estat erradicada, una consciència col·lectiva que generés una conscienciació articulada de les lluites de les minories per copsar millor la totalitat del sistema en general: el capitalisme. Aquest era un pas necessari perquè l'esquerra pogués produir el que a *Realisme capitalista* (2009) havia definit com «el subjecte necessari, un subjecte col·lectiu».[30] Durant els gairebé deu anys posteriors a la publicació del seu imprevist *best-seller*, continuaria desenvolupant aquest concepte d'una subjectivitat col·lectiva, per al qual va arribar a preferir el terme *consciència de grup*.

Tornant a l'assaig que va escriure per a Plan C, va ser aquí que Fisher va aprofundir amb més encert en la necessitat d'ampliar la idea de consciència i portar-la més enllà de l'individu. Escriu:

> Com que l'autoconsciència ha estat una eina utilitzada per grups subordinats de tota mena, potser seria més adequat parlar de *consciència de grup subordinat* i no (tan sols) de *consciència de classe* […]. La consciència de grup subordinat és, en primer lloc, una consciència dels mecanismes (culturals, polítics, existencials) que produeixen la subjugació: els mecanismes que normalitzen el grup dominant i que creen una sensació d'inferioritat en el subjugat. En segon terme, però, també és una consciència del potencial del grup subjugat, un potencial que depèn precisament d'aquesta presa de consciència.[31]

Per desgràcia, en els anys que van seguir l'aspra recepció de «Sortir del castell del vampir», aquesta consciència de grup subordinat no va deixar de minvar. L'aparició de Corbyn al capdavant del Partit Laborista britànic d'entrada semblava que prometia una revifada, però el desastre del Brèxit va esvair tota esperança en el triomf d'aquesta nova consciència. Fisher no va arribar a veure els nous mínims fins als quals el Brèxit seria capaç de desinflar aquesta consciència, però va continuar fent èmfasi en les escomeses que aquesta havia rebut fins llavors, amb l'esperança que –com Owen Jones havia fet el 2011–, posar llum sobre l'exemple idoni en el moment oportú pogués despertar el país del seu estupor neoliberal.

El 2014, per exemple, Fisher va tractar el cas de *Benefits Street*, una polèmica sèrie documental que seguia les vides dels veïns del James Turner Street de Birmingham, que se suposava que era el carrer on es concentraven més famílies dependents d'ajudes públiques de tota la Gran Bretanya. En un article per a la revista *New Humanist*, Fisher defensava que el programa televisiu, per la seva mateixa naturalesa, comportava una «mirada burgesa» per defecte, «que considera els participants de classe treballadora inferiors a la classe mitjana». I continuava: «A més, aquesta inferioritat és entesa en termes fortament moralistes; no s'explica per la manca de recursos o oportunitats de la classe treballadora, sinó per una falta d'esforç i voluntat».[32]

En aquest sentit, *Benefits Street* retratava una mutació encara més funesta de la naturalesa del realisme capitalista, sempre canviant. No era només que els «realistes» presentessin el capitalisme com l'única opció possible, sinó que la mirada del seu abstracte subjecte central, l'eterna «classe mitjana», ara passava a ser l'única posició que podia adoptar el subjecte. Per molt que Fisher rebutgés l'afirmació dels anys noranta que deia que «ara tots som classe mitjana», les pantalles de televisió del país continuen anunciant aquesta realitat en silenci i com si res. El missatge, per bé que implícit, és ben conegut: *no hi ha alternativa*.[33]

Agafeu-vos fort i escopiu-me a la cara

Fisher carrega amb força contra aquesta imposició de la classe mitjana com a posició subjectiva per defecte en l'últim seminari de «Desig Postcapitalista» abans de les vacances de Nadal. El fet que la classe treballadora pugui arribar a gaudir de la seva opressió esdevé un impàs que té tant d'humor negre com de desencís visceral. (I aquí tornen a ressonar amenaçadores les qüestions que plantejava Nick Land, l'antic professor de Fisher.)

Llegint en veu alta fragments d'*Économie libidinale* (1974), l'impenetrable llibre de Jean-François Lyotard, Fisher es delecta en els passatges més polèmics de l'obra, en què Lyotard sembla profetitzar la mirada paternalista sobre James Turner Street, criticant els productors del programa perquè no s'atreveixen «a dir l'única cosa important que cal dir, que un pot gaudir empassant-se l'esperma del capital, els materials del capital, les barres de ferro, els poliestirens, els llibres, les pastetes salades, engolint-ne tones i tones fins a rebentar».[34] En paraules de Lyotard:

> Els aturats anglesos no van fer-se obrers per sobreviure, sinó que –i ara agafeu-vos fort i escopiu-me a la cara– gaudien de l'esgotament histèric, masoquista i ves a saber què més, d'aguantar a les mines, a les foneries, als tallers, a l'infern; gaudien en i de la malaltissa destrucció del seu cos orgànic, una destrucció que sens dubte els havia estat imposada, gaudien de la descomposició de la seva identitat personal, la identitat que la tradició pagesa els havia construït, gaudien de la dissolució de les seves famílies i dels seus pobles, i gaudien del nou i monstruós anonimat dels suburbis i dels pubs de dia i dels de nit.[35]

Fisher ja feia temps que s'havia pres molt seriosament la invectiva de Lyotard, amb tot l'humor negre que traspuava. En el seu article del 2010 «Terminator Versus Avatar», per exemple, actualitza la provocació de Lyotard i la porta al segle xxi:

> Que aixequi la mà tothom que vulgui deixar enrere els seus suburbis anònims i els seus pubs i tornar al fang orgànic de la pagesia. Això és, que aixequin la mà els qui de debò volen tornar a les territorialitats, famílies i pobles precapitalistes. Encara més, que aixequin la mà els qui creguin fermament que aquests desitjos d'una plenitud orgànica restaurada són extrínsecs a la cultura tardocapitalista i no pas components integrants de la infraestructura libidinal del capitalisme.[36]

La classe treballadora del segle xxi està tan lligada al seu desig subordinat o desig de subordinació en l'actualitat com en el segle passat. Aquesta aparent paradoxa de desitjos sadomasoquistes, però, té una funció. Com continua Fisher: «No gaire per sota del "*sí* ebri de desig" de Lyotard hi ha el *no* de l'odi, la ràbia i la frustració: no hi ha satisfacció, no hi ha diversió, no hi ha futur. Aquestes són les fonts de negativitat amb les quals crec que l'esquerra ha de tornar a connectar».[37]

Pot ser que avui el conjunt de l'esquerra no estigui preparada per fer aquest pas –i pot ser que en els anys següents Fisher mateix atenués la seva passió per la negativitat–, però, així com la contracultura emergent va prefigurar en repetides ocasions els canvis radicals que van produir-se en aquella època, les provocacions de Lyotard també es troben encapsulades en moltes expressions musicals i culturals contemporànies. Perquè, ben mirat, què és una *contra*cultura sinó una hegemonia cultural redefinida en negatiu?

En l'actualitat hi ha exemples per triar i remenar, però aquesta flamarada podria trobar el successor espiritual més obvi en els Sleaford Mods, la música dels quals destil·la una ràbia en què la frustració econòmica i la sexual s'uneixen d'una manera similar a la que Lyotard va posar en pràctica per primer cop en la seva teoria profundament polèmica i transgressora de l'economia libidinal. En el seu tema del 2008 «Jobseeker», per exemple, el cantant Jason Williamson s'agafa fort i ens escup a la cara a través dels altaveus, amb una mena de monòleg interior ple de rancúnia en què assaja les paraules amb les quals voldria esborrar el fals somriure del buròcrata de torn que l'atén a l'oficina de l'atur:

> «I doncs, Sr. Williamson, què ha fet per intentar trobar una feina remunerada des de l'última vegada que va firmar la renovació de la prestació?». Una puta merda, he fet! M'he quedat a casa pelant-me-la al sofà. I m'agradaria saber per què no hi serviu cafè, aquí. Tenia hora per renovar l'atur a les onze i deu, i ja són les dotze. A alguns de vosaltres, desgraciats de merda, us haurien d'executar. «Senyor Williamson, el seu historial laboral és força impressionant. Veig que ha tingut tres càrrecs de responsabilitat en empreses de renom. No li agradaria tornar a fer res de semblant?» Si és que els hi acabaria fotent el pal, saps? Tot el sant dia veient bitllets que van i bitllets que venen… En ma puta vida ho cobraré, això![38]

Aquest personatge renega de la imatge moralista de l'aturat que s'arrossega abatut com una ànima en pena. És l'oposat a Daniel Blake, el protagonista de l'aclamada pel·lícula de Ken Loach *Jo, Daniel Blake,* del 2016. En lloc de buscar despertar una consciència recorrent a la commiseració, retratant per mitjà de la ficció l'abjecta realitat de l'estat del benestar britànic, Williamson ho fa a través de la ràbia, fent-se seva la infàmia de la subordinació de classe i convertint-la en una arma. Cal dir, però, que el rebuig que manifesten els Sleaford Mods d'una imatge com la que projecta Ken Loach no implica un rebuig d'aquesta forma de conscienciació política. El duet es limita a presentar una imatge inversa de la subjectivitat proletària: expulsats del sistema i amb molt de gust. Vist així, «Jobseeker» reforça el «*sí* ebri de desig» de Lyotard, afirmant que és aquesta angoixant subjugació el que fa que la classe treballadora sigui una amenaça per al sistema en si. «A la merda la vostra vida de classe mitjana! Tinc uns desitjos i els penso satisfer…».

La raó psicodèlica de Fisher aquí no ha perdut vigència: l'ètica antitreball que els Beatles promulgaven als seixanta quan cantaven allò d'«stay in bed, float upstream» (em quedo al llit, flotant contracorrent) no ha estat mai tan propera a la classe treballadora com avui dia. Sens dubte, el que volien en John i la Yoko també ho vol el desocupat que ha de renovar l'atur. I, posats a fer, aquesta «enllitada» no és molt millor fer-la en un piset de Grantham que no en una suite privada de l'Hotel Hilton?

Reflexionant sobre l'accessibilitat actual d'aquesta contundent afectivitat en una ressenya de dos discos dels Sleaford Mods que va fer el 2014 per a la revista *The Wire*, Fisher escrivia que la mena d'insatisfacció a la qual dona veu Williamson «avui és un sentiment generalitzat a tot el Regne Unit, però gairebé sempre viscut de manera privatitzada: apaivagat a còpia d'alcohol i antidepressius, i convertit en rancúnia impotent en les seccions de comentaris i en indignació estèril a les xarxes socials».[39] Però, malgrat tot, és un sentiment «reforçat per una consciència de classe dolorosament conscient que no hi ha res que pugui transformar la infelicitat en acció política».[40] Queden moltes preguntes a l'aire: «Qui connectarà amb la ràbia i la frustració que expressa Williamson? Qui convertirà aquest sentiment negatiu en un projecte polític nou?».[41] Qui agafarà per les banyes aquest descontentament medicalitzat i el deixarà anar contra la classe dirigent?

Considerant que aquest descontentament és, en certa manera, una guspira que pot fer encendre un moviment més gran, si la flama no encén la imaginació de la gent a qui dona veu, és que el descontentament està condemnat a la impotència? Parlant sobre Lyotard amb els seus alumnes a finals del 2016, Fisher admira de manera similar la «fantàstica qualitat oculta» del filòsof, però també es pregunta si aquesta retòrica mordaç seva és «una mostra de l'extraordinària autonomia i suficiència del text, o justament de la seva impotència i inutilitat». Aquestes són preguntes que continuen tenallant la cultura actual… I si tenallen la cultura, acabaran ineludiblement tenallant també la política. Llevat que la força de la política surti de la cultura, és possible que acabem atrapats en el mateix cercle viciós negatiu.

Accelerar el procés

Les classes que Fisher va impartir en el curs de «Desig Postcapitalista», igual com la introducció a *Comunisme àcid*, es presenten com un intent d'esquivar aquest parany. La pregunta és: què hem de fer si de debò volem superar el capitalisme? En la cinquena sessió se suggereix que hem d'accelerar per deixar enrere el principi del plaer, la nostra cultura de retrospecció i pastitx, la contínua desarticulació de la consciència de grup, el realisme capitalista. En aquest sentit, Fisher mira de descriure als seus alumnes, partint des de zero, una nova praxi per a l'acceleracionisme d'esquerres.

La paraula *acceleracionisme* apareix sovint al llarg dels cinc seminaris, fins al punt que Fisher arriba a dir que el discurs al voltant d'aquest concepte «probablement és la idea que més pes ha tingut a l'hora de pensar aquest curs». Vist en retrospectiva des del 2020, però, l'ús d'aquest terme demana més context.

El cas és que avui dia l'acceleracionisme té mala fama. Havent-se associat popularment (i tal vegada fatalment) amb l'extrema dreta –recordem que el terme va aparèixer en l'abominable manifest que el 2019 va redactar l'australià Brenton Tarrant, supremacista blanc i assassí en massa–, la idea més estesa sobre aquesta visió política és que, en vista que el capitalisme (o l'*statu quo*, en línies més generals) és una mena d'embull de contradiccions insostenible i mig disfuncional, el que cal fer és accelerar els mecanismes del capitalisme (o de l'*statu quo*) fins a dur-lo al seu inevitable final. Aquest punt de vista sovint també s'expressa de manera més vaga com que «les coses han d'anar a pitjor abans no puguin millorar». Tanmateix, com va apuntar el 2015 el filòsof Pete Wolfendale, «aquesta és una posició que *no ha adoptat mai ningú*».[42] En realitat, la posició acceleracionista era una crítica al fet que les coses no feien altra cosa que empitjorar. Les crisis, siguin del capitalisme o de les protestes –com l'ensorrada econòmica del 2007-2008 i el moviment Occupy, que va venir després– ja no generen canvis: la negativitat destrueix el que coneixem però ha deixat de produir res de nou.

Va ser des d'aquesta perspectiva que Mark Fisher després va recuperar l'acceleracionisme –un terme encunyat el 2010 per Benjamin Noys en la seva crítica de la filosofia continental posterior al Maig del 1968, *The Persistence of the Negative*–[43] i, contra tot pronòstic, el va reivindicar en clau positiva. El llibre de Noys era, en suma, una crítica a l'obsessió que

havia desenvolupat la filosofia continental per afirmar la negació. Llavors, amb un hàbil moviment de *trol*, Fisher va afirmar la crítica negativa de Noys. Vist en retrospectiva, potser aquí Fisher va caure en error, però agradi o no, el terme va fer fortuna i va passar a anomenar una estranya confluència de posicions oposades.

Es podria dir que Fisher va apropiar-se de l'expressió per demostrar que l'aparentment benèvola posició de Noys, que se situava per sobre d'aquesta amalgama de negacions i afirmacions, en realitat era una fal·làcia. Mentre que Noys provava de desfer l'embolic, Fisher ho afirmava tot, com si el projecte de Noys fos en si mateix una reïficació de la negació i agreugés el problema que pretenia criticar. Fos com fos, Fisher era molt conscient que aquest bucle de realimentació negativa d'afirmacions i negacions constituïa la primera causa d'«encallament hauntològic» del segle xxi. Ben mirat, el discurs que va generar-se a internet sobre l'acceleracionisme va sorgir precisament arran de la crisi econòmica del 2007-2008, després de la qual l'esquerra i els seus moviments de protesta semblaven totalment incapaços de provocar cap canvi real. Si la preocupació de Noys era fins on havia perdurat la negativitat filosòfica, la de Fisher era que aquesta negativitat estigués en crisi política en aquell moment. La presència de la negativitat no era motiu de preocupació, però la seva impotència sí. Els seus escrits acceleracionistes pretenien definir una estratègia per superar aquesta crisi.[44]

L'acceleracionisme, doncs, com a cosí hiperactiu de l'hauntologia, era considerat per Fisher i altres pensadors com una anàlisi de la velocitat cada vegada més alta a la qual avançava el progrés tecnològic en el capitalisme, una anàlisi que buscava comprendre com aquesta tendència afectava la producció cultural humana i la producció de subjectivitat.[45] Aquests autors acceleracionistes van observar que, malgrat que el capitalisme continua desenvolupant-se a ritmes exponencials, nosaltres com a subjectes contemporanis del capitalisme no podem anar al pas del sistema en què estem reclosos. De resultes d'això, la cultura s'estanca i alenteix el sistema en si, que respon aplacant els nostres desitjos amb mètodes superficials i ens porta a podrir-nos al final de la història. Els filòsofs continentals que Noys criticava potser van ser incapaços de prevenir aquesta condició tan summament postmoderna, però, per a Fisher, responsabilitzar-los de la seva influència no serveix de res. Fins llavors ningú havia estat tan a la vora, almenys en termes filosòfics, de definir el nostre captiveri en el que Fisher més tard va descriure com a «frenesí estàtic».

Amb tot, és de l'argument inicial de Noys que deriven la majoria de les crítiques actuals contra l'acceleracionisme. Noys considerava que la teoria covava la creença que «si el capitalisme genera les seves pròpies forces de destrucció, el que cal fer és radicalitzar el capitalisme en si: com pitjor, millor».[46] Era això al que es referia quan parlava de la tendència acceleracionista de la filosofia continental: una tendència que l'extrema dreta ha emprat per justificar la crida a una guerra racial. Quan anys més tard Pete Wolfendale va dir que ningú havia adoptat mai aquesta posició, mirava d'esclarir que l'acceleracionisme, en la seva nova faceta afirmada, «no consisteix a accelerar les contradiccions del capitalisme *en qualsevol sentit*. El que sigui que s'hagi d'accelerar –i en això hi ha desavinences profundes i notòries– no són les contradiccions, i sigui quina sigui la transició cap a la qual apunti aquesta acceleració, no serà pas l'esfondrament social».[47] Actualment, però, aquestes objeccions al tòpic acceleracionista solen passar desapercebudes. La interpretació esbiaixada de la crítica que Noys va fer de la filosofia continental ha arrelat amb força en el pitjor dels sentits i, almenys en el discurs popular, ha fet fortuna.

L'esdevenir de la història

Tenint en compte els altres materials debatuts en els seminaris de «Desig Postcapitalista», podríem dir que, per a Fisher, el que cal accelerar és el procés de la història. Recordem, per exemple, el famós text que Francis Fukuyama va publicar el 1992, *The End of History and the Last Man*, en què anunciava no un final de les coses com a tals, sinó el triomf ideològic definitiu del capitalisme, el resultat del qual és la completa reïficació de la història i la nostra estasi hauntològica actual.

Aquest tema constitueix el rerefons de la tercera sessió del curs, en la qual es tracta *Geschichte und Klassenbewusstsein* (Història i consciència de classe), el text escrit el 1923 pel filòsof hongarès György Lukács. Encara que Fisher se centri en la segona part del títol del llibre, Lukács distingeix entre un procés etern de creació de consciència i una autoconsciència immediatament donada –això és, superficial i fixa– del lloc que un ocupa en la història. Fet i fet, tots sabem que la història l'escriuen els vencedors. Per a Lukács, la reïficació de la història és una de les estratègies clau de les quals disposa el capitalisme per refermar la seva posició. Escriu:

> La reïficació és, doncs, la realitat immediata i necessària de tota persona que viu en una societat capitalista, i només pot ser superada mitjançant *un esforç constant i constantment renovat per alterar l'estructura reïficada de l'existència identificant-se concretament amb les contradiccions que es manifesten en el desenvolupament en conjunt, prenent consciència dels significats immanents que tenen aquestes contradiccions per a tal desenvolupament*.[48]

Molts dels que s'autoanomenen acceleracionistes creuen que l'objectiu és l'exacerbació de les contradiccions, i no és així. Com deixa clar Lukács, hem de comprendre les contradiccions en conjunt si volem actuar de manera diferent, un argument que prefigura un cop més la raó psicodèlica de Fisher. No hem d'oblidar, escriu Lukács, que la història és mutable: no és, a diferència del que s'ha teoritzat a partir de Hegel, «una barrera infranquejable per a una teoria racionalista del coneixement».[49]

Per a Lukács, això vol dir que la història humana és diferent de la història natural. La nostra història està influïda ideològicament per la posició que ocupem en el present; la història geològica –deixant de banda els candents debats actuals sobre l'anomenat «antropocè»–, no. Els esdeveniments de la història humana –les guerres, les eleccions, la cultura– no són fòssils enterrats entre els estrats geològics de la Terra, per més que el capitalisme ens intenti convèncer que sí.[50] Ben al contrari, la història no és el que deixem enrere en el passat, sinó el que ens passa en el present. La història és la història del nostre esdevenir, i per assegurar aquesta posició, també ha de continuar el seu propi procés d'esdevenir. Lukács diu: «És tan sols en la història, en el procés històric, en el flux continu del que és qualitativament nou, que pot trobar-se en el regne de les coses l'ordre paradigmàtic necessari».[51] La història només ocorre, defensa Lukács, quan les coses canvien. I qui és que té la capacitat real de canviar-les? Només el proletariat. La història –això és, la història *real*– és «la història de l'enderrocament constant de les formes objectives que modelen la vida de l'home»;[52] la història és «el producte (per bé que inconscient) de l'activitat mateixa de l'home, […] la successió d'aquests processos en què les formes adoptades per aquesta activitat i les relacions de l'home amb si mateix (amb la natura, amb altres homes) són enderrocades».[53]

La dificultat que tenim en el nostre present postmodern, però, és donar compte de fins a quin punt la classe treballadora, entesa en termes generals, se sent *a gust* amb la història reïficada i *gaudeix* de la certesa de la seva narrativa i del posicionament del nostre ésser en una estasi

evident. És aquesta crítica el que preocupa Lyotard en particular, com a figura present tant en la crítica que Noys formula de l'acceleracionisme com en l'afirmació que en fa Fisher. Tornant a l'article de Wolfendale, a l'hora de determinar alguns dels antecedents filosòfics principals de la tan criticada teoria, l'autor explica que l'intent de Lyotard de «combinar marxisme i psicoanàlisi és molt complex […] però aconsegueix problematitzar els conceptes de desig i alienació».[54] El que defensa Lyotard, segons Wolfendale, i preveient –i alhora rebutjant– el cínic comentari que Louise Mensch va etzibar trenta anys més tard, és que «no hi ha cap forma de vida precapitalista pura, autèntica o natural a la qual puguem tornar», de manera que no hem de «rebutjar les formes de vida i de desig que s'han produït en el capitalisme per l'única raó del seu origen».[55] Sigui com sigui, encara estem lluny de saber quin ha de ser el següent pas a seguir; encara no sap ningú com serà un món postcapitalista. Anticipant-se a la divisió que passaria a marcar els discursos acceleracionistes a internet a mitjan dècada del 2010, Wolfendale escriu:

> [La nostra especulació en aquest assumpte] pot derivar en una perversa celebració de les tendències destructives i opressives del capitalisme –em refereixo a tu, Lyotard–, però també pot transformar-se en una crida a una autoconsciència més gran de com construïm els nostres desitjos i a nosaltres mateixos –i aquí a tu, Foucault–, una avaluació honesta que evita caure en la falsa consciència nostàlgica que inesperadament es filtra en tants discursos d'esquerres.[56]

Aquí torna a fer-se sentir la raó psicodèlica de Fisher, en què l'acceleracionisme –com a corrent innegablement ampli– ha d'enfrontar-se als mètodes pels quals una raó assetjada per la irrealitat de la modernitat capitalista pot donar lloc –com va dir Spinoza– a una llibertat humana real.

Lukács té molt clar el que cal fer. Quan els acceleracionistes sostenen que «l'única sortida és passant-hi a través», volen dir que l'única sortida és endavant: endavant en el temps i en la història. No hi ha manera de tornar al passat reïficat; intentar-ho és acceptar el destí que els ideòlegs del capitalisme ens volen imposar. Per més desacord que pugui haver-hi entre les altres faccions acceleracionistes, el procés que cal accelerar, en un sentit lukacsià, és la història.

Què faria Mark Fisher?

Per desgràcia, la promesa d'un desenvolupament d'aquestes reflexions va quedar tràgicament estroncada: després de les vacances de Nadal del 2016, el cicle de seminaris de Fisher no va continuar. Això fa que la seva última classe, sobre Lyotard, deixi un gust agredolç. Encara queden molts dubtes per resoldre, però, així i tot, només amb les primeres cinc sessions ja adquirim un coneixement nou –i, és clar, una consciència nova, també– respecte de les circumstàncies en què vivim i en què, majoritàriament, hem viscut sempre.

En el sisè seminari estava previst tractar el moviment autònom italià de finals dels anys setanta. En concret, Fisher havia encomanat als seus alumnes que llegissin un capítol del llibre de Nicholas Thoburn *Deleuze, Marx and Politics*, del 2003. Tot i que la seva intenció era centrar-se específicament en el cinquè capítol, sobre la política de rebuig al treball, és interessant notar que el text de Thoburn guarda una relació semblant amb els projectes no materialitzats d'un altre gran pensador.

Abans de morir el 1995, Gilles Deleuze havia anunciat que el seu últim llibre es titularia *Grandeur de Marx*. No deixa de ser un títol intrigant, sobretot tenint en compte que el marxisme aparentment poc ortodox de Deleuze ha condicionat la recepció política de la seva obra en el cas de molts estudiosos. Com escriu Thoburn, però, aquesta promesa incomplerta d'una obra definitiva sobre Marx «amplia la receptivitat del corpus [de Deleuze], i deixa una pregunta intrigant»:[57]

> Com havia de recompondre la «grandesa» de Marx un filòsof de la diferència i la complexitat com Deleuze, per a qui la base del compromís filosòfic era la ressonància abans que l'explicació? Quina mena de relacions construiria entre ell i Marx, i quines noves línies de força emergirien d'aquest contacte? Aprofundint en aquesta pregunta i la importància que té, Éric Alliez [afirma]: «Pot comprendre's, per tant, la llàstima que suposa que Deleuze no pogués escriure la que preveia que seria la seva última obra». Però aquest lament no és improductiu, perquè, com proposa Alliez, aquest llibre absent pot mobilitzar noves relacions amb l'obra de Deleuze. Aquesta absència pot provocar un interès pel «Marx virtual» que travessa els seus textos.[58]

L'espectre de *Comunisme àcid* plana amb la mateixa productivitat sobre la filosofia de Fisher, i és per això que aquestes sessions han estat recollides i publicades en el volum present, en què cada debat funciona com una caixa d'eines que els lectors interessats poden fer servir una vegada i una altra per explorar el «comunisme virtual» al qual Fisher anava donant voltes. Per bé que ell no pretenia pas publicar les seves reflexions en un llibre com aquest, en una època en què la seva obra s'està posant al servei de projectes de tota mena, qui millor que ell mateix per posar en clar aquests arguments.

Ens expliquem. A finals del 2017, per exemple, al Regne Unit l'expressió «comunisme àcid» va ser adoptada per un contingent de l'esquerra moderada vinculat directament al Partit Laborista, el qual pretenia atiar un renaixent socialisme democràtic combinant-lo amb una nostàlgia per la cultura *hippy* i *rave*, fins al punt d'arribar a reivindicar la recuperació dels aspectes d'aquella cultura dels quals Fisher més desconfiava. El moviment, que més tard va passar a anomenar-se Acid Corbynism amb l'objectiu d'adequar l'expressió al moment actual, sí que va mantenir-se fidel a les preocupacions de Fisher, com la necessitat de crear una nova consciència col·lectiva, però també va conservar moltes de les qualitats que el pensador considerava nocives per al ressorgiment de tota causa contracultural.[59] Aquest moviment tampoc va saber abordar la problemàtica central que contenen tots els escrits de Fisher: la crisi de la negació; és a dir, l'alegria col·lectiva és un bàlsam superficial per a la melancolia individualitzada si cap de les dues és capaç de produir res de nou. Hem de trobar una manera d'intervenir en totes dues, en la seva totalitat entortolligada, que pugui fer-nos avançar. Si desatenem aquest element essencial del projecte de psicodèlia dialèctica de Fisher, qualsevol «comunisme àcid» pòstum està condemnat a ser poc més que «política folk». I, a jutjar pel contingut de les cinc primeres sessions d'aquest curs, sembla que Fisher tenia preparades moltes coses més per als seus lectors.

Tenint en compte tot això, esperem que la publicació d'aquests seminaris sigui un recurs útil, que pugui aportar al projecte de *Comunisme àcid* una base més sòlida que la que hem conegut fins ara. En molts sentits, és sorprenent que l'interès per *Comunisme àcid* hagi estat alimentat per un text tan breu i, sobretot, tan inacabat, però això dona compte de la lucidesa que, a banda dels escrits definitius de Fisher, tenen igualment els seus esborranys. Si bé els materials recollits en aquest llibre també es poden considerar «provisionals», val a dir que constitueixen molt més

que una introducció: som davant el descabdellament (parcial) d'un fil d'Ariadna, un procés que Fisher ens convida a continuar en absència seva.

A alguns potser els semblarà una proposta incòmoda. En aquest sentit, sens dubte és el talent que Fisher tenia com a guia –com un *stalker* de Tarkovski, fins i tot, travessant les zones estranyes i inquietants de capitalisme– el que ha despertat tant d'interès pel seu pensament des de la seva prematura mort. Inclús els qui no coneixien gaire la seva obra abans del 2017 ara manifesten el mateix sentiment que s'ha expressat a internet una vegada i una altra des d'aleshores: «Tant de bo que Mark Fisher fos aquí». Per guiar-nos, explicar-nos coses, donar-nos confiança, fer-nos riure. En qualsevol cas, però, és clar que les preguntes que Fisher plantejava al voltant de Lyotard i els Sleaford Mods encara són vàlides tant per al seu propi projecte com per als de tots aquells que segueixen el seu llegat: qui connectarà amb la ràbia i la frustració que Fisher va articular? I qui connectarà també amb la seva alegria i el seu dinamisme? La resposta a aquestes preguntes no la trobarem en un individu, sinó en un subjecte col·lectiu. I tampoc faríem bé de buscar-la en Fisher mateix, sinó en una col·lectivitat que encara ha de venir.