

UNIVERZITET EDUCONS
Sremska Kamenica

Fakultet za evropske pravno-političke studije
Novi Sad

TEORIJA REVOLUCIJE HERBERTA
MARCUSEA

Doktorska disertacija

Mentor: Prof. dr. Đorđe Stojanović

Kandidat: Maroje Višić

Novi Sad, 2017.

Универзитет Едуконс
Факултет за европске правно политичке студије**КЉУЧНА ДОКУМЕНТАЦИЈСКА ИНФОРМАЦИЈА**

Redni broj: RBR	
Identifikacioni broj: IBR	
Tip dokumentacije: TD	Monografska dokumentacija
Tip zapisa: TZ	Tekstualni štampani materijal
Vrsta rada (dipl, mag, dr): VR	Doktorski rad
Ime i prezime autora: AU	Maroje Višić
Mentor (titula, ime, prezime, zvanje): MN	Prof. dr. Đorđe Stojanović, vanredni profesor
Naslov rada: NR	Teorija revolucije Herberta Marcusea
Jezik publikacije: JP	hrvatski
Jezik izvoda/apstrakta: JI	srpski /engleski
Zemlja publikovanja: ZP	Republika Srbija
Uže geografsko područje: UGP	AP Vojvodina, Novi Sad
Godina: GO	2017
Izdavač: IZ	autorski reprint
Mesto i adresa: MA	Narodnog Fronta 53, 21000 Novi Sad
Fizički opis rada: FO	21 poglavlje, 234 stranica, 0 slika, 0 grafikona, 114 referenci, 0 priloga
Naučna oblast: NO	politikologija
Naučna disciplina: ND	politička teorija / politička filozofija
Predmetna odrednica, ključne reči: PO	Marcuse, kritička teorija, revolucija, emancipacija, oslobođenje, nagoni, nerepresivna civilizacija, estetika.
UDK	

Čuva se u: ČU	Biblioteka Fakulteta za evropske pravno-političke studije Biblioteka Univerziteta Educons
Važna napomena: VN	
Izvod/Apstrakt IZ	U radu se raspravlja o aktualnosti Marcuseovog pojma revolucije za suvremenost. U razmatranje je uzet cjelokupan Marcuseov opus i genealogija izloženih stavova. Interpretacija polazi traženjem sličnosti ali i različitosti Marcusea u osloncu na Heideggera, Marxa, Freuda, Schillera i Lukácsa. U prvom dijelu razmatraju se Marcuseovi rani radovi u kojima on utemeljuje teorijsku poziciju i svoju prvu teoriju revolucije zadobivenu interpretacijom Hegelove <i>Znanosti logike</i> i <i>Fenomenologije duha</i> . Središnji dio posvećen je analizi i interpretaciji Marcuseove recepcije Freudove metapsihologije i utemeljenju teorije revolucije u strukturi i dinamici nagona. Zatim slijedi analiza zadržavanja revolucionarnog obrata u kapitalističkom i varijanti sovjetskog društva. U posljednjoj fazi Marcuse revolucionarni potencijal nalazi u dimenziji estetskog. Naposljetku polemizira se s najznačajnijim osporavateljima Marcuseovog djela. Zaključno se može reći kako Marcuseova teorija revolucije ovako prezentna ostaje praktično nedokučiva, no ipak nudi mogućnost prijeloma sa zbiljom nametanjem radikalne drugosti. Marcuseova teorija revolucije sadrži dovoljno kritičkog potencijala za vrednovanje suvremenog svijeta i položaja pojedinca u njemu.
Datum prihvatanja od strane NN veća: DP	08.02.2017.
Datum odbrane: DO	
Članovi komisije (ime i prezime, titula, zvanje, naziv institucije, status): KO	Predsjednik: prof. dr. Ljubiša Despotović, redovni profesor, Fakultet za evropske pravno-političke studije Član: prof. dr. Đorđe Stojanović, vanredni profesor, Fakultet za evropske pravno-političke studije Član: prof. dr. Goran Gretić, redovni profesor, Fakultet političkih znanosti Zagreb

KEY DOCUMENT INFORMATION

Number *consecutive: ANO	
Identification number: INO	
Document type: DT	Monograph documentation
Type of record: TR	Textual printed material
Contents code (BA/BSc, MA/MSc, PhD): CC	PhD
Author: AU	Maroje Višić
Mentor (title, name, post): MN	prof. Đorđe Stojanović, PhD, associate professor
Document title: TI	Herbert Marcuse's Theory of Revolution
Language of main text: LT	Croatian
Language of abstract: LA	English/Serbian
Country of publication: CP	Republic of Serbia
Locality of publication: LP	AP Vojvodina, Novi Sad
Year of publication: PY	2017
Publisher: PU	Author
Place of publication: PP	Narodnog Fronta 53, 21000 Novi Sad
Physical description: PD	21 chapters, 234 pages, 0 images, 0 charts, 114 references, 0 appendixes.
Scientific field: SF	Political Sciences
Scientific discipline: SD	Political Theory / Political Philosophy
Subject, Key words SKW	Marcuse, critical theory, revolution, emancipation, liberation, drives, nonrepressive civilization, aesthetics.
UC (universal class. code)	
Holding data: HD	Library of the Faculty of European Legal and Political Studies Library of University of Educons

Note: N	
Abstract: AB	In this dissertation author will discuss Marcuse's theory of revolution and its' relevance for modernity. Author considers all Marcuse's works and genealogy of thought. In the interpretation author tries to demonstrate Marcuse's similarities as well as differences in relation to Heidegger, Marx, Freud, Schiller and Lukács. In the first part author scrutinizes Marcuse's early works in which he finds his theoretical position and his first theory of revolution attained from the interpretation of Hegel's <i>Science of Logic</i> and <i>Phenomenology of Spirit</i> . In the central part author discusses Marcuse's reception of Freud's metapsychology and his second theory of revolution grounded in the instinctual structure and dynamics. Afterwards author discusses the retainment of revolution in the capitalist and socialist society. In his last phase Marcuse sought revolutionary potential in the aesthetic dimension. In the last chapter author controverts with prominent critics of Marcuse. Author concludes that Marcuse's theory as it is remains unattainable but it still offers possibility to break with reality by obtruding radical otherness. Marcuse's theory of revolution holds enough potential to evaluate contemporary world and individual's position in it.
Accepted by Sc. Board on: AS	February, 8th, 2017.
Defended/Viva voce Ph D exam. on: DE	
PhD Examination Panel: DB	Chairperson: prof. dr. Ljubiša Despotović, full professor Faculty of European Legal and Political Studies Member: prof. dr. Đorđe Stojanović, associate professor Faculty of European Legal and Political Studies Member: prof. dr. Goran Gretić, full professor Faculty of Political Sciences Zagreb

Sadržaj

Uvod	2
Herbert Marcuse i Institut za socijalno istraživanje	4
Određenje kritičke teorije i kritika pozitivizma	14
Utemeljenje teorije oslobođenja u Hegelovoj ontologiji i zadobivanje obzora povijesnosti.....	25
Marcuse između Heideggera i Marxa.....	40
Određenje „konkretne filozofije“	41
Revolucionarna snaga dijalektičkog mišljenja	46
Autentičnost i radikalni čin.....	55
Otkriće Marxovih ranih radova i udaljavanje od Heideggerove filozofije	65
Naznake uočavanja revolucionarnog potencijala tehnologije	85
Utemeljenje teorije oslobođenja u nagonskoj strukturi i Freudovoj metapsihologiji	91
Dinamika nagona prema Freudovim postavkama	104
Apovijesnost civilizacije i vjekovanje potiskivanja.....	107
Civilizacija bez potiskivanja	129
Zadržavanje revolucionarnog obrata	142
Analiza i kritika sovjetskog društva	142
Analiza i kritika kapitalističkog društva	157
Putokaz prema novom društvu	165
Umjetnost, revolucija i izostala druga dimenzija	178
Kritička recepcija Marcuseove teorije	188
Zaključak.....	224
Literatura:.....	226

Uvod

Šezdesetih godina dvadesetog stoljeća radovi Herberta Marcusea široko su prihvaćeni kao temelj za djelovanje na promjeni društva, a i u znanstvenoj su zajednici bili predmet temeljitog raspravljanja i to ne samo u svjetskoj literaturi nego i u nas.¹ Prisutnost radova Herberta Marcusea nakon toga se smanjila kako u zajednici istraživača tako i u izvan-znanstvenoj recepciji. Cjelokupan opus kao i kritičko-utopijska misao Herberta Marcusea pala je u zaborav. Osvrćući se na pedesetu obljetnicu *Čovjeka jedne dimenzije* Whitfield zaključuje kako: „moralno i intelektualno nasljeđe Marcusea neće doživjeti preporod u skorije vrijeme“ (Whitfield, 2014:107).

Danas je vrijeme dekonstrukcije klasičnih kapitalističkih sistema, globalizacijskih pritisaka i posljedičnog nastajanja mnoštva mreža na različitim razinama društvenog života. Promijenio se karakter produkcijskog režima. No ta promijenjena uloga države, povijesne tradicije, institucije rada, političkih stranaka itd, u povezanosti s raspadom „velikih narativa“ (Lyotard, 1984), ujedno je i prostor oblikovanja novih individualnosti: kroz atomizaciju društvenih subjekata i s njom povezanu subjektivaciju preko kompleksne mreže međusobnih odnosa i komunikacije u raznovrsnim segmentima društvenog života. Položaj pojedinca tako unutar sistema suvremenog globalnog poretka postaje neizvjestan. Zbog dekonstrukcije klasičnih pozicija moći i kompleksnosti međusobnih odnosa pojavljuje se nova kriza identiteta. Društveni sistem ne može više biti mišljen u okvirima prošlih paradigmi industrijskog kapitalističkog poretka.² Marcuseovo jednodimenzionalno društvo zamijenio je zastrašujući multidimenzionalni svijet (Tally, 2013). No i u takvom dezorijentiranom svijetu Marcuseova misao u svojoj kritičko utopijskoj dimenziji može ponuditi alternativne mogućnosti mišljenja aktualnog društva i uloge pojedinca u njoj. Naime ona stvara zemljovid na imaginarnoj razini koja može poslužiti orijentaciji u realnom svijetu. Ujedno nudi mogućnost prijeloma sa stvarnošću nametanjem radikalne drugosti. Ovaj rad želi pokazati da taj kritičko utopijski potencijal Marcuseove misli ne može biti korišten u svrhu prikazivanja moguće drugosti koja je, ukoliko je realno radikalna, praktički nedokučiva, nego u svrhu samog misaonog proboja. Jer nije potrebno znati kako će ta sfera slobode izgledati, valja

¹ Poseban doprinos dala je Branka Brujić koja je do sada jedina u Hrvatskoj doktorirala 1973. na temu *Kritička teorija društva Herberta Marcusea i povijesno mišljenje*.

² Vidi: Rodin, Davor (2004) *Predznaci postmoderne*, Zagreb: Fakultet političkih znanosti.

znati samo da neće izgledati kao sfera nužnosti. Stoga, je namjera ovog rada upravo u pokušaju prevrednovanja intelektualnog naslijeđa Herberta Marcusea, te u pokazivanju i problematiziranju aktualnosti Marcuseovog pojma revolucije i za suvremenost, te u pokušaju lociranja eventualnih znakova probuđenog zanimanja. Naime, Marcuseova kritička teorija, koja je nošena revolucionarnim obratom na osnovu postojećeg i novim određenjem subjekta, stavljena u multidimenzionalni kontekst, relevantna je za samo pitanje subjektiviteta danas. Ona je relevantna jer se prije svega radi o emancipacijskoj teoriji, a pitanju emancipacije Marcuse je pristupio iz perspektive onih potisnutih, marginaliziranih i deprivilegiranih.

Rad započinje izlaganjem Marcuseova pojma revolucije u kontekstu njegovog cjelokupnog djela i genealogije izloženih stavova. Posebna pozornost na početku je posvećena Marcuseovim ranim radovima u kojima on utemeljuje teorijsku poziciju i naznačuje pravac kasnije kritike. Marcuseov opus, uzet u cjelini, predstavlja kontinuitet misaonog napora i filozofijske imaginacije u svrhu oslobođenja pojedinca i stvaranja jednog čovječnijeg svijeta. Stoga su Marcuseovi kasni, a ujedno i poznatiji radovi, zapravo elaboracija ključnih ideja ispostavljenih u ranim radovima. Analizirajući Marcuseove radove pokazuje se kako je gotovo od samog početka u centar stavljen konkretni pojedinac u njegovoj konkretnoj povijesnoj egzistenciji. Heidegger je kritički raznio metafiziku subjektiviteta, a Freudova psihoanaliza otkrila je konkretnog čovjeka, stoga ono što je zajedničko Heideggerovom „tubitku“ i Freudovom subjektu psihoanalize, a što je od značaja za Marcusea, jest to što se radi o konkretnom, običnom pojedincu u njegovoj bojazni, tjeskobi i strahu. Baštineći spomenuta dva mislioca Marcuse je i sam pokušao otići korak naprijed u pokazivanju mogućnosti emancipacije pojedinca. Ova egzistencijalno shvaćena briga za pojedinca navest će Marcusea da revolucionarni potencijal potraži u obratu karaktera rada, tehnologiji, nagonskoj strukturi, ali i, a to je možda najvažnije za suvremenost, revitalizaciji izgubljene moći imaginacije inherentne negativnom mišljenju sposobnom zamisliti moguće alternative na temelju povijesnih mogućnosti.

Slijedeći je dio prikaz najznačajnijih osporavatelja Marcuseovog djela počevši s kritikom MacIntyrea, Schoolmana, Vivasa, Kołakowskog i Wildena. Za polemično razmatranje odabrani su oni autori koji u obzir uzimaju (ili barem tvrde da uzimaju) cjelokupno Marcuseovo djelo, te na temelju tvrdnje o poznavanju čitavog opusa upućuju kritiku.

Zaključno slijedi provjeravanje početnog pitanja o aktualnosti Marcuseovog pojma revolucije.

Herbert Marcuse i Institut za socijalno istraživanje

Marcuse je rođen 1898. godine u Berlinu u dobrostojećoj obitelji asimiliranih Židova. Nakon odsluženja vojnog roka politikom se bavio u Vojničkom vijeću u Berlinu. Socijaldemokratsku partiju čiji je član bio od 1917. godine napušta 1919. smatrajući da je izdala proletarijat (Jay, 1974:55). Retrospektivno promatrajući može se reći da je Marcuseov svjetonazor uvelike bio oblikovan događajima iz njegove mladosti: ubojstva Rose Luxemburg³ i Karla Liebknechta, te poglavito traumi prvog svjetskog rata (koji je potkopao Kantovu političku filozofiju svjetskog mira) i neuspjelom njemačkom revolucijom 1918-1919. (Wolin, 2006:62).

Filozofiju je studirao u Berlinu i Freiburgu gdje je 1922. doktorirao pod mentorstvom profesora književnosti Philipa Witkopa s temom o njemačkom romanu umjetnika (*Kunstlerroman*). Nakon završenog doktorata Marcuse se vratio u rodni Berlin gdje je šest godina radio u knjižari. Tijekom tog vremena sastavio je detaljnu Schillerovu bibliografiju i bavio se čitanjem tekstova mladog Marxa. Marcuse je tvrdio da je sastavljanje Schillerove bibliografije bio „samo posao“, te da nije ostavilo traga na njegov intelektualni razvoj. Kasnije Marcuse sam priznaje kako sve do objave djela *Eros i civilizacija* ni sam nije bio svjestan koliko je Schiller i njegov koncept igre imao značajan utjecaj na njegova kasnija djela (Kellner, Pierce i Lewis, 2011:5).

Godine 1923. Lukácsevo djelo *Povijest i klasna svijest*, te djelo Karla Korschia *Marksizam i filozofija* (oba djela izašla su 1923.) imat će značajan utjecaj na kasniji razvoj Marcuseove filozofske misli (Wolin, 2006:62). Prijelomna godina za Marcusea bila je 1927 kada se pojavilo Heideggerovo djelo *Bitak i vrijeme*. Heideggerovo djelo primijenilo je fenomenologiju na različiti skup fenomena poput: svijeta rada, društvenog svijeta, individualnog iskustva smrti, anksioznosti i svijesti, izbora i predanosti, te prvenstveno na pitanje povijesnosti (Kellner, 1984:33). Pojava tog djela značila je osvježenje filozofske misli kojom su u to vrijeme još uvijek dominirale neokantovske i neohegelovske ideje. *Bitak i vrijeme* predstavljalo je sintezu Husserlove fenomenologije s elementima klasične filozofije. Potaknut Heideggerovim djelom, Marcuse 1928. piše *Priloge za fenomenologiju povijesnog materijalizma*. Djelo predstavlja pokušaj sinteze filozofskih perspektiva iz fenomenologije, egzistencijalizma i marksizma. Može se reći da je Marcuse u tom pothvatu bio pionir. Kasnije će isti pothvat poduzeti Jean Paul Sartre

³ Martineau (1986) posebno ističe utjecaj Rose Luxemburg na Marcusea, smatrajući kako je njezin slogan „socijalizam ili barbarizam“ Marcuse smatrao prikladnijim nego ikada u smislu otvorenosti više pravaca iz kojih može nastupiti društvena promjena.

i Maurice Merleau-Ponty, kao i intelektualci Nove ljevice (Kellner, Pierce i Lewis, 2011:5-6). Razmišljajući o značaju *Bitka i vremena* pedeset godina nakon Marcuse kaže: „Heideggerovo djelo značilo je nov početak za mene i moje prijatelje. Njegovu knjigu [*Bitak i vrijeme*] doživjeli smo kao *konkretnu* filozofiju koja je govorila o egzistenciji, o našoj egzistenciji, anksioznosti, brizi i dosadi. Iskusili smo i 'akademska' emancipaciju. Heideggerova interpretacija grčke filozofije i njemačkog idealizma udahнула je nov značaj do tada beživotnim tekstovima“ (Marcuse, 1977:162, prema Wolin, 2006:62-63).

Marcuse je preko egzistencijalne ontologije vidio sintezu marksizma i egzistencijalne ontologije: „Ako se kod njegovog djela (*Sein und Zeit*, Halle, 1927) zadržimo duže nego što bi to, možda, u našem kontekstu bilo neophodno, onda je to stoga što nam se čini da ta knjiga označava prekretnicu u povijesti filozofije: točku na kojoj se građanska filozofija iznutra sama rastvara i oslobađa put ka novoj 'konkretnoj' nauci“ (Marcuse, 1928:34). Kasnije kada se bude govorilo o razvoju Marcuseove misli dotaknut će se pojam „konkretna filozofija“ kao i Heideggerov utjecaj i Marcuseov dug prema njemu. Fasciniran „konkretnom filozofijom“ Marcuse odlazi studirati kod Heideggera. Tijekom izrade habilitacije *Hegelova ontologija i utemeljenje teorije povijesnosti* Marcuse pokušava, premda ne eksplicitno, dovesti u suodnos marksizam s egzistencijalizmom. Međutim, Marcuse nikada ne habilitira kod Heideggera. Stvarni razlog nije poznat, ali smatra se da su razlazu pogodovali oprečni politički stavovi mladog marksista Marcusea i sve više desno orijentiranog mentora. Bez mogućnosti zaposlenja, Marcuse odlazi iz Freiburga 1932. godine. Na Husserlovu zamolbu, kurator Sveučilišta u Frankfurtu preporučuje Marcusea Horkheimeru, tada ključnoj figuri Frankfurtske škole (Jay, 1974:56).

„Institut za socijalno istraživanje“ čiji se predstavnici svrstavaju pod tzv. Frankfurtsku školu osnovan je 3. veljače 1923. godine (Jay, 1974:31). Temeljni problem Frankfurtske škole kao zapadnog marksizma bio je odnos teorije i *praxisa*, te mogućnost njihovog sjedinjenja. Frankfurtovcima su u najširem smislu *praxis* poimali kao samostvaralačku djelatnost različitu od izvanjski motiviranog ponašanja (Jay, 1974:22). Odlika teorije je prema Marcuseu (1978) pokušaj anticipiranja mogućih tendencija koje u praksi mogu biti isključene ili onemogućene. U tom smislu pripadnici Frankfurtske škole revolucionarnom djelatnosti smatrali su sjedinjenje prakse s teorijom. Djelovanje Instituta može se podijeliti, navodi Bottomore (1984:11-12), u četiri različita perioda. U prvom periodu (1923-1933) Institutom je dominirala marksistička

misao, za drugi period u SAD-u (1933-1950) karakteristična je prevlast neohegelijanskih ideja. Povratak Instituta u Frankfurt smatra se trećim periodom i ujedno periodom najsnažnijeg intelektualnog i političkog utjecaja Frankfurtske škole. Karakteristično za to razdoblje jest pojava radikalnih studentskih pokreta i nastanak Nove ljevice koji su svoje teorijsko uporište pronašli u djelima Herberta Marcusea, te je on ujedno postao i jedna od vodećih figura tzv. Frankfurtske škole. Četvrti period (1970) označio je raskid s marksizmom kao i službeni prestanak djelovanja Frankfurtske škole. Nova generacija predvođena Habermasom započela je s novim pravcem mišljenja kritičke teorije.

Herbert Marcuse službeno postaje članom Frankfurtske škole 1933. godine za vrijeme njezinog neohegelijanskog perioda. Premda Jay (1974) smatra da je u vrijeme kada se Marcuse priključio Institutu utjecaj Heideggera na njega prestao biti očit, može se reći kako je utjecaj Heideggerove filozofije primjetan kod Marcusea i u kasnoj fazi, kao i u najpoznatijim djelima *Eros i civilizacija*, te *Čovjek jedne dimenzije*

Obzirom da su članovi Frankfurtske škole bili filozofski obrazovani u tradiciji kontinentalne filozofije snažan naglasak u njihovim analizama bio je stavljen na tradicionalni metafizički pojam logosa, uma, koji je, smatra Marcuse usmjeren na kritičku spoznaju istine. Odbijanje i kritika pozitivizma te naglasak na umu bit će ključni *signumi* djelovanja svih članova Instituta. Marcuse je možda najviše bio zaokupljen pojmom uma i umne zbilje, što je i vidljivo iz njegovih eseja: *O kritici hedonizma*, *Filozofija i kritička teorija*, te djela *Um i revolucija* gdje pokušava aktualizirati Hegelovo poimanje uma i pokazati Hegela racionalističkim misliocem čija filozofija nije mogla biti povezana s nacizmom.⁴ Marcuse (1937a) odbija shvaćanje transcendentalne Kantove

⁴ U kritičkoj recenziji *Uma i revolucije* Karl Löwith (1941;1942) ističe da je objavljeno malo studija o prijelazu od Hegela prema Marxu, odnosno uma prema revoluciji. Löwith se ne slaže s Marcuseovom interpretacijom Hegelovih pojmova „negativnosti“, „uma“ i „slobode“. Löwith smatra da je Marx praktično primijenio Hegelove pojmove na društvenu strukturu. Hegelovi pojmovi, međutim, smatra Löwith, nemaju nikakvu određenu strukturu, već su općeniti i mogu se odnositi na bilo koju stvarnost. Marcuse (1942) odgovara na kritiku Löwitha i kaže da je točno da su Hegelovi pojmovi ontološki, no da ipak Hegel iz njih izvlači konkretne društvene i političke zaključke koji se odnose na konkretne oblike društva i države.

Marcuseov pokušaj da obrani Hegela od povezivanja s fašizmom Löwith (1941;1942) naziva „apologetskom obranom“ iz koje proizlazi da je Hegel bio antifašist koji je pripremio put za Marxa. Löwith (1941;1942:561) zaključuje: „slijedeći Marcuseove pretpostavke i interpretaciju, izgleda da je Hegel bio jedini stvarni marksist prije Marxa“. Međutim u uvodu drugog dijela *Uma i revolucije* Marcuse (1966a) piše isključivo suprotno kritičkoj recenziji Löwitha: „prijelaz od Hegela Marxu je, u svakom smislu, prijelaz prema jednom bitno drugačijem redu istine, koji se ne može interpretirati preko filozofije. Vidjet ćemo da su svi filozofski pojmovi marksističke teorije društvene i ekonomske kategorije, dok su sve Hegelove društvene i ekonomske kategorije bile filozofski pojmovi (...) ...ali se marksističkoj teoriji ne može pristupiti tako da se pokaže metamorfoza starih filozofskih kategorija.

filozofija, koja smatra nepotrebnim ostvarenje uma izmjenom prevladavajućih odnosa. On smatra da um i sloboda ne mogu biti ostvareni izolirano od vanjskih odnosa. Kritička teorija bila je zaokupljena položajem individue u društvu, te pokušajem poboljšanja njegovog statusa. U tom smislu um je trebao biti instrument spoznaje svih proturječnosti između individue i društva i pomoći njihovom razrješenju koje bi vodilo novom *praxisu*, pomirbi subjekta i objekta. Stoga, za Frankfurtsku školu um i *praxis* bit će dvije nosive točke čitave kritičke teorije (Jay, 1974:111). Marcuse važnost uma za kritičku teoriju posebno naglašava u eseju *Filozofija i kritička teorija* kaže: „Um je osnovna kategorija filozofskog mišljenja, jedina kojom se ono drži povezano sa sudbinom čovječanstva (...) Pod nazivom um zamislila je [filozofija] ideju pravog bitka u kome su sjedinjene sve odlučujuće suprotnosti (...) S ovom idejom bilo je povezano uvjerenje da bitak nije neposredno umno, već ga tek treba dovesti do uma. Um treba predstavljati najveću mogućnost čovjeka i samog bitka, [jer su] oboje dijelovi iste cjeline“ (Marcuse, 1937a:74).

Frankfurtska škola kategorički je kritizirala pozitivizam, čak i dok je Institut bio smješten u SAD-u. Američka sveučilišta bila su snažno orijentirana na činjenice, posebno u društvenim znanostima. U tom razdoblju značajan utjecaj je imala empirijska sociologija na čelu s Lazarsfeldom koji je započeo tada istraživati utjecaj radija na publiku. Članovi Instituta surađivali su sa Sveučilištem Columbia kao i na projektu što ga je Lazarsfeld vodio, no i dalje je postojala rezignacija prema shvaćanju kako ništa ne postoji iza činjenice. MacIntyreova (1970) donekle neutemeljena kritika kao glavni nedostatak naglašava nedostatnost empirijskih činjenica za potkrjepu Marcuseovih filozofskih stajališta. Prihvatanje pozitivizma iz prirodnih znanosti u društvene značilo je svođenje kompleksnih društvenih odnosa i zakonitosti na jednostavne prirodne zakonitosti. Marcuse (1966a) je u tome vidio poistovjećivanje društvenih zakonitosti sa zakonitostima fizike, što je u sebi skrivalo opasnost nemogućnosti društvene promjene. Štoviše, Frankfurtovcima su smatrali kako pozitivizam opstruira društvenu promjenu, kako nije sposoban istinski pojmiti društveni život, te kako je pozitivizam jedan od ključnih faktora u održanju i produkciji novih oblika dominacije i to poglavito „tehnokratske dominacije“, pojma kojeg su Frankfurtovcima koristili da bi opisali američko društvo (Bottomore, 1984:28). Za Marcusea, ali i za ostale članove Instituta čitav pozitivistički pravac znači pomirbu sa društvenom stvarnošću i negaciju bilo kakve mogućnosti za promjenom. Pozitivizam je tako teorija koja opravdava nove

Svaki pojedini pojam u marksističkoj teoriji ima bitno drugačiji temelj, baš kao što nova teorija ima i novo pojmovno ustrojstvo i okvir koji se ne može izvesti iz prethodnih teorija“ (Marcuse, 1966a:233).

društvene odnose i nepovoljan položaj individue koja treba date društvene okolnosti shvatiti kao vječne i nepromjenjive. Kao odgovor na pozitivizam, Marcuse piše *Um i revoluciju* čija je intencija, kako on sam navodi, spasiti od nestajanja pred pozitivizmom „moć negativnog mišljenja“ kao teorijsko ishodište promjene.

Marcuse je protiv bilo kakve apstraktno sretne egzistencije koja ne zadire u proizvodne odnose. On odbija dualitet svijeta rada kao nužnosti i svijeta slobode koju svaki pojedinac treba da internalizira za sebe. Sretna egzistencija je, za Marcusea, ona u kojoj se sloboda ne pojavljuje kao opreka nužnosti, već kao trenutno moguća stvarnost uvjetovana tehničkim dostignućima društva. U tom smislu, upućuje Marcuse (1937a), na znamenito Kantovo pitanje „čemu se mogu nadati“, kritička teorija ne bi pokazala na unutarnju slobodu, „nego na već sada moguć razvitak i ostvarenje potreba“ (Marcuse, 1937a:87). Marcuse za razliku od Horkheimera i Adorna nikada nije odustao od vjere u mogućnost radikalne promjene. Ostao je snažno posvećen marksističkom projektu, premda potonji nije uspio iznjedriti vlastito obećanje. Umjesto odustajanja od marksizma, Marcuse se okreće njegovoj rekonstrukciji. Njegova nastojanja da razvije dijalektičku fenomenologiju, istraživanje filozofskih korijena marksizma, obrana Hegela, filozofsko istraživanje Freuda, sve su to bili pokušaji spašavanja marksističke misli (Alway, 1995:71). Suprotno mišljenjima o Marcuseu kao antimarksistu, ne-marksistu, može se reći da je Marcuseov marksizam bio obilježen konstantnim revizijama i obnovama marksističke teorije, kako bi ona mogla ponuditi teorijsku pozadinu za objašnjenje suvremenog društva (Kellner, 1984:5).

Čitav Marcuseov kritički pristup stremio je prema emancipaciji svijesti, podržavanju decentraliziranih političkih pokreta i konačno sjedinjenju čovječanstva i prirode (Held, 1980). Marcuse je smatrao kako društvene strukture u sebi sadrže neostvarene mogućnosti koje se nalaze u rascjepu između prevladavajuće egzistencije i bitka. Rascjep se mogao zahvatiti, smatrao je Marcuse, jedino razmatranjem onog što postoji i što je u suprotnosti s uspostavljenim poretom stvari. U tom smislu um kao ishodište kritičke spoznaje usmjeren je na razumijevanje svih čimbenika koji onemogućuju emancipaciju svijesti i mogućnost promjene.

Marcuseov opus pokazuje jedinstven kontinuitet u smislu traganja za revolucionarnim subjektom i mogućnosti (radikalne) promjene. Ali njegova teorijska ishodišta doživjela su nekoliko faza razvoja, što se može povezati s iščezavanjem proletarijata kao nositelja revolucionarne promjene.

U tom smislu potrebno je ukratko naznačiti faze razvoja njegove misli. U prvoj fazi Marcuse pokušava objediniti Heideggerovu fenomenologiju i marksizam, te time postaviti teorijske temelje. Kulminacija tog nastojanja je esej *Prilozi za fenomenologiju povijesnog materijalizma* u kojem pokušava razraditi odnos između povijesnosti, ontologije i dijalektike. Djelo *Um i revolucija* rezultat je druge faze u kojoj Marcuse iznova otkriva radikalnost i političnost Hegelovih pojmova uma i rada (Held, 1980). Ovdje Marcuse otkriva spise „mladog Marxa“ u kojima nalazi filozofske korijene društvene i političke transformacije. Međutim, do misaonog proboja dolazi tek nakon istraživanja Freudove teorije nagona i njihovog korelata između društva i pojedinca koju Marcuse objelodanjuje u djelu *Eros i civilizacija*. U posljednjoj fazi Marcuse se okreće umjetnosti i estetskom iskustvu, smatrajući kako autentična umjetnost sadrži kritički potencijal.

Može se reći da je Marcuse bio jedan od važnijih mislilaca koji je radio na problemu sjedinjenja filozofije i politike. Već u njegovim najranijim esejima vidi se intencija sjedinjenja teorije i prakse, koja je prema Marcuseovom mišljenju, obilježje autentične kritičke filozofije (Kellner, Pierce i Lewis, 2011:7). Istražujući formiranje Marcuseove misli Martineau (1986) je njezin razvoj podijelio u šest razdoblja: Weimarsko razdoblje političke angažiranosti (1919-1933); razdoblje frankfurtske škole (1934-1942); razdoblje zaposlenja u Washingtonu (1942-1949); razdoblje radikalizacije tijekom rada na Sveučilištu Brandeis (1950-1965), razdoblje slave i čuvenosti (1965-1979); i razdoblje nakon 1979. Kako bi se razumjeli kasniji Marcuseovi tekstovi, a poglavito najpoznatiji *Eros i civilizacija*, te *Čovjek jedne dimenzije* potrebno je ukratko razraditi spomenute faze razvoja Marcuseove misli. Čitati te tekstove, a bez uvida u filozofijsku baštinu Heideggera, „mladog“ Marxa i Hegela značilo bi bitno ih pogrešno razumjeti.

Treba istaknuti i važnu činjenicu, a to je da Marcuse nikada nije s kolegama s Instituta diskutirao o svojoj doktorskoj disertaciji. Štoviše ona je ostala nepoznata sve do njezinog objavljivanja u *Schriften Band 1* (Kellner, 2007). Međutim, već u njegovoj disertaciji razvidne su pozicije koje Marcuse zauzima (poglavito pozicije o umjetnosti, umjetniku i realitetu) i koje će u svojim kasnijim djelima nastaviti razvijati. Potrebno je u osnovnim crtama naznačiti problematiku doktorske disertacije Herberta Marcusea, stoga što je već u njoj naznačena Marcuseova briga za pojedinca kao i za neintegrirane slojeve društva, ali i naznačen kritički potencijal umjetnosti za

oporicanje stvarnosti, ideja koju će Marcuse u potpunosti razviti u *Erosu i civilizaciji*, te *Estetskoj dimenziji*.

Hegelova estetika i teorija hermeneutike Wilhelma Diltheya značajno su odredili metodu, strukturu i temu Marcuseove disertacije. Disertacija je nošena Hegelovom dijalektičkom metodom pomoću koje Marcuse pokazuje kontradikcije analiziranih književnih djela. Kao primjer autora koji uspješno nadilaze tenzije i kontradikcije njemačkog romana, Marcuse ističe Wolfganga Goethea, Gottfrieda Kellera i Thomasa Manna (Kellner, 2007:6).

Slijedeći Lukácsa⁵ i Hegela Marcuse razlikuje epsku poeziju koja izražava kolektivni život zajednice i roman koji artikulira težnju za višim autentičnim postojanjem: „Epska poezija pretpostavlja predivnu ugrađenost njezinog smisla života i potpuno iskustvo ljudi i njihove kulture; umjetnost je rođena iz jedinstva individue s njegovom zajednicom, subjektivnosti i

⁵ Za Lukácsa (1990) roman je izraz „transcendentalnog beskućništva“ i „forma zrele muževnosti u suprotnosti naspram normativne infantilnosti epopeje“. Do spomenutih zaključaka Lukács dolazi suprotstavljajući svijet antičke Grčke s modernim svijetom i njima pripadajućim umjetničkim formama. Antička Grčka predstavlja svijet „zatvorene kulture“ i homogenog društva u kojem još uvijek ne postoji razdvojenost svijeta i čovjeka, duha od duše, te unutarnjeg i vanjskog. S modernim društvom, koje je heterogeno i rasloženo, nastupilo je otuđenje čovjeka od prirode, te razdvajanje unutarnjeg od vanjskog. Tako su prema Lukácsu (1990:44) „epopeja i roman dvije objektivacije velike epske literature“ u kojima se ogleda suprotnost antičkog i modernog svijeta. Epopeja, stoga pripada antičkom svijetu i njezin predmet je sudbina zajednice. Roman korespondira modernom dobu i njegov heroj „rađa se iz ove stranosti naspram vanjskog svijeta“ (Lukács, 1990:52). Junak romana odlazi u svijet tragajući za smislom, za navlastitom biti. Ipak, na kraju traganja on uviđa da smisao ne može postati zbilja. Zato je roman, kaže Lukács (1990:70), „epopeja svijeta kojeg je bog napustio (...) muževno zreo uvid da smisao nikada ne može potpuno prožeti zbilju...“

Pod pojmom „apstraktni idealizam“ Lukács (1990) razumije razdvojenost čovjeka i svijeta koja je izrazila dva tipa duše: duša koja je uža i duša koja je šira u odnosu na vanjski svijet. U prvom slučaju junak romana je avanturist čiji život se sastoji od niza proizvoljno izabranih avantura. Njemu nedostaje kontemplacija kao i sklonost djelovanju prema unutra. Privid njegove ideje nestaje sukobljen s uspostavljenim idealom i tako stvarnost potvrđuje svoj nadmoćni položaj (Lukács, 1990:81-82).

U drugom slučaju junak je više promišljajući nego djelujući akter. Njegova unutarnja zbilja je sadržajno ispunjena, te smatrajući sebe jedinim istinskim realitetom, ona se pokušava postvariti (Lukács, 1990:93).

Kod oba stanja duše čovjek se nalazi u konfliktom odnosu sa svijetom tako što iz svijeta ne može izvući smisao, niti vlastiti smisao može ozbiljiti. Zbog toga što je život junaka određen traganjem za smislom, a istovremeno shvaćajući da smisao nikada ne može cijelosti postati zbilja, jasnije je što se smatra pod pojmom „zrele muževnosti“. Iz iskustva sukoba sa svijetom pokazuje se sazrijevanje u vidu kompromisa. Junak ovog romana, koji je svojevrsna sinteza prethodna dva, uviđa da je pomirenje unutarnjeg sa svijetom problematično, ali ipak moguće. Djelovanje u takvom svijetu pretpostavlja prihvaćanje danih društvenih struktura i odnosa kao nužnih za funkcioniranje zajednice, te uviđanje da je promjena moguća jedino zajedničkim djelovanjem s drugima (Lukács, 1990:110-111).

Za zaključak o značaju romana može se parafrazirati Lukácsa (1990) i reći: roman je „transcendentalna topografija modernog“ društva koja je nadomjestila sretna vremena u kojima je zvjezdano nebo bilo zemljopisna karta prohodnih putova.

(Osvrćući se 1962. godine na *Teoriju romana*, Lukács (1990:6-15) je rekao kako je djelo nastalo pod utjecajem tadašnje svjetske situacije i nade da će mogući raspad kapitalizma iznjedrili prirodan i čovjeka dostojan život. On napominje da djelo ne treba čitati kao svojevrsni orijentir u modernom svijetu, već kao pretpovijest ideologija dvadesetih i tridesetih godina).

objektivnosti, onog što jest i onog mogućeg, stvarnosti i oblika života. Ego još nije probuđen za samosvijest slobodne osobnosti. Osjeća sebe samo kao člana zajednice i apsorbiran je u obliku života zajednice“ (Marcuse, 1922:71). Kao što epska poezija predstavlja jedinstvo života zajednice, tako roman, smatra Marcuse (1922), predstavlja daljnji razvoj čovječanstva, nastojeći pružiti cjelovit povijestan prikaz, s tim što roman više ne reflektira jedinstvo pojedinca sa zajednicom, već čežnju za minulim: „Progresivna diferencijacija i difuzija naroda u staleže i klase, ekspanzija društvenog i kulturnog života, ne uklapaju se više, strogo, u jednu zatvorenu umjetničku formu. Roman se prilagođava društvenim staležima, prati njihov razvoj, sve više je primoran prikazivati 'isječke' života – s tim da svaki, u središtu, mora imati 'junaka', na kom se konstruira povijesna scena koju on doživljava na karakterističan način“ (Marcuse, 1922:72). Stoga, ukoliko roman predstavlja raslojenost društva, roman o umjetniku je roman u kojem se život umjetnika razlikuje od života društva: „Stoga, povijesno mjesto romana o umjetniku pripada epskoj literaturi: moguće je jedino ako biti umjetnik znači živjeti određeni način života, nepodudaran s životom ljudi općenito, tj., kada umjetnost više nije imanentni i nužni izraz obuhvatnosti života zajednice“ (Marcuse, 1922:72).

Roman o umjetniku problematizira alijenaciju pojedinca i to poglavito umjetnika, u buržujском društvu, te posljedično tome fragmentaciju života i izostanak harmonične zajednice. Tako Marcuse, kao i niz autora njemačke tradicije (usporedi Schiller, *O estetskom odgoju čovjeka u nizu pisama*, koji je, kao što će biti kasnije pokazano, imao značajan utjecaj na Marcusea), smatra grčku kulturu, ali i razdoblje Vikinga, period u kojem je sam život bio umjetničko djelo. Jedinstvo života i umjetnosti narušeno je s propašću feudalnih odnosa i nastankom buržujских gradova: „Opadanje viteške kulture i uspon gradova stvara još jednu društvenu povezanost za umjetnika: buržoaziju. Ako je prethodno umjetnik bio vitez, sada je doličan građanin apsorbiran u buržujски način života. Umjetnost postaje vještina koja se stječe studiranjem ...“ (Marcuse, 1922:76). Marcuse je izrazito kritičan prema institucionalizaciji umjetnosti kao i prema institucionaliziranim umjetnicima: „Umjetnici ovog perioda su odmaknuti od života i nisu dirnuti životnim suprostavljanjima i borbama. Oni su akademici, pjesnici iz naslonjača, za koje umjetnost mora biti dokučena studiranjem i oslanjanjem na strane modele. Unutarnji život subjekta može se još jedino čuti u spiritualnim stihovima onih koji su pod utjecajem narodnih pjesama i misticizma ...“ (Marcuse, 1922:77). Stoga Marcuse glorificira umjetnikovo otuđenje od društva. Otuđenje tako stvara novu samosvijest koja teži nadilaženju alijenacije. To navodi

umjetnika da stvara i oblikuje svijet prema vlastitim idejama i tako pokušava nadići otuđenje: „... oni dovršavaju proklamaciju emancipacije u literarnoj teoriji za slobodnu subjektivnost umjetnika, kada predlažu da umjetnik bude oslobođen od prisile norme i ropske imitacije (...) Kada umjetnik, koji je zahtijevao pravo na vlastito određenje života, stupi u okolni svijet, on podnosi prokletstvo kulture u kojoj Ideja i stvarnost, umjetnost i život, subjekt i objekt, stoje kao sušte suprotnosti. U oblicima života iz okolnog svijeta on ne pronalazi ispunjenje, njegovo autentično jastvo i njegove želje ne nalaze odjeka; u samoći on stoji naprotiv stvarnosti“ (Marcuse, 1922:78). Na ovim temeljima nastaje roman čiji je junak umjetnik. Umjetnik, ističe Marcuse (1922), uočava koliko je stvarni svijet isprazan i dalek od ideala. Njegova uloga je, smatra Marcuse (1922), pronaći rješenje, novo jedinstvo, jer postojeće suprotnosti su nepodnošljive i u krajnjoj liniji pogubne za umjetnika i čovječanstvo: „Umjetnik mora prevladati ovaj dualitet: on mora biti u mogućnosti osmisлити oblik života koji može povezati zajedno ono što je razdvojeno, što spaja zajedno suprotnosti između duhovnosti i osjetilnosti, umjetnosti i života, umjetnikove vrijednosti s okolnim svijetom“ (Marcuse, 1922:78).

U svojim kasnijim djelima Marcuse će subjekta promjene locirati upravo u marginaliziranim i otuđenim skupinama i pojedincima, onima koji nisu uspješno ili barem do kraja integrirani u društvo izobilja i koje nije zahvatila tehnološka racionalnost: „Doduše, ispod površine konzervativne baze naroda je supstrat odbačenih i autsajdera, eksploatiranih i progonjenih drugačije rase i boje, nezaposlenih i nezapošljivih. Oni egzistiraju izvan demokratskog procesa; njihov život je najrealnija i najneposrednija potreba za dokrajčenjem nenasnosnih uslova i institucija. Otud je njihova opozicija revolucionarna, čak i ako njihova svijest to nije. Njihovo suprotstavljanje udara na sistem izvana i zato nije podvrgnuto devijaciji od strane sistema; ono je elementarna snaga koja ruši pravila igre i u tom rušenju je razotkriva kao igru trikova. Kad se sakupe i izlaze na ulice, nenaoružani i bez zaštite, da traže svoja elementarna građanska prava, oni znaju da ih čekaju psi, kamenice i bombe, zatvor, koncentracioni logori, čak smrt. Njihova snaga je s onu stranu političke demonstracije za žrtve zakona i poretka, činjenica da oni počinju odbijati da sudjeluju u toj igri mogla bi označiti početak kraja jednog doba“ (Marcuse, 1968c:236). Ali već iz njegove doktorske disertacije može se anticipirati položaj subjekta promjene. U njegovoj disertaciji pjesnici skitnice nalazili su se na rubu tadašnjeg društva. Marcuseovim riječima: „Samo oni koji nisu pripadali [viteškom] staležu kao i oni koji su se lišili svjetovnog izobilja naznačili su smjer autentičnom postojanju i subjektivnosti. Putujuće teatarske

skupine, pantomimičari, i posebno mladi kler i studenti, oslobodili su se 'stroge discipline manastira i pohitali u život smijeha, iz jednog kraja u drugi ...' (...) Točno je da su pjesnici skitnice bili dobrodošli na dvorovima i zabavama, neki su čak i uživali zaštitu prinčeva, poput najvećeg među njima Archipoeta, ali sve u svemu oni su bili izgnanici i autsajderi za koje nije bilo mjesta u [dominantnom poretku] (...) Bili su ponosni i neobuzdani u svom gnjevu za slobodom da bi ikada pristali na kompromis i stabilnost. Njihov život sveo se na asketsko moljakanje i neprestano skitanje. Archipoeta je možda prvi umjetnik s autentičnom umjetničkom samosviješću, koji je shvatio i otvoreno naglašavao kako su život skitnice koji živi i njegova opozicija okolnom svijetu umjetnička nužnost“ (Marcuse, 1922:75). Tako su pjesnici skitnice i umjetnici bili prvi stratumi koji su prakticirali, ono što će Marcuse kasnije nazvati „veliko odbijanje“. Već ovdje su vidljive Marcuseove simpatije prema neintegriranim stratumima koji pronose mogućnost emancipacije.

Premda Marcuse entuzijastično naznačuje mogućnost stapanja umjetnosti i života, te nadilaženje otuđenosti kroz integraciju u harmoničnu zajednicu, on ipak ostaje svjestan da je razvoj buržuskog društva stvorio nove oblike alijenacije koji se reflektiraju u romanu. U svojoj disertaciji Marcuse razmatra umjetničke revolte kao svjesno odbijanje buržuskog društva i kapitalizma koji uništavaju prethodne oblike života i stvaraju nove prepreke u prevladavanju umjetničke alijenacije. Posljednje poglavlje disertacije posvećeno je Thomasu Mannu i analizi njegovog djela *Smrt u Veneciji*. Mann je smatrao kako je moguća integracija umjetnika u buržusko društvo i to tako da pisanje u svrhu educiranja postane jedna od profesija. Kao ogledan primjer integriranog umjetnika Mann prikazuje protagonista Gustava von Aschenbacha. Analizirajući *Smrt u Veneciji* Marcuse opservira kako von Aschenbach potpada pod destruktivne erotske sile (demoniski Eros) koje ga bacaju u vrtlog strasti razbijajući njegovu osobnost i moralnost. Marcuseov opis „mračnih primordijalnih sila“ koje rastvaraju von Aschenbacha anticipira njegovo kasnije prisvajanje Freudove teorije nagona (Kellner, 2007:13-18).

Određenje kritičke teorije i kritika pozitivizma

Određenje orijentacije kritičke teorije i njezin odnos prema filozofiji i društvu Marcuse daje u eseju *Filozofija i kritička teorija* (1937.). Osnovna orijentacija kritičke teorije kao i pravac njezinog djelovanja jest inzistiranje na ozbiljenju uma – umna zbilja iz perspektive konkretnih povijesnih mogućnosti.⁶ U pojmu uma Hegel je izmirio sve suprotnosti i tako uputio um na ovladavanje svijetom postavljajući ga kao rasudnu moć koja nalaže prevladavanje neumnoga. Upućivanjem uma na svijet pokazano je kako ono što postoji nije umno, već ono tek treba postati, treba ga dovesti do umnog. Pojedinaac je tako upućen da sve što nalazi propituje i prosuđuje sukladno moći vlastite spoznaje. Time je dakako sadržana ideja slobode, umne slobode na kojoj se filozofija zaustavlja, međutim, preostaje još ozbiljenje uma: „Čini se da je s pojmom uma kao slobode filozofija dosegla svoje granice: ono što se još očekuje, ostvarenje uma, više nije nikakav filozofski zadatak. Hegel je na ovoj točki vidio konačni završetak povijesti filozofije. Ali ovaj završetak nije podrazumijevao bolju budućnost, nego lošu sadašnjost čovječanstva koja se tim završetkom ovjekovječuje“ (Marcuse, 1937a:75).

Kritička teorija nastavlja tamo gdje je stala filozofija, ona nastaje kao odgovor na praksu u lošoj sadašnjosti: „napeto stanje, čak i sukob sa praksom leži u biti teorije, utemeljen je u samoj njezinoj strukturi“ (Marcuse, 1978:24). Razlika kritičke teorije u odnosu na filozofiju, za

⁶ U razmatranju koje slijedi, a uspoređujući određenje kritičke teorije s koncepcijom „konkretne filozofije“, bit će moguće uočiti kako je Marcuse kritičku teoriju odredio slično kao i prethodno koncipiranu „konkretnu filozofiju“: „No, nije li takva analiza istovremenog tubitka s obzirom na njegovu povijesnu situaciju zadatak uistinu historijskih nauka: povijesti, sociologije, ekonomije? Naravno, konkretna filozofija će obilno koristiti materijal koji su prikupile te nauke, ona će morati radikalno prekinuti dugotrajno izoliranje od tih nauka (...) Predmet konkretne filozofije jeste istovremeni tubitak qua egzistirajući ljudski tubitak na način njegovog egzistiranja. U povijesti riječ je o faktičkoj političkoj situaciji tog tubitka, u ekonomiji, riječ je o faktičkom načinu njegovog privređivanja, u sociologiji, o faktičkom načinu njegovog društvenog bitka ili svagda o *teoriji* tih faktičkih načina kao povijesnog *oblikovanja* (političke, privredne, socijalne tvorevine), a ne o *samoj egzistenciji*. U konkretnoj filozofiji, riječ je o *tubitku* u konkretnom obilju njegove *egzistencije* koja obuhvaća sve te faktičke načine – upravo kao načine na koji tubitak egzistira“ (Marcuse, 1929:74).

Brujić (1982) također ukazuje na sličnosti između određenja kritičke teorije i koncepcije „konkretne filozofije“, s tim da Brujić ipak, bez obzira na sličnosti, smatra kako su „konkretna filozofija“ i kritička teorija dvije zasebne etape. Obje su u cilju iste: oslobođenju čovjeka, no tematski različite: u prethodna razmatra povijesnost uopće iz koje je tek moguća umna zbilja, što je predmet potonje: „Orijentacija kritičke teorije društva (...) u skladu je s Marcuseovom orijentacijom 'konkretne filozofije' u istoimenom članku iz 1929. godine. No, iako se Marcuseovi radovi u okviru djelovanja Kritičke teorije društva po njihovoj bitnoj intenciji nadaju kao oživotvorenje temeljnog načela 'konkretne filozofije' – to se, ipak, ovo rano razdoblje izdvaja kao samosvjesna etapa. Koncipiranje konkretne filozofije kao pozicije povijesno djelotvornog mišljenja ovdje je u sklopu s nastojanjem da se misaono osiguraju odrednice povijesnog zbivanja. Razmatranje povijesnosti povijesti otud tematski dominira u ranim radovima Marcusea“ (Brujić, 1982:6).

Marcusea (1937a), jest u tome što je filozofija utemeljivala slobodu u duhovnoj sferi i time nije zadirala u sferu materijalne produkcije i reprodukcije, dok je kritička teorija pošla od ekonomskih odnosa kao onih koji određuju svijet i način egzistencije u njemu. Kritička teorija u centru ima čovjeka i mogućnost njegovog svestranog razvoja, ostvarivanja i samopotvrđivanja u vlastitom svijetu. Ova briga će također biti Marcuseova temeljna briga: „za mogućnosti čovjeka, za slobodu, sreću i pravo individue (...) Za teoriju su to isključivo mogućnosti konkretne povijesne situacije: one postaju relevantne samo kao ekonomska i politička pitanja i kao takva odnose se na veze ljudi u procesu proizvodnje, na upotrebu proizvoda društvenog rada, na aktivno sudjelovanje ljudi u ekonomskom i političkom upravljanju cjelinom“ (Marcuse, 1937a:79).

Zato Marcuse (1937a) i odbija Kantovu transcendentalnu filozofiju koja ukazuje da su um i sloboda mogući kao privatni čin pojedinca bez zadiranja u materijalne odnose. Za Marcuse u takvom pothvatu „um je samo privid umnosti u svijetu bez uma, a sloboda je samo privid slobode u općoj neslobodi“ (Marcuse, 1937a:75). Idealistička filozofija, kao suprotna kritičkoj teoriji, svojom odredbom slobode i nužnosti (gdje sloboda nikada ne prevladava tu nužnost nego se na njezinoj pretpostavci konstituirala) više je usmjerena na opravdanje postojećeg poretka. To se otkriva u njezinom poimanju subjekta čija je sloboda i umnost moguća samo upućivanjem na njega samog, kao pojedinca izoliranog od šireg medija društva. Predmeti i pojedinci koji postoje izvan njega su mu tuđi i srani, te odnošenje s njima znači gubitak autonomije. Međutim za Marcusea (1937a) ovaj identitet upućuje na identitet vlasništva. Idealističko shvaćanje umne i slobodne individue koja je takva kada je samostalna i neupućena na ništa drugo, ostvaruje se onda kada ima svijet koji ne može biti oduzet i kojim može raspolagati i učiniti ga svojim. Sloboda stalnog prisvajanja i raspolaganja svijetom podrazumijeva istrajan rad i stoga ova sloboda nije uživanje. Marcuse (1937a) izričito naglašava kako sloboda do kojih dolaze Descartesov ego cogito sum, Leibnizova monada, Kantova Ja kategorija, Fichteov subjekt prvobitnog djelotvornog činjenja i Hegelov svjetski duh nije sloboda od posjeda koji omogućava uživanje. Marcuseova spomenuta kritika upravo je takva jer nema otklanjanja potrebe i trajnosti rada, što je po njegovom shvaćanju jedina istinska sloboda. Marcuse to pobliže označava: „To je, štoviše, sloboda mukotrpnog rada koji se nikada ne završava. Um, onakav kakav u novijoj filozofiji postaje pravi bitak, mora sebe i svoju stvarnost proizvoditi stalno iznova u materijalu koji pruža otpor: on postoji samo u ovom radu. Ono što um treba uraditi nije ni manje ni više nego konstituiranje svijeta za Ja (...) Ali i ovo postignuće je po svom karakteru takvo da ne vodi

dalje od onog što već postoji: ono ništa ne mijenja. Konstituiranje svijeta je već ostvareno prije svega stvarnim djelovanjem individue...“ (Marcuse, 1937a:76). Time što se sloboda i umnost prije svega odnose na duhovnu sferu čovjeka i što ih je moguće ostvariti kao zadatke „koje individua može i mora izvršiti u sebi samoj, [neovisno] u kakvim se vanjskim odnosima nalazila“ (Marcuse, 1937a:75) pokazuje se nedostatnost filozofije kao ishodišta društvene promijene: „upravo na stupnju njene najveće zrelosti [misli se na idealističku filozofiju koja razvoj vidi kao mijenjanje, a ne kao prijelaz u vlastito drugo] postaje jasna nutrašnja statika svih njenih prividno tako dinamičnih pojmova“ (Marcuse, 1937a:77).

Filozofija uma je idealistička, jer ne obuhvaća materijalne uvjete života i suprotnosti ne pomiruje u stvarnom, već u zamišljenom svijetu. S druge pak strane, materijalistička kritika nastaje i u njoj ostaje ukorijenjena iz zahtjeva i borbe deprivilegiranih i marginaliziranih skupina za boljim uvjetima života. Materijalni uvjeti egzistencije ostavili su prostor umne slobode samo u duhovnoj sferi. Ali ako um uistinu prokazuje put prema slobodi, onda se ovaj put otvara zajedničkim činom osviještenih pojedinaca koji traže da zadovoljenje ljudskih potreba, a ne proizvodnost određuju radni proces. Marcuse ovdje naglašava (a i nastavlja će inzistirati na tome) da su se stekli uvjeti u kojima je ozbiljenjem uma moguće kvalitativno drugačije društvo: „A sad je ostvarena društvena situacija u kojoj ostvarenje uma više nema potrebe ograničavati se na čisto mišljenje i htijenje. Ako um znači oblikovanje života prema slobodnoj odluci ljudi koji dolaze do spoznaje, zahtjev uma, ukazuje sada na stvaranje društvene organizacije u kojoj individue prema svojim potrebama zajednički reguliraju svoj život. U takvom bi društvu s ostvarenjem uma bila ukinuta i filozofija“ (Marcuse, 1937a:78).

Dakle, kritička teorija, prema Marcuseu, za svoj cilj ima emancipaciju čovjeka u konkretnom svijetu i njezina najveća snaga je u tome što ona nikada nije samo zapažala i sistematizirala činjenice, već ih je uvijek osporavala i razotkrivala bolje mogućnosti koje one kriju. Ona se zajedno s filozofijom suprotstavlja bilo kakvom pozitivizmu, ali se od filozofije razlikuje upornim inzistiranjem na kvalitativnom obratu čiju mogućnost izvlači uvijek iz društvenih tendencija, a ne suprotstavljajući neku utopijsku viziju. U tom inzistiranju i prokazivanju bolje i sretnije stvarnosti kritička teorija, dakako, baštini utopijski element filozofije (u kojemu su sloboda i sreća transcendentno izraženi u „konstrukciji bolje države, najvišeg uživanja, potpunog blaženstva, vječnog mira“, (Marcuse, 1937a:79)), koji je dugo bio „jedini napredni element“;

„Sve su povijesne borbe za bolje oblikovanje bijednih odnosa opstanka, ali i sve religiozne i etičke idealne predodžbe što si ih je čovječanstvo u patnji sačinilo o pravednijem poretku stvari, sačuvane u dijalektičkome pojmu biti te postale momentima s njom povezane društvene prakse“ (Marcuse, 1974:74).

Ekonomski odnosi u njihovom totalitetu predmetom su kritičke teorije. Možda najpreciznije određenje Marcuse daje u distinkciji kritičke teorije od filozofije, političke ekonomije, ali i sociologije „koja se bavi samo zavisnostima, nema nikakve veze s istinom; njezin u ponečemu koristan posao falsificira interes i cilj kritičke teorije“ (Marcuse, 1937a:85). Kritička teorija nadilazi političku ekonomiju i to upravo što novo društveno uređenje ne vidi na osnovi novog ekonomskog uređenja: „[ono što nadilazi političku ekonomiju] odnosi se na odlučujuću stvar zahvaljujući kojoj društvo postaje umno: podređivanje privrede potrebama individua“ (Marcuse, 1937a:80). Marcuse odmah upozorava da niti u socijalističkoj organizaciji postvareni odnosi nisu nužno prevladani. On kao rukovodeće načelo tog kvalitativno drugačijeg društva uzima kriterij očuvanja slobode i sreće koje prožimaju međuljudske i društvene odnose. Time Marcuse želi pokazati kako kritička teorija nije ideologija nekog društvenog uređenja, jer društveno uređenje kakvo ona zamišlja razlikuje se od svih dosadašnjih oblika uređenja. Marcuseovim riječima: „Nije važno da proces rada bude planski reguliran, nego koji to interes određuje to reguliranje, jesu li u tom interesu očuvani sloboda i sreća masa. Zanemarivanje ovog elementa oduzima teoriji nešto bitno: ono eliminira iz slike oslobođenog čovječanstva ideju sreće, po kojoj se ono treba razlikovati od svog dosadašnjeg čovječanstva. Bez slobode i sreće u društvenim odnosima ljudi, i najveći porast proizvodnje i ukidanje individualnog vlasništva nad sredstvima za proizvodnju ostaje još vezano za staru nepravdu“ (Marcuse, 1937a:80). Navedenu „nepravdu“ Marcuse će primijetiti i kritizirati u naprednom industrijskom društvu, koje bez obzira na porast proizvodnje i tehnologiju nije dovelo do slobode i sreće.

Marcuse smatra za kritičku teoriju bitnim ulogu mašte kao instrumenta koji stalno predočava cilj – kvalitativan obrat na temelju zbiljskih mogućnosti.⁷ On je važnost mašte za emancipaciju

⁷ Osim u ovom eseju, te u gore navedenom djelu *Eros i civilizacija* Marcuse se pitanju mašte iznova vraća i u *Eseju o oslobođenju* (1969). Podrazumijevajući nastanak „nove osjetljivosti“ Marcuse (1972) posljedično vidi oslobođenje mašte iz okvira sveopćeg potiskivanja. Tako oslobođena, mašta razotkrivajući skrivene mogućnosti zbilje, uz umjetnost i tehniku, sudjeluje u oblikovanju novog svijeta. Ulogu i značaj mašte u tom činu Marcuse opisuje: „... [nova] osjetljivost bi bila vođena maštom koja posreduje između racionalnih sposobnosti i osjetilnih potreba (...) Mašta, sjedinjujući osjetljivost i um, postaje 'produktivna', jer postaje praktična i vodeća snaga u preobrazbi

posebno razradio u *Erosu i civilizaciji*. Mašta je, smatrao je Freud, kao duševna djelatnost uspjela zadržati znatan stupanj slobode od načela stvarnosti. Mašta, kao određeni misaoni proces koji se opire načelu stvarnosti, uspijeva ostati u domeni načela ugone. Zato ona i sadrži snažan emancipacijski potencijal. „[Mašta] igra presudnu ulogu u cjelokupnoj duševnoj strukturi; ona povezuje najdublje slojeve podsvijesti s najvišim proizvodima svijesti (umjetnost), san sa zbiljnošću; ona čuva arhetipove genusa, stalne ali potisnute ideje kolektivnog i individualnog pamćenja, zabranjene predodžbe o slobodi“ (Marcuse, 1965a:115). Marcuse je naravno svjestan neograničenosti horizonta mašte koji sadrži nebrojene oblike boljeg svijeta. Međutim, u kritičkoj teoriji mašti nije prepušteno lutanje bespućima mogućeg, ona je omeđena mogućnostima materijalne stvarnosti. Polazeći tek iz ove osnove mašta može zamisliti ne toliko utopijski svijet: „Tako granice mašte više nisu najopćenitiji suštinski zakoni (...), nego su u strogo smislu tehničke granice: one u propisane nivoom tehničkog razvoja“ (Marcuse, 1937a:87). Stoga je Marcuse i uvjeren da bi na Kantovo pitanje čemu se mogu nadati mašta „manje ukazala na vječno blaženstvo i unutarnju slobodu, nego na već sada moguć razvoj i ostvarenje potreba“ (Marcuse, 1937a:87).

Kritička teorija emancipaciju čovjeka vidi kroz obrat u ekonomskim odnosima. Marcuse je smatrao da je oslobođenje jedino sloboda od „carstva nužnosti“. Ova ideja pokazat će se trajnom u Marcuseovim radovima. Stoga i mogućnost umne zbilje, stvaranja novog društva, ne može biti predmetom teorijskog raspravljanja, već ljudske prakse. Marcuseovim riječima: „briga za sreću ljudi, i uvjerenje kako se ova sreća može ostvariti samo izmjenom materijalnih uvjeta egzistencije. Put te izmjene i elementarne mjere za racionalnu organizaciju društva unaprijed su označeni odgovarajućom analizom ekonomskih i političkih odnosa. Daljnje uobličavanje novog društva više ne može biti predmet bilo koje teorije: ono treba biti slobodno djelo oslobođenih individua“ (Marcuse, 1937a:73-74).

Usmjerenost kritičke teorije na mijenjanje zbilje, pozicija je s koje se Marcuse razračunava s pozitivističkim teorijama koje se pozitivno odnose prema danom društvu i koje se suprotstavljaju kritičkim teorijama društva.

stvarnosti – preobrazbi uz pomoć *gaya scienza*, znanosti i tehnike razriješenih njihova služenja razaranju i eksploataciji i tako slobodnih za oslobodilačke neophodnosti mašte“ (Marcuse, 1972:156).

Marcuse koji je ponajviše stavljao naglasak na um kao kritički aparat spoznaje i posljedično tome društvene promijene u djelu *Um i revolucija* oštro kritizira prodor pozitivizma u društvene znanosti. Pozitivna filozofija Cometa, Sthala i Steina imala je zadaću „afirmirati postojeći poredak nasuprot onima koji su isticali potrebu da se on negira“ (Marcuse, 1966a:291). Za Marcusea pozitivizam je bio kontrarevolucionaran, jer je društvene antagonizme pojmio kao sredstva za postizanje harmonije. To je za posljedicu imalo, smatra Marcuse (1966a) neutralizaciju dijalektičke metode i „negativnog mišljenja“ kao njezine ključne odlike i ishodišta za društvenu promjenu.

Zajedničko obilježje svih pozitivističkih pokreta Marcuse pronalazi u Comteovoj *Raspravi o pozitivnom duhu* gdje se jasno definira zadaća pozitivizma: „pozitivna sociologija treba da se bavi istraživanjem činjenica umjesto transcendentnim iluzijama, korisnim znanjem umjesto dokoličarskim razmišljanjem, izvjesnošću umjesto sumnjama i neodlučnošću, organizacijom umjesto negacijom i rušenjem“ (Comte, 1844:41-42, prema Marcuse, 1966a:302).

Premda autori koje Marcuse kritički razmatra pripadaju različitim pravcima pozitivne filozofije, njihovo zajedničko obilježje koje dijele jest inzistiranje na prihvaćanju danog stupnja društva, prokazivanju bespredmetnosti i suvišnosti revolucije i apsolutnom negiranju uma. Zbog potrebe daljnje rasprave treba se osvrnuti na glavne ideje Saint-Simonea, Cometa, Sthala i von Steina:

Novi industrijski napredak imao je pozitivni karakter i za Saint-Simona značio je konačno sjedinjenje teorije i prakse. U eri industrijalizacije on je vidio rezultat čovjekovog stremljenja prema sretnom životu. Posljedično tome smatrao je da filozofija više ne treba ponirati iza činjenica, već se samo usmjeriti na njihovo razumijevanje i organiziranje. No krize sustava i njima uzrokovana revolucionarna kretanja devetnaestog stoljeća ubrzo su zasjenile optimistične ideje Saint-Simonea koji je smatrao da će tehnološki napredak pomiriti postojeće društvene antagonizme. Uvid kako tehnološki napredak nije olakšao čovjekov rad, niti izmirio postojeće društvene antagonizme pokazao je kako je početnom radikalnom liberalizmu Saint-Simonea inherentna vlastita propast.

Marcuse ističe da je pozitivna filozofija Saint-Simona započela s pomirenjem ideje i stvarnosti, a završila u shvaćanju njihove nepomirljivosti (Marcuse, 1966a:293-301).

Auguste Comte odvaja društvenu teoriju od negativne filozofije i istovremeno postavlja društvo kao zaseban predmet istraživanja nove znanosti, sociologije. Unutar sociologije društvo je shvaćeno kao skup činjenica koje reguliraju opći zakoni, što zahtjeva da sociologija svom predmetu istraživanja pristupa kao i druge znanosti. To znači da sve fenomene treba objašnjavati iz činjenica u potpunosti isključujući dalekosežne filozofske implikacije. Marcuse ističe da Comteova sociologija koja se nadovezuje na činjenice postojećeg društvenog poretka zagovara svojevrsnu rezignaciju, odnosno pomirbu (ključan Comteov pojam) s društvenim nejednakostima, bez nade u moguću promjenu. Sasvim je jasno kakav društveno-politički poredak pokušava legitimirati Comteova filozofija s naglaskom na pomirenju i pokazivanjem besmislenosti revolucije. Za Marcusea to je prvo ponižavanje uma unutar pozitivne filozofije. Poredak je još jedan od ključnih pojmova Comteove sociologije. Za njega poredak nije odvojen od napretka, već mu prethodi kao uvjet. No Comteov pojam napretka je totalitaran, jer on smatra da je čvrst poredak, koji stoga osigurava pozitivan napredak, jedino moguć pod vodstvom prosvijećenog autoritarnog vođe. Razlog postojanja društvenih antagonizama je razdvojenost poretka i napretka. Comteova ideja napretka revoluciju zamjenjuje evolucijom (Marcuse, 1966a:302-319).

Pozitivizam u Njemačkoj bio je potpuno drugačiji od francuskog. Za razliku od francuskog pozitivizma koji u centru ima društvo, njemački pozitivizam u centru je imao državu. Zbog povijesno političkih prilika tog vremena Hegelov sistem koji je državu i društvo poimao kao negativno jedinstvo, više nije mogao biti službena filozofija. Za obranu države bilo je potrebno novo pozitivističko načelo. U tome se posebno ističe filozofija Friedricha Juliusa Stahla koja je pružila svojevrsan kompromis između zastupnika osobnog apsolutizma s jedne strane i njemačke srednje klase s druge strane. Za Stahla (kao i za francuske pozitiviste) glavni neprijatelj države i društva je revolucija. Ono što je ključno u Sthalovoj filozofiji jest to što je „antiracionalistički autoritarizam prilagodio društvenom razvoju srednje klase“ (Marcuse, 1966a:322). Stahlova kritika usmjerena je na Hegelovu filozofiju koju smatra neprijateljskom i destruktivnom, te smatra Hegelovu dijalektičku teoriju društva pandanom revolucije. U kritici Stahl se posebno osvrće na pojam uma. Stahl smatra um neprijateljskim, jer on uvijek propituje danu zbilju, a kao kriterij za organizaciju društva, um uvijek ističe potrebu za revolucijom. Stoga Stahl zagovara potpuno napuštanje uma i „preokret znanosti“ koji donosi pozitivna filozofija koja, umjesto revolucije, educira i potiče na podvrgavanje autoritetu i poretku. Ukratko, Stahlova pozitivna

filozofija države opravdavala je nejednakosti smatrajući ih kao pripadnim osobi. Revoluciju u potpunosti treba napustiti, a čitav sistem zasnovati na poslušnosti, dužnosti i prihvaćanju mišljenja vođe (Marcuse, 1966a:319-331).

Djelo Lorenza von Steina *Povijest društvenog pokreta u Francuskoj od godine 1789. do naših dana* predstavlja prvu njemačku sociologiju. Intencija von Steinovog djela je uspostaviti sociologiju kao zasebnu znanost, polazeći od premise kako društvenom dinamikom upravlja jedan opći zakon koji sociologija mora otkriti. Kako bi u tome uspio von Stein prvo mora osporiti dijalektičku metodu i učiniti je objektivnom metodom proučavanja društva. Tako se u njegovom djelu dijalektičko kretanje shvaća kao kretanje stvari, a ne kao ljudsko djelovanje i kretanje. U središte djela postavljen je antagonizam između države i društva. Naime von Stein je odvojio društveni poredak od državnog poretka. Tako je za njega društvo zapravo klasno društvo određeno općom tendencijom traganja za vlastitim probitkom. Država pak, ima ulogu čuvara zajedničkog interesa i slobode između međusobno konkurentnih privatnih interesa. Marcuse upozorava da razdvajanjem države od društva, von Stein neutralizira glavne društvene proturječnosti. Time što je nejednakost pokazao kao pripadnu društvu, a slobodu pripadnu državi, von Stein je temeljne društvene sukobe pokazao kao sukobom između države i društva. Obzirom na međusobnu razdvojenost društva i države napredak može inicirati samo osoba sa svojom sudbinom, koja je prema von Steinu, snažnija od države i društva. Za Marcusea to je idealistička etika koja čovjekov opstanak smješta u sferu morala prepuštajući njegovu sudbinu nepromjenjivom djelovanju društvenog procesa. Promatrajući na društveni proces kao na sukob države i društva, von Stein uspostavlja „prirodne zakone“ promjene. Prema von Steinu promjena je prirodna i moguća tek nakon što je vladajuća klasa prisvojila sredstva za proizvodnju, stekla moć i organizirala državu prema vlastitom interesu. Sada deprivilegirana klasa također zahtjeva sve što vladajuća klasa posjeduje. Stoga, prema von Steinu, do promjene dolazi političkom reformom ili revolucijom. U slučaju revolucije (koja je vjerojatniji ishod jer vladajuća klasa teško pristaje na reforme) von Stein tvrdi da ona ističe interese klase koju, jednom kada osvoji vlast, nikada neće zastupati. Stoga svaka revolucija završava uspostavom novog klasnog društva i novog sukoba. Prema von Steinu revolucija je eminentna jer je uzrokovana „prirodnim zakonom“ društva. Na kraju von Stein se osvrće na proletarijat i mogućnost proleTERSKE revolucije. Za von Steina revolucija proletarijata ima društveni karakter za razliku od ostalih revolucija koje su bile političke. Razlog tome je, kako von Stein objašnjava, u činjenici da je proletarijat klasa kojoj je

srednja klasa oduzela sposobnost prisvajanja. Stoga je shvatljivo da proletarijat želi zadobiti sposobnost prisvajanja i društvo organizirati na stvarnoj jednakosti. Marcuse ističe da na ovom mjestu sociologija von Steina napušta dijalektiku i smjera prema pozitivnoj sociologiji. Pozitivizam von Steina očituje se u tome što u potpunosti obezvređuje revoluciju proletarijata smatrajući kako proletarijatu nedostaje materijalna i intelektualna osnova kao preduvjet upravljanja državom. Time se revolucija pokazuje neosnovanom i nepotrebnom i legitimira se *status quo*. Marcuse zaključuje kako je von Stein neutralizirao kritičke elemente dijalektike pretvorivši je u zbir objektivnih zakona koji u reformi traže rješenje postojećih antagonizama (Marcuse, 1966a:331-344).

Pozitivizam, dakle, uklanja kritičkoj teoriji svojstveno uporište u napetosti između biti i pojave, onoga što nešto jest i onoga što bi moglo postati (a iz ove napetosti proizlazi nužnost prevladavanja), pokazujući kako činjenice i činjeničnost određuju stvarnost koja je već oduvijek bit. Marcuse (1974) svijet u kojemu spoznaja, oslobođena ove napetosti, postaje priznavanje i prihvaćanje takvog svijeta naziva „jednodimenzionalnim“. On je jednodimenzionalan jer prihvaćanjem stvarnosti i negiranjem moguće drugačije stvarnosti zadržava povijesnu mogućnost promijene. Zbog afirmativnog odnosa prema stvarnosti pozitivizam je uporišna teorija vladajućih skupina: „Ali ako svijetom 'naprosto realnih' činjenica vladaju sile, kojima je stalo do održavanja tog oblika realiteta u interesu malih ekonomskih grupa nasuprot već realnoj mogućnosti drugog oblika realiteta, ako napetost biti i pojava u formi univerzalne društvene napetosti određuje povijesnu sliku zbiljnosti, tada teorija o jednoj zbiljnosti, koja je 'vazda bit', može predstavljati samo rezignaciju. Pozitivističko ukidanje opreke biti i činjenice isto je tako malo poput fenomenologijske eidetike novi početak već kraj“ (Marcuse, 1974:66-67).

Marcuseovo određenje kritičke teorije, kao i odbijanje bilo kakvog pozitivizma afirmativnog prema zbilji, sadržano je i u njegovoj koncepciji „konkretne filozofije“, čije je sidrište društvena zbilja, a cilj prevladavanje postvarenih odnosa. Ona ulazi u konkretnu povijesnu situaciju, na temelju već postojećih mogućnosti negira zbilju, te prokazuje praksu. U tom smislu Marcuse će pokazati, a što je ujedno i kritika, kako je Heideggerova autentična egzistencija moguća jedino kao radikalni čin koji preokreće i mijenja. Marcuse je već u svojim ranim radovima gdje je tubitak smjestio u „temeljnu marksističku situaciju“, te u *Hegelovoj ontologiji i teoriji povijesnosti* pokazao društvo kao medij zbivanja i kako je jedino promjenama u društvenim odnosima, koje pak povratno određuju ekonomski odnosi, moguća navlastita egzistencija. U

Marcuseovom određenju kritičke teorije, ali i „konkretne filozofije“ uočljivo je da su u centru ekonomski odnosi, a kao što će to kasnije biti pokazano, i otuđeni rad, te praksa koja mijenja. Tako je moguće uvidjeti kako je Marcuse kritičku teoriju odredio na tragu Marxove misli, a što on sam ističe u svom predavanju u Frankfurtu na Majni 1974.: „Pod 'teorijom' razumijem Marxovu teoriju, a pod 'praksom' praksu koja mijenja svijet (u smislu jedanaeste teze o Feuerbachu)“ (Marcuse, 1978:24). A s obzirom na Marxov misaoni utjecaj koji je vidljiv u Marcuseovom određenju kritičke teorije, može se reći da je ona nošena „otvorenom“ Marxovom dijalektikom i to ponajprije što revolucionarni obrat vidi, slično kao i Marx, u nužnosti ukidanja otuđenog rada.

Pokazujući razliku Marxove u odnosu na Hegelovu dijalektiku Marcuse (1966a) ističe da je Hegelova dijalektika ontološka: „Za Hegela totalitet je bio totalitet uma, zatvoren ontološki sistem, koji je u konačnoj liniji identičan s umnim sistemom povijesti. Na taj način, Hegelov dijalektički proces je opći ontološki proces, u kojem je povijest nalazila svoj uzor u metafizičkom kretanju bitka“ (Marcuse, 1966a:280). Kretanje koje je Hegel pokazao ima „apstraktni, logički oblik i odnosi se na samo jednu fazu ljudske povijesti“. S druge pak strane, Marxova dijalektika je „povijesna metoda“, jer negativitet od kojeg ona polazi je klasno društvo kao poseban oblik povijesnog procesa: „Marx je, naprotiv, odvojio dijalektiku od ove ontološke osnove. U njegovom djelu negativnost postaje *povijesnim* uvjetom (...) ona postaje društvenim uvjetom koji je povezan s jednim posebnim povijesnim oblikom društva. Totalitet prema kojem smjera marksistička dijalektika je totalitet klasnog društva, a negativitet koji leži u osnovi njegovih proturječnosti i oblikuje svaki njegov sadržaj je negativitet klasnih odnosa“ (Marcuse, 1966a:280). Marxova dijalektika u suštini sadrži pojam nužnosti, jer pokazuje kako zakonitosti kapitalističkog načina proizvodnje sadrže unutarne antagonizme čije prevladavanje ima karakter nužnosti. Kapitalizam se tako ukida na temelju dinamike unutarnjih antagonizama, koji - dodaje Marcuse i tu je ta „otvorenost“ Marxove dijalektike – nisu samo nošeni inherentnom nužnošću nego i „umnom spontanosti“ kao i stupnjem „totaliteta objektivnih uslova; ona [revolucija] zahtjeva izvjesnu postignutu razinu materijalne i intelektualne kulture, samo-svjesnu i organiziranu radničku klasu u međunarodnim razmjerima“ (Marcuse, 1966a:283).⁸

⁸ Nakon iscrpnog pokazivanja Marcuseovog određenja kritičke teorije društva nemoguće je ne uočiti promašenost Schoolmanove interpretacije u kojoj tvrdi kako je Marcuse kritičku teoriju odredio isključivo na Hegelovoj ontologiji: „I dok postoji određeni kontinuitet između ranog i frankfurtskog razdoblja Marcuseovog djelovanja (...), dinamika gospodovanja i sluganstva, te teorija povijesnosti i praksa, obje čvrsto utemeljene u Hegelovoj

Koliko je zapravo cijeli Marcuseov pristup nošen metodom dijalektike, bit će kasnije pokazano u njegovom pokušaju sinteze dijalektike i fenomenologije, kao i u njegovom pokazivanju relevantnosti dijalektičkog pristupa za smisao oslobođenja. Također, Marcuse će dijalektičku metodu u ovako pokazanom razumijevanju primijeniti i u svojim kasnijim djelima.

Treba još istaknuti da premda Marcuse ne naznačuje temelje budućeg društva, sama analiza od koje kritička teorija polazi upućuje kako ona „ima povijesno dijalektičku strukturu, ma koliko da se ona odlučno ograđuje od konstruiranja povijesno budućeg iz postojećeg“ (Brujić, 1973:145). Pokazano je Marcuseovo mišljenje kako nije na teoriji izgradnja budućeg društva, već je to zadatak oslobođenih i udruženih pojedinaca. Međutim, primjedba koju upućuje Brujić je opravdana, jer se u cijelom Marcuseovom opusu pokazuje kako novo društvo izrasta na negaciji starog, a kasnije i koliko tehnološki razvoj može doprinijeti u stvaranju slobodnijeg društva. To hoće reći da teorija ipak ima udjela u stvaranju novog društva, uostalom, Marcuse je i „konkretnu filozofiju“ odredio kao onu koja prati tubitak u njegovim nevoljama i prokazuje mu emancipaciju. Ovdje je dovoljno navesti mjesto koje pokazuje udjel teorije: „'Novo' stanje je istina staroga, ali ta istina ne razvija se postojano i automatski iz ranijeg stanja; ono se može osloboditi samo autonomnim činom ljudi, koji će brisati cjelinu postojećeg negativnog stanja (...) Negativno stanje, kao i njegova negacija, konkretan su događaj unutar istog totaliteta (...) osobine budućeg društva odražavaju [se] u tekućim opstojnim snagama koje ga tjeraju prema njegovom ozbiljenju“ (Marcuse, 1966a:281-283).

Fenomenologiji uma i Marxovim *Rukopisima*, zamijenjene su konceptom univerzalnog iz Hegelove logike (...) Hegelovo opće konstituira filozofski temelj kritičke teorije“ (Schoolman, 1984:80-89).

Utemeljenje teorije oslobođenja u Hegelovoj ontologiji i zadobivanje obzora povijesnosti

Potreba za stvaranjem obzora povijesnosti uslijedila je već iz eseja *Problem povijesne stvarnosti* (1931.) u kojem Marcuse (1931b) pokazuje kako filozofija *per se* teži prema prevladavanju i ostvarivanju. U centru je Hegelov pojam prevladavanja. Pojam prevladavanja Marcuse smatra jednim od ključnih pojmova Hegelove *Znanosti logike*. Prevladavanje Marcuse razumije kao proces podizanja i očuvanja autentičnih, istinitih oblika istovremeno uklanjajući ono neistinito i neautentično. To je proces primjeravanja stvari svom pojmu. Marcuseovim riječima: „Prevladavanje je jedan od odlučujućih pojmova Hegelove *Logike*; on i kod Marxa, u kontekstu u kojem se javlja (kritika Hegelove pravne filozofije), vodi natrag ka tom tlu. Prevladavanje ujedno znači odstranjivanje, očuvanje i podizanje onoga što se prevladava: odstranjivanje njegovog neposrednog, još neautentičnog, neistinitog oblika; očuvanje onoga što je u tom obliku već bilo sadržano kao autentično i istinito, podizanje toga autentičnoga, i time cjeline, do primjerenog oblika koji je u njemu položen: do njegove istinske stvarnosti. Ovo posljednje je unutrašnji cilj procesa prevladavanja; ovaj, dakle, već u sebi samom sadrži odnos prema ostvarivanju: prevladavanje kao ostvarivanje“ (Marcuse, 1931b:145-146).

U tom smislu filozofija se ne može ostvariti, ističe Marcuse (1931b), niti u praktičnoj primjeni na stvarnost, niti njenim razlaganjem na posebne znanosti, niti ograničenjem na formalnu logiku i dijalektiku. Ostvarenje filozofije kao društvene prakse, odnosno jedinstvo teorije i prakse moguće je „samo na tlu koje je Hegel obradio i u zahvaćanju tendencija koje leže u Hegelovoj filozofiji...“ (Marcuse, 1931b:147). No osim Marxa koji je pokazao mogućnost ostvarenja filozofije, krajem devetnaestog stoljeća Wilhelm Dilthey u svojoj „filozofiji života“ (*Lebensphilosophie*) pokazuje jedan nov način ostvarenja filozofije također ukorijenjen u Hegelovoj filozofiji. Marcuse pod pojmom filozofije života razumije: „samo ona filozofska istraživanja koja su bitak ljudskog života spoznala i istražila kao pripadno zasnivanju filozofije. Jedinu predstavnik te filozofije je Wilhelm Dilthey“ (Marcuse, 1931b:148). Prema Marcuseovom mišljenju Dilthey je svojim filozofskim istraživanjima pokazao kako filozofija sama od sebe smjera prevladavajućem ostvarivanju. Marcuse je izvukao takav zaključak, jer Dilthey postavlja život kao predmet proučavanja duhovnih znanosti. Interpretirajući Diltheya Marcuse kaže da

život nije suprotnost prirodi, niti logosu, duhu i umu. Život je „način na koji određene činjenice postoje, na koji su dane u totalitetu danog svijeta“ (Marcuse, 1931b:152). Marcuse (1931b) je istaknuo kako je za Diltheya život sklop djelovanja određenih značenjima. Povijesnost je tako način na koji se život i značenja objektiviziraju u državi, kulturi, umjetnosti. Dilthey je time otkrio, ističe Marcuse (1931b), povijesnost kao ontološko određenje života.

Upravo pojam života bit će u središtu Marcuseove interpretacije Hegelove ontologije. Marcuse će se nadovezati na Diltheyova istraživanja povijesnosti koja predstavljaju temelj, ali i granicu problematike, te Diltheyov pojam povijesnosti pokušati fundirati u Hegelovoj ontologiji: „Zadobivanje temeljnih obilježja povijesnog bitka, koje se kod Diltheya nalazi samo u ishodištima – zacijelo u odlučujućim ishodištima – mora proći kroz očitovanje te osnove: kroz razračunavanje s Hegelovom ontologijom (...) Shodno tomu, ovaj rad pokušava pokazati Hegelovu ontologiju u njezinoj izvornoj orijentaciji na pojam bitka života i njegovu povijesnost“ (Marcuse, 1981:8-9).

Hegelova ontologija i teorija povijesnosti predstavlja sukus Marcuseovog napora sinteze marksizma i fenomenologije.⁹ Relevantnost Marcuseove habilitacije je u tome što se preko interpretacije Hegelove *Znanosti o logici* i *Fenomenologije duha* pokušava zadobiti obzor povijesnosti iz kojeg će kasnije koncipirati konkretnu filozofiju, ali i utemeljiti teoriju oslobođenja. Marcuse sam naznačuje spomenutu intenciju: „namjera ovog rada je da pokuša stvoriti pristup za zadobivanje temeljnih obilježja povijesnosti“ (Marcuse, 1981:7).

Povijesnost Marcuse (1981) razumije kao određeni način bitka i njemu imanentne gublivosti, te ono što povijest određuje i razgraničava naspram prirode i gospodarstva. Tako je povijesnost način egzistencije bića koje prevladavajući danu negaciju dolazi do onog što Hegel naziva „apsolutnom idejom“. Marcuse će potom konstatirati kako „povijesne etape odgovaraju momentima *bitka* povijesnog života“ (Marcuse, 1981:244). Ovaj zaključak ostaje ključan uvid kod Marcusea i kasnije. Naime, u svom najpreciznijem djelu o mogućnosti emancipacije (*Eros i*

⁹ O tome Benhabib kaže: „*Hegelova ontologija* kulminira etapu intelektualnog razvoja Herberta Marcusea koje se može okarakterizirati kao 'heideggerianski marksizam', 'fenomenološki' ili 'egzistencijalni marksizam“ (Benhabib, 1987:ix).

civilizacija) upravo razumijevanje povijesnosti kao načina zbivanja bitka navest će Marcusea da represiju smatra prevladanom povijesnom etapom.¹⁰

U interpretaciji povijesnosti Marcuse razlikuje dvije razine: ontičku i ontološku razinu. Ontička razina predmnijeva već čitavu pozadinu povijesnosti u kojoj je pripadajuća egzistencija već određena svijetom u koji je bačena. Stoga je Marcuse ovdje zainteresiran za ontološki razmatranje bitka.

Treba istaknuti kako Benhabib smatra da ne treba pokušati uvidjeti kontinuitet između *Hegelove ontologije* i Marcuseovih kasnijih djela: „Svejedno, čitajući *Hegelovu ontologiju* moramo se oduprijeti dvama iskušenjima: prvo u iskušenju da vidimo više, nego što je to zapravo slučaj, kontinuiteta između ove knjige i ostatka Marcuseovog opusa i drugo, iskušenju tretiranja ovog rada kao mladenačkog spisa kojeg treba odbaciti kao *Um i revoluciju* 1941“ (Benhabib, 1987:xxxii). Međutim, kako će biti pokazano, upravo u *Hegelovoj ontologiji i teoriji povijesnosti* Marcuse u centar stavlja pojmove: čin, um, giblјivost i negacija, na kojima će i kasnije inzistirati.¹¹ Tako će Marcuse u konkretnoj filozofiji pokazati potrebu za radikalnim činom, potrebu za prevladavanjem otuđenja kao negacije i inzistirati na ozbiljenju uma. Brujić također ističe kako „inzistiranje na umnoj zbilji, a u horizontu povijesnosti ontologije Hegela, jest temeljno načelo konkretne filozofije“ (Brujić, 1981:334).

Hegelova ontologija i teorija povijesnosti podijeljena je na dva dijela: interpretaciju Hegelove *Znanosti logike* i interpretaciju *Fenomenologije duha*. Potrebno je razmotriti što je točno u centru Marcuseove interpretacije.

Uporište Marcuseove (1981) interpretacije *Znanosti logike* je giblјivost bitka. Marcuse odmah objašnjava kako apsolutna ideja stoji u centru Hegelove dijalektike i u njoj nalazi osnovni smisao ontologije: „apsolut je jedinstvo i totalitet *bitka*, koje obuhvaća svako pojedinačno biće, iz kojeg tek svako biće, kao to određeno, može biti određeno i u kojem se drže sve postavke i protupostavke“ (Marcuse, 1981:20). Polazeći od apsolutne ideje kao ishodišta, za Hegela, sve što

¹⁰ Značaj povijesnosti i u kasnijoj fazi Marcuseova mišljenja ističe i Ocay: „Nužno je pokazati pozadinu Marcuseove koncepcije povijesnosti kao neophodne za teoriju oslobođenja“ (Ocay, 2008:47).

¹¹ Ipak, točno je da je s esejom *Neke implikacije moderne tehnologije (1941)* nastupila reorijentacija u Marcuseovoj misli, gdje je uočio da je tehnologija subjekt zbivanja. No Brujić upozorava da „umna zbilja, zbiljski smisleni život ostaje osnovica Marcuseovog djelovanja i onda kad mu Hegelova ontologija (...), nije više obzor u kojem sagledava povijesno zbivanje. Marcuse se tad poziva na novu ideju uma, koju, međutim, u strogom smislu riječi nije razvio“ (Brujić, 1981:334).

postoji, postoji samo u razlici naspram svog pojma, koji je cilj njegove giblјivosti. Za Hegela je nešto istinito samo onda kada stvarnost nečeg korespondira njegovom pojmu. Marcuse ukazuje da je tim Hegelovim određenjem već naznačeno u čemu se nalazi istinitost bitka: „to je primjerenost realiteta pojmu bitka (...) Stoga je za Hegela istina po svojoj biti giblјivost“ (Marcuse, 1981:147).

Ključno razlikovanje na koje Marcuse upućuje jest bitak o sebi kao ono što bitak jest i tubitak kao određeni empirijski način bitka, kojemu je samim tim dana vlastita negacija i nužnost njezinog prevladavanja. Upravo dvojnost bitka za sebe i tubitka čini posredovanje giblјivošću.¹² Marcuse želi uputiti na jedan dijalektičan odnos, a to je da je sve u procesu nastajanja. Marcuse (1981) ističe kako Hegel bitak razumije kao jedinstvo koje se jedini. Postizanje jedinstva, odnosno primjeravanja apsolutnoj ideji, postiže se giblјivošću. Giblјivost je imanentna bitku, jer svaki tubitak sadrži negaciju. Određenost tubitka uvjetovana je prošlošću. Tako je bit prošli prevladani, ali i zadržani bitak. Odnos biti naspram tubitka Marcuse pojašnjava: „nasuprot tubitku, bit je već uvijek bila, a ipak je istodobno sadašnja u tubitku. Ovo određenje sad konkretiziramo: tubitak je istodobno pretpostavka i posljedica biti“ (Marcuse, 1981:77).

Svaki povijesno određeni tubitak pretpostavka je za novo prevladavanje, koje se može nadići samo refleksijom koja izlazi izvan samog tubitka. Tako se vlastiti bitak tubitka zadobiva samo putem gibanja refleksije koja prevladava određeni tubitak. Marcuseovim riječima: „svaki neposredni tubitak *jest* samo kao uvjet: uvjet njegove vlastite biti. Tubitak je samim sobom samo to da se u svojoj neposrednosti prevlada“ (Marcuse, 1981:84). Posredovanje giblјivošću koje se pojavljuje između tubitka kao određenog načina bitka i bitka za sebe uvijek je uvjetovano negativnim jedinstvom bića u nekoj određenosti. Tubitak se uvijek pokazuje nekim svojstvom kojim je određen, a promjena je stoga prelazak u vlastito drugo. Marcuse (1966a:130) ovaj proces vidi kao beskonačnu negaciju konačnog. Proces prevladavanja jednog konačnog stanja, rezultira novim konačnim stanjem koje iznova treba biti prevladano. Stoga je negacija konačnosti beskonačna. Iz toga slijedi da je tubitak u svim novim stanjima iznova određen nečim negativnim koje mora prevladati. Radi se o nezaustavljivom i neprekidnom procesu povijesnosti u kojem bitak o sebi nikada ne zadobiva vlastitu puninu. Tako se u svakoj određenosti tubitka pokazuje

¹² Brujić skreće pozornost na odnos tubitka i bitka: „Bitak o sebi je vazda moćniji od tubitka (tubitka u smislu nekog zbiljskog određenja kao polazišta za pojam 'višeg inteziteta')“ (Brujić, 1981:327).

bitak o sebi, a da niti u jednoj određenosti nije u potpunosti ispoljen. To znači da Marcuse dijalektički proces posredovanja i prevladavanja smatra *ad infinitum*.¹³

Nakon što je pokazao temelj bitka u giblivosti, Marcuse se usredotočuje na bitak kao egzistenciju. Tako je bitak, ističe Marcuse (1981), uvijek zbivanje u svijetu i totalitetu. Bitak kao egzistencija, pored imanentne mu negacije, pokazuje odnos u dvostrukom smislu: samoodnošenje i međusobno odnošenje naspram drugih pojedinačnih egzistencija. Time je zadobivena dimenzija zbilje. Razumijevanje zbilje u Hegelovom smislu Marcuse opet tumači preko giblivosti i dvojstva bitka, pa se tako ispostavlja da „sve što je zbiljsko uvijek *je* još nešto više, nešto drugo od toga što je upravo tu, nadohvat ruke, sadašnje (...) bitak o sebi zbiljskog ima odlikovano svojstvo *mogućnosti* (...) Time što zbiljsko prihvaća danu slučajnost, prevladava je i iz nje djeluje ono je 'uzrok samog sebe': gibanje dolazi iz samog sebe. Ono nosi samo sebe time što nije ništa drugo doli taj u sebi reflektirani bitak, koji vrši prevladavanje i nanovo postavljanje. Tako gibanje zbiljskog ima karakter nužnosti. Ovim je dobivena također zadnja konkretnost najunutarnije dvojnosti i prelomljenosti bitka, koja je bila temelj sve giblivosti: moćnost zbiljskog je krajnje negativna – ona uopće jest samo kao negativitet“ (Marcuse, 1981:96-112). Marcuse će upravo u svojim kasnijim radovima inzistirati na prokazivanju *mogućnosti* zbilje, a posebno u tematiziranju tehnološki razvijenog društva u kojem tehnologija može osloboditi u zbilji sadržane mogućnosti.

Naposljetku, citirajući odgovarajuće mjesto kod Hegela, Marcuse pokazuje što je sloboda. Za Hegela sloboda se uspostavlja samopoimajućim, odnosno, „negativnim odnošenjem spram sebe“ (Marcuse, 1981:177), koje podrazumijeva da pojedinac prihvati, a potom poimajućim odnošenjem i prevlada danu mu negativnost.

Na kraju interpretacije *Znanosti logike* Marcuse zaključuje kako dijalektički proces zapravo nije ništa drugo nego ljudska povijest. Stoga Marcuse iznosi tri temeljne odrednice u kojima Hegelova *Znanost logike* sadrži koncepciju povijesnosti:

¹³ Brujić apostrofira: „Pri tom je instruktivno Marcuseovo upozorenje na dvostruko značenje termina 'bitak o sebi' u Hegela. Jedanput znači 'bitak o sebi' to što biće o sebi jest nasuprot svim slučajnim njegovim određenostima. U tom smislu iz 'bitka o sebi' proizlaze mogućnosti za sve daljnje promjene kao njegova potpunija očitovanja. Drugi put znači 'bitak o sebi' kao protupojam 'bitku za sebe' puku apstraktnu bit (...) Postajanje 'bitka o sebi' 'bitkom za sebe' jest na osnovu 'nemira samogibanja' Posredovanje bića sa samim sobom u svojoj drugotnosti jest, dakle, samogibanje ...“ (Brujić, 1981:323).

1. „ishodište smisla bitka kao izvornog jedinstva subjektivnosti i objektivnosti, te shvaćanje tog jedinstva kao zbivanja bića samog, i kao takvog, rastvara tradicionalnu ontologiju u povijest bića. Različite regije bića su razložene kao različiti načini zbivanja.
2. Time što biće shvaćeno kao jedinstvo, koje se zbiva u giblivosti, otvorena je dimenzija biti kao sadašnja bilost. Bilost postaje odlučnim faktorom povijesti bića. Tek ona omogućava jedinstvo bića u zbivanju, održavanje bića kao stalne vlastitosti u drugobitku. Ona daje temelj i identitet tog jedinstva. Dimenzija biti je polje vraćanja (refleksije) bića iz njegovog neposrednog tubitka natrag u samo sebe, polje posredovanja u kojem biće zahvaća svoj tubitak kao pretpostavku biti, te ga čini postavljenošću putem biti. (posredovanje, pretpostavka i postavljenost će se kasnije pokazati kao bitne povijesne kategorije Hegelove ontologije: biće koje tako egzistira jest povijesno).
3. Povijest bića postiže u samoj sebi jedan imanentni cilj: ona se ispunjava u slobodi i istini poimajućeg bitka, u bitku ideje. Tek kao ideja došlo je biće u svoju istinu, zbiva se kao istinito. No, time se pomiče bitak čovjeka: život u centar ontologije. Jer, život je prvi oblik u kojem je realiziran pojam u njegovoj slobodi i istini, u kojem se ozbiljuje ideja bitka. Tek s bitkom života postala su bića, koja život poima, očita i zbiljska u svojoj istini“ (Marcuse, 1981:191-192).

U interpretaciji Hegelove *Znanosti logike* Marcuse je primarno bio zainteresiran za otkrivanje ontologijskog značenja bitka, jer je smatrao kako se upravo preko smisla bitka ontologija razrješava u povijest bića. Stoga je Marcuse u giblivosti bitka koji refleksijom nadilazi svoju empirijsku određenost upravo vidio povijest života.¹⁴

Međutim pojam života u *Znanosti logike* Marcuse (1981) je pokazao u Hegelovom razumijevanju života kao prvog oblika ideje. Time je život unutar *Znanosti logike* bio shvaćen kao „oposebnjena

¹⁴ Marx također povijest određuje kao zbivanje života: „prvo povijesno djelo jest (...) proizvodnja samog materijalnog života, i to je uistinu povijesno djelo, osnovni uvjet cijele povijesti (...) Druga činjenica sastoji se u tome, da sama prva zadovoljena potreba, aktivnost zadovoljavanja i već stečeno oruđe zadovoljavanja vodi novim potrebama, i ovo proizvođenje novih potreba prvo je povijesno djelo (...) Treći odnos koji se od samog početka uključuje u povijesni razvitak, sastoji se u tome, da ljudi koji svakodnevno ponovno stvaraju svoj vlastiti život, počinju stvarati druge ljude, razmnožavati se (...) ove tri strane društvene djelatnosti ne treba shvatiti kao tri različita stupnja, nego baš kao tri strane ili (...) tri momenta, koji su istovremeno postojali od samog početka povijesti i prvih ljudi i koji se u povijesti još uvijek pokazuju“ (Marx, 1985:372-374). Marcuse je tijekom pisanja *Hegelove ontologije i teorije povijesnosti* bio upoznat s Marxovim ranim radovima. Moguće je pretpostaviti kako je Marcuseova interpretacija Hegela pod implicitnim utjecajem mladog Marxa. To se ponajprije može tvrditi kada se uoči da je Marcuse slično kao i Marx u Hegelovoj ontologiji vidio povijest zbivanja bića.

općenitost“, te stoga, što je život tretirao u općenitosti, Marcuse još nije mogao zadobiti potrebne preduvjete za radikalni čin.

Stoga se Marcuse okreće interpretaciji *Fenomenologije duha* u kojoj život sada biva prikazan kao konkretni ljudski život. Slijedeći koncepciju povijesnosti koju je zadobio interpretacijom *Znanosti logike* Marcuse naznačuje pristup *Fenomenologiji duha*: „sa stajališta *Znanosti logike* gledano, *Fenomenologija duha* nije više mogla rezultirati utemeljenjem sistema budući da joj je (...) u temelju bio, u stvari, pojam bitka života u njegovoj punoj povijesnosti i budući da je bitak duha, kao navlastite zbilje bila razvila iz povijesnosti života“ (Marcuse, 1981:199). U centru *Fenomenologije duha* je, ističe Marcuse (1981), život kao samosvijest koja uvijek poima i prevladava dane joj suprotnosti poput odnosa „sluge i gospodara“. Odnosno, radi se o zbivanju konkretnog života u konkretnom svijetu, prevladavanju suprotnosti radom: „Sve su to određenja bitka ljudskog života, i – što je odlučno – ljudskog života u njegovoj punoj povijesnosti, u njegovom konkretnom zbivanju u svijetu“ (Marcuse, 1981:224)

Ovim je dana i ključna razlika poimanja života u *Znanosti logike* i *Fenomenologiji duha*. Za razliku od *Znanosti logike* u kojoj je život bio prvi oblik ideje, u *Fenomenologiji duha* život je sebe poimajuća samosvijest, odnosno, konkretizirano, *Fenomenologija duha* imanentno predstavlja povijest ljudskog iskustva koja smjera umnoj zbilji: „Ako čovjek obrati punu pažnju na rezultate svoga iskustva, napustit će jedan tip spoznaje i poći ka drugome; ići će od osjetilne izvjesnosti ka zamjedbi, od zamjedbe do razumijevanja, od razumijevanja do samo-izvjesnosti, sve dok ne dođe do istine uma“ (Marcuse, 1966a:95). Marcuse (1981) upozorava da Hegel poistovjećuje samosvijest s umom, tj. da Hegel izričito govori da „samosvijest jest um“. Iz toga proizlazi da život kao samosvijest svoje jedinstvo koje se jedini zadobiva putem „gibanja koje misli“. Tako su viši oblici života zapravo viši oblici znanja, što nužno znači da prevladavanje određenosti tubitka može jedino biti otvoreno i zadobiveno znanjem. Time je otvorena mogućnost ozbiljenja uma: „Život je bitak koji znade, a postignuće ujedinjujućeg jedinstva bitno je 'gibanje koje misli': vođeno je i održavano znanjem – duhovno zbivanje. Dakle, viši oblici života u samima sebi su nužno viši oblici znanja. Mogućnost samosvijesti da iz negativnog odnosa spram svijeta stupi u pozitivan odnos bit će otvorena znanjem i bit će izražena u jednom novom obliku znanja. Time je najprije posve općenito zacrtan put na kojem nastupa um kao jedan oblik života“ (Marcuse, 1981:260).

Temeljne Hegelove kategorije života, na koje je usmjerena Marcuseova interpretacija, jesu požuda i rad.¹⁵ Hegel (1986) ističe da život kao samosvijest proizlazi iz iskustva „borbe na smrt“ dvaju samosvijesti. Sukob dvaju samosvijesti uvjetovan je požudom prema predmetu, jer tek u zadovoljenu požude potvrđuje se samosvijest. Stoga je za požudu potrebno postojanje *drugog* čijim ukidanjem samosvijest zadovoljava požudu. Hegelovim riječima: „samosvijest postiže svoje zadovoljenje jedino u nekoj drugoj samosvijesti“ (Hegel, 1986:110). Tako, prema Hegelu (1986), sve ono što postoji izvan samosvijesti stoji naspram nje kao nevažan predmet. Kada još nema priznanja drugog stoje tako i pojedinci jedan naspram drugog kao nevažni predmeti. U situaciji izostanka priznanja Hegel kaže: „svaki individuum ima izvjesnost o sebi, ali ne i o onom drugom individuumu, i zbog toga njegova vlastita izvjesnost o sebi još nema istine“ (Hegel, 1986:114). Tjerane požudom prema predmetu, a međusobno nepriznate, samosvijesti ulaze u „borbu na smrt“ u kojoj se međusobno i same sebe potvrđuju. No kako je smrt „prirodna negacija“ života, to potvrđivanje ostaje smatra, Hegel (1981), samo apstraktno priznavanje. Kako bi priznavanje imalo značaja *drugi* mora biti održan, a ne uništen. Tek dok je drugi održan i priznat može se jedna samosvijest uspostaviti u odnosu na drugu i u odnošenju naspram te druge samosvijesti poimati sebe. Kako to Hegel kaže: „samosvijest postoji po sebi i za sebe time i uslijed toga što ona za neku drugu samosvijest jest po sebi i za sebe, tj. ona postoji samo kao jedna priznata samosvijest“ (Hegel, 1986:112).

Time se dolazi do ključnog Hegelovog primjera gospodara kao bitka za sebe i sluge kao bitka za drugo. Marcuse ističe da su za Hegela bitak za sebe i bitak za drugo neodvojivi, čime je zadobivena dimenzija društva kao i uporište filozofije u konkretnom svijetu: „Neka stvar je po sebi, ono što jest samo po svom odnosu s drugima, i obratno, njezini odnosi sa drugima određuju samo njezinu opstojnost. Tradicionalna ideja jedne stvari-po-sebi iza pojava, nekog vanjskog svijeta odvojenog od unutrašnjeg, neke biti stalno odvojene od zbilje, ovim je shvaćanjem učinjena apsurdnom i filozofija postaje konačno vezana uz konkretnu zbilju“ (Marcuse, 1966a:126). Naime, nešto je za sebe samo u odnosu s drugim i suprotno, odnosi s drugim određuju opstojnost nečeg. Nakon što su se međusobno priznali, gospodar i sluga nisu više u „borbi na život i smrt“. Moment priznavanja moguć je jedino tako „što ta druga svijest ukida sebe kao samostalno biće, i time sama čini ono što ona prva svijest čini protiv nje“ (Hegel, 1981:117).

¹⁵ Marcuse (1981) skreće pozornost na to kako „požudu“ ne treba shvatiti kao psihički akt bića, nego kao način njegovog bitka.

Ono što njihov odnos posreduje i što jednog uspostavlja kao gospodara, a drugog kao slugu jest odnos prema predmetu. Međutim, suštinska je razlika između odnošenja gospodara i odnošenja sluge naspram predmeta. Gospodar i dalje obrađeni predmet promatra kao objekt svoje požude. Sluga svojim radom mora zadovoljiti požudu gospodara koji predmet zadovoljenjem požude ukida.

Ovdje se pokazuju dva nova momenta. Prvo pokazuje se Hegelova druga kategorija života, rad i drugo požuda gospodara više nije usmjerena na predmet kakav se zatiče, već na od strane sluge obrađeni predmet. Kod Hegela (1986) rad također ima dvostruku prirodu: stvaranja i destrukcije. Rad predstavlja, kaže Hegel (1986:118), „obuzdanu požudu“. Tako je prema Hegelu (1986) gospodarevo zadovoljenje požude destruktivan rad, dok je rad sluge istovremeno opredmećenje predmeta i čovjeka. U radu se, smatra Hegel (1986), pokazuje samostalna i nesamostalna svijest. Premda gospodar kao pobjednik sukoba poima sebe kao samostalnu svijest zbog vlasništva nad predmetom i podčinjavanja sluge, on ipak postepeno uviđa ovisnost o radu sluge, uviđa da je on gospodar samo zato što mu sluga služi. Istovremeno sluga radeći uviđa vlastitu samostalnost. Stoga se gospodar povezuje s nesamostalnošću stvari. Riječima Hegela: „gospodar pak, koji je između stvari i sebe umetnuo roba, povezuje se time samo sa nesamostalnošću stvari i potpuno je uživa; stranu samostalnosti, međutim, on prepušta robu koji obrađuje stvar (...) prema tome, istina samostalne svijesti jest robovska svijest“ (Hegel, 1986:117). Tako se može zaključiti kako je sluga zapravo slobodan, a gospodar neslobodan. On naravno nije slobodan u konkretnom značenju pojma. Sluga je slobodan u *mogućnosti* koje se mogu ostvariti prevladavanjem danih mu negacija, odnosno mislećom gibljivošću. Kako to kaže i sam Hegel: „Istina samostalne svijesti jest slugina svijest. Doduše, ta se slugina svijest pojavljuje najprije izvan sebe i ne kao istina samosvijesti. Međutim, kao što je gospodarenje pokazalo da njegova suština predstavlja suprotnost onog što ono želi da jest, tako će se i služenje u svome dovršenju pretvoriti u suprotnost onog što ono neposredno jest; služenje će ući u sebe kao u sebe potisnuta svijest i preokrenuti se u pravu nezavisnost“ (Hegel, 1986:117).

Sada će se detaljnije razmotriti odnos gospodara i sluge kao početka ljudske povijesti, požuda kao temelj egzistencije, potom pozitivan pojam rada koji oslobađa svijest sluge, vodeći tako kraju dijalektičkog procesa, odnosno kraju povijesti. Treba odmah istaknuti da za razliku od Kojèvea,

Marcuse dijalektični proces smatra permanentnim, a time i dostizanje apsolutne ideje nemogućim.

Slijedeći Hegela može se reći kako povijest čovječanstva započinje sukobom pojedinaca koji mora rezultirati priznanjem jednog kao gospodara, a drugog kao sluge. Uzrok prvotnog sukoba je požuda shvaćena kao požuda usmjerena na požudu *drugog*. Takva požuda, za razliku od životinjske koja samo ukida stvar da bi iznova potpala pod njezinu ovisnost, usmjerena je kaže Kojève (1990), ne da bi se predmet samo posjedovao, već da bi se iznudilo priznanje na vlasništvo stvari. To djelovanje kojemu podstrek pruža žudnja jest osnova materijalnog svijeta: Čovjek konji ljudski žudi za nekom stvari ne djeluje toliko zato da se domogne *stvari* koliko da od drugog iznudi *priznanje svog prava* (...) na stvar, da iznudi da on bude priznat za *vlasnika* stvari. I to (...) zato da od drugoga iznudi priznanje svoje *superiornosti* nad drugim. Samo Žudnja za takvim *Priznanjem*, samo Djelovanje koje proističe iz jedne takve žudnje stvara, ostvaruje i objavljuje jedan *ljudski, ne-biološki Svijet*“ (Kojève, 1990:169). Ljudski svijet u početku, pokazano je, konstituirao se odnosom gospodara i sluge. Gospodar svoju požudu ostvaruje posredstvom rada sluge. Stoga je gospodarev život prožet ugodom. Međutim, slugin rad ima jedno distinktivno progresivno značenje, a to je prisvajanje i oblikovanje predmetnog svijeta po mjeri čovjeka. Kojève ističe kako je to temeljni smisao rada i rad u stvarnom značenju tog pojma: „Ali, djelujući da zadovoljim nagon koji *nije* moj, djelujem ravnajući se prema onome što nije – za mene – nagon. Djelujem prema *ideji*, prema *ne* biološkoj svrsi. A ovo mijenjanje Prirode prema jednoj *ne* materijalnoj *ideji* je *Rad* u pravom smislu te riječi, Rad što stvara jedan prirodan, tehnički, očovječeni Svijet prilagođen *ljudskoj Žudnji* jednog bića koje je *dokazalo* i ostvarilo svoju nadmoć nad Prirodom putem rizika svog života za *ne* biološki cilj *Priznanja*“ (Kojève (1990:171). Upravo zato što radi, sluga je u prednosti u odnosu na gospodara. Naime, radeći za gospodara, sluga mora potiskivati vlastite nagone (hegelovski rečeno „obuzdana požuda“). Zbog potrebe za potiskivanjem nagona, sluga razvija druge kognitivne sposobnosti, usavršava vještine i stječe tehnike. Ta znanja omogućuju mu jedan znanstveni odnos prema prirodi i mogućnosti oblikovanja prirode prema vlastitoj ideji. Represija nagona ujedno je, kao što će se kasnije pokazati u razmatranju recepcije psihoanalize kod Marcusea, uvjet napretka civilizacije. Tako sluga radeći za gospodara, radi na napretku civilizacije, ali istovremeno postaje svjestan vlastitih sposobnosti i bespotrebnosti služenja gospodaru. Kojève također ističe ovo mjesto: „... sluga ima jednu drugu prednost koja je uvjetovana time što *radi* i što radi u *službi nekog drugog* (...) Raditi

za drugoga znači raditi protiv *instinkta* koji tjeraju čovjeka da zadovolji svoje *vlastite* potrebe (...) potiskuje instinkte radi jedne *ideje, pojma* (...) prevladavajući svoje instinkte, uzdiže se tako do misli, do znanosti, do tehnike, mijenjajući prirodu prema ideji (...) [to] znači biti obdaren razumom“ (Kojève, 1990:176). Tako sluga koji je u početku bio bitak za drugo, kroz rad i potiskivanje nagona postaje svjestan sebe i zadobiva ideju slobode. A kako Hegel (1986) kaže da sve što postoji jest u razlici naspram svog pojma i prema njemu se giba, tako i sluga ideju slobode ostvaruje svjesnim činom ukidanja sluganstva. Na točki prevladavanja gospodara, Kojève vidi kraj povijesti: „Prema tome, Historija se zaustavlja u trenutku kad Gospodar prestane da bude Gospodar, jer više neće imati Roba, a Rob prestane biti Rob, jer više neće imati gospodara (...) Dakle, Hstorija će se završiti u trenutku kad se bude ostvarila sinteza Gospodara i roba, ona sinteza koja je integralan čovjek ...“ (Kojève, 1990:172).

Kojève iz dijalektičnog odnosa gospodara i sluge vidi nastanak osviještenog pojedinca, koji zadobivši ideju slobode, a zbog represije nagona razvivši kognitivne sposobnosti, može mijenjajući uvjete egzistencije, prevladati vlastitu negaciju i postati građaninom. Slično njemu Marcuse (1981) također u spomenutom odnosu vidi osviješteni tubitak i mogućnost njegove emancipacije. Kao što u interpretaciji Kojèvea pojedinac namjerno i aktivno mijenja vlastitu egzistenciju, tako i u Marcuseovoj interpretaciji pojedinac poduzima svjesni „čin“ usmjeren na mijenjanje njemu neprijateljske i tuđe stvarnosti. Mogućnost emancipacije dana je tako u činu kojim tubitak prevladava vlastitu negaciju. Kako to i Marcuse kaže „svaki čin pretpostavlja zbilju, tuđu činitelju, koja mora biti preokrenuta i promijenjena da bi se time samosvijest mogla predstaviti i ispuniti“ (Marcuse, 1981:288-289). U pojmu „čina“ Marcuse je zahvatio obje Hegelove kategorije života: požudu i rad. Za Marcusea čin je jedinstvo znanja i djelovanja, pri čemu znanje znači svijest o vlastitosti, a djelovanje njezino zbiljsko zbivanje. Marcuse u radu, kao prvom načinu čina, također vidi emancipacijski potencijal. Kao što je pokazano u interpretaciji Kojèvea, radeći i potiskujući nagone pojedinac je razvio umne sposobnosti. Pred pojedincem sada stoji potreba ostvarenja umne zbilje. Marcuseovim riječima: „naredni korak života na putu k njegovom ozbiljenju mora, dakle, biti označen preokretom negativnog odnosa spram svijeta u pozitivni. I upravo tako karakterizira Hegel napredak od života kao samosvijesti k životu kao umu (...) Koliko Hegelu lebdi pred očima puni bitak života, unatoč njegovoj orijentaciji na temeljnu ideju znanja, pokazuje činjenica da se ozbiljenje umne samosvijesti i dalje izvršava u činu...“ (Marcuse, 1981:260). Kako bi sebe mogao priznati, svijet mora biti

vlastito djelo pojedinca. Prevladavanje vlastitih negacija nije samo spoznajna, već stvarna djelatnost proizašla iz sukoba čovjeka sa svijetom. Stoga, spoznavanje postaje procesom povijesti. Ostvarenje umne zbilje više nije u spoznavanju, nego u konkretnom činu koji preokreće i mijenja i u kojem se život utemeljuje: „Ovo nije spoznajno-teorijska djelatnost i ne može se nastaviti samo unutar procesa spoznaje, jer se taj proces ne može odvojiti od povijesne borbe između čovjeka i njegova svijeta, borbe koja je sama po sebi sastavni dio puta ka istini i istine same. Subjekt mora učiniti svijet svojim vlastitim djelom ako želi sebe priznati za jedinu zbilju. Proces spoznaje postaje procesom povijesti“ (Marcuse, 1966a:96).

Međutim, Marcuse (1981) proboj postvarenja ne vidi mogućim iz odnosa gospodara i sluge. I u tome je također presudan Marxov utjecaj. Marcuse smatra da se u ovom izvornom stanju ne događa gospodarevo podvrgavanje sluge i oduzimanje njegovog rada, na osnovu čega se i uspostavlja ovaj dijalektični odnos. On smatra da rad već u sebi sadrži tendenciju izvanštenja i otuđenja, te stoga priroda rada uspostavlja ovaj odnos: „stvari ne stoje tako da najprije postoji 'gospodar' koji podčinjava drugoga, oduzima mu njegov rad, pretvara ga u pukog radnika, a sebe u neradnika; ali ne stoje niti tako da je odnos gospodstva i ropstva jednostavna posljedica izvanšetnja rada, nego izvanštenje rada *jest* već u samo sebi, kao otuđivanje od vlastite djelatnosti i njezinog predmeta, odnos radnika i ne-radnika, gospodstva i ropstva“ (Marcuse, 1978:214). Stoga odnos gospodara i sluge za Marcusea nije konkretan primjer različitih društveno ekonomskih razdoblja, nego opći izraz koji označava odnos čovjeka i otuđenog rada.

Stvarnost je tada bila svedena na požudu i rad na predmetu. Naime, iz tog odnosa potvrđuje se samo pojedinačna samosvijest. Pojedinaac je ono što *jest* samo u jednom širem, općenitijem mediju, društvu. Stoga je čin pojedinca čin svih i svakog. U tom smislu konkretizirani čin svih postaje djelo. Odnos, gospodara i sluge može postati subjekt zbivanja samo kao zbivanje čitavog društva: „Samosvijest je spoznala da je svijet samo okružje njezinog čina, u kojem se ona mora predstaviti i potvrditi, spoznala je da je zbilja bitno 'djelo'. No, predstavljajući se i potvrđujući iz tog znanja, samosvijest djeluje samo kao *pojedinačna, individualna*. Zbivanje života odigrava se još u međusobnosti različitih individua. One su se, doduše, sjedinile na jedan prvi način (odnos gospodara i sluge), međutim, ne tako da bi to jedinstvo bilo već i živi subjekt zbivanja. To jedinstvo je subjekt tek kao život čitavog naroda“ (Marcuse, 1981:269-270). Sloboda (autentična egzistencija) moguća je ne izoliranjem od društva (kao što je slučaj Heideggerovog tubitka), već

kroz društvo: „Samosvjestan subjekt dolazi do svoje slobode ne u obliku 'ja', nego *mi*, udruženoga *mi* koje se prvo pojavilo kao rezultat borbe između gospodara i sluge“ (Marcuse, 1966a:116). Ovdje je već prešutno prisutan utjecaj Marxovih *Ekonomsko filozofskih rukopisa* gdje djelo, tj. rad nije pojedinačni, već društveni čin. U njemu se ne ostvaruje samo pojedinac, nego cijela zajednica. Predmet rada, isticao je Marx, je dvostruko opredmećenje čovjeka, kako intelektualno tako i stvarno, jer prepoznaje sebe u svijetu koji je stvorio. Koliko je Marcuse već ovdje, gdje se implicitno provlači rad kao društvena djelatnost društvenog čovjeka, pod utjecajem *Rukopisa* najbolje svjedoči njegovo kasnije tematiziranje Marxa: „Time je već pokazano drugo temeljno obilježje opredmećivanja: ono je bitno 'društvena' djelatnost, a čovjek koji se opredmećuje bitno je 'društveni' čovjek. Predmetno polje rada upravo je polje zajedničke životne djelatnosti; u predmetima rada i na predmetima rada, čovjeku se očituje *drugi* u svojoj stvarnosti. Izvorne 'forme općenja', suštinski odnosi u kojima se čovjek nalazi prema drugim ljudima, ispoljavaju se u zajedničkom obrtu, posjedovanju, željama, potrebitosti, uživanju itd. predmetnog svijeta. Svaki rad je rad s drugim i za drugog i prema drugom, tako da se ljudi tek sad međusobno i uzajamno pokazuju kao ono što stvarno jesu“ (Marcuse, 1978:200-201).

Ono što Marcuse (1981) zapravo želi pokazati jest da se čin koji postaje djelom odvija u zajednici mnogostrukih individua – društvu. Taj čin je prisvajanje i činjenje predmetnog svijeta svojim. Tako djelo koje treba predstaviti zbilju pojedinca istovremeno drugim pojedincima postaje tuđa zbilja. Oni pak moraju prevladati tuđu zbilju koja im se pokazuje kao negacija kako bi mogli predstaviti vlastitu zbilju. Time se djelo postavlja kao predmet sukoba različitih pojedinaca. Dok jednima ono predstavlja samoopredmećenje, drugima je negacija koja zahtjeva prevladavanje. Upravo taj dvojak karakter djela omogućava posredovanje gibanjem Radi se o jednom konstantnom dijalektičnom procesu prevladavanja na osnovu prolaznosti samog djela.¹⁶ Interpretirajući Hegela Marcuse taj odnos eksplicira: „djelo je uvijek djelo neke određene individualnosti, koja se u njemu odjelotvoruje (...) tako svaka individualnost ugrađuje u prostor bitka svoje *vlastito određeno* djelo, koje je za svaku drugu individualnost tuđa zbilja. Ta zbilja mora biti prevladana u činu promjene, jer se svaka individualnost mora predstaviti i potvrditi naspram svih drugih. Već ispostavljanjem djela postaje ona bitna za druge. Budući da je individualnost istodobno trebala predstaviti samo vlastitu zbilju, djelo je po svojoj biti dvojako. To dovodi do njegovog uništenja (...) Time djelo postaje objekt borbe međusobnosti individua

¹⁶ Benhabib to naziva „intersubjektivnim ustrojstvom zajedničkog svijeta“ (Benhabib, 1987:xxvii).

(jedna naspram druge i jedna za drugu). U tom 'općem gibanju' postaje svaka individualnost i njezino određeno djelo 'iščezavajući moment' – druge individualnosti zahvaćaju u nju, preokreću je i mijenjaju (...) upravo ova najunutarnjija slučajnost i prolaznost djela sačinjava njegovu najvlastitiju *zbilju*. Zbilja samosvijesti nije određeno pojedinačno djelo (...), nego preokretanje i promjena u kojem iščezava svako određeno djelo“ (Marcuse, 1981:274-275).

Stavljajući Hegelov primordijalni odnos gospodara i sluge u kontekst društva Marcuse je pokazao kako je povijesnost određena sukobom i težnjom prema slobodi deprivilegiranih pojedinaca. Djelo, koje se nalazi u osnovi čitavog povijesnog procesa, zapravo je društvena zbilja koju su oblikovali pojedinci. Stvarnost se tako ne pokazuje kao nešto nametnuto ili *a priori* zadano, već kao društveni konstrukt. To za implikaciju ima razumijevanje stvarnosti podložne promijeni. Položaj pojedinca u društvu nije unaprijed određen nekim izvanjskim uvjetima, već je određen djelom mnogostrukih pojedinaca. Povijesnost u najširem smislu karakterizira konstantan proces raskida sa starim i stvaranjem novih društvenih odnosa. Dok prijelom s određenim i konkretnim ustrojstvom društvenog svijeta odgovara diferencijaciji epoha povijesnosti. No da bi moglo doći do revolucioniranja ustanovljene stvarnosti potreban je osviješteni pojedinac. Emancipaciju svijesti pojedinac postiže radom. Stoga Marcuse u radu i kroz izmijenjeni karakter rada vidi put prema slobodi. Zbog toga što je kroz rad spoznao vlastite mogućnosti i suvišnim uvidio potiskivanje nagona, pojedinac je kadar poduzeti (radikalni) čin. Ishod tog čina je nova stvarnost u kojoj pojedinac svijet vidi kao svoj svijet i ima aktivni udjel u njegovom oblikovanju. Zbivanje same povijesnosti, događa se stoga, u (radikalnom) činu osviještenih pojedinaca. Pojedinci su tako *spiritus movens* povijesnog procesa.

Obzirom na pokazanu Marcuseovu interpretaciju povijesnosti, može se reći kako se ujedno radi o njegovom prvom utemeljenju teorije oslobođenja. Za primijetiti je kako se već ovdje u centru kao nositelj promijene nalazi osviješteni pojedinac, a ne kolektivitet ili kao što će kasnije biti pokazano Heideggerova apolitična u sebe zatvorena individua. Time što je pokazao da je određeni tubitak nositelj povijesnog zbivanja, Marcuse je konkretizirao Hegelove ontološke pojmove. Teoriju oslobođenja proizašlu iz zadobivanja obzora povijesnosti uviđa i Ocay: „Marcuse smatra rad sastavnim dijelom slobode (...) kroz rad idnividua stječe stupanj konkretne svijesti koja ga čini raspoloživim za radikalni čin (...) s idejom 'samosvijesti' koja pojedincu pruža potrebni uvid za radikalni čin, apstraktni pojam 'povijesnosti' postaje konkretan“ (Ocay, 2008:58)

Hegelov dijalektički odnos gospodara i sluge vidljiv je i u Marcuseovu tematiziranju Freuda. Naime, Hegelov pojam sebe poimajuće samosvijesti Marcuse interpretira Freudovim pojmom ega koji, kako to proizlazi iz psihoanalitičke teorije, ima kontrolu nad nagonima, odlučuje o opravdanosti potrebe za zadovoljenjem i teži postizanju ugone. Iz toga proizlazi da je sukob gospodara i sluge sukob dvaju ega u kojem jedan ego zadovoljava nagone i postiže ugodu pomoću drugog ega postavljajući i potvrđujući sebe kao ego-gospodar. Kako to kaže i Marcuse: „kada puka svijest dosegne stadij samo-svijesti, ona sebe nalazi kao *ego*, a ego je prva žudnja: on može postati svjestan sebe samo pomoću zadovoljenja sama sebe u drugom i pomoću njega (...) sloboda ega ovisi od toga da bude priznat, potvrđen kao gospodar...” (Marcuse, 1965a:94). Konačno, Hegelov najviši oblik uma svoj psihoanalitički izraz pronalazi u načelu Nirvane koja odgovara prvobitnom jedinstvu, odnosno nediferenciranom stanju. Načelo Nirvane nastoji prevladati imanentnu negaciju smjerajući ispunjenju i zadovoljenju. Riječima Marcusea: „...najviši oblik uma je (...) postignuto održavano ispunjenje, jasno jedinstvo subjekta i objekta, univerzalnog i individualnog, više dinamično nego statičko jedinstvo u kojem je sve bivanje slobodna samo-eksternalizacija, oslobođenje i uživanje mogućnosti“ (Marcuse, 1965a:97). Obzor povijesnosti dobiven iz interpretacije Hegela ostat će implicitan u djelu *Eros i civilizacija* u kojem će Marcuse (1965a) Hegelove manifestacije duha poistovjetiti s glavnim epohama razvoja zapadne civilizacije. Stoga će Freudovu teoriju korigirati dodavanjem dimenzije povijesnosti (spomenuto je kako povijesne etape korespondiraju momentima bitka), pokazati mogućnost prevladavanja subjektu dane negacije u obliku „viška potiskivanja“ i potom redefinirati pojam uma.

Treba još spomenuti i to da premda je *Hegelova ontologija i teorija povijesnosti* pisana pod mentorstvom Heideggera, autori (poput: Benhabib, 1987; Held, 1980; O'Casey, 2008; Kellner, 1984 i dr.) smatraju da se već u habilitaciji može nazrijeti prešutan raskid s Heideggerovom filozofijom. Marcuse, kako ističu spomenuti autori, nikada nije želio biti istinski sljedbenik Heideggerove filozofije. Preko nje Marcuse je samo pokušao revitalizirati marksističku teoriju. Končano udaljavanje od filozofije Heideggera nastupit će s otkrićem radova mladog Marxa, što će kasnije biti pokazano u ovom radu.¹⁷

¹⁷ Potrebno je napomenuti da se još uvijek vode polemike o Marcuseovom odnosu s Heideggerom. Stoga nije moguće jasno ustvrditi Marcuseov raskid s Heideggerovom filozofijom. Schoolman, krajnje neupućeno i neutemeljeno, smatra neznačajnim utjecaj Heideggerove filozofije na Marcuseovu misao: „Iz Marcuseovih ranih

Marcuse između Heideggera i Marxa

Ono što je Marcusea privuklo Heideggerovoj *Existenzphilosophie* bila je takozvana kriza marksizma. Slom republika u bavorskoj i mađarskoj te potom početak Prvog svjetskog rata uništili su nade Marcuseovoj generaciji u mogućnost radikalne društvene promijene. Uz navedeno, Druga interacionala pod vodstvom Engelsa i Kautsky-og pokazala je potpuno nefilozofično i mehanicističko razumijevanje marksizma (Wolin, 2006:64). Za Marcusea marksizam niti je uspio apsorbirati suvremenu misao, niti je uspio pratiti društvene promijene. Štoviše, smatrao je kako je marksizam kao teorija društvene promijene izgubila efikasnost i svoju emancipacijsku snagu. Smatrajući kako je marksističku teoriju potrebno oplemeniti novim idejama i tako joj povratiti oslobađajući potencijal, Marcuse se intenzivno od kasnih 1920-tih pa sve do smrti, posvećuje preispitivanju i razvoju marksističke teorije nastojeći pokazati njezinu relevantnost za tekuće probleme (Kellner, 1984:5-6).

Dublje i sadržajnije Marcuseovo približavanje Heideggeru vidi se u radovima *Prilozi za fenomenologiju historijskog materijalizma* i *O konkretnoj filozofiji*. Tu će Marcuse za Heideggerovu vremenitost tubitka naći dublji temelj i izvor povijesnosti cjelokupnog ljudskog bitka. Ta će povijesnost, utemeljena na konkretnoj i ekstatičnoj vremenitosti, predstavljati, prema Marcuseu, neophodnu dopunu historijskom materijalizmu i s njim biti potpuno suglasna, budući da je autentična. Heideggerova vremenitost se ne može pomiriti s neautentičnom socijalnom situacijom u epohi klasne raslojenosti ljudskog roda. Zato ona ukazuje na isti pravac kao i Marxova vizija povijesti i historije. Heideggerova vremenitost mora se međutim situirati u zbiljsku materijalnu proizvodnju života i povijesnosti, ali pritom upravo autentičnost tubitka zadržava funkciju regulativne ideje. Na pitanje kako je konkretno moguća autentična egzistencija, Marcuse traži odgovor u analizi temeljne situacije u kojoj se javlja svijest o mogućnostima radikalnog djelovanja usmjerenog na ostvarenje istinskog – autentičnog – ljudskog sadržaja. Ljudska povijesna situacija je u prvom planu, ali se transcendentalno-ontološki nivo Heideggerove vremenitosti (koja je temeljnija od povijesti), svjesno koristi kao korektiv loše empirije. Konkretna društvena situacija određuje samo moduse praktičnog prevladavanja neautentičnosti koji se gube u mnoštvu mogućnosti. Brujić također ističe prisutnost sklopa

rukopisa može se vidjeti kako je preuzeo vrlo malo od Heideggera – zapravo samo inspiraciju i općeniti fokus“ (Schoolman, 1984:4). S druge strane, Brujić (2015) smatra kako je Marcuse u kasnim radovima, posebno *Čovjek jedne dimenzije*, blizak drugoj fazi, odnosno kasnom Heideggeru. Kellner (1984) je također pokazao relevantnost Heideggerovih pojmova za Marcuseovu ranu teoriju.

mišljenja Hegel, Marx i Heidegger: „U Marcuseovom poimanju povijesnosti, u čijem sklopu je koncipiranje 'konkretne filozofije', raspoznatljivi su kao odlučni, a i eksplicitno su izrečeni, misaoni utjecaji Hegela, Marxa i Heideggera. Dapače, na djelu je sinteza Hegelove, Marxove i Heideggerove misli iz razdoblja *Sein und Zeit*“ (Brujić, 1982:15).

Već i u njegovim mladim radovima vidi se tendencija angažiranosti filozofije u aktualne društvene probleme. Prethodno je spomenuto Marcuseovo određenje kritičke teorije društva u kojoj bi filozofske istine postale realitetom, odnosno, umnom zbiljom. Samim time i filozofija kao disciplina „usidrena u zbivanju samog svijeta“ (Brujić, 1973:137) i zaokupljena egzistencijom bila bi ukinuta ostvarenjem umnog društva.

Određenje „konkretne filozofije“

„Konkretna filozofija“ koncipirana u ranim radovima trajno će obilježiti Marcuseovu misao u svim njezinim etapama. Može se reći da je to zapravo pozicija iz koje Marcuse nastupa. Kellner ističe Marcuseovu cjeloživotnu preokupaciju konkretnim: „Potraga za konkretnim eventualno će ga navesti na istraživanje prirode rada, potreba, seksualnosti, svijesti, umjetnosti i posebno prema [istraživanju] prirode i dinamike suvremene organizacije društva“ (Kellner, 1984:64) Brujić, također, uočava perzistentnost ove Marcuseove pozicije zadobivene u ranim radovima, u njegovoj kasnijoj fazi: „Postuliranje 'konkretne filozofije' – djelotvornosti mišljenja u danoj povijesnoj situaciji tako da upliviše povijesni čin – odlučno je Marcuseovo stanovište već u ovoj etapi. Ono ostaje njegovo opredjeljenje do kraja života (...) U koncipiranju 'konkretne filozofije' zacrtani način djelovanja: pogađanje egzistencije u bitnim aspektima njezine ugroženosti, prodiranje u javnost, da bi odlučne istine uopće mogle biti usvojene – optimalno je afirmiran u posljednjem razdoblju Marcusea, u kojem je njegova misao pobudila znatan odziv. Čak kao da je i sadržaj kritike visoko razvijenog industrijskog društva u nekim aspektima zarana zacrtan“ (Brujić, 1982:6-20). Tako će tragovi konkretne filozofije biti raspoznatljivi i u njegovim kasnijim djelima (*Eros i civilizacija*, te posebno *Čovjek jedne dimenzije*) u kojima zaziva prevrat društva, emancipaciju subjekta i kritiku tehnologije. Natruhe buduće kritike razvijenog tehnološkog društva, ali i svojevrsan nagovještaj uočavanja tehnologije kao subjekta zbivanja, naznačene su već i u eseju o određenju „konkretne filozofije“: „Jedan primjer: napretkom tehnizacije i racionalizacije u današnjem društvu, uza svu opijenost koju izaziva moć, previdjelo se da

personalna moć ljudi nad prirodom i 'stvarima' nije postala veća, nego manja! Kao što se ljudi, kao 'privredni subjekti i privredni objekti', nalaze u službi robne privrede koja je postala samostalna 'stvar', umjesto da njihovo privređivanje bude primjereni način njihovog egzistiranja, tako su im i njihova oruđa: mašine, prometna sredstva, struja, svjetlo, snaga... postala tako teška i velika da se, gledano personalno, ljudi koji njima rukuju u svojoj egzistenciji sve više i više moraju ravnati po njima, stajati u njihovoj službi, štoviše, da se sve više egzistencijâ troši kako bi ih održavale u njihovom 'funkcioniranju' (Marcuse, 1929:72).

Filozofiranje je, za Marcusea (1929), način ljudske egzistencije, a ideja filozofiranja je činjenje istine vidljivom. Istina, dakle, ima egzistencijalni smisao, a njenim prisvajanjem čovjek može egzistirati. Stoga Marcuse kaže: „Ako je smisao filozofiranja činjenje istine vidljivom i ako istina ima bitno egzistencijalni karakter, onda nije samo filozofiranje način ljudskog egzistiranja, već je i filozofija, po svom smislu, egzistencijalna“ (Marcuse, 1929:63). Polazeći od ove osnove Marcuse odlazi dalje, na tragu određenja zadaće „konkretne filozofije“, i kaže: „Svako pravo filozofiranje ne ostaje pri saznanju, već u razvijanju saznanja ka istini teži za njenim konkretnim prisvajanjem od strane ljudskog tubitka“ (Marcuse, 1929:64). Time je Marcuse uveo filozofiju kao brigu za tubitak za njegovu konkretnu ljudsku egzistenciju u njezinom konkretnom svijetu, u povijesnom kontekstu: „Ljudski tubitak, do koga je filozofiji stalo, u svakom trenutku se nalazi u određenoj povijesnoj situaciji. Ne postoje apstraktni 'zamjenljivi' subjekti ili objekti kojima se filozofija obraća; svaki pojedinac egzistira u jednoj određenoj djelatnosti (u kojoj održava i oblikuje svoju egzistenciju), u jednom određenom statusu narodne zajednice, koji je sâm opet izrastao iz određenih prirodnih i povijesnih uvjeta. Od rođenja, svaki pojedinac je predat svojoj povijesnoj situaciji: njome su mu prethodno naznačene mogućnosti njegove egzistencije (...) Kada se i gdje se susretnu [predmeti i stvari], njih je već promijenila konkretna egzistencija, isto tako su postali 'povijest', od jedne generacije predani drugoj, oblikovani prema potrebama pojedine egzistencije“ (Marcuse, 1929:65). Povijesna situacija na koju je usmjerena „konkretna filozofija“ je, u to vrijeme, organizirani kapitalizam u kojem je, kako je razvidno iz slijedećeg mjesta, čovjekova egzistencija otuđena i tek treba biti iznova prisvojena: „U kapitalističkom društvu, jedan određeni i samo njemu svojstven način ljudskog egzistiranja postao je stvarnost. Počevši od sistema privrede, sva su područja uvučena u onaj proces 'postvarenja' koji je oblike života i smisljena jedinstva, nekada povezane s čovjekovom konkretnom osobnošću, odvojio od svake personalnosti i stvorio moć koja stoji između i iznad osobnosti (...) Iz načina zajedničkog

bitka ispražnjen je svaki bitni sadržaj, i oni bivaju izvana regulirani po 'tuđim' zakonima (...) i pojedinačna osobnost se odvaja od svoje 'djelatnosti' koja joj je 'zadana' i koju vrši, a da ta djelatnost uistinu ne može ostvariti ispunjenje osobe (...) Trebalo je ukazati samo na to da je kriza kapitalizma kriza egzistencije koja je stvarno uzdrmana u njenim osnovama“ (Marcuse, 1929:70-71). Na ovom tlu određenom sveopćom krizom egzistencije, te potrebom za prevladavanjem i prisvajanjem, Marcuse vidi, može se reći, nasušnu potrebu za koncipiranjem „konkretne filozofije“: „... u toj situaciji, znanost je u stanju posjedovanja saznanja o toj krizi, njenim uzrocima i njenom rješenju, odnosno daljnjem napredovanju. Osnove današnje egzistencije, njeno povijesno izvanjštenje, univerzalne veze koje su do nje dovele i povijesne konsekvencije koje su s njom dane, postali su dostupni znanstvenoj spoznaji. Time sa egzistencije na filozofiju prelazi ogroman zahtjev da to znanje konkretizira, da svoje istine nužno suoči s ugroženom egzistencijom. U situacijama kada se istovremeno tubitak nalazio u egzistencijalnoj krizi, svaka prava filozofija je svoje istine shvaćala egzistencijalno i svoj zadatak vidjela u tome da njihovom objavom postane nužna za istovremeni tubitak“ (Marcuse, 1929:71). Stoga „konkretna filozofija“, kao ona koja brine za tubitak, je utemeljena u konkretnoj povijesnoj situaciji: „Postajanje filozofije povijesnom prije svega znači da konkretna filozofija treba tubitak (...) istražiti u njegovoj povijesnoj situaciji s obzirom na to koje mu mogućnosti istinâ uopće stoje otvorene ...“ (Marcuse, 1929:73).

Kao i prethodno pokazana kritička teorija, tako i „konkretna filozofija“ baštini elemente drugih disciplina: ekonomije, sociologije i povijesti. Ona ih mora baštiniti, jer „konkretna filozofija“ zahvaća egzistenciju u svim njezinim sferama postojanja i djelovanja: „U povijesti, riječ je o faktičkoj političkoj situaciji tog tubitka, u ekonomiji, riječ je o faktičkom načinu njegovog privređivanja, u sociologiji, riječ je o faktičkom načinu njegovog društvenog bitka (...) U konkretnoj filozofiji riječ, je o *tubitku* u konkretnom obilju njegove *egzistencije* koja obuhvaća sve te faktičke načine – upravo kao načine na koje tubitak egzistira“ (Marcuse, 1929:74). „Konkretna filozofija“ kako ju je posredovao Marcuse, utemeljena je u povijesnom materijalizmu, i određena je brigom za tubitak i mogućnošću njegove sretnije egzistencije u humanijem svijetu. Ona bodri pojedinca u njegovim nedaćama i potiče ga na oslobađajući poduhvat mijenjanja društva i vlastitog života. Ona smjera izbaviti pojedinca iz njegove „bačenosti“ i primjeriti ga navlastitoj (autentičnoj) egzistenciji. Upravo ova ideja bit će trajno prisutna u cjelokupnom Marcuseovom djelovanju. Misao, navodi Brujić (1973:142) koja teži

imati stvarnog udjela u povijesnom mora poštovati zadane društvene odnose kao sidrište, tj. ishodište konkretne filozofije. Marcuse društvo razumije unutar kretanja povijesnosti i samim time konkretna filozofija mora zahvatiti povijesnu situaciju, te u njoj učiniti istine vidljivima. Povijesna situacija zadana je strukturama društvenog i ekonomskog života. Iz tih struktura nije moguće apstrahirati a da preostane smisljena egzistencija (Brujić, 1982:8). Sam subjekt određen je povijesnom situacijom i njegovim odnosom spram struktura kao i spram objekata koji uvjetuju njegovu egzistenciju u proporcionalnom odnosu otuđenja ili prisvajanja objekata. Svijet u kojem se subjekt nalazi je, prema Marcuseu, svijet zadanih značenja. Taj značenjski odnos unaprijed određuje položaj subjekta u društvu (njegovu individualnu i klasnu egzistenciju). Tako je povijesnost društva određena značenjem i to je ono što definira povijesnu situaciju. Koncizno programsko određenje i zadaću „konkretne filozofije“ Marcuse sumira: „Dakle, konkretna filozofija može prići egzistenciji samo ako tubitak potraži u sferi iz koje ono egzistira: u *djelovanju* u njegovom svijetu, shodno njegovoj povijesnoj situaciji. U postajanju povijesnom, konkretna filozofija, time što na sebe preuzima stvarnu sudbinu tubitka, dolazi do *postajanja javnom* (...) Konkretna filozofija će egzistirati u javnosti, jer samo tako može stvarno prići egzistenciji (...) tada pojedinac nije više početak, već cilj filozofije, jer on uopće tek ponovno mora biti omogućen“ (Marcuse, 1929:76-81).

Marcuseovo inzistiranje na filozofiji koja postaje javnom zapravo se može razumjeti kao poziv intelektualcima da se uključe u život i probleme društva. U tom smislu Marcuse želi da intelektualci osvjetljavanjem činjenica i raspravom daju svoj obol društvu, odnosno, kako navodi Kellner (1984), da se društveno politički angažiraju. Habermas će kasnije u potpunosti razviti koncept dijaloga unutar javne sfere kao izvora društvenih promjena. Ali može se reći da je i Marcuse sa svojom javnom filozofijom bitan naglasak stavio na angažirani dijalog s ciljem promijene. Važnost postojanja angažirane rasprave naznačuje i sam Marcuse (1978) kada navodi paradigmatički primjer Kierkegaarda koji je isključivo razvijao vlastitu senzibilnost razotkrivajući smisao vječnog apsolutnog i božanskog. Marcuse naglašava da je Kierkegaard učinio prekretni korak kada je napustivši osamljenost spoznao značaj sfere javnosti. Riječima Marcusea: „on je izašao iz usamljenosti: on, koji se uvijek obraćao samo pojedincu, za koga je javni utjecaj njegovih knjiga bio potpuno indiferentan – ide, u Sokratovom smislu tog čina, na ulicu: piše članak za člankom u dnevnim novinama, izdaje letke, svu svoju borbu zbija u odluku povijesnog trenutka. A ta borba u javnosti ne odigrava se, recimo, tako što Kierkegaard istinu vječnog

apstraktno drži prema konkretnoj egzistenciji (...) Naprotiv, on svom oštrinom smjera na konkretno kretanje istovremenog tubitka, na stvarnu promjenu njegove egzistencije, te se stoga njegovi zahvati i zahtjevi uvijek usmjeravaju na konkretne načine i zadatke te egzistencije, u punom opsegu imaju u vidu trenutne mogućnosti činjenja. Samo kada se shvati koliko je snažno Kierkegaardu, u smislenom ispunjavanju njegovog konkretnog filozofiranja, bilo stalo do trenutnosti stvarne odluke, do stvarnog kretanja i promijene istovremene egzistencije, može se razumjeti oštrina njegovog napada, agitatorska moć njegovog javnog nastupa, traženi sudar s predstavnicima javnosti, revolucionarna konkretnost njegovih zahtjeva“ (Marcuse, 1978:77-78).

Iz spomenutog primjera potrebno je izdvojiti nekoliko momenata koji Marcusea čine relevantnim i čiji se koncepti mogu primijeniti na suvremene rasprave i probleme. Prije svega to je važnost angažiranog dijaloga i aktivne uloge intelektualca u društvu. Potom Marcuseov naglasak na pojedincu, a ne na amorfnom kolektivu kao što je klasa. Pojam kolektiviteta klase Marcuse (1977) će snažno kritizirati u eseju *Estetska dimenzija* gdje će tvrditi da se umjetnost ne obraća klasnoj svijesti, već osviještenim pojedincima. I konačno participativni pojedinac koji prema političkom autoritetu (predstavnicima javnosti) ne stoji u stanju bespogovorne poslušnosti, već on propituje svoje predstavnike i sudjeluje u oblikovanju društva u kojem je moguća autentična egzistencija.

Potrebno je napomenuti kako se Marcuse s „konkretnom filozofijom“ i pojedincem u centru, polako odmiče od vjere u proletarijat kao nositelja društvenog obrata. Slično primjećuje i Kellner: „Premda Marcuse još uvijek nije došao do točke na kojoj propituje marksističku ortodoksiju proletarijata kao revolucionarnog subjekta, značajno je kako je već ovdje pripisao 'konkretnoj filozofiji' onu zadaću koju je Lukács pripisao proletarijatu“ (Kellner, 1984:65).

Revolucionarna snaga dijalektičkog mišljenja

Dijalektika je način i metoda Marcuseovog mišljenja. Ona ostaje trajno Marcuseovo ishodište prisutno kako u ranim tako i u kasnijim etapama njegovog mišljenja. Konsekvencije ovog shvaćanja naročito su važne za čovjeka, koji je u samom centru Marcuseovog promišljanja, i ljudski svijet. Jer ako postoji razlika između stvarnosti i mogućnosti, onda se ni čovjek ne smije uzeti onakav kakav nam se neposredno javlja, niti se njegov trenutno postojeći svijet može izjednačiti s njegovim svijetom uopće. Stvarno je samo ono što postoji u skladu sa svojim unutrašnjim mogućnostima, stvarno je samo ono što je ostvarilo sve svoje unutrašnje mogućnosti. Dakle, ne može se ostati na onome što je čovjek u jednom trenutku postigao, ne može se spokojno prihvatiti stanje u kojem se on trenutno nalazi. Naprotiv, to stanje treba negirati, jer je ljudski svijet već u onom trenutku u kojem se spoznaje (doznaje) za njegovu granicu na putu da bude nešto drugo nego što jest. Sve postojeće podložno je kretanju, svako biće negira sebe da bi prešlo u nešto drugo, da bi ostvarilo neku svoju drugu unutrašnju mogućnost. Dijalektika je u temelju revolucionarna, pokazuje da nema nijednog oblika na kojem se može stati, da je svaki oblik samo prijelazni stupanj u dijalektičkom razvoju, u jednom procesu u kojem jedna unutrašnja snaga koja je svojstvena svemu što postoji teži se probiti, ostvariti svoje mogućnosti. Stvarnost je umna tek kad nema razlike između mogućnosti i ostvarenja. To je dakako tek na kraju povijesti, kad više nikakvih suprotnosti nema.

U *Erosu i civilizaciji* Marcuse će tek sjetno konstatirati nestanak snage negativnog mišljenja kao onog koje razotkriva zbilju: „ljudska egzistencija u tome svijetu je puka sirovina, tvar, materijal koji nema načelo svojeg kretanja u samom sebi“ (Marcuse, 1965a:86). Ali isto tako i njegov revolucionarni potencijal: „na vrhuncu svojih progresivnih dostignuća, dominacija ne samo da podriva svoje vlastite temelje, nego također kvari i dokrajčuje opoziciju protiv dominacije. Ono što ostaje je negativitet uma, koji potiče bogatstvo i moć, i stvara klimu u kojoj sahne nagonско korijenje načela izvedbe“ (Marcuse, 1965a:86). Kasnije, u *Čovjeku jedne dimenzije*, kao što će biti pokazano, Marcuse će pokušati do kraja razviti dijalektičke kategorije te dijalektičko mišljenje pokazati kao spasonosno. Kontrastno tome, Marcuse će pojmom „jedne dimenzije“, opisati prevladavajući način nedijalektičkog mišljenja, gubitak slobode i autonomije, podvrgavanje subjekta objektu i posljedično tome, nemogućnost ovladavanja vlastitom sudbinom.

Ovdje se valja ograničiti na njegove rane eseje o dijalektici, gdje je Marcuse pokušao svojevrsnu sintezu dijalektike i fenomenologije. Marcuse je smatrao da će fenomenološka metoda pružiti novi impetus ortodoksnoj marksističkoj teoriji i time je učiniti prilagodljivijom aktualnom društvenom stanju. Naime, Marcuse je smatrao kako marksizam sve više postaje rigidna ortodoksija dogmatski posvećena metafizičkom materijalizmu i ekonomskom redukcionizmu, pri tome stavljajući primarni naglasak na materiju i ekonomiju, a tek sekundarno na svijest, ideje i kulturu. Uz navedeno Marcuse je smatrao kako marksisti akcentirajući povijesne zakone omalovažavaju ljudsku praksu i važnost ljudske djelatnosti kao revolucionarne prakse. Također, stavljajući naglasak na klasu, marksisti naginju zanemarivanju pojedinca u njegovim potrebama i mogućnostima. Ishod, kako ga Marcuse vidi, je svojevrsna kriza filozofije koja zahtjeva rekonstrukciju povijesnog materijalizma. Shodno tome Marcuse vjeruje kako fenomenološka varijanta materijalizma može dati novi poticaj tim stremljenima (Kellner, 1984:58).

Potrebno je uočiti kako se Marcuse zapravo distancira od ortodoksnih marksističkih struja u čijem je fokusu kolektivitet (klasa). On već sada uočava slabljenje marksizma i naznačuje svoju orijentaciju prema tematiziranju tehnološkog razvoja kao mogućeg nositelja promijene. Riječima Marcusea: „većina marksističkih teoretičara razračunava se s pojmom građanske filozofije koji je već sama građanska filozofija iznutra pretresla i prevladala, koji, dakle marksistička diskusija uopće ne pogađa. Otud pada oštra svjetlost na klasnu situaciju današnjeg građanskog društva. U mnogim područjima znanstvenog istraživanja živi jedan temeljni stav koji više nema nikakve veze s poznatim životnim formama kapitalističkog društva – koje je već anticipiralo dobar dio povijesnog razvoja“ (Marcuse, 1930b:119-120). Tako se za Marcusea može reći kako je on mislilac na tragu Marxa. Ponajprije što u fokus stavlja individu, a ne klasu čine ga distinktivnim u odnosu na ostale marksiste. Ali ipak u tematiziranju društvenih problema, statusa pojedinca u društvu i mogućnosti njegove emancipacije, on ostaje vjeran marksističkim pojmovima. Kao što je već spomenuto, Marcuse će ostati cijeli život posvećen spašavanju marksističkog projekta.

Premda Kellner (1984) navodi kako Marcuse smatra fenomenologiju prikladnijom metodom za otkrivanje i utemeljenje univerzalno važećih propozicija koje zahvaćaju esenciju povijesnosti, treba odmah istaknuti kako Marcuse dijalektičku metodu nikako ne smatra prevladanom i inferiornom. O tome svjedoče i dva eseja *O problemu dijalektike* u kojima Marcuse (1930a, 1931a) analizira koncept dijalektike kod Marxa („koji je Hegelovu dijalektiku postavio s glave na

noge“, str.95), Platona i Hegela. Naime, za Marcusea (1930a), kao i za Platona i Hegela, dijalektika je ujedno moć i metoda spoznaje koja je integralno povezana s revolucionarnom praksom. Benhabib (1987) također primjećuje kako Marcuse s jedne strane kritizira nedostatnu rigoroznost dijalektike, dok se s druge strane protivi onim interpretacijama koje marksizam žele pročistiti od dijalektičko-hegelovskog nasljeđa.

Međutim, Marcuse u marksističkoj teoriji uočava i određeno iskrivljavanje dijalektičke metode: „s riječju i pojmom dijalektike je u novijoj filozofiji i marksističkoj teoriji i praksi učinjena takva zloupotreba da je postao neizbježan pokušaj ponovnog opominjanja o porijeklu dijalektike (...) Za jedne je ona samo povijesno uvjetovan ostatak ukočenog hegelovstva kod Marxa, pa se zato bez štete – štoviše s koristi – može udaljiti iz marksističke teorije i prakse; za druge je ona suštinski dio marksizma, ali – i to je odlučujuće – ono što su kod Marxa bili smisao i suština samog povijesnog kretanja, sada postaju njegov okov: pomoću loše dijalektike može se opravdati svaka greška, svaki korak unatrag, potvrđivati nužni član dijalektičkog kretanja, tako da na kraju izlazi jednako kao i kod građanske filozofije: izbjegavanje odluka“ (Marcuse, 1930a:85-86).

Time je Marcuseov zadatak prema dijalektici dvojak. S jedne strane on je mora iznova „postaviti na noge“ približujući je njezinom izvornom značenju i ulozi, dok je s druge strane mora osuvremeniti primjenjujući fenomenološke koncepte. Njegov cilj je, ističe Benhabib (1987:XIV), pokazati dijalektiku filozofski rigoroznom i politički poželjnom. Tako je Marcuseova obrana dijalektike usmjerena na dva autora: Siegfrieda Marcka i Maxa Adlera.¹⁸ Oba autora problemu dijalektike i marksizmu prilaze preko Kantove filozofije.

Marck smatra da se kritička dijalektika, ukorijenjena u Kantovoj filozofiji, odnosi na napetost između ega i postojanja. Marcuse postojanje navedenog dualizma tumači kao *a priori* zadanim, a iz čega proizlazi da se čovjekova sudbina svodi na prevladavanje napetosti. Marcuse odmah pokušava osloboditi dijalektiku od Kantove kritičke dijalektike uvodeći pojam konkretne dijalektike, te naznačujući što dijalektika jest. Tako dijalektika za Marcusea nije „forma spoznaje zasnovana u nekoj filozofskoj ili sociološkoj teoriji, već oznaka za način bitka samog bića (...) čiji je bitak povijestan (...) nikada nije dijalektička napetost [između ega i postojanja], jer takvo

¹⁸ Marck pod utjecajem njemačkog idealističkog dijalekticizma zauzima poziciju kriticističke dijalektike usidrene između napetosti ega i svijeta, te bitka i svijesti. Adler spada u skupinu marksista protiv kojeg su se udruženo borili ortodoksni marksisti i lijevo orijentirani kritički marksisti (Rusconi, 1970: 263-270).

razumijevanje već u pristupu gubi izvorno tlo dijalektike (...) konkretna dijalektika odnosi se na zbivanje kao način bitka ljudskog tubitka (...) pokazuje mnogostrukost, nastalost i granicu povijesnih načina i oblika tubitka“ (Marcuse, 1930a:95-96).

Iz navedenog određenja dijalektike može se zaključiti kako je za Marcusea dijalektika usmjerena prema čovjekovoj egzistenciji. Umjesto da postavlja izvanjske vrijednosti i održava strogu distinkciju između činjenica i vrijednosti, dijalektika izvodi vrijednosti i ideje iz analize konkretne čovjekove situacije (Kellner, 1984:73). Marcuse (1930a), stoga, smatra apsurdnom (besmislenom) konkretnu dijalektiku kao objektivnu znanost kojoj nedostaje utemeljenje.

Adler je Kantovu filozofiju i njezinu transcendentalnu metodu pokušao interpretirati kao preteču marksizma (Marcuse, 1930b:120). Time je on Kanta smatrao utemeljiteljem znanstvenog socijalizma (Rusconi, 1970:270). Međutim Marcuse u takvom pokušaju odmah uočava opasnost za marksističku teoriju. Naime, ta se opasnost nalazi u tome, smatra Marcuse (1930b:141) što bi primjena Kantovog transcendentalnog metoda pretvorila teoriju revolucije proletarijata u znanstvenu sociologiju, a što bi za posljedicu imalo istiskivanje marksizma iz konkretne povijesne situacije i onemogućavanje radikalne prakse. Marcuse odmah ističe bitnu razliku između transcendentalnog i dijalektičkog metoda, pri tome dajući prednost potonjem. Prema Marcuseu temeljna razlikovnost je što se transcendentalna metoda odnosi na mogućnosti, na analizu spoznaje, dok se dijalektička metoda odnosi na stvarnost i njezinu analizu: „Suštinska razlika između transcendentalnog i dijalektičkog metoda sastoji se u tome što se prvi odnosi na mogućnosti, a drugi na stvarnost, prvi na analizu saznanja, a drugi na analizu realnosti, što prvi smjera na teorijsko utemeljenje stvarnosti, a drugi na praktičnu izmjenu stvarnosti“ (Marcuse, 1930b:139).

Polazeći i ovdje iz orijentacije konkretne filozofije, Marcuse odbija poimanje istinitosti stvarnosti koje *a priori* proizlazi iz teorije. Tome svjedoči i njegova polemika s dva navedena autora. Dabrowski također smatra kako je Marcuse u raspravama s neokantovcima zapravo htio pokazati problematičnim odnos znanja i zbilje: „Marcuse tvrdi da je postavljanje problema u okviru odnosa između znanja i zbilje, već samo po sebi problematično – zapravo, on odbija važenje tvrdnji znanja zasnovanih na bilo kojoj odgovarajućoj teoriji istinitosti, bilo u društvenim istraživanjima ili filozofiji (između 1929 i 1931 Marcuse poduzima nekoliko produhovljenih rasprava protiv sociološkog metoda i neokantovaca)“ (Dabrowski, 2015:3).

Ovdje je potrebno reći da će Marcuse 1960. nekoliko godina prije *Čovjeka jedne dimenzije* još jednom pokušati spasiti dijalektiku i njoj pripadajuće negativno mišljenje. U tehnološki razvijenom društvu Marcuse (1966a) je uočio kako je napredak kvantitativan, te da kao takav može neodređeno odlagati kvalitativan obrat. Također, proletarijat koji je trebao biti nositelj društvene promijene je sistemski apsorbiran. Razumnim postaje prihvaćanje društvene stvarnosti u kojoj rad više nije fizički naporan, a tehnologija može proizvoditi široko dostupna dobra, podižući time životni standard. S tehnološkim napretkom koji povećava komfor i nestankom revolucionarnog subjekta postavlja se pitanje o svrhovitosti dijalektike. Suočeno s činjenicama tehnološkog svijeta, dijalektičko mišljenje s premisom otuđenja čovjeka i prirode mora ustuknuti. Ali upravo u tom novom poretku Marcuse (1966a) je uočio da se radi o tehnološkoj stvarnosti u kojoj predmet nužno pretpostavlja subjekta. Hirošima je dokaz njihove identičnosti. Stvarnost je određena antinomijama (rat je uvjet mira, a nesloboda uvjet slobode). Konformističko razmišljanje i „sveprisutna snaga proizvodnog aparata drže čovjeka u ropstvu vladajućeg stanja stvari“ (Marcuse, 1966a:14), onemogućujući mu da uvidi spomenute proturječnosti.

Marcuse (1966a) polazi od Hegelove jasne distinkcije između uma i razuma i kaže: „Zadovoljstvo danim stanjem zbilje i prihvaćanje njegovih utvrđenih i čvrstih odnosa čine ljude ravnodušnima prema još neozbiljenim mogućnostima, koje nisu 'dane' s jednakom izvjesnošću i stabilnošću kao predmeti osjeta. Zdrav razum pogrešno zamjenjuje slučajnu pojavu stvari s njihovom biti, i uporan je u vjerovanju da postoji neposredan identitet između biti i egzistencije“ (Marcuse, 1966a:56). U društvu izobilja materijalnih dobara razum stvara osjećaj zadovoljstva i sigurnosti. Tako je zdravorazumski pogled na svijet ravnodušan i siguran. Prihvaćanjem sigurnosti i zadovoljstva koje nudi opipljiva strana tehnološkog razvoja, pojedinci postaju ravnodušnima prema manje opipljivim i neizvjesnim alternativama koje su date kao mogućnosti stvarnosti. Ali, Marcuse ističe kako je prvi kriterij uma nepovjerljivost prema zatečenom činjeničnom stanju. Stoga umno propitivanje „lažne“ sigurnosti koju unutar tehnološki razvijenog društva pruža razum, može otvoriti još neostvarene dimenzije zbilje. I upravo u takvom svijetu dijalektičko mišljenje je sve samo ne prošlo i prevladano. Dijalektička negacija, kaže Marcuse: „... nije samo kritika jedne konformističke logike, koja poriče zbiljnost proturječnosti; ona je također kritika danog stanja stvari kao takvoga – kritika uspostavljenog sistema života, koji poriče svoje vlastite pretpostavke i mogućnosti“ (Marcuse, 1966a:7). Na tom tlu, na potrebi emancipacije čovjeka, izrasta snaga dijalektičkog mišljenja, čija je zadaća: „da razbije

samopouzdanje i samozadovoljstvo zdravog razuma, da potkopa zlokobno povjerenje u snagu i jezik činjenica, da pokaže kako se nesloboda do te mjere nalazi u srži stvari da razvitak njihovih unutrašnjih proturječnosti nužno vodi do kvalitativne promijene: do eksplozije i katastrofe uspostavljenog stanja stvari“ (Marcuse, 1966a:10).

Marcuse je smatrao da stvarnost sadrži druge mogućnosti koje nadilaze činjenice. Drugost stvarnosti može biti spoznata jedino dijalektikom, a ostvarena prevladavanjem stvarnosti imanentnih negacija. Primjenjujući dijalektičku metodu na tehnološku stvarnost razvijenog društva, Marcuse će formulirati negaciju kao „Veliko odbijanje“. U *Erosu i civilizaciji* ono će se odnositi na odbijanje viška potiskivanja, dok u *Čovjeku jedne dimenzije* zadobiti političku dimenziju protesta protiv svih prevladavajućih normi. Marcuse (1983) također i u analizi sovjetskog marksizma pokazuje svojevrsnu zloupotrebu, „magijsku“ primjenu, funkcije dijalektike, kojoj je oduzet element kritičnosti preobličujući je u općeprihvaćeni svjetonazor: „Logos dijalektike više nije logos oslobođenja – ni u Hegelovom ontološkom niti u Marxovom povijesnom smislu. To je neizbježno kada dijalektika više nije upravljena na proturječja klasnog društva nego se proteže iznad njih“ (Marcuse, 1983:116). Sovjetski marksizam u svrhu opravdanja službene ideologije mora, smatra Marcuse (1983), okameniti i zaustaviti dijalektički proces, a što je u potpunosti suprotno unutarnjoj strukturi dijalektike: „... sovjetskomarksističko postupanje s dijalektikom, tj. odstranjivanje i nipodaštavanje svih njenih elemenata koji bi ukazali na napredak društvenopovijesnog razvitka onkraj postojećeg režima, odnosno prema kvalitativno višem stupnju socijalizma, služi samo za zaštitu i opravdavanje postojećeg režima“ (Marcuse, 1983:127). Nakon što je dijalektiku izbavio iz njezine zapalosti i zloupotrebe, te je vratio njezinoj izvornoj zadaći kao spoznaji i metodi revolucionarne prakse, Marcuse novu oštrinu dijalektici pokušava dati prilazeći joj iz fenomenološke metode. Taj svoj naum Marcuse skicira kao dijalektičku fenomenologiju. Impuls koji stoji iza tog nauma, navodi Kellner (1984:51), je pokušaj demistificiranja Heideggera na sličan način kao što je Marx konkretizirao i rekonstruirao Hegela. Ujedno, riječ je o pokušaju revitaliziranja marksizma, koji je pod službenim marksistima, sve više degenerirao u sterilnu znanstvenu ortodoksiju, korištenu kao instrument sovjetskih i socijaldemokratskih političkih interesa (Kellner, 1984:51).

Marcuse je, od početka, pokušao fundirati Heideggerove koncepte autentičnosti, povijesnosti i društva u povijesni materijalizam. Suprotno Heideggerovoj teoriji *Mitwelt-a*, Marcuse naglašava

kako svijet u kojem se pojedinac nalazi nije apstraktan svijet, kako je to prikazano u Heideggerovoj teoriji. To je zapravo određeni povijesno društveni svijet s određenom materijalnom osnovom. Stoga pojedinac nije ljudsko biće u općenitosti, već živoće, gladno biće u povijesno određenom okruženju, koje je određeno društvom i načinom proizvodnje. Materijalni uvjeti proizvodnje, klasna dominacija i ideološki sistemi sačinjavaju totalitet svijeta u kojem se pojedinac nalazi. Marcuse konkretizira i Heideggerov pojam brige, tvrdeći kako se briga prvenstveno odnosi na čovjekove materijalne potrebe i njihovo zadovoljenje.

Marcuse je, naime, smatrao da bi uspješna sinteza fenomenologije i marksizma trebala recipročno ukloniti i oplemeniti, ono što je on smatrao, opasnim tendencijama prisutnim u obje ortodoksije (Kellner, 1984:50-51). Spomenute opasnosti u slučaju marksizma odnose se na neadaptabilnost marksističke teorije da iznese vlastito obećanje, dok se u slučaju Heideggerove filozofije radi o ontološkom eskapizmu iz konkretnog svijeta prema u sebe zatvorenom biću. Kako to Wolin dobro primjećuje: „Heideggerova metafizička orijentacija odmah je pobudila sumnju kod Marcusea. U njegovim kasnijim radovima *Što je metafizika, Kant i problem metafizike* i *Bit uma Heideggerova misao* postaje sve više eterična i nesvjetovna, zanemarujući u potpunosti iskustvene probleme života“ (Wolin, 2006:71).

Sada je potrebno razmotriti kako Marcuse vidi moguću sintezu dijalektike i fenomenologije. Pri tome valja znati slijedeće: fenomenologija, kako je već spomenuto, nije superiorna dijalektici, upravo suprotno radi se o pokušaju izbjavljanja dijalektike. Također treba znati da koristeći Heideggerove pojmove na povijesni materijalizam, Marcuse implicitno snažno kritizira fenomenologiju. Intenciju sinteze fenomenologije i dijalektike Rusconi opisuje: „Teoretska se sinteza postavlja ovako: egzistencijalistička fenomenologija pruža marksizmu logičko-vrijednosnu osnovu, a sa svoje strane, iz dijalektičke metode izvlači vlastitu materijalnu konzistentnost“ (Rusconi, 1970:254).

Marcuse razumijevanje dijalektike preuzima od Hegela, ali i Marxa koji je smatrao da dijalektika „svaki postali oblik razumije u tijeku kretanja“. Dijalektika, stoga, svoj predmet „unaprijed vidi kao povijestan, tj. promatra ga kao postao i prolazan, kao nužno izrastao u određenom povijesnom položaju, kao takav da se odnosi na tubitak koji se nalazi u tom položaju i može se razumjeti samo polazeći od ovoga“ (Marcuse, 1928:42).

Citirajući Englsa, Marcuse naznačuje što dijalektika jest i kako je on razumije. Tako dijalektika na svijet ne promatra kao na skup gotovih stvari, već skup procesa (Engels, 1927:52, prema Marcuse, 1928:42). Marcuse potom iznosi Lenjinove određujuće karakteristike dijalektike: „da bi se predmet spoznao moraju se istražiti sve njegove strane. Drugo, dijalektička logika zahtjeva da se predmet uzme u njegovom razvoju (...) Treće, cjelokupna ljudska praksa mora ući u definiciju predmeta, kako kao kriterij istine, tako kao i praktično određenje povezanosti predmeta s onim što je čovjeku potrebno. Četvrto, dijalektička logika uči da ne postoji nikakva apstraktna istina, istina je uvijek konkretna“ (Lenjin, 1925:623, prema Marcuse, 1928:42).

Kao što je iz prethodnog ulomka razvidno, Marcuse smatra kako dijalektička metoda zahvaća imanentnu nužnost povijesnog kretanja, tako da pokazuje kako je posljednji oblik razvoja moguće pronaći u prethodnim oblicima. Marksisti primjenjuju dijalektičku metodu na analizu društva, ekonomije i ideologije onako kako su one utemeljene u Marxovoj teoriji. Dijalektička analiza upućuje na revolucionarnu praksu, tako da pokazuje što je unutar društveno ekonomskog poretka moguće negirati kako bi se oslobodio daljnji napredak (Kellner, 1984:52-53).

Nakon što je izložio u kratkim crtama određenje dijalektike, Marcuse se sada okreće fenomenološkoj metodi. Ukratko fenomenologija znači „dopustiti da sami predmeti vode pitanje i pristup, u potpunosti sagledati same predmete“ (Marcuse, 1928:44). Međutim, predmeti, kao što je već pokazano, ne nalaze se *in abstracto*, već se oni nalaze u povijesti i njome su određeni. Tu započinje Marcuseova kritika fenomenologije: „međutim sami predmeti se pri zahvatu nalaze u povijesnosti (...) ona obuhvaća neponovljivu osobnost onog tko pita, pravac njegovog pitanja i način početnog pojavljivanja predmeta (...) Fenomenologija se ne smije zaustaviti kod pokazivanja povijesnosti svog predmeta kako bi ga zatim opet uzela u sferu apstrakcije. Ona ga stalno mora držati u krajnjoj konkretnosti“ (Marcuse, 1928:44).

Obzirom da se predmet fenomenologije nalazi u povijesti, ona, smatra Marcuse, mora postati dijalektična. Postavljanje fenomenologije u povijesnost je neophodno kako bi se zahvatilo konkretno povijesno kretanje i promjena. Marcuse (1978:44-45) je stoga smatrao da fenomenologija koja zaobilazi materijalnu bazu u kojoj se tubitak nalazi, ne može zadobiti puninu i jasnoću: „Fenomenologija se ne smije zaustaviti kod pokazivanja povijesnosti svog predmeta kako bi ga zatim opet uzela u sferu apstrakcije. Ona ga stalno mora držati u krajnjoj konkretnosti (...) mora omogućiti da u analizu uđe konkretna povijesna situacija, njena konkretna

'materijalna osnova'. Tako će, npr., fenomenologiji ljudskog tubitka nedostajati potrebna punoća i jasnoća ako zaobiđe materijalnu osnovu povijesnog tubitka (...) Kada (...) zahtijevamo da fenomenologija ljudskog tubitka (...) prodre do dijalektičke konkretnosti i dovrši se u fenomenologiji konkretnog tubitka i konkretnog čina koji je svagda povijesno zahtjevan, onda dijalektička metoda saznanja (...) mora postati fenomenološka i usvojiti konkretnost kao potpuno shvaćanje svog predmeta u drugom pravcu“ (Marcuse, 1928:44-45).

Navodeći primjer tvorničke zgrade, Marcuse (1929), je istaknuo glavni nedostatak fenomenološke metode, a to je datost apstrahirana od društveno povijesnog konteksta: „U fenomenološkoj redukciji, ja je u njenoj danosti shvaćam kao predmet opažanja. Isključujem svako transcendentalno postavljanje (...) Na predmetu opažanja (...) mogu izdvojiti bitne zakone danosti stvari, boje širine, itd.“ (Marcuse, 1929:66). Nemogućnost fenomenologije da svoj predmet zahvati u njegovoj cijelosti, uključujući i njegove društveno materijalne sastavnice, može se otkloniti, samo tako da se predmet pokaže u svojoj konkretnosti. Marcuse to objašnjava: „Sada napuštam redukciju, ali ostajem pri primjeni fenomenološke metode: pustiti da se 'sam predmet', onako kako postoji u punoj konkretnosti, vidi i da govori (...) Tvornica se javlja kao uključena u određenu formu privrede, kao djelomični rezultat dugog tehničkog razvoja, kao objekt teških borbi interesa. Sve su to činjenice koje mi se otvaraju pri bližem bavljenju predmetom tvornice, čiji opseg postaje sve veći, a čije je zajedničko 'mjesto' 'povijesnost' predmeta tvornica i njegova smisaona povezanost s povijesnom ljudskom egzistencijom“ (Marcuse, 1929:66-67). na primjeru tvorničke zgrade fenomenološkom metodom može utvrditi njezina čvrstoća, boja, riječju njezina datost apstrahirana od njenog društveno povijesnog konteksta.

Stoga Marcuse zaključuje da „tek sjedinjenje obje metode: dijalektička fenomenologija, koja je metoda postojane, krajnje konkretnosti, kadra je udovoljiti povijesnosti ljudskog tubitka (...) Ona se prije svega odnosi na ljudsku egzistenciju koja je po svom bitku povijesna, i to kako u svojoj bitnoj strukturi tako i u svojim konkretnim formama i uobličenjima“ (Marcuse, 1928:45).

Potrebno je ipak napomenuti kako kod Marcusea ne postoji jasna distinkcija između Husserlove i Heideggerove fenomenologije. U njegovom tematiziranju fenomenologije katkada se stječe dojam kako se Marcuse obraća Husserlovoj fenomenologiji, dok se zapravo radi o kritici Heideggerove fenomenologije iz *Bitka i vremena*. Ipak, moguće je objasniti Marcuseovou jasnu

neusmjerenost prema Heideggerovoj fenomenologiji koja u obzir uzima svijet rada, društveni svijet svakodnevnog života, te Husserlovoj apstraktnijoj fenomenologiji. Naime, u trenutku kada je Marcuse pisao rane radove, fenomenologija je još uvijek bila na metafizičkom i idealističkom stupnju razvoja. Marcuse je to dobro uočio, te je taj nedostatak htio ispraviti konkretnijom, tj. marksističkom verzijom fenomenologije (Kellner, 1984:55-56).

Autentičnost i radikalni čin

Marcuse sintezu Heideggerovog i Marxovog mišljenja započinje prvo pokušajem kombiniranja Heideggerovih pojmova neautentičnosti i bačenosti s Marxovim pojmom otuđenja. O'Casey (2008) smatra kako je upravo u Heideggerovoj fenomenologiji Marcuse pronašao marksizmu toliko nedostajućeg subjekta spremnog na radikalnu promjenu. Kao što će biti pokazano taj subjekt nije klasa, već pojedinac, koji će ostati trajnom preokupacijom Marcuseovog misaonog djelovanja.

Heideggerov subjekt bačen je u svijet nastanjen objektima i drugima, a njegov tubitak je bitak s drugima. Tubitak karakterizira propadnutost, odnosno, fenomen propadanja tubitka za Heideggera (1985) ima značaj egzistencijalnog načina bitka-u-svijetu. Ono što je važno istaknuti i na osnovu čega će Marcuse moći smjestiti tubitak u „temeljnu marksističku situaciju“, jest to što Heidegger propadanje ne shvaća kao pad iz nekog drugog, boljeg stanja, nego upravo kao pad u tubitkov svijet: „Ali otuda se propalost tubitka ne smije shvatiti ni kao 'pad' iz nekog čišćeg i višeg 'prastanja' (...) *Od sama sebe* kao faktičnog bitka-u-svijetu tubitak je, kao propadajući, već otpao; i nije propao u neko biće na koje nailazi ili ne nailazi tek u tijeku svojeg bitka, nego je propao u svijet, koji sâm pripada njegovu bitku“ (Heidegger, 1985:200). Propalost tubitka, o čemu će biti riječ u idućem odlomku, čini njegovu egzistenciju neautentičnom. No prije toga, valja spomenuti i Heideggerov pojam brige kao bitka tubitka. Heideggerov subjekt je u svijet bačeni i sebi prepušteni tubitak u njegovim strahovima i tjeskobama. Heidegger (1985) je tjeskobu pojmiio kao temeljno osjećanje tubitka: „Ono radi čega tjeskoba zebe, jest sam bitak u svijetu (...) Slobodnost *za* najvlastitije Moći-bitu i time za mogućnost pravosti i nepravosti pokazuje se u jednoj izvornoj, elementarnoj konkretizaciji, u tjeskobi“ (Heidegger, 1985:213-218). Briga, dakle, ističe Heidegger (1985) preko skrbi i brižnosti dovodi tubitak svome bitku. Stoga je „projekt“ navlastite egzistencije nošen brigom: „Perfectio čovjeka, postajanje onim što

on može biti u svojoj slobodnosti za svoje najvlastitije mogućnosti (projekt), 'učinak' je 'brige'“ (Heidegger, 1985:226).

Heidegger (1985) smatra da svi pojedinci u društvu potpadaju pod diktaturu *das Man* (javnosti, drugih, „Se“) i da je shodno tome njihova egzistencija neautentična: „... da se tubitak najprije i najčešće rastače u Se i ono gospodari njime. Nije li tubitak kao bačeni-bitak-u-svijetu upravo najprije bačen u javnost Se?“ (Heidegger, 1985:190). Propalost tubitka pod utjecaj drugih, javnosti, karakteriziraju, prema Heideggeru (1985), „naklapanje“, „znatiželja“ i „dvosmislenost“, kao egzistencijalne određenosti tubitka, načini koji tvore tu bitka: „U njima i u njihovoj bitku sukladnoj povezanosti razotkriva se jedna temeljna vrsta bitka svakidašnjice, koju nazivamo *propadanje* tubitka (...) tubitak je najprije i najčešće kod 'svijeta' o kojemu briguje. To rastakanje kod ... najčešće ima karakter izgubljenosti u javnosti Se“ (Heidegger, 1985:199). Naklapanje označava, smatra Heidegger (1985), način sporazumijevanja tubitka kroz „raspričavanje“ i „prepričavanje“ lišeno prethodnog prisvajanja stvari. Odsutnost istinskog razumijevanja stvari stvara, ističe Heidegger (1985), indiferentnu razumljivost. Tubitak je izložen naklapanju, on potpada pod njega, štoviše može se reći da svijet upoznaje kroz naklapanje, čije tvrdnje najčešće ne propituje. Utjecaj naklapanja na tubitak i njegovo potpadanje i neautentičnost Heidegger sažimlje: „U tubitku se odavno uvriježila ta izloženost putem naklapanja. Mnogošta upoznajemo najprije na taj način, ne malo toga nikada ne nadilazi takvo prosječno razumijevanje. Toj svakidašnjoj izloženosti, u kojoj tubitak najprije urasta, ne može on nikada izmaknuti. U njoj i iz nje i protiv nje ostvaruje se svako istinsko razumljenje, izlaganje i priopćivanje, ponovno otkrivanje i novo prisvajanje. Nije tako, da je neki tubitak, netaknut i nezaveden tom izloženošću, stavljen pred otvoreno polje nekog 'svijeta' po sebi, kako bi samo gledao što ga susreće. Vladavina javne izloženosti odlučila je već dapače o mogućnostima raspoloživosti, to jest, o temeljnom načinu na koji tubitak daje da ga se svijet tiče (...) Tubitak koji boravi u naklapanju odsječen je, kao bitak-u-svijetu, od primarnih i izvorno-istinskih odnosa bitka prema svijetu, prema su-bitku, prema samom u-bitku. On boravi u nekoj neizvjesnosti i na taj je način ipak uvijek kod 'svijeta', s Drugima je i kod sama je sebe“ (Heidegger, 1985:193)

Uz naklapanje, znatiželja je drugi način bitka-u-svijetu. Znatiželja kao način osebnog opažanja rezervirana je za slobodno vrijeme, onda kada je tubitak odmaknut od svijeta rada i kada se može opušteno prepustiti imaginaciji (mašti), te se time rasteretiti: „Tubitak pušta da ga ponese jedino

izgledanje svijeta, jedna vrsta bitka u kojoj on briguje da se oslobodi sâma sebe kao bitka-u-svijetu (...)" (Heidegger, 1985:196). Međutim, Heidegger (1985) smatra kako znatiželji nije stalo do razumijevanja, prisvajanja istine, već samo do tog zamišljanja. Jednom zamišljeno i viđeno nalaže novo zamišljanje. Stoga su za znatiželju karakteristične rastresenost, ne ostajanje i bezboravišnost: „Brizi tog viđenja nije da shvati i da znajući bude u istini, nego joj je do mogućnosti prepuštanja sebe svijetu. Otuda znatiželju karakterizira specifično *neostajanje* kod Najbližega (...) U svojem neostajanju znatiželja briguje o stalnoj *rastresenosti* (...) Oba momenta konstitutivna za znatiželju: *neostajanje* u svijetu brigovanja i *rastresenost* u nove mogućnosti fundiraju treći bitan karakter tog fenomena, koji nazivamo *bezboravišnost*“ (Heidegger, 1985:196). Upravo ova sveprisutnost znatiželje (koja je svugdje i nigdje) koja proizlazi iz bezboravišnosti jest određujuće za bačenost tubitka: „Taj modus bitka-u-svijetu otkriva jednu novu vrstu svakidašnjeg tubitka, u kojoj on sebe stalno čupa iz korijena. Naklapanje vlada i putovima znatiželje, ono kazuje što se moralo pročitati i vidjeti. Bitak-svugdje-i-nigdje znatiželje prepušten je naklapanju (...) Znatiželja, kojoj ništa nije zatvoreno, naklapanje, kojemu ništa ne ostaje nerazumljenim, jamče sebi, to jest, ovako bivstvujućem tubitku, tobože istinski 'živi život'“ (Heidegger, 1985:197).

S ovim navodnim življenjem života dolazi se do dvosmislenosti. Dvosmislenost se, prema Heideggeru (1985), odnosi na to da se sve što svatko može reći o svemu pričinja, tj. naizgled čini, istinski shvaćenim, dok ono, zapravo, u suštini to nije. Naklapanje i znatiželja moraju stalno slutiti, a predmet njihove slutnje nikada se ne bi trebao ozbiljiti. Ukoliko se dogodi da zbiljskim postane ono što naklapanje i znatiželja slute, tada za tim iščezava i interes: „naklapanje i znatiželja gube svoju moć. I već se osvećuju. U pogledu provedbe onoga što se su-slutilo, naklapanje se lako nađe pri ruci s tvrdnjom: to se i moglo napraviti, jer se, eto, i inače slutilo. Naklapanje se na kraju dapače ljuti, što se sada *zbilja* događa to što je ono slutilo i stalno zahtijevalo. Ta njemu je time oteta prilika da i dalje sluti“ (Heidegger, 1985:198). Dvosmislenost uvjetuje neautentičnu egzistenciju tako, što je, zahvaljujući naklapanju, drugi već određen, o njemu se sve zna, dok zapravo ono što on jest treba potražiti izvan naklapanja. O tome Heidegger kaže: „Ta dvosmislenost podigrava znatiželji uvijek ono što ona traži, a naklapanju daje pričin, da je sve odlučeno u njemu (...) Drugi je najprije 'tu' polazeći od onog što se o njemu čulo (...) Svatko najprije i najčešće pazi na Drugoga, kako se ponaša, što li će na to reći. Skupa-bitak u Se naskroz nije neko zaključeno, ravnodušno Jedno-uz-drugo, nego je napeto, dvosmisleno paženje-

jednog-na-drugoga, potajno međusobno-se-oslušivanje. Pod maskom Jedan-za-drugoga igra Jedan-protiv-drugoga“ (Heidegger, 1985:198-199).

Uz brigu i bačenost tubitka, pojmovi vremenitosti i povijesnosti također su ključni pojmovi za Marcusea. Oba pojma odnose se na način na koji se tubitak situira u vremenu i povijesti. Prema Heideggeru jedna od ključnih oznaka autentičnosti bitka-u-svijetu je sposobnost aktualiziranja prošlosti u svijetlu budućih mogućnosti. Heidegger (1985) je vremenitost smatrao izvornim ontologijskim temeljem egzistencijalnosti tubitka iz kojeg je tek moguće shvaćanje brige kao bitka tubitka: „Svakidašnjost se razotkriva kao modus vremenitosti (...) Iz nje zatim postaje razumljivo, zašto je tubitak u temelju svojeg bitka povijestan, i može to biti, i zašto *kao povijestan* može formulirati historiju“ (Heidegger, 1985:266-267). Vremenitost, prema Heideggeru (1985), omogućuje cjelovitost egzistencije, faktičnosti i propadanja. Vremenitost se, prema Heideggeru (1985), i to je suprotno shvaćanju i naslijeđenom razumijevanju vremena koje u njemu vidi jednosmjernan tijek, točnije: samo ono sada između prije i poslije, istovremeno vremenjuje u tri sastavne ekstaze bića: budućnost, bilost i sadašnjost i njih ne treba shvatiti trima odvojenim dijelovima nekog postvarenog bića, nego trima dimenzijama (ili ekstazama) jednog jedinstvenog procesa koji je u cjelini i do kraja zastupljen svakoj od njih. Budućnost je primarni fenomen vremenitosti. Iz nje dolaze mogućnosti bitka, ona daje temeljni poticaj samorazumijevanju kao razumijevanju bitka. Dolaženje je posredovano bilošću, dakle onim što je bilo i što uvijek jest. Sadašnjost je točka u kojoj se sudaraju budućnost i bilost. Odnos između budućnosti i bilosti je uzajaman. Tubitak dokazi k sebi kao onaj koji je već bio, odnosno tubitak je ono što je već bio samo ukoliko budućnost stalno uvijek iznova dolazi. Riječima Heideggera: „Pri nabranju ekstaza uvijek smo budućnost imenovali na prvomu mjestu. To treba pokazivati, da budućnost pripada prvenstveno u ekstatičkom jedinstvu izvorne i prave vremenosti, premda vremenost ne nastaje tek putem gomilanja i redanja ekstaza, nego se uvijek pokazuje u jednakoj izvornosti svijetu njih (...) Izvorna i prava vremenost ovremenjuje se iz prave budućnosti, i to tako što ona, bijući budućnosnom, najprije budi sadašnjost. *Primarni i pravi fenomen izvorne i prave vremenitosti jest budućnost*“ (Heidegger, 1985:374).

Postoje i dva načina vremenovanja: autentičan i neautentičan, zato je svaka ekstaza dvosmislena, ima lice i naličje. Autentično vremenovanje razlikuje se od neautentičnog zato što kod njega bilost izvire iz budućnosti, a budućnost otpušta od sebe sadašnjost. U neautentičnom

vremenovanju bilost zamire u prošlosti, a sadašnjost potkopava svaku budućnost: „... tubitak, egzistirajući, zapravo pušta sebe kao najvlastitije Moći-bitu da prilazi k sebi, da si budućnost tek mora steći sam, ne iz neke sadašnjosti, nego iz nepravde budućnosti (...) Nepravoj budućnosti, očekivanju, odgovara jedan vlastiti bitak *kod* onoga o čemu briguje (...) Istrčavanju odlučnosti pripada neka sadašnjost, prema kojoj neka odluka dokučuje situaciju. U odlučnosti sadašnjost nije samo vraćena iz raspršenosti u ono čemu se brigovanje posvećuje najprije, nego biva zadržana u budućnosti i bilosti (...) Nepravo se razumljenje ovremenjuje kao osadašnjujuće očekivanje, čijem ekstatičkom jedinstvu mora pripadati odgovarajuća bilost“ (Heidegger, 1985:383-385).

Iz i u vremenovanju konstituira se, potaknuta brigom¹⁹, odlučnost kao čin koji smjera zadobivanju navlastite autentičnosti tubitka: „Odlučnost znači Dati-se-pozvati iz izgubljenosti u Se (...) U odlučnosti se tubitka radi o njegovu najvlastitijemu Moći-bitu, koje kao bačeno može sebe projektirati samo prema određenim faktičnim mogućnostima“ (Heidegger, 1985:340). Neautentična (neprava) egzistencija jest podvrgnutost društvenim normama, a što za refleks ima gubitak individualnosti i autonomije. Prijelaz u autentičnu (pravu) egzistenciju Heidegger (1985) smatra individualnim projektom koji uključuje čin odlučnosti osobnog preoblikovanja izborom mogućnosti iz nasljeđa određenih tradicijom. Čin odlučnosti, konstituiran u vremenitosti, izrazito je ukorijenjen i određen povijesnošću²⁰, jer sama mogućnost navlastite (autentične) egzistencije dana je u okvirima tradicije i nasljeđa: „Tubitak ima faktično uvijek svoju 'povijest', jer povijesnost konstituira bitak tog bića (...) Odlučnost, u kojoj se tubitak vraća prema samom sebi, dokučuje svaku od faktičnih mogućnosti pravog egzistiranja *iz nasljeđa*, što ga preuzima kao *bačena* (...) Odlučnost koja se vraća k sebi, koja tradira sebe, postaje tada *ponavljanjem* neke tradirane mogućnosti egzistencije. *Ponavljanje jest izričita tradicija*, to jest vraćanje u mogućnosti nekadašnjeg tubitka. Pravo ponavljanje neke bivše mogućnosti egzistencije – da tubitak bira sebi svojeg junaka – egzistencijalno se temelji u istrčavajućoj odlučnosti; jer prije

¹⁹ Na osnovu brige, također, Heidegger razlikuje autentičnu od neautentične egzistencije: „U skladu s ukorijenjenošću povijesnosti u brizi, tubitak egzistira uvijek kao pravi ili kao nepravi povijesni. Ono što je, pod nazivom svakidašnjost (...), razjašnjava se kao nepravda povijesnosti tubitka“ (Heidegger, 1985:428).

²⁰ Heidegger jasno pokazuje međusobnu isprepletenost vremenitosti i povijesnosti: „*Analiza povijesnosti tubitka pokušava pokazati, da to biće nije 'vremeno' zato što 'stoji u nekoj povijesti', nego da ono, obratno, egzistira i jedino može egzistirati povijesno samo stoga što je u temelju svojeg bitka vremeno. Svejedno mora tubitak biti nazivan i 'vremenskim' u smislu bitka 'u vremenu'*“ (Heidegger, 1985:428-429).

svoga u njoj biva odabran izbor koji oslobađa za borbeno nasljedovanje i vjernost prema ponovljivomu“ (Heidegger, 1985:434-438).

Marcuse prihvaća Heideggerove pojmove bačenosti, neautentične egzistencije i radikalnog čina. U projektu autentične egzistencije Marcuse vidi radikalnost Heideggerove misli, koja zajedno s marksizmom sadrži imperativ društvene promjene. Upravo u neautentičnoj egzistenciji proizašoj iz dominacije društva nad pojedincem, Marcuse vidi izostanak revolucionarne svijesti: „Izvjerno je da se protiv Heideggerovih analiza mogu iznijeti mnogobrojni prigovori (...) Međutim, svaka takva kritika mimoilazi smisao tog djela koji ostaje 'istinit' čak i ako su se potkrale velike netočnosti. Presudan je novi filozofski podstrek koji je prouzrokovao tu interpretaciju. Sa sviješću o njegovoj sasvim akutnoj nužnosti, postavlja se temeljno pitanje svake žive filozofije: što je autentična egzistencija i kako je autentična egzistencija uopće moguća?“ (Marcuse, 1928:38). Vrhunac sinteze Marxovog i Heideggerovog mišljenja Marcuse sažimlje u slijedećim rečenicama: „Time što Heidegger spoznaje povijesnu bačenost tubitka i njegovu povijesnu određenost i ukorijenjenost u usudu, on je svoje radikalno istraživanje doveo do najviše točke do koje je građanska filozofija do sada dospjela – do koje uopće može dospjeti. Teorijske načine čovjekovog odnošenja on je otkrio kao prenijete, kao utemeljene u praktičnom zbrinjavanju, i time je praksu pokazao kao polje odluka. On je trenutak odluke, odlučnost, odredio kao povijesnu situaciju, a samu odlučnost kao preuzimanje povijesne sudbine na sebe. On je građanskom pojmu slobode i građanskom determinizmu suprotstavio slobodno bivstvovanje kao mogućnost biranja nužnosti, i u toj vjernosti vlastitoj egzistenciji on je povijest uzdigao kao jedini autoritet. Ali time je radikalni poticaj dostigao svoj kraj“ (Marcuse, 1928:39). Međutim od ove točke Marcuse se, nastupajući iz pozicije „konkretne filozofije“, razilazi s Heideggerom, smatrajući potpuno odsutnim pitanje materijalne konstitucije povijesnosti: „Za tako radikalnu namjeru kao što je Heideggerova, u tome nužno leži vraćanje odlučujućoj činjenici onoga 'Danas' u cijeloj njegovoj povijesnoj konkretnosti. U tom Danas i za to Danas bile su oslobođene zakopane istine (...) S obzirom na to Danas, trebalo je postaviti i krajnja pitanja koja se otvaraju iz tih istina i na njih odgovoriti: što je konkretno autentična egzistencija? Kako je i da li je uopće moguća konkretno autentična egzistencija. Postavljena i odgovorena za 'tubitak uopće', ta pitanja su prazna, tj. bez priznanja i bez obaveze, karakterâ koji im moraju pridoći kao egzistencijalna pitanja (...) tubitak je, kao bačeni-bitak-u-svijetu, svugdje vezan za svoj zajednički i okolni svijet (...) da li je svijet

'isti' za svaki tubitak koji je prisutan u nekom konkretnom povijesnom položaju?' (Marcuse, 1928:39-40).

Primjenjujući Heideggerove koncepte na „temeljnu marksističku situaciju“²¹, Marcuse se okreće kritici Heideggera. Naime, ključni pojmovi kod Heideggera jesu, kako je već spomenuto, odlučnost i radikalni čin kao preduvjeti pojedinačne autentične egzistencije. Postojanje odlučnosti i poduzimanje radikalnog čina Heidegger smješta u zadaću pojedinca i time ne smatra potrebnim korjenitu društvenu promjenu kao uvjet autentične egzistencije.²² Međutim, Marcuse smatra

²¹ Temeljna marksistička situacija jest situacija koju je Marx izložio u *Njemačkoj ideologiji*. Marx (1985) naime polazi od kritike mladohegelovaca koji smatraju da su odnosi ljudi i njihovo međusobno djelovanje proizvod svijesti. Stoga je emancipacija, prema mladohegelovcima, moguća promjenom svijesti u kritičku ili egoističnu svijest. Njihovo stajalište Marx (1985:364) naziva „borbom protiv fraza“ smatrajući njihovu kritiku nepovezanu s materijalnom stvarnošću. Priželjkujući stvarnu promjenu u Njemačkoj, Marx u centar postavlja konkretne materijalne životne uvjete. On smatra da uvjeti i način proizvodnje određuje ono što pojedinci jesu: „Svijest ne može nikada biti nešto drugo do svjestan bitak, a bitak ljudi je njihov stvarni životni proces“ (Marx, 1985:370). Kako bi pokazao povezanost egzistencije individue s materijalnim uvjetima proizvodnje Marx polazi od tri povijesna oblika vlasništva. Prvi oblik je plemensko vlasništvo u kojem se privređuje od lova, ribolova i stočarstva. Drugi oblik je antičko općinsko i državno vlasništvo koje nastaje ujedinjenjem više plemena u grad. Ono se uspostavlja u odnosu slobodnih građana naspram robova. Treći oblik je feudalno vlasništvo koje se osniva u suprotstavljenosti kmetova kao neposrednih proizvođača i zemljoposjednika. Feudalnom vlasništvu korespondira korporativno vlasništvo u gradovima (Marx, 1985:366-369). U svim tim povijesnim oblicima vlasništva položaj pojedinca ovisio je o načinu proizvodnje i mjestu koje on zauzima u proizvodnji. Stoga Marx u analizi polazi upravo od ovih pretpostavki nazivajući ih empirijskim činjenicama i suprotstavljajući ih mladohegelovskim apstrakcijama. Marx (1985) ističe da način na koji određeni pojedinci proizvode određuje društveno-političke odnose. Određeno uređenje društva ili države proizlazi iz djelovanja stvarnih pojedinaca onakvim kakvi oni jesu, a ne kakvi bi, prema nekim predodžbama, mogli biti. Stoga život određuje svijest, a ne obrnuto (Marx, 1985:370-371). Marx stoga smatra da njegova analiza za razliku od mladohegelovaca, polazi od konkretnog prema apstraktnom prikazujući ideološke reflekse kao posljedicu stvarne reprodukcije života. Zbog toga kategorije morala, religije i metafizike ne ostaju prazni i samostalni pojmovi. Oni su zasićeni materijalnom proizvodnjom. Marx smatra da se ovakvim postavljanjem povijest pokazuje kao povijest ljudske egzistencije. Povijest je, kako je određuje Marx (1985), zbivanje života kroz istovremeno zadovoljavanje osnovnih životnih potreba, stvaranja i zadovoljavanja novih potreba i stvaranja novog života razmnožavanjem. Marx (1985) naglašava upravo to materijalističko odnošenje između ljudi koje sačinjava povijest. On smatra da tek na osnovu tih materijalnih odnosa postoji i iz njih proizlazi čovjekova svijest. Svijest je, kaže Marx (1985:375), „od samog početka društveni proizvod“. Svijest kao društveni proizvod za Marxa znači da su povijesno vladajuće ideje uvijek proizlazile iz vladajućeg načina proizvodnje i partikularnih interesa. Apstrakcijom od konkretnih uvjeta i pojedinačnih interesa, takve ideje su postale univerzalne i općeprihvaćene. Marx odbija apstrakciju od konkretnog i generaliziranje iz pojedinačnog kao način razumijevanja povijesti. On inzistira na materijalnoj osnovi kao ishodištu svijesti. Ta svijest, pak, tek nakon podjele rada na materijalni i duhovni, postaje svijest osviještena da ona može biti nešto drugo nego što neposredno jest. Na tim pretpostavkama Marx vidi mogućnost prevrata društvene zbilje revolucijom proletarijata.

Ovako izneseno Marxovo dajenje Marcuse nalazi relevantnim, te primjenom Heideggerovih pojmova pokušava osvježiti Marxovu misao dajući time novi zamah proleterskoj revoluciji.

²² Kellner napominje kako Heideggerov pesimistični stav o nemogućnosti društvene promjene proizlazi iz ontološke analize *Bitka i vremena*: „Prema Heideggeru (...), sva društva u svim povijesnim periodima pokazuju obilježja bačenosti i neautentičnosti za koja je Heidegger smatrao kako ne mogu biti promijenjena; stoga je bio pesimističan o mogućnosti radikalne društvene promijene. Prema tom stajalištu, na primjer, socijalistička revolucija bi samo stvorila nove oblike dominacije i otuđenja koji bi sami po sebi porobili pojedinca, a što bi nalagalo još jedan projekt nadilaženja“ (Kellner, 1984:48).

Heideggerovu analizu ontološkom, što je čini univerzalno primjenjivom nevezano za konkretne povijesne situacije. Polazeći od svog poimanja „konkretne filozofije“ u kojem filozofija ulazi u povijesnost i gdje istovremeno prati tubitak u svim njegovim nedaćama, Marcuse odlazi dalje od fenomenološke analize tubitka: „Nije *tubitak uopće*, kao bačeni-bitak-u-svijetu, svagda vezan za svoj svijet, i *svjetovnost uopće*, kao značajnost, ne odnosi se svagda na tubitak, već se *konkretni* tubitak uvijek nalazi u *konkretnom* svijetu, konkretni svijet se odnosi na konkretni tubitak (...) Po svojoj suštini, tubitak je svagda konkretni tubitak u nekoj određenoj povijesnoj situaciji (prostorno-vremenskom položaju) i kao takav je, po svojoj suštini, određen materijalnim datostima koje se konkretno mogu pokazati (...) Ne postoji jedinstveni svijet značenja koji je obavezan za neki jedinstveni tubitak, ontološka povezanost tubitka i svijeta nije slobodnolebdeći apstraktum, nego se konstituira u konkretnim povijesnim procesima“ (Marcuse, 1928:49). Stoga Marcuse ontički primjenjuje Heideggerove nosive pojmove na konkretan svijet i njegovu društvenu strukturu sadržanu u „temeljnoj marksističkoj situaciji“.

Temeljnom marksističkom situacijom Marcuse (1928) opisuje povijesnu mogućnost radikalnog čina koji za cilj ima uspostavljanje nove stvarnosti u kojoj je realizirana cjelovitost čovjeka. U tom smislu Marcuse odbija Heideggerov individualistički pristup autentičnoj egzistenciji, a samim time i radikalni čin kao privatni čin pojedinca, te smatra kako je proletarijat svojom povijesnom egzistencijom predodređen za poduzimanje radikalnog čina²³: „Njen nosilac je svjesno povijesni čovjek, njegovo jedino djelatno polje jeste povijest koja biva otkrivena kao temeljna kategorija ljudskog tubitka. Time se radikalni čin pokazuje kao revolucionarni povijesni čin 'klase' kao povijesnog jedinstva“ (Marcuse, 1928:26). Čak i eksplicitnije gdje se može uočiti nužnost revolucije i bačenost kao otuđenje: „Postoji tubitak čija je bačenost upravo prevladavanje te bačenosti. Danas je povijesni čin moguć samo kao čin proletarijata, jer je ovaj jedini tubitak s čijom je egzistencijom nužno dan čin“ (Marcuse, 1928:58). Potreba za radikalnim činom javlja se, za Marcusea (1928), u situaciji faktičke nemogućnosti realizacije čovjekove suštine, te je stoga takva situacija revolucionarna. Stoga što je realizacija čovjekove suštine zbiljski

I Brujić (1982) upozorava kako Marcuse polazeći iz orijentacije konkretne filozofije postavlja pitanje što je zapravo konkretna egzistencija. Marcuse smatra, nastavlja Brujić (1982), kako se od Heideggera radi o općenitom razmatranju tubitka „bez određenijeg stava u konkretnoj zbilji“ (Brujić, 1982:17).

²³ Wolin dobro primjećuje Marcuseov motiv: „Marcuse je bio dojma kako bi infuzija osjećaja za direktno djelovanje mogla probuditi proletarijat iz njegove narkoleptične ukočenosti. Stoga, u ulomcima iz ranih tekstova u kojima su intimno spojeni marksistički i egzistencijalistički pojmovi, Marcuse proletarijat tretira i kao odgovor na nepravdnosti kapitalizma i kao odgovor Heideggerovom problemu autentičnosti“ (Wolin, 2006:68).

onemogućena, tim je najsušnija potreba za radikalnim činom, koji u takvoj situaciji ima karakter nužnosti: „Radikalni čin je suštinski *nužan*, za djelatnika kao i za okolni svijet u kojem se poduzima. Svojim zbivanjem on obrće nuždu, mijenja nešto što je naprosto postalo nepodnošljivo i na njegovo mjesto stavlja ono što je nužno, ono što jedino može ukinuti nepodnošljivost (...) radikalnom činu je *immanentna* njegova nužnost“ (Marcuse, 1928:27). Za Marcusea (1928) radikalni čin nije proizvoljan, ostavljen na izbor pojedincu, već je on njemu dan kao moranje samom njegovom egzistencijom. Potreba za poduzimanjem radikalnog čina izrazito je ukorijenjena i određena povijesnošću: „... znači da on djelatniku nikada ne može biti pridonijet 'izvana', da ga djelatnik *mora* učiniti u smislu imanentnog moranja, da je on dat već sa samom njegovom egzistencijom (...) Sva određenja radikalnog čina stječu se u njegovoj temeljnoj određenosti kao *povijesnosti* (...) djelatnik radikalnog čina mora imati povijesnu egzistenciju, a njegovo djelatno polje mora biti povijest, njegov pravac i njegov cilj moraju dolaziti iz povijesti i odnositi se na povijesnu egzistenciju“ (Marcuse, 1928:27-29).

Za Marcusea (1928), dakle, tubitak nije samo uopćeno bačeni bitak u svijetu, već je tubitak uvijek bačen u konkretno povijesni svijet u kojem su mu dane i određene mogućnosti njegova razvoja. Marcuseovim riječima: „Sigurno tubitak je bačeni bitak u svijetu, ali je kao takvo uvijek određeno svojim svijetom (...) Taj svijet je ono što nazivamo materijalnom osnovom povijesnosti; ona je, ne samo faktički nego i strukturno, krajnja određenost tubitka“ (Marcuse, 1928:49-50). Odlazeći dalje od Heideggerove razine postavljanja pitanja i približavajući se Marxu, Marcuse radi prodor prema materijalnoj konstituciji svijeta, odnosno Heideggerove pojmove fundira, tj. postavlja, u perspektivu povijesnog materijalizma. Stoga za Marcusea (1928) tubitak nije tek apstraktan i individualan, već se uvijek radi o društvu: „tubitak je vazda konkretni-povijesni tubitak, i to kao na neki način određeno društvo koje sâmo sebe zbrinjava shodno svijetu u koji je bačeno. Izvorni način odnošenja tubitka jeste praktično-djelatni, kao produkcija i reprodukcija na kojima su tek fundirana kulturna i duhovna predmetna područja (...) Kao ono jedinstvo koje se pokazuje kao mnoštvo tubitaka, tako da individualni tubitak uvijek postaje povijestan samo kao dio tog društva“ (Marcuse, 1928:52). Marcuse preuzima i Heideggerov pojam brige. Nastavljajući se na Heideggera koji je brigu ispostavio bitkom tubitka, Marcuse kaže: „tubitku je stalo do svog vlastitog bitka, a ta egzistencijalno shvaćena 'briga' označava se kao autentični bitak tubitka. U njoj leži mogućnost da se usprkos svakoj bačenosti, dosegne vlastiti bitak, da se iz neautentične prodre u autentičnu egzistenciju“ (Marcuse, 1928:36).

I dok je Heidegger (1985) brigu odredio u odnosu na zebnju i strah, kod Marcusea briga ima materijalno-egzistencijalni karakter, ona se odnosi na produkciju i reprodukciju: „Krug predmeta koje zahvaća primarna briga tubitka označavamo kao egzistencijalne potrebe; a ukupnost pribavljanja koja cilja na njihovo pokrivanje označavamo kao privredu“ (Marcuse, 1928:54).

Naposljetku Marcuse jasno pokazuje kako je autentična, navlastita, egzistencija moguća samo revolucionarnim činom: „Kretanje povijesti jeste zbivanje ljudske egzistencije. Svaka nova povijesna stvarnost zahtjeva novu ljudsku *egzistenciju*. Ona se nikada ne može ostvariti kao puki preobražaj postojeće stvarnosti, jer tada nikada ne bi nadišla postojeću egzistenciju, štoviše, njenim unošenjem kao datosti nužno bi morala zapasti u njen svijet značenja, njenu 'ideologiju' (svaka reforma, revizija postojećega, pretpostavlja priznavanje postojećega). 'Nova' egzistencija je moguća samo kao 'oporicanje'. Organski, povijesni razvoj i revolucija su tako malo proturječni da se revolucija, naprotiv, javlja kao nužni oblik povijesnog kretanja; jer, samo ona može promijeniti *egzistenciju* povijesnog tubitka“ (Marcuse, 1928:59).

Ukratko je moguće naznačiti temeljno razlikovanje Marcuseovog od Heideggerovog pojedinca. Marcuseov pojedinac nije kao kod Heideggera u sebe zatvorena individua isključena iz šire zajednice. Naprotiv, Marcuseov pojedinac i njegova egzistencija određena je kako drugima tako i materijalnim uvjetima produkcije svijeta u kojem se nalazi. On do svoje autentične egzistencije dolazi prevladavanjem nužnosti koja mu je izvanjski uvjetovana društvenim odnosima u cjelini. Heideggerov pojedinac zaokupljen je sobom. On je u sebe zatvorena individua odmaknuta od društva. Autentična egzistencija za njega nije egzistencijalno povezana s promjenom društvenih, ekonomskih i političkih odnosa. Kellner također uočava i ističe spomenutu razlikovnost: „Heideggerova autentična individua nije zapravo radikalna. Vidjeli smo da radikalni čin, prema Marcuseu, mora preoblikovati sebe i uvjete egzistencije, dok je prema Heideggeru, autentična individua, u osnovi, zaokupljena njegovom ili njezinom autentičnosti, a ne s promjenom društva“ (Kellner, 1984:48). I Ocaj naglašava apsolutnu isključenost Heideggerovog tubitka iz društva kao šireg medija: „U njegovu angažmanu s Heideggerom, Marcuse je shvatio kako je Heideggerov *Dasein* asocijalan i apolitičan, a samim time i radikalni čin ništavan“ (Ocaj, 2008:46). Međutim, Marcuseov pojedinac je participativan. On se nalazi u konkretnom društvu i želi biti njegov aktivni sudionik u donošenju odluka koje neposredno utječu na njegov život. U samom mijenjanju društva i poboljšanju svoje egzistencije on aktivno sudjeluje. Njegova

participacija najprije se očituje u revoluciji koja zadire u same korijene društva, a potom i u izgradnji novih društvenih institucija. Marcuseov participativni pojedinac nošen nuždom teži ostvariti vlastitu autentičnu egzistenciju, ali ujedno i stvaranju društvenog prostora u kojem i ostali pojedinci imaju autentičnu egzistenciju.

Otkriće Marxovih ranih radova i udaljavanje od Heideggerove filozofije

Odmah na početku valja istaknuti glavna mjesta iz Marxovih *Ekonomsko filozofskih rukopisa* koja će imati presudan utjecaj na Marcuseov daljnji razvoj.²⁴ Kroz njihovu optiku Marcuse će izvesti kritiku naprednog industrijskog društva. Ova mjesta odnose se na Marxovo određenje čovjeka, pojma rada i otuđenog rada, te posljedično tome otuđenja čovjeka, kao i prevladavanja ovih negacija u pozitivan komunizam.

Marxovi rani radovi pripadaju najinteresantnijem i najbogatijem dijelu njegovog misaonog razvoja. U trenutku nastanka ranih radova Marx je već iza sebe ostavio idealističku prošlost, te razdoblja unutarnjih konflikata i sumnji, potrage za izlazom iz kompleksnih društvenih situacija i nebrojenih filozofskih i socioloških teorija, te period samokritičnosti pri rješavanju problema koji su u to vrijeme okupirali najveće mislioce (Vranicki, 1953:5). Osim kozmopolitskog i humanističkog nasljeđa, tadašnje društvene prilike zahtijevale su jednu jasnije postavljenu teoriju. U tom smislu dolazi do suštinske kritike Hegelove filozofije koja počinje Straussom, a svoj vrhunac zasigurno doživljava s Feuerbachovim materijalizmom. Ukratko, radikalni dio građanstva više nije prihvaćao Hegelovu totalitarnu koncepciju, u kojoj je čovjek postavljen kao izraz svjetskog apsoluta (Vranicki, 1953:6-8). Od svih mladohegelovaca Marx odlazi dalje tvrdeći kako se o čovjekovom dignitetu i oslobođenju ne može govoriti sve dok on ostaje ekonomski deprivilegiran. Takav Marxov istup u kojem se ekonomski odnosi pokazuju kao izvor otuđenja, označio je njegov razlaz s mladohegelovcima koji su i dalje ostali vjerni apstraktnoj idealističkoj špekulaciji (Vranicki, 1953:10-11).

Rukopisi nastaju iz Marxovog razračunavanja s Hegelovom fenomenologijom „pravim rodnim mjestom i tajnom Hegelove filozofije“ (Marx, 1985:316). Marx (1985) smatra da Hegel stoji na čelu nacionalne ekonomije te da rad poima kao suštinu čovjeka, odnosno Hegelovu filozofiju

²⁴ Geoghegan (1981) ističe kako Marcuseova zrela društvena teorija uvelike duguje radovima mladog Marxa.

apsoluta interpretira kao zbivanje rada. Tome svjedoči i poznati Marxov ulomak: „Veliko u Hegelovoj *Fenomenologiji* i njenom konačnom rezultatu – dijalektici negativiteta kao principu koji pokreće i proizvodi – jest to što Hegel samoostvarenje čovjeka shvaća kao proces, kao raspredmećenje, kao izvanjštenje i kao ukidanje toga izvanjštenja; dakle što shvaća suštinu rada, a predmetnog čovjeka, istinskog čovjeka, jer je zbiljski, shvaća kao rezultat svoga *vlastitog rada*“ (Marx, 1985:320). U Hegelovom otuđenju samosvijesti Marx vidi otuđeni rad, te stoga nastoji fundirati Hegelov apstraktni svijet u konkretno društvo. Tako se za Marxa (1985) prisvajanje predmeta koje se za Hegela odvija u svijesti, odnosi na stvarno ljudsko prisvajanje predmeta i to ne apstraktnom osjetilnom svijesti, već ljudski osjetilnom svijesti. Marxovim riječima: „Stoga je *Fenomenologija duha* skrivena, sama sebi još nejasna i mistificirajuća kritika; ali ukoliko ona fiksira *otuđenje* čovjeka – iako se čovjek pojavljuje samo u obliku duha – u njoj su skriveni *svi* elementi kritike i često već *pripravljeni i izrađeni* na način koji daleko nadvisuje Hegelovo stajalište“ (Marx, 1985:319).

Otuđenje, u najširem smislu te riječi, Marx zasniva u otuđenom radu. Upravo prevladavanje otuđenog rada, privatnog vlasništva i prisvajanje predmetnog svijeta bit će Marxova glavna preokupacija prema pokazivanju mogućnosti emancipacije. Ideal društva u kojem čovjek iznova prisvaja svoje društveno biće, Marx će nazvati komunizmom kao dovršenim humanizmom. Pojam otuđenja, a iz njega svodenje čovjeka na puku jednostranost, kod Marxa proizlazi i njegovog antropološkog shvaćanja čovjeka kao svestranog bića (totaliteta) i rada kao čovjekovog opredmećenja i samopotvrđivanja. Marx (1985) čovjeka poima rodnim bićem koje se prema sebi odnosi kao prisutni rod i slobodno biće. Održanje rodnog života čovjeka u njegovim najelementarnijim potrebama, reproducira se iz prirode, koja se ovdje pojavljuje kao njegov anorganski produžetak (tijelo) i s kojom čovjek, kako bi osigurao kontinuitet egzistencije, mora ostati u neraskidivom procesu. Obzirom da je čovjek shvaćen kao slobodno biće to nužno označava mogućnost nadilaženja proizvodnje uvjetovane pukom potrebom održanja egzistencije. Stoga, prema Marxu, istinska proizvodnja nastupa s onu stranu nužde, tek oslobođenjem od fizičke potrebe. Oslobođen fizičke potrebe čovjek je sposoban proizvoditi univerzalno: prema svakoj mjeri i prema estetskom ukusu. I upravo djelatnost proizvodnje, navodi Marx, je čovjekov rodni život, a kao rodno biće on se potvrđuje oblikovanjem vlastitog svijeta. U tom smislu opredmećenje rodnog života, za Marxa (1985), jest predmet rada u kojem se čovjek dvostruko realizira, kako na intelektualnoj razini, tako i na zbiljskoj, promatrajući sebe u svijetu koji je

stvorio. Razumijevanjem čovjeka kao totaliteta Marx ukida dualizam bitka i mišljenja: „Stoga – ma koliko d aje čovjek poseban individuum, a njegova posebnost upravo ga čini individuumom i zbiljskim *individualnim bićem* zajednice - on je isto toliko totalitet, idealan totalitet, subjektivno postojanje mišljenog i doživljenog društva za sebe, kao što u zbiljnosti postoji isto tako percepcija i zbiljski užitak društvenog postojanja, kao i totalitet čovjekova ispoljavanja života“ (Marx, 1985:278).

Pregnantno određenje čovjeka kao generičkog bića, te prirode kao njegovog anorganskog tijela iz kojeg čovjek crpi egzistenciju i djelatno opredmećuje sebe, Marx daje na slijedećem mjestu: „Čovjek je neposredno *prirodno biće*. Kao prirodno biće i kao živo prirodno biće on je obdaren djelomično *prirodnim, životnim snagama*, on je *djelatno* prirodno biće; te snage egzistiraju u njemu kao sklonosti i sposobnosti, kao *nagoni*; on je djelomično prirodno, tjelesno, osjetilno, predmetno biće koje *trpi*, koje je uvjetovano i ograničeno, kao što su to biljka i životinja, tj. predmeti njegovih nagona postoje izvan njega, kao od njega nezavisni *predmeti*, ali i ti predmeti su *predmeti* njegove *potrebe*, suštinski *predmeti* koji su neophodni za manifestiranje i potvrđivanje njegovih suštinskih snaga. Da je čovjek *tjelesno*, prirodno, živo, zbiljsko, osjetilno, predmetno biće, znači da za predmet svoga bića, svog životnog ispoljavanja ima *zbiljske, osjetilne predmete*, ili, da svoj život može *ispoljavati* samo na zbiljskim, osjetilnim predmetima. Biti predmetan, prirodan, osjetilan, ili imati izvan sebe predmet, prirodu, osjetilo, ili za nešto treće sam biti predmet, priroda, osjetilo, to je identično (...) Biti osjetilan znači *trpjeti*. Stoga je čovjek kao predmetno osjetilno biće *trpno* biće, a budući da je biće koje osjeća svoje patnje, on je *strastveno* biće. Strast, *passion*, je čovjekova suštinska snaga koja teži svom predmetu“ (Marx, 1985:324-325).

Iz Marxovog određenja čovjeka moguće je izdvojiti određene životne aktivnosti čovjeka. Prije svega u središtu Marxovog poimanja čovjeka nalazi se proizvodna djelatnost čovjeka kao slobodnog bića. Spomenuta diferencijacija pojavljuje se iz opreke otuđenosti u kapitalizmu i njegov cilj je pokazati kako otuđena aktivnost nije slobodna. Slijedeća distinktivna karakteristika ljudske aktivnosti je svrhovitost. Ona podrazumijeva da čovjek unaprijed zna što će proizvesti i kojim sredstvima će se koristiti. Time je čovjeku omogućeno relativno jednostavno zadovoljenje potreba. I konačno, čovjek je za Marxa društveno biće, što posljedično znači da je individualna

aktivnost uvijek društvena. Čak i kada čovjek ne proizvodi s drugima ili za druge, njegova proizvodnja je i dalje društvena, jer se ona događa mediju društva.

Tako se u Marxovom poimanju čovjeka slobodni rad postavlja kao proces njegovog samoopredmećenja. Međutim, čovjekovo samoopredmećenje grubo je reducirano otuđenim radom unutar kapitalizma. Otušeni rad ograničava čovjeka kao slobodno biće i reducira njegovu svestranost, što za posljedicu ima svođenje čovjekovog života na najelementarnije funkcije. Marxovim riječima: „... dolazi do rezultata da se čovjek (radnik) osjeća samodjelatan samo u svojim životinjskim funkcijama, u jelu, piću i rađanju, najviše još u stanu, nakitu, itd., a u svojim ljudskim funkcijama osjeća se samo kao životinja. Životinjsko postaje ljudsko, a ljudsko postaje životinjsko“ (Marx, 1985:249).

Sada je potrebno razmotriti Marxov pojam otušenja i otušenog rada, te njegove posljedice na čovjeka kao generičko biće. Pojmom otušenja Marx želi pokazati devastirajući utjecaj kapitalističkog načina proizvodnje na fizičko i duhovno zdravlje čovjeka. U svojoj kritici Marx, ne polazi od nekog *a priori* društvenog stanja u kojem alijenacija nije postojala i preko kojeg, potom izvodi kritiku koja smjera povratku tom idealnom stanju. Upravo suprotno, Marx u središte stavlja čovjeka i iz perspektive utjecaja danog društvenog stanja na čovjekove mogućnosti Marx izvodi kritiku. Kritiku otušenja Marx će zasnovati na pojmu rada. Naime, Marx kao i Hegel rad vidi kao distinktivno ljudski oblik aktivnosti, kao njezinu esenciju, kao aktivnost ljudske vrste. Otušenje kao prevladavajuće stanje kapitalističkog načina proizvodnje onemogućuje rad kao proces samoopredmećenja. U takvom stanju zadire se direktno u suštinu čovjeka, gdje se rad doživljava kao prisila, a ne kao aktivnost kojom čovjek razvija svoje svestrano biće. U tom smislu otušeni rad, otušuje čovjekovu esenciju, njegovu bit i njegovu slobodu. Aktivnost koja mu je dana za samoostvarenje okreće protiv čovjeka, čineći je njemu neprijateljskom i stranom. Marxovim riječima: „U čemu se dakle sastoji izvanjšetnje rada? Prvo, da je rad radniku izvanjski rad, tj. da ne pripada njegovoj suštini, da se on stoga u svom radu ne potvrđuje, nego poriče, da se ne osjeća sretnim nego nesretnim, da ne razvija slobodnu fizičku i duhovnu energiju, nego mrcvari svoju prirodu i svoj duh. Stoga se radnik osjeća kod sebe tek izvan rada, a u radu se osjeća izvan sebe. Kod kuće je kad ne radi, a kad radi nije kod kuće (...) Stoga dolazi do rezultata da se čovjek (radnik) osjeća samodjelatan samo u svojim životinjskim funkcijama, u jelu, piću i rađanju, najviše još u stanu, nakitu itd., a u svojim ljudskim funkcijama

osjeća se samo kao životinja. Životinjski postaje ljudsko, a ljudsko postaje životinjsko“ (Marx, 1985:248-249).

Prema Marxu (1985) u uvjetima otuđenja rad kao i opredmećenje rada nalaze se izvan čovjeka i njemu se suprotstavljaju kao od njega nezavisni i strani predmeti, predmeti koje čovjek, ulažući maksimalne napore, tek treba zadobiti. U tom smislu, smatra Marx (1985), osim što stvara materijalna dobra, rad reproducira i čovjeka kao još jedno dobro: „... predmet proizveden radom, njegov proizvod, suprotstavlja [se] njemu kao *tuđe biće*, kao *sila nezavisna* od proizvođača. Proizvod rada jest rad koji se fiksira u jednom predmetu, koji je postao stvar, to je *opredmećenje* rada. Ostvarenje rada jest njegovo opredmećivanje. Ovo ozbiljenje rada pojavljuje se u nacionalno-ekonomskom stanju kao *obestvarenje* radnika, opredmećenje kao *gubitak i ropstvo predmeta*, prisvajanje kao *otuđenje*, kao *izvanjštenje* (...) Prisvajanje predmeta pojavljuje se do te mjere kao otuđenje (...) radnik se prema *proizvodu svoga rada* odnosi kao prema *tuđem predmetu*“ (Marx, 1985:246).

Iz postavljanja rada kao čovjeku strane i neprijateljske aktivnosti, odnosno iz izvanjštenja rada iz čovjekove suštine Marx izvodi četiri oblika otuđenja. Međutim prije razmatranja spomenutih oblika otuđenja treba navesti dvije stvari: prvo, otuđenje se događa već u samom činu proizvodnje, i drugo, privatno vlasništvo jest posljedica otuđenog rada: „Ali otuđenje se ne pokazuje samo u rezultatu, nego i u *aktu* proizvodnje, unutar same *proizvodne djelatnosti* (...) Ali pri analizi tog pojma pokazuje se, da ako se privatno vlasništvo pojavljuje kao osnova, uzrok izvanjštenog rada, da je ono, naprotiv, njegova konsekvencija ...“ (Marx, 1985:248-255). Stoga je Marx shvatio ukidanje čovjekovog samootuđenja preko ukidanja privatnog vlasništva.

Prvi oblik otuđenja proizašao iz izvanjštenja rada je otuđenje stvari, a on se izvodi iz odnosa radnika prema proizvodu rada. U tom odnosu predmet se radniku postavlja kao tuđi i njime vlada. Iz tog odnosa proizlazi i odnos čovjeka prema osjetilnom vanjskom svijetu, koji mu se pak pokazuje kao njemu suprotstavljen, neprijateljski i strani svijet. Drugi oblik je samootuđenje. On proizlazi iz odnosa rada i akta proizvodnje u radu. U tom odnosu radnik se prema vlastitoj djelatnosti odnosi kao prema tuđoj, njemu ne pripadajućoj djelatnosti. Tako se djelatnost ovdje postavlja kao trpljenje i nemoć, kao djelatnost usmjerena protiv čovjeka. Treći oblik otuđenja ishod je prethodna dva oblika. Naime, otuđujući mu proizvod rada i sam rad kao čovjekovu suštinsku djelatnost, otuđeni rad otuđuje čovjekov rod. Tako se njegova rodna suština i priroda

uspostavljaju kao čovjeku tuđa suština i sredstvo njegove individualne egzistencije. Time čovjekovo tijelo i duh postaju od njega otuđeni. I konačno četvrta posljedica otuđenja jest otuđenje čovjeka od čovjeka. Iz čovjekovog odnosa prema radu kao vlastitoj djelatnosti, prema proizvodu rada kao i prema sebi samom proizlazi i odnos čovjeka prema drugom čovjeku i njegovom radu i predmetu rada. Shodno tome, čovjeku koji se sam sebi suprotstavlja proizlazi da mu se tada suprotstavlja drugi čovjek. Ukratko, iz otuđenja čovjekove rodne suštine proizlazi da je čovjek otuđen od čovjeka, kao što su svi oni zajedno otuđeni od ljudske suštine (Marx, 1985:249-253).

Po ugledu na Hegela, Marx je smatrao da stvarnost ima negativno obilježje, da je svaka činjenica negacija i ograničenje realnih mogućnosti, da sve što jest ili svako biće postoji kao nešto nedovoljno, nedostatno, nedovršeno, kao nešto drugo nego što bi moglo biti. Svako postojeće stanje je negativno i može se pretvoriti u pozitivno samo oslobođenjem svojih unutrašnjih mogućnosti. To oslobođenje koje je zapravo negacija negacije, nastaje kad se uspostavi novi poredak stvari. Utoliko je novo stanje zapravo istina prethodnog, jer se na njemu pokazuje što je ono čemu je prethodno stanje težilo.

Marxovo dijalektičko shvaćanje stvarnosti izrazito je povijesno. Ono nalazi svoju punu primjenu u konkretnim povijesnim uvjetima ljudskog života. Po tome se ono bitno razlikuje od Hegelovog, koje je, kako kaže Marx, samo apstraktan, logički, spekulativni izraz za kretanje povijesti. Za razliku od Hegela, koji je dijalektički proces protumačio kao sveobuhvatni ontološki proces, Marx se držao ljudske povijesti u uvjerenju da se ovoj nikako ne smije podmetnuti neki metafizički supstrat, neka supstancija, nego da se povijest mora uzeti kao djelo samih ljudi. Ljudi su ti koji stvaraju povijest. Marx je smatrao da je povijest jedan uman, svrhovit proces, a carstvo slobode je krajnji cilj sveg povijesnog zbivanja.

Svoj ideal ljudske zajednice nazvao je Marx komunizmom. To je sistem života, a ne ekonomski sistem. U njemu je Marx vidio rješenje svih proturječnosti povijesti. Komunizam znači čovjekovo stvarno prisvajanje ljudske biti, potpuni, svjesni povratak čovjeka sebi kao društvenom čovjeku. Tek kada se komunizam ostvari, početak će prava ljudska povijest. U usporedbi s tim budućim stanjem, cjelokupna dosadašnja povijest predstavlja samo pred-povijest.

Slobodna zajednica slobodnih ljudi je krajnji cilj povijesnog razvoja. Kad takvog cilja ne bi bilo, povijest bi bila besmislena. I budući da je Marx stavio čovjeka u središte svijeta, jasno je da je on bio mišljenja kako čovjekovo oslobođenje može biti samo njegovo vlastito djelo. Marxovim riječima: „Komunizam kao *pozitivno* ukidanje *privatnog vlasništva kao čovjekova samootuđenja*, te stoga, kao *zbiljsko prisvajanje čovjekove* suštine od čovjeka i za čovjeka jest stoga, potpun, svjestan i unutar cjelokupnog bogatstva dosadašnjeg razvitka nastali povratak čovjeka sebi kao *društvenog* tj. čovječnog čovjeka. Taj je komunizam kao dovršeni naturalizam – humanizam, kao dovršeni humanizam = naturalizam, on je *istinsko* rješenje sukoba između čovjeka i prirode, između čovjeka i čovjeka, istinsko rješenje borbe između egzistencije i suštine, između opredmećivanja i samopotvrđivanja, između slobode i nužnosti, između individuuma i roda. On je riješena zagonetka povijesti i zna da je on to rješenje“ (Marx, 1985:275).

Otkriće Marxovih *Ekonomsko filozofskih rukopisa* iz 1844. godine bila je važna prekretnica za daljnji razvoj Marcuseove misli. Naime, u Marcuseovom eseju *Novi izvori za zasnivanje povijesnog materijalizma* (1932.) može se primijetiti Marcuseovo udaljavanje od Heideggerove filozofije i primicanje Marxovom povijesnom materijalizmu, a što iznosi sam Marcuse: „Tijekom čitavog tog razdoblja bavio sam se čitanjem i studiranjem Marxa. Tada su se pojavili *Ekonomsko filozofski rukopisi*. To je bila prekretnica. U određenom smislu to je bio novi Marx, koji je istinski bio konkretan i koji je otišao dalje od rigidnog teorijsko praktičnog stranačkog marksizma. Otada mi Heidegger ili Marx više nije predstavljalo dilemu“ (Marcuse, 1978-1979, prema Kellner, 1984:77-78).

Marcuse je u radovima mladog Marxa pronašao filozofsko utemeljenje povijesnog materijalizma: „...materijalistička teza, od koje polazi Marxova teza, iskazuje prvo *povijesnu činjenicu*, razotkrivajući materijalističku narav vladajućeg društvenog poretka, u kojemu jedna nekontrolirana ekonomija vlada nad svim ljudskim odnosima. U isto vrijeme Marxova je teza kritička, jer ukazuje da je vladajući odnos između svijesti i društvene opstojnosti lažan, pa se mora prevladati kako bi se mogao pojaviti istinski odnos“ (Marcuse, 1966a:246).

Objavljivanje Marxovih *ekonomsko filozofskih rukopisa* presudno za istraživanje Marxa: „Ti *Rukopisi* bi mogli na novo tlo postaviti diskusiju o porijeklu i izvornom smislu povijesnog materijalizma, štoviše, cijele teorije 'znanstvenog socijalizma'; oni također omogućuju plodnije i izgledima bogatije postavljanje pitanja o stvarnim odnosima između Marxa i Hegela“ (Marcuse,

1932:181). Marcuse (1932) naglašava da se u Marxovim *Rukopisima* radi prije svega o filozofskoj kritici i zasnivanju nacionalne ekonomije kao teorije revolucije. To je ponajprije filozofska kritika, jer kategorije poput rada, otuđenja, prevladavanja, postvarenja i vlasništva, nastaju iz razračunavanja s Hegelovom filozofijom i to ne pukim preuzimanjem dijalektičke metode i njezinim stavljanjem u drugi kontekst, nego vraćanjem temeljnom problemu Hegelove filozofije. Marcuse smatra da se Marxovim fundiranjem filozofije u ekonomske kategorije koje za cilj ima praktičnu revoluciju proletarijata ne gubi sam filozofski moment: „Upravo se ovo mora sagledati i shvatiti: da su ekonomija i politika, na temelju sasvim određene filozofske interpretacije ljudske suštine i njenog povijesnog ostvarivanja, postale ekonomsko-politička *osnova* teorije revolucije“ (Marcuse, 1932:182-183). Iz Marxovog pristupa pokazuje se uski odnos između filozofije i ekonomije i njihovo odnošenje prema revoluciji. Ovu međusobnu povezanost uviđa i Marcuse kada govori o „konkretnoj filozofiji“, kada pokušava pokazati ontološko značenje ekonomskog pojma rada, a sve kako bi pokazao mogućnost revolucionarnog obrata.

Sada treba uslijediti razmatranje značaja koji pokazana mjesta kod Marxa imaju za Marcusea. Marxovi pojmovi za Marcusea nemaju značaj kritike nacionalne ekonomije, upravo suprotno oni pokazuju zbivanje čovjeka i njegove povijesti: „...otučeni rad i privatno vlasništvo – temeljni pojmovi kritike – od početka nisu bili preuzeti i kritizirani kao nacionalno ekonomski pojmovi, nego kao pojmovi odlučujućeg zbivanja u ljudskoj povijesti, i da, shodno tome, 'pozitivno ukidanje' privatnog vlasništva, kao istinsko prisvajanje ljudske stvarnosti, revolucionira cjelokupnu čovjekovu povijest“ (Marcuse, 1932:186). Možda od najvećeg značaja za Marcusea u *Rukopisima* je Marxov antropocentrizam. Marx je u središte stavio čovjeka i odredio ga kao svestrano biće koje radeći stvara vlastiti svijet potvrđujući se u njemu. Vranicki ističe da je za Marxa karakteristična duboka ljubav prema čovjeku, a koja je bila impuls Marxovoj borbi za čovjeka i njegovoj emancipaciji (Vranicki, 1953:26).

Briga za pojedinca, odnosno ljubav prema čovjeku i mogućnosti njegove emancipacije, karakterizira i cjelokupno Marcuseovo misaono djelovanje. Ona je prisutna, pokazano je, u Marcuseovim ranim filozofskim radovima, ali poglavito u njegovoj kasnijoj fazi kritike. Čovjek kao ishodište i cilj po sebi je temeljna Marcuseova ideja. Uporište je Marcuse našao u Marxovom generičkom određenju čovjeka kao predmetnog i osjetilnog bića koje je zbog zadovoljenja svojih

potreba upućeno na obrađivanje predmetnog svijeta. Za Marcuse je ovo revolucionaran i ključan uvid, jer čovjekove potrebe nisu tek pojedinačna odnošenja, nego cjelokupno zbrinjavanje njegove egzistencije: „kao što čovjekova potreba i potrebitost, onako kako se izražavaju u otuđenom radu, nisu samo ekonomske, tako niti potreba i potrebitost koje se javljaju u osjetilnosti nisu samo spoznajne. Ta potreba i potrebitost opće se ne odnose na čovjekove pojedinačne načine odnošenja; naprotiv, one određuju cijeli njegov *bitak*...“ (Marcuse, 1932:198). Marxovim određenjem čovjeka kao predmetnog i osjetilnog čovjek se uzima u totalitetu svojeg bića. Misao nema više primat nad nagonima, već oboje određuju način na koji čovjek doživljava svijet i sebe u njemu. Marx će još nadodati (pokazano je) da je strast prema predmetu suštinska snaga čovjeka. To je revolucionarni zaokret od njemačkog idealizma: „upravo se preko pojma osjetilnosti (kao opredmećivanja) kod Marxa vrši onaj odlučujući zaokret od klasične njemačke filozofije prema teoriji revolucije, time što Marx temeljna određenja *praktičnog i društvenog bitka* unosi u suštinsko određenje čovjeka“ (Marcuse, 1932:198). Totalitet čovjekovog bića koji je pokazao Marx ostaje trajno razumijevanje subjekta kod Marcusea, s tom razlikom što će dimenziju osjetilnost, tj. strast kao bitan poriv prema predmetu, Marcuse dodatno istražiti i razviti preko Freudove teorije nagona i time otići dalje od Marxa.

Iz Marxovog određenja suštine čovjeka Marcuse crpi teorijsko uporište za kritiku prevladavajuće jednodimenzionalnosti kapitalističkog društva, koje bez obzira na mogućnosti stvorene tehnološkim napretkom nije otvorilo prostor za svestran razvoj čovjeka. Naime, Marcuse će u kritici naprednog industrijskog društva pokazati devastirajući utjecaj na okoštavanje nagona, što je drugi izraz za svođenje čovjekove egzistencije na fizičko postojanje u kojem trne njezina gibljivost. Kriza kapitalizma nije samo političko, ekonomska i društvena kriza, ona je ponajprije kriza čovjekove egzistencije. Stoga što tehnološki napredak nije proširio polje slobodnog samoostvarenja čovjekove suštine, Marcuse inzistirati na prevladavanju postvarenih odnosa tehničko-radnog svijeta. Ovaj stav proizlazi iz Marxovog određenja suštine čovjeka, kojeg Marcuse preuzima i pronalazi revolucionarnim, što naglašava već i na ovom mjestu: „Upravo pogled na suštinu čovjeka, pogled koji se ne može zbuniti, postaje neumoljiv pokretač utemeljenja revolucije: da u faktičkoj situaciji kapitalizma upravo nije riječ samo o ekonomskoj i političkoj krizi, nego o katastrofi ljudske suštine – taj uvid unaprijed osuđuje na propast svaku puku ekonomsku i *političku* reformu i bezuvjetno iziskuje katastrofično ukidanje faktičkog stanja putem *totalne revolucije*“ (Marcuse, 1932:206).

Prema tome, iz Marxovog određenja čovjeka, ekonomske činjenice pokazuju se kao negacija suštine: „na temelju ideje o suštini čovjeka i njezinom ostvarenju, koju Marx skicira u razračunavanju s Hegelom, ekonomska činjenica se naprosto javlja kao izokretanje ljudske suštine, kao gubitak ljudske stvarnosti...“ (Marcuse, 1932:186). Ali dijalektičko kretanje nalaže prevladavanje negacije, i stoga je to kretanje prevladavanje ekonomskih odnosa: „*tek na toj osnovi* ekonomska činjenica postaje pogodna postati bazom revolucije koja stvarno mijenja suštinu čovjeka i njegovog svijeta“ (Marcuse, 1932:186). Pojam otuđenog rada također je jedan od bitnih pojmova u Marcuseovom cjelokupnom djelovanju. Preko otuđenog rada u naprednom industrijskom društvu Marcuse će pokazati koliko je čovjek, bez obzira na povećan stupanj proizvodnosti i veće slobode, i dalje neslobodan, koliko su njegove potrebe i uživanje u dostupnim materijalnim dobrima zapravo lažne potrebe i lažno uživanje. Otušeni rad temeljni je motiv Marcuseovih eseja *O filozofskim osnovama ekonomskog pojma rada; O kritici hedonizma*, potom djela *Eros i civilizacija, Čovjek jedne dimenzije*. U svim spomenutim radovima Marcuse nastoji pokazati kako način rada određuje način postojanja. On se stoga preko otuđenog rada, vraća dijalektičkom shvaćanju čovjeka, prokazujući mogućnost sretnije egzistencije. Ishodište za to Marcuse također nalazi u Marxovim *Rukopisima* gdje se u otušenom radu ne pokazuje ekonomsko, već ljudsko odnošenje: „Ako je u pojmu otušenog rada sadržano čovjekovo odnošenje prema predmetu (i, kao što ćemo još vidjeti, prema samom sebi), onda u pojmu rada kao takvog također mora biti sadržano ljudsko odnošenje (a ne ekonomsko stanje). A ako izvanštenje rada znači totalno obestvarenje i otušenje ljudske suštine, onda se sam rad mora shvatiti kao autentično ispoljavanje i ostvarivanje ljudske suštine“ (Marcuse, 1932:190). Marxovim shvaćanjem rada kao životne djelatnosti i samoostvarenja čovjeka nadilazi se bilo koji ekonomski determinizam tog pojma. Ovaj uvid, pokazan već u tematiziranju *Hegelove ontologije i teorije povijesnosti*, ostaje važan, jer u njemu Marcuse uviđa da je djelo, tj. rad ne pojedinačni, već društveni čin. U njemu se ne ostvaruje samo pojedinac, nego cijela zajednica.

Za Marcusea revolucionarni zamah Marxovih pojmova rada, otušenog rada i određenja čovjeka je u tome što njihova praksa pokazuje njihovo totalno izokretanje. Pokazano je kod Marxa kako otušeni rad ima posljedicu četverostrukog otušenja čovjeka. Praksa rada u svijetu više nije „slobodna djelatnost“ usmjerena na samorealizaciju čovjeka. Predmeti rada ne služe samopotvrđivanju čovjeka već stoje nasuprot njemu kao tuđe stvari i tuđa zbilja. Čovjek kao radnik, stoga ne može svestrano zbrinjavati svoju egzistenciju, već se njegova egzistencija svodi

na puko zbrinjavanje fizičkih potreba. Viđeno je kako je Marx smatrao da se u takvim uslovima čovjek djelatnim osjeća samo u svojim životinjskim potrebama. Marx smatra da se čak i na strani vlasnika (kapitaliste) posjedovanje (imanje) pokazuje neistinitim. Ono se ne pokazuje kao mogućnost slobodnog samopotvrđivanja, nego kao kapital. Odnos prema posjedovanju stvari je određen ili neposrednom upotrebom ili kao kapitalom. Uglavnom, u niti jednom odnosu posjedovanja ne događa se svestrano zbrinjavanje egzistencije. Ovakvo činjenično stanje pokazuje se neodrživim i nužno nalaže prevladavanje. Značaj Marxovog određenja čovjeka jest upravo taj što je on pokazao kako se radi o konkretnom čovjeku u konkretnim povijesnim uvjetima: „...Marx tu faktičnost sasvim prikazuje u njenoj suprotnosti prema stvarnoj suštini čovjeka, te njezinu istinu daje upravo time što je shvaća u sklopu čovjekove stvarne povijesti i što otkriva nužnost njezinog prevladavanja (...) Upravo suština i faktičnost, situacija povijesti suštine i situacija faktične povijesti, za Marxa više nisu odvojene, međusobno nezavisne regije ili ravni: povijesnost čovjeka *unijeta je u određenje njegove suštine*. Više nije riječ o apstraktnom ljudskom biću koje kroz konkretnu povijest uporno ostaje ravnodušno, već o biću koje se može odrediti u *povijesti i samo u povijesti*“ (Marcuse, 1932:205).

Prevladavanje posvemašnjeg otuđenja činjeničnog svijeta i ponovno prisvajanje čovjekove suštine dovršava se u komunizmu i pozitivnom ukidanju privatnog vlasništva. Komunizam redefiniira pojam vlasništva koji se sad više ne odnosi na puko posjedovanje (imanje) ili upotrebu, nego na prisvajanje radom obrađenih predmeta koji čine svijet čovjeka i koji on vidi kao svoj vlastiti. U ishodištu prevladavanja nalazi se spoznaja o otuđenosti i odnosima vlasništva. Ona je osnovna pokretačka snaga revolucije koja treba rezultirati čovjekovim totalnim odnošenjem prema predmetima i svijetu. Marcuse naglašava ulogu spoznaje: „Time što spoznaja opredmećivanja, kao spoznaja čovjekove povijesno-društvene situacije, otkriva povijesne uslove te situacije, ono dobiva *praktičnu snagu i konkretnost* pomoću kojih može postati poluga revolucije. Sada također razumijemo kako pitanje o *izvoru* otuđenja, spoznaja *izvora* privatnog vlasništva, mora biti integrativni sastavni dio pozitivne teorije revolucije“ (Marcuse, 1932:211).

U Marxovom komunističkom društvu Marcuse nalazi elemente individualizma, ukidanje čovjekove egzistencije i međuljudskih odnosa zasnovanih i okarakteriziranih ekonomskim kategorijama i ono odlučujuće jest to da zadovoljenje potreba postaje rukovodeće načelo radnog procesa. Sve navedeno ostaje značajan uvidi kod Marcusea. Oni se očituju u njegovoj kritici

masovnog društva u kojem je otuđenje rada potpuno dovršeno, u kojem se radni odnosi prelijevaju na međuljudske odnose, gdje je jednostavno zavladała tehnološka racionalnost koja se očituje u svim ljudskim aktivnostima, i konačno gdje je svaka individualnost, osim na vanjskim manifestacijama, u potpunosti apsorbirana. U *Erosu i civilizaciji* Marcuse piše: „Mehanika lančane proizvodnje, uredska rutina, obred kupovine i prodaje lišavaju se svake veze s ljudskim mogućnostima. Radni odnosi su u velikoj mjeri postali odnosi među izmjenjivim objektima znanstvenog upravljanja i stručnjaka za efikasnost (...) Individualnost postoji doslovno po imenu samo u specifičnom predočavanju tipova (kao što su vamp, domaćica, undina, muškarac, karijeristkinja, mladi par koji se bori), upravo kao što i konkurencija teži da se svede na unaprijed uređene raznolikosti u proizvodnji sitnica, omota, mirisa, boja itd.“ (Marcuse, 1965a:86).

Pravac odakle dolazi Marcuseova kritika razumljiv je kada se pokaže alternativa postojećem stanju zadobivena iz njegovog obrazlaganja Marxovog komunizma: „Marxova ideja umnog društva podrazumijeva poredak u kojemu ono što sačinjava načelo društvene organizacije nije općenitost rada, nego opće zadovoljavanje svih pojedinačnih mogućnosti. On zamišlja društvo koje daje svakome ne prema njegovom radu, već prema njegovim potrebama.²⁵ Čovječanstvo postaje slobodno tek kada je materijalno održanje života funkcija sposobnosti i sreće udruženih pojedinaca (...) [*Rukopisi* naglašavaju] elemente komunističkog individualizma, odbacivanje svakog fetišizma u vezi s podruštvljenjem sredstava za proizvodnju ili porastom proizvodnih snaga, podvrgavanje svih tih činitelja ideji slobodnog ozbiljenja pojedinca“ (Marcuse, 1966a:263-264).

Slijedeći Marxove naglašene pojmove čitav Marcuseov napor događa se na dijalektičkoj osnovi prevladavanja „etika rada“ i prijelaza u drugost „estetiku ne-rada“ (Baudrillard, 2011), s time da se prva u razvijenom društvu pokaže kao nepotrebno potiskivanje i ugroza u „carstvu nužnosti“, a

²⁵ Ova maksima moguća je, prema Marxu (1978 [1875]), u višoj fazi komunističkog društva. Naime, Marx (1978) je u *Kritici gotskog programa* jasno formulirao intelektualne i fizičke nejednakosti među različitim pojedincima. Za Marxa (1978) je izjednačavanje rada različitih pojedinaca bilo putem intenziteta ili trajanja rada, zapravo nejednako pravo, jer ono prešutno uklanja talent i nadarenost pojedinaca, koji su shodno takvoj prirodnoj obdarenosti u stanju proizvesti više rada. Nadalje, ističe Marx (1978), zanemaruje se i bračno stanje radnika, tako će neoženjeni radnik pri jednakom učinku kao i oženjeni, *de facto*, zaraditi više. Prema Marxu (1978) ovu „nepravdu“ nije moguće izbjeći u prvoj fazi komunističkog društva, već: „u višoj fazi komunističkog društva, kad nestane ropske podčinjenosti individuuma podjeli rada, a s njome i suprotnosti između individualnog i fizičkog rada; kad rad postane ne samo sredstvo za život nego i prva životna potreba; kad sa svestranim razvitkom individuuma porastu i proizvodne snage i kad svi izvori društvenog bogatstva poteknu obilnije – tada će tek biti moguće sasvim prekoračiti uski buržoaski pravni horizont i društvo će moći na svojoj zastavi ispisati: Svaki prema svojim sposobnostima, svakome prema njegovim potrebama!“ (Marx, 1978:1096).

druga kao u zbilji već prisutno „carstvo slobode“ u koje je prijelaz moguć „kvalitativnom promjenom“.

U Marxovim ranim radovima rad je centralna kategorija i ishodište kritike. Međutim Marx izbjegava definirati novi pojam rada u komunizmu, možda zbog toga što bi karakter takvog rada bio kvalitativno drugačiji nego što je to karakter rada kao negacije koju treba prevladati. Jedan od prvih pokušaja (na tragu ovog eseja Marcuse će rad redefinirati i u *Erosu i civilizaciji*) definiranja karaktera rada u „carstvu slobode“ kao slobodne igre ljudskih sposobnosti, poduzima i Marcuse u ranom eseju *O filozofskim osnovama ekonomskog pojma rada* (1933). Već je nekoliko puta naglašeno kako je upravo rad ključna kategorija cjelokupnog Marcuseovog emancipacijskoga djelovanja.²⁶ Slijedeći Marxovo poimanje rada Marcuse u eseju također pokušava razviti vlastiti koncept rada i pokazati ključnu ulogu koju rad ima u cjelokupnom zbivanju čovjekova života. Zajedničko Marxu i Marcuseu jest poimanje rada ne kao jedne određene ljudske djelatnosti, već kao suštinsku djelatnost čovjeka koja određuje njegov bitak u svijetu i preko koje on zadobiva navlastitu egzistenciju (postaje bitak za sebe).

Marcuse pokušava izbaviti rad iz svođenja na puku ekonomsku djelatnost i pokazati ontološko značenje koje rad ima za čovjeka. Marcuse (1933) odbija teorijsku pretpostavku čovjeka kao organskog bića u biološkom smislu i određenjem rada kao proizvodne djelatnosti potaknute zadovoljenjem potrebe. Rad nije samo određena ljudska djelatnost, kako je on pojmljen u ekonomiji, već je on, kako je pokazano u Marxa, shvaćen kao samoopredmećenje čovjeka, njegovo prisvajanje predmetnog svijeta. Sužavanja pojma rada u ekonomiji Marcuse (1933) suprotstavlja ontološko shvaćanje rada. Ključna razlika između ekonomskog i ontološkog pojma rada je što se u posljednjem „rad javlja kao osnovno zbivanje čovjekove egzistencije, kao zbivanje koje trajno i stalno vlada cijelim *bićem* čovjeka, i u kome se [istovremeno] nešto događa sa svijetom čovjeka. Ovdje rad upravo *nije* određena ljudska 'djelatnost' (...) [već] djelatnost čovjeka kao načina njegovog bitka u svijetu – ono čime on tek postaje 'za sebe', ono što jest, dolazi sebi samom, poprima 'oblik' svoje egzistencije, svog 'ostajanja' mi svijet čini 'svojim' Rad se ovdje ne određuje vrstom svojih predmeta, niti svojim ciljem, sadržajem, rezultatom itd., nego

²⁶ Značaj koji pojam rada ima u cjelokupnoj Marcuseovoj teoriji ističe i Geoghegan: „za Marcusea, rad je isto tako izraz i ostvarenje biti ljudske vrste. Bit je važan i konstantno ponavljajući koncept u njegovim [Marcuseovim] radovima (...) Važnost ovog koncepta u Marcuseovim radovima izvedena je iz njegove karakterizacije zbilje kao 'negativne', koncepcija koja je kod Marcusea pod snažnim utjecajem Hegela (...)“ (Geoghegan, 1981:13).

onim što se sa samom čovjekovom egzistencijom zbiva u radu“ (Marcuse, 1933:125-126). U tom smislu rad je određen način čovjekovog postojanja u svijetu. Obzirom da je rad način zbivanja čovjekove egzistencije Marcuse (1933) smatra da prilikom razmatranja pojma rada istovremeno treba uočiti što se u radu događa s predmetom i kakvu posljedicu to ima na čovjekovu egzistenciju.

Marcuse radu suprotstavlja igru kao jednu kvalitativno drugačiju ljudsku djelatnost. Osnovne karakteristike igre u odnosu na rad jest promijenjena funkcija predmeta. Naime, u igri se dokida objektivna zakonitost predmeta i čovjek prema predmetima postupa shodno vlastitom nahodjenju i vlastitoj volji, on uspostavlja svoju zakonitost ostajući tako slobodan: „to je odlučujuće: u ovom neosvrtnju na predmet čovjek dolazi upravo do samog *sebe* u dimenziju svoje *slobode* koja mu je uskraćena u radu. U jednom jedinom izbacivanju lopte čovjeka koji se igra leži beskrajno veći trijumf slobode čovjekovog bića nad predmetom, nego u najvećem postignuću tehničkog rada“ (Marcuse, 1933:127). Obzirom na raspodjelu vremena na radno i slobodno vrijeme igri pripada ovo potonje. Kako bi zadovoljio svoje potrebe čovjek mora raditi, stoga je rad konstantan, njemu uvijek iznova pripada određeno vrijeme. Igri pak ne pripada nikakvo stalno vrijeme, ona je povremena, spontana: „igri ne pada u dio neko trajanje i stalnost u cjelokupnosti čovjekove egzistencije: ona se zbiva u suštini 's vremena na vrijeme', 'između' vremena nekog drugog rada koji trajno i stalno vlada čovjekovom egzistencijom“ (Marcuse, 1933:127). Uspoređujući ove dvije djelatnosti Marcuse smatra da rad u odnosu na igru karakterizira trajnost, redovitost i shvaćanje rada kao nužnog tereta. Takvo razumijevanje rada znači da rad nikada ne završava i ne prestaje. Neprestanost rada podrazumijeva da se čitava egzistencija određuje s „biti-na radu“ i „biti-u-radu“. Zbog toga što je zbivanje egzistencije u bitnom određeno (karakterom) rada Marcuse ističe da se „može govoriti o životu kao radu, a ne o životu kao igri“ (Marcuse, 1933:129).

Radeći čovjek je „kod stvari“, a ne „kod samog sebe“. Rad mu ne dozvoljava zbivanje njegove vlastite egzistencije, već se radeći on rukovodi objektivnim zakonitostima predmeta, on je u službi nekog drugog. Zbog toga rad ima karakter tereta: „zato što je izvršenje čovjekovog bića u svijetu prije svega i na kraju 'samoizvršenje', stvaranje zbivanja vlastite egzistencije, biti osoba u svakoj egzistenciji – a ovo biti osoba moguće je samo kao dopuštanje zbivanja *predmeta*, kao bitak-kod-*drugoga* i za *druge* – rad na predmetu ima bitno karakter tereta, još prije ikakvog

opterećivanja pojedinačnim slučajem rada“ (Marcuse, 1933:138). Međutim, radu je imanentna i negacija koja otvara mogućnost zadobivanja navlastite egzistencije: „Ovaj karakter tereta, konačno, ne izražava ništa drugo nego negativnost kojoj je korijen u suštini same čovjekove egzistencije: to da čovjek uvijek samo u prolaženju kroz ono drugo nego što je on sam može doći do svojeg vlastitog bića, da on samo u prolaženju kroz 'izvanjštenje' i 'otuđenje' može dobiti samog sebe“ (Marcuse, 1933:138).

Međutim, postavlja se pitanje neophodnosti života kao rada. Odgovor zašto je život kao rad Marcuse nalazi slijedeći Marxa: „prvobitna 'manjkavost' prirodne čovjekove situacije čini 'potrebu' poticajom za njegov rad“ (Marcuse, 1933:131). Naime, čovjek nalazi sebe u svijetu koji nije neposredno prilagođen njemu i njegovim potrebama. On svijet nužno mora prilagoditi sebi, a taj proces prilagodbe egzistencije svijetu jest rad. Pa ipak nakon što osigura elementarne uvjete života čovjeku je svojstveno da odlazi dalje od neposrednog osiguranja osnovnih materijalnih potreba. Za razliku od životinje koja gradi jednostrano i po vlastitoj mjeri, čovjek gradi svestrano i može graditi po svakoj mjeri (Marx). To je osnovna *differentia specifica* čovjeka u odnosu na životinju koju iznosi Marx, a slijedi je i Marcuse: „rad je kod čovjeka u suštini rad sa znanjem, koje pred sobom ima svoju 'svrhu': stvaranje i unapređivanje egzistencije i njenog svijeta kao prisvojenog, istovjetnog, i ono sebe ujednačava ovoj svojoj 'svrsi' – svrsishodno djelovanje“ (Marcuse, 1933:130-131). Život je rad upravo zbog toga što svaka generacija ljudi mora nastaviti prethodno započeto prisvajanje vanjskog svijeta sukladno novonastalim potrebama, a to je ujedno i uvjet napretka: „zbivanje čovjekove egzistencije je rad zato što svijet, onakav kakvog ga čovjek svaki put zatječe, ne može zadovoljiti čovjekove 'potrebe', tako su čovjeku potrebna trajna uređivanja kako bi uopće mogao živjeti u ovom svijetu (odijevanje, pribavljanje hrane, kuća, alati, itd.)“ (Marcuse, 1933:131). Kasnije, u problematiziranju visokorazvijenog tehnološkog svijeta Marcuse će pokazati kako rad ne mora nužno određivati cjelokupnu čovjekovu egzistenciju, jer će svijet biti na stupanju razvoja na kojem je moguće zadovoljenje potreba bez potrebe za trajnošću i stalnošću rada.

U spomenutom mjestu uočljivo je da se rad tretira kao djelatnost zadovoljenja materijalnih potreba, ali i kao svojevrsna nematerijalna djelatnost, jer čovjek ima i ukus za lijepo koji nadilazi puku materijalnu nuždu. Međutim u ekonomiji fokus je stavljen samo na ovaj prvi biološki dio pojma rada: djelatnost zadovoljenja potreba. Takve teorije, smatra Marcuse (1933), koje polazeći

od organskog shvaćanja čovjeka i uzimajući isključivo biološke potrebe kao impetus za rad, reduciraju stvarnu bit rada, a to je potreba za egzistencijom koja nadilazi biološke potrebe. Osim toga shvaćanje rada isključivo iz biološke perspektive zadovoljavanja potreba je i apovijesno, odnosno zanemaruje diferencijaciju povijesnih epoha u kojima su se shodno stupnju razvoja mijenjali kako načini rada tako i obim potrebnog rada za zadovoljenje potreba. Rad je za Marcuse stoga i povijesna kategorija: „ali određivanje čovjeka kao prirodno-organskog bića ne može nas zadovoljiti ako se diskutira o specifičnom načinu njegovog bitka u svijetu, o praksi same njegove egzistencije (kao što smo to uzeli kao hipotezu za pojam rada) (...) Ali ako za određivanje pojma rada čovjekovo biće ne treba odrediti primarno kao prirodno-organsko biće – kako ga onda treba odrediti? (...) Zasada ćemo o njemu govoriti kao o *povijesnom* biću; u daljnjim izlaganjima rad se treba pokazati kao kategorija povijesnog bića“ (Marcuse, 1933:132). Čovjeku je u njegovoj egzistenciji prvobitno stalo za održanje nje same, a tek potom on ima ostale potrebe. Potreba za samom egzistencijom je ne zadovoljiva. Obzirom da je to prvobitna potreba onda i rad koji treba osigurati samu egzistenciju ima ontološko značenje: „'Životna nužda' (Friedrich von Gottl) cilja na 'ontološko' činjenično stanje: ona se zasniva u strukturi samog čovjekovog bića koje nikada ne može dopustiti da se dogodi već neposredno u svojoj punoći, nego sebe samog stalno i trajno mora 'izazivati', sebe samog stvarati 'radom'; već i sama praksa čovjekove egzistencije koja sa znanjem sebe posreduje zahtijeva 'rad' kao način svojeg zbivanja“ (Marcuse, 1933:134). Stoga se određenje rada ne zasniva na nedostatku dobara ili oskudici vanjskog svijeta koji ne može zadovoljiti čovjekove potrebe, nego upravo na egzistenciji koja nadilazi svijet i sebe. Ovdje Marcuse polazi od permanentnosti dijalektičkog procesa i dijalektičkog shvaćanje bića, koje radom prevladava imanentnu mu negaciju: „čovjekovo biće je uvijek *više* nego njegova svakidašnja egzistencija – ono nadmašuje svaku moguću situaciju i upravo zato stoji u neraskidivoj diskrepanciji prema njoj: diskrepanciji koja zahtijeva trajni rad na njenom savladavanju, premda egzistencija nikada ne može naći mira u posjedovanju same sebe i svojeg svijeta“ (Marcuse, 1933:135). Marcuse (1933) ističe da ovaj suvišak bića nad egzistencijom proizvodi prvobitnu „životnu nuždu“ na kojoj se zasniva čovjekova potrebitost, a čije je ostvarenje konačni smisao rada.

Rad je povijesna kategorija jer opredmećeni predmeti stoje u konkretnom odnosu prema čovjekovoj egzistenciji. Ovdje se ne misli samo na predmete upotrebe, već i na institucije u kojima je također opredmećen ljudski rad i koje na sasvim konkretnan način određuju egzistenciju

čovjeka. Ovi zgotovljeni predmeti i institucije opredmećeni su od strane prethodnih generacija. Čovjek ih zatiče kao već prisutne i u preoblikovanju i prisvajanju svijeta mora se podvrgnuti njihovim zakonitostima. Stoga se ovo obračunavanje kroz rad događa u dimenziji povijesnosti. Radeći na predmetima čovjek i sam postaje povijestan: „budući da predmet rada već pukom pojavom u svijetu, oblikovanom na određen način, prisiljava čovjeka da se podredi određenoj povijesnosti tog svijeta, on čini stvarnom i povijesnost samog onog koji radi. Radeći čovjek sebe stavlja 'actu' u cijelu konkretnu situaciju povijesti: razračunava se s njezinom sadašnjosti, prihvaća njezinu prošlost, radi na njezinoj budućnosti“ (Marcuse, 1933:139).

Dosadašnje razmatranje tretiralo je rad kao praksu zbrinjavanja egzistencije, kao djelovanje unutar nužnosti materijalne proizvodnje i reprodukcije. Unutar ove sfere rad je pojmljen kao povijesna kategorija, a čovjek koji radi kao akter cjelokupnog povijesnog procesa koji zatječe jedan već povijesno opredmećeni svijet i čijim se zakonitostima, u obračunavanju s njim, mora podvrgavati. Kako bi se u takvom svijetu čovjek mogao održati on ga mora održavati i unaprjeđivati. Stoga potrebni rad ne može biti uložen samo na individualnu potrebu, već mora uzimati u obzir zatečene predmete prethodnih generacija. Tako u radu, za razliku od igre, nije moguće slobodno i cjelokupno događanje egzistencije. Međutim, čovjek ne postoji samo unutar sfere materijalne proizvodnje i reprodukcije. Nakon, što svom postojanju osigura osnovne uvjete i otkloni nuždu, njemu na raspolaganju ostaje prostor rada na svestranom razvoju svojeg bića. Marx ovaj prostor naziva „carstvom slobode“. Slijedeći podjelu na sferu materijalne proizvodnje i „carstvo slobode“ Marcuse ističe kako svaki rad nema karakter tereta, odnosno da svako djelovanje nije nužno i rad: „svako puko bavljenje, sve što se čini i radi, a što je odvojeno od stvaranja zbivanja egzistencije, od njezinog 'samoizvršenja', ne može važiti kao rad“ (Marcuse, 1933:143). Marcuse ovdje misli na kvalitativno drugačiji karakter koji rad ima u „carstvu slobode“. Rad više nema trajnost, karakter tereta, on nije prosto zbrinjavanje egzistencije i popratno ograničavanje njezinog zbivanja. Oslobođenjem od ove nužde otvara se prostor mogućnosti razvoja. Kvalitativno drugačiji karakter rada u prostoru slobode Marcuse opisuje: „i s one strane nužnosti zbivanje egzistencije ostaje praksa: i tu treba obaviti 'rad' – ali njegov karakter se izmijenio. On sada više ne stoji u službi stvaranja zbivanja gole egzistencije, više nije trajno i stalno pripravljanje za dobivanje i osiguravanje životnog prostora. Njegov pravac je postao nekako drugačiji: njegov cilj više nije uobličavanje i ispunjavanje egzistencije kao nečeg

što on tek treba dati i osigurati, nego njegovo zbivanje proizlazi iz oblika i punoće egzistencije kao njihovo ostvarenje“ (Marcuse, 1933:144).

Odlučujuće u ovom eseju je to što Marcuse već ovdje zamišlja mogućnost prakse u „carstvu slobode“. Prijelaz u carstvo slobode moguće je na onom stupnju društvenog razvoja kada kvantiteta materijalnih dobara omogućava bezbolno zadovoljenje potreba, kada život nije opterećen neodloživom nuždom za osiguranjem egzistencije. Stoga se karakter otuđenog rada pokazuje uvjetovan egzogenim činiteljima, oskudicom, nedovoljnim znanjem i sposobnostima ovladavanja prirodom i slično. U tom smislu rad s karakterom tereta i trajnosti trebao bi biti tek jedan od povijesno zastarjelih i prevladanih oblika razračunavanja čovjeka s prirodom. Napredak civilizacije postići će, ponajprije zahvaljujući tehnološkom napretku, stupanj proizvodnosti na kojem je zaista moguće smanjenje potrebnog utroška vremena na rad kao i na preusmjeravanje nagonске energije. To bi za posljedicu imalo povećanje viška slobodnog vremena u kojem je moguća objektivizacija čovjekovih sposobnosti. Time je otvorena mogućnost nerepresivne civilizacije kao alternative postojećem. Marcuseovo teorijsko razvijanje ove mogućnosti predmet je idućeg dijela ovog rada, ovdje treba samo istaknuti genezu tog promišljanja: „praksa u carstvu slobode, s onu stranu materijalne proizvodnje i reprodukcije, zahtjeva opreznost i predviđanje, kakvi su mogući samo na sasvim određenom nivou egzistencije u okviru njezinog svijeta: na nivou na kojem egzistencija već može raspolagati onim što je neophodno, na kome je već na distanci od najprečih i najnužnijih stvari. Samo u takvoj situaciji može se pokazati, osim onoga što je upravo prisutno i što neophodno treba pribaviti, i cjelina i punoća bivanja, i u toj spoznaji se mora držati egzistencija kako bi se mogla stvarno slobodno zbivati“ (Marcuse, 1933:148).

Treba naglasiti i Marcuseovo razilaženje s Marxom po pitanju nestanka „carstva nužnosti“. Marx je smatrao, kako je prethodno spomenuto, da će komunizam s ukidanjem privatnog vlasništva ukinuti i otuđenost u samoj njezinoj suštini, te da će sukob između slobode i nužnosti biti okončan trijumfom slobode. Stoga, prema Marxu u komunizmu ne bi bilo otuđenosti niti sukoba, tj. kategorija koje pripadaju „carstvu nužnosti“. Marx je dakle smatrao da će ostvarenjem komunizma „carstvo nužnosti“ u potpunosti iščeznuti, a s njime i antagonizam između posebnog i općeg. U tom novom poretku interes pojedinca zrcalit će interes zajednice i obrnuto. Marcuse se, međutim, razilazi s Marxom, smatrajući kako nije moguće zamisliti stanje u kojem će „carstvo nužnosti“ zauvijek biti prevladano. Ono iznova ostaje osnova na kojoj je „carstvo slobode“ tek

uopće moguće. Obrat koji bi se dogodio u „carstvu slobode“ za Marcusea je kao i za Marxa, revolucionarni obrat u ekonomskim odnosima, ukidanje otuđenog rada. Za Marcusea to je antropocentristički obrat koji u središtu ima čovjeka kojemu je svijet materijalne proizvodnje i produkcije podređen, a ne svijet u kojem je čovjek sam podređen „nevidljivoj ruci“ (A. Smith) tržišnih odnosa. Ne treba odmah pretpostaviti da će doći do preklapanja između pojedinačnog i općeg interesa, kao što je smatrao Marx. Civilizacija će u svrhu napretka i dalje zahtijevati osnovno potiskivanje koje u sferi materijalne produkcije i reprodukcije pripada carstvu nužnosti. Već se radi se o unošenju humanosti u ekonomske odnose gdje se kroz racionalizaciju procesa rada (gdje se otuđeni rad pokazuje zastarjelim oblikom rada), proizvodnje i raspodjele dobara, a sukladno stupnju tehnološkog razvoja, otklanjaju dodatne kontrole načela izvedbe. Marx je tvrdio kako je svijest ljudi u kapitalističkom načinu proizvodnje određena materijalnim procesima. Međutim, Marcuse smatra da će materijalni procesi i s onu stranu kapitalističkog načina proizvodnje također određivati svijesti ljudi „na takav način da ovi najbolje pridonose slobodnom razvitku svih. Ali kada su ti materijalni procesi učinjeni racionalnima i kada su postali svjesnim djelom ljudi, prestaje slijepa zavisnost svijesti od društvenih odnosa“ (Marcuse, 1966a:285). To je osnovna skica Marcuseove antropocentrističke vizije humanijeg društva, u kojem je radni proces određen interesima i željama ljudi. U takvom društvu uman je svaki interes koji smjera prema sreći i slobodi svih pojedinaca.

Spomenuto Marcuseovo razilaženje s Marxom kao i njegovo viđenje „carstva slobode“ istaknuto je na četiri mjesta: u eseju *O filozofskim osnovama ekonomskog pojma rada* (1933): „Sloboda se u ovoj oblasti [„carstvu slobode“] može sastojati samo u tome da podružtvljeni čovjek, udruženi proizvođači, racionalno uredi ovaj svoj promet materije s prirodom, da ga dovedu pod svoju zajedničku kontrolu, umjesto da on njima gospodari kao neka slijepa sila; da ga obavljaju s najmanjim utroškom snage i pod uvjetima koji su najdostojniji i najadekvatniji njihovoj ljudskoj prirodi. Ali to uvijek ostaje carstvom nužnosti. S one strane njega počinje razvoj ljudske snage, koji je svrha samom sebi, pravo carstvo slobode, ali koje može procvjetati samo na onom carstvu nužnosti kao svojoj osnovici“ (Marcuse, 1933:150); potom u eseju *O pojmu biti* (1936): „Priroda ostaje carstvom nužnosti; prevladavanje nužde, zadovoljenje ljudskih potreba ostaje borbom, - borbom, koja se dakako tek sada može voditi na tlu dostojnom čovjeka i u zatvorenoj fronti“ (Marcuse, 1974:84); zatim u eseju *O kritici hedonizma* (1938): „S otvaranjem svih postojećih subjektivnih i objektivnih mogućnosti razvoja potrebe će se same mijenjati: morale bi iščeznuti

one čija je osnova u društvenoj prinudi potiskivanja, u nepravdi, prljavštini i bijedi. Ali ništa ne isključuje mogućnost da će još i tada biti bolesnika luđaka i zločinaca. Carstvo nužnosti postoji i dalje, obračun s prirodom i među samim ljudima još teče. Tako će i reprodukcija cjeline i dalje biti povezana s lišavanjem pojedinaca; poseban interes neće se neposredno poklapati s istinskim interesom. Ipak razlika između posebnog i istinskog interesa je nešto drugačija nego razlika između posebnog interesa i interesa osamostaljene općenitosti, koja tlači individue. U svom odnosu prema općenitosti individua će se, u stvari, odnositi prema istini: u njezinim zahtjevima i odlukama bit će očuvan interes individue i poslužiti će konačno njezinoj sreći“ (Marcuse, 1938:114); te konačno u *Umu i revoluciji (1954)* gdje također ističe kako će se s prijelazom iz pretpovijesti klasnog društva u povijest besklasnog društva (Marx) „borba s 'carstvom nužnosti' nastaviti s čovjekovim prijelazom na stupanj njegove 'aktualne povijesti', a negativitet i proturječnosti neće nestati. Ipak, kada društvo postane slobodnim subjektom te borbe, ona će se voditi u sasvim drugačijim oblicima. S toga razloga ne smije se dijalektičko ustrojstvo pretpovijesti nametnuti budućoj povijesti čovječanstva“ (Marcuse, 1966a:282).

Ovaj Marcuseov stav uvjetovan je njegovim razumijevanjem neprestanosti dijalektičkog procesa, stoga Marcuse ne može prihvatiti nikakvo stanje koje bi značilo njegov završetak, jer i sama ideja napretka onako kako ga Marcuse shvaća povezana je s potrebom stalnog prevladavanja zadanih okolnosti, ali samo onda ako je pojedinac i mogućnost njegove egzistencije u humanijem svijetu ishodište i cilj tog prevladavanja. Marcuseovo pokazivanje mogućnosti i pokušaj prevladavanja tehničko-radnog svijeta slijedi u slijedećim redcima ovog rada kroz analizu *Erosa i civilizacije*.

Naznake uočavanja revolucionarnog potencijala tehnologije

Prethodno je uočeno kako je Marcuse već u svojim ranim radovima primijetio rastuću dominaciju tehnologije nad čovjekom i prirodom. Na tom mjestu Marcuse još ne odustaje od proletarijata kao subjekta promijene, ali jasno se naznačuje zaokret u njegovoj misli prema tehnologiji kao ontologiji. Stoga je potrebno pokazati Marcuseovo shvaćanje odnosa tehnologije i društva, kako bi se jasnije mogla razumjeti njegova kasnija djela u kojima Marcuse na osnovu tehnološkog razvoja vidi mogućnost nerepresivne civilizacije, ali i objašnjenje zadržavanja društvene promijene. No prije samog tematiziranja Marcuseovog uočavanja tehnologije kao subjekta promijene, potrebno je ukratko osvrnuti se na Heideggerovo predavanje *Pitanje o tehnicima*. Naime iz Heideggerovog razumijevanja po-stava kao biti tehnike, moguće je razumjeti Marcuseovo mišljenje o tehnologiji kao nositelju oslobođenja (*Eros i civilizacija*) i tehnologiji kao uzroku izostanka oslobođenja (*Čovjek jedne dimenzije*).

Heidegger (1972) otvara problem tehnike pitajući se što je zapravo bit tehnike. Heidegger (1972) napominje kako riječ *techne* dolazi iz grčkog jezika i kako ona ima dva značenja: jedno značenje odnosi se na proizvodnju dobara, a drugo na umjetnost, odnosno na tehnike koje umjetnik primjenjuje stvarajući umjetničko djelo. U svom grčkom značenju *techne* je dio *poiesisa*. Slijedeći taj pojam Heidegger odbacuje široko prihvaćeno instrumentalno shvaćanje tehnike kao završenog svrhovitog sredstva. Tehniku kao sredstvo Heidegger (1972) objašnjava preko četiri odnosa kauzalnosti: *causa materialis*, *causa formalis*, *causa finalis* i *causa efficiens*. Ono što ova četiri odnosa dovodi u suodnos naziva se proizvođenje, koje nešto izvodeći prokazuje i razotkriva. Heideggerovim (1972:98-99) riječima: „proizvođenje izvodi nešto iz skrivenosti u neskrivenost (...) Tehnika je neki način raskrivanja“. Ono što Heidegger želi pokazati, jest kako raskrivanje u modernoj tehnici nije *poiesis*, te kako moderna tehnika utječe na čovjekovo razumijevanje svijeta i prirode. Način na koji moderna tehnika oblikuje čovjekovu percepciju svijeta i prirode Heidegger (1972) ocrtava primjerom rijeke Rheine, koja je bila inspiracija Hölderlinovoj himni, a izgradnjom hidrocentrale rijeka se percipira kao resurs koji treba ispostaviti energiju. Tako u modernoj tehnici razotkrivanje, smatra Heidegger, poprima značenje stavljanja.

Ključna diferencijacija moderne tehnike u odnosu na staru za Heideggera (1972) je akumulacija koja pred prirodu stavlja zahtjev isporuke energetske resursa. Ali i pored toga, modernu tehniku karakterizira, smatra Heidegger (1972), egzaktan i znanstven odnos spram prirode. U takvom odnosu priroda je svedena na nešto mjerljivo, brojčano pretkazivo i stavljeno na raspolaganje. Iz takvog odnosa, ističe Heidegger (1972), proizlazi da raskrivanje u modernoj tehnici označava stavljanje u smislu izazivanja, a upravljanje i osiguravanje dominantne su karakteristike izazivajućeg raskrivanja. Ključni akter takvog ispostavljanja je čovjek. Međutim, on ne stoji izvan ispostavljanja kao slobodni akter, već unutar moderne tehnike i sam biva ispostavljen. Heideggerovim riječima: „Lugar, koji u šumi premjerava drvo i po svoj prilici na isti način kao njegov djed obilazi šumu istim šumskim putovima, danas je ispostavljen od drveno-preradbene industrije, bilo da on to zna ili ne zna. On je ispostavljen za ispostavu celuloze, koja je sa svoje strane izazvana potrebom za papirom (...)“ (Heidegger, 1972:103).

Nakon ovih razmatranja dolazi se do po-stava kao biti moderne tehnike. Raskrivanje unutar moderne tehnike Heidegger (1972) smatra čovjekovom sudbinom, uputom, a njegova sloboda je utoliko razmjerna koliko on sam pripada sudbi i uputu. Međutim, Heidegger (1972) upozorava da po-stav kao bit moderne tehnike treba misliti kao vladanje, način upravljanja, kao razvijanje i propadanje. Dakle, kao jedno dinamično odnošenje. Tako se prema Heideggeru (1972) u samoj biti tehnike, po-stavu, a ne u njezinom instrumentalnom razumijevanju kao sredstva i svrhe, krije opasnost za čovjeka. Ta opasnost krije se u tome da ispostavljanje kao jedini način razotkrivanja odvuče čovjeka samog u po-stav i time on sam biva ispostavljen. Takvo stanje, prema Heideggeru (1972) nastupa onda kada čovjek ne pristupa tehnici kao predmetu, već kada mu se ona pokazuje samo kao stanje, a čovjek samo kao ispostavljač tog stanja. Heideggerovim riječima: „Ono opasno nije tehnika (...) Ugroženost čovjeka ne dolazi istom od eventualno smrtno djelujućih strojeva i aparatura tehnike (...) Tako, dakle, ondje gdje [vlada] po-stav, postoji *opasnost* u najvišem smislu“ (Heidegger, 1972:113).

Premda se u Heideggerovom razumijevanju moderne tehnike krije opasnost čovjeka na način da on postane apsorbiran od tehnike, da i on sam postane još jedno tehničko sredstvo, odnosno produžena ruka tehnike, Heidegger (1972) ipak ne završava u pesimističnom tonu. Naime upravo u toj opasnosti krije se i njezina vlastita negacija, odnosno mogućnost oslobođenja. Iz opasnosti u samoj biti tehnike da čovjek sam postane njenim dijelom, pojavljuje se nada u izbavljenju. Kako

to kaže Heidegger: „Upravo u po-stavu koji prijete da odvuče čovjeka u ispostavljanje kao navodno jedini način raskrivanja i tako ga gurne u opasnost žrtvovanja svojega slobodnog bića, upravo u ovoj [najvećoj] opasnosti dolazi na vidjelo ona najprisnija, nerazoriva pripadnost čovjeka [onom dopuštalačkom], uzmemo li da je na nama da obratimo pozornost na bit tehnike. Tako, dakle, što smo najmanje predmnijevali, bit tehnike krije u sebi mogući rast spasonosnog“ (Heidegger, 1972:117). Moguće oslobođenje koje proizlazi iz opasnosti biti tehnike moguće je spoznati i prići mu samo razmišljanjem: „bit tehnike ugrožava raskrivanje, prijete s mogućnošću da sve raskrivanje iznikne u ispostavljanje (...) Ljudska djelatnost ne može nikada neposredno sresti tu opasnost (...) Ipak ljudski promišljaj može promisliti da sve ono spasonosno mora biti više, ali istodobno srodne biti kao i ono što ugrožava“ (Heidegger, 1972:119).

Heideggerovog naglašavanje na razmišljanju krije u sebi jedan dijalektični odnos, da sve ono što jest, pa tako i tehnika, nije ono što bi moglo biti. Njegovo inzistiranje na razmišljanju koje ponire iza same činjenice, iza samog stanja onako kako se ono pojavljuje, slično je Marcuseovom inzistiranju na sposobnosti negativnog mišljenja i odbacivanju pozitivizma. U pitanju o tehnici i kod Heideggera i kod Marcusea emancipacijska snaga koju tehnika može iznijeti kao subjekt promijene nalazi se isključivo u ljudskoj sposobnosti (negativnog) mišljenja.

Nakon kratkog tematiziranja Heideggerovog razumijevanja tehnike čija je bit po-stav koji u sebi krije opasnost čovjekovog podčinjavanja tehnici, potrebno je razmotriti Marcuseov esej *Neke implikacije moderne tehnologije (1941)*. Već u tom ranom eseju Marcuse uočava tehnologiju kao nositelja promijene kojoj je podvrgnut i čovjek sam. Odnosno, Heideggerovim rječnikom čovjek je ispostavljen. Time Marcuse konačno odustaje od proletarijata kao nositelja društvene promijene. Kako to uočava i Brujić: „Marcuse već tu razabire da je zbiljski subjekt zbivanja tehnologijski razvitak u svojem samopogonu, i da je tehnologijskom racionalitetu podređen i čovjek sam. Ovaj uvid ne ostaje u Marcusea sporadičan, nego je prvi trag za reorijentaciju u shvaćanju povijesnosti (...)“ (Brujić, 1982:7). Marcuseovo jasno odustajanje od proletarijata razvidno je u njegovom tematiziranju izostanka negativnog mišljenja koje je karakteriziralo eksploatirane slojeve društva, a koji su unutar tehnološki razvijenog masovnog društva apsorbirani. S jedne strane negativno mišljenje koje je trebalo prokazati skrivene mogućnosti transformirano je u tehnološku racionalnost s naglaskom na efikasnosti, dok je s druge strane proletarijat sistemski apsorbiran. Marcuse navodi: „racionalnost kao kritička sposobnost

preobrazila se u sposobnosti prilagodbe i poslušnosti. Autonomija uma gubi na značenju u istoj mjeri u kojoj su ljudske misli, osjećaji i radnje oblikovane tehnološkim zahtjevima aparata. Um počiva u sistemu standardizirane kontrole, proizvodnje i potrošnje. Tamo vlada kroz zakone i mehanizme koji osiguravaju efikasnost, svrsishodnost i koherentnost ovog sistema (...) Društvena nemoć kritičkog mišljenja daljnje je onemogućena činjenicom da je važni društveni sloj opozicije inkorporiran u sam aparat“ (Marcuse, 1941:49-52).

Pitanju tehnike Marcuse pristupa kao i Heidegger, ponirući u njezinu bit. Spomenuto je kako je Heidegger u po-stavu kao biti tehnike vidio dvojaku mogućnost: opasnost za čovjeka, ali i ono spasonosno. Na tom tragu i Marcuse u po-stavu tehnike vidi dvojak potencijal: „sama po sebi tehnika može promicati autoritativnost kao i slobodu, siromaštvo kao i izobilje, produljenje rada kao i ukidanje teškog rada“ (Marcuse, 1941:40). Dok se prema Heideggeru onom spasonosnom u po-stavu moglo razotkriti i prići mu samo promišljajem kao distinktivno ljudskoj sposobnosti, Marcuse uočava kako je tehnološki razvoj stvorio jednu novu tehnološku racionalnost i individualnost. Marcuse (1941) tehnologiju razmatra kao društveni proces u kojem su pojedinci (kroz izradu i društveno usmjeravanje tehnologije) njezin sastavni dio. Spomenuto je kako je Heidegger primjerom Rheine pokazao koliko tehnika utječe na ljudsko poimanje svijeta i kako producira jedan određen način razotkrivanja lišen svake spontanosti. U razvijenom industrijskom društvu u kojem prevladava tehnološka racionalnost Marcuse također uočava otuđenje čovjeka od prirode i njegovu tehnološki uvjetovanu percepciju. Marcuse navodi: „čovjek koji putuje automobilom odabire rutu služeći se kartom cesta. Gardovi, jezera i planine predstavljaju mu prepreke koje mora zaobići. Krajobraz je određen prolaskom autoceste (...) Odmorišta se nalaze tamo gdje se pruža najljepši pogled, a reklame mu pokazuju gdje da se zaustavi i osvježi (...) Posao, tehnika, ljudske potrebe i priroda stopljeni su zajedno u jedan racionalni i [podesan i praktičan, premda moralno upitan i neadekvatan] mehanizam. Proći će dobro onaj koji slijedi upute, podčinjujući svoju spontanost anonimnoj mudrosti koja je organizirala sve za njega“²⁷ (Marcuse, 1941:46). Tako proizlazi da u društvu tehnološke racionalnosti ne postoji moment spontanog otkrivanja niti slučajna povezanost s prirodom. Upravo suprotno, sve je već unaprijed po-stavljeno na efikasan način.

²⁷ Komentirajući navedeno mjesto Geoghegan (1981) ističe kako se već ovdje može nazrijeti Marcuseova antipatija prema američkoj kulturi, koja će svoj jasniji izraz dobiti, smatra Geoghegan (1981) šezdesetih godina u Marcuseovim kasnijim i poznatijim djelima. Po pitanju američke kulture, koja je bila svojevrsan kulturni šok, Marcuse je bio na istim pozicijama kao i ostali članovi Instituta.

Ulogu tehnologije u obuhvatnoj reorganizaciji društva, ponašanja i mišljenja Marcuse opisuje: „Tehnologija, kao način proizvodnje, kao totalitet instrumenata, naprava i pronalazaka karakterističnih za doba mašinerije je stoga istovremeno način organiziranja i perpetuiranja (ili mijenjanja) društvenih odnosa, manifestiranje prevladavajućeg mišljenja i obrazaca ponašanja, instrument kontrole i dominacije“ (Marcuse, 1941:41). Marcuse (1941) je uočio kako je sam razvoj tehnologije povratno utjecao, zahvaćajući društvo u cijelosti, na stvaranje „nove racionalnosti“ i „novog obrasca individualnosti“. No Marcuse (1941) odmah ističe kako to nije izravna posljedica utjecaja tehnologije na čovjeka, već sastavni i određujući činitelj u samom njezinom razvoju. U svrhu pokazivanja nastanka „nove racionalnosti i individualnosti“ Marcuse se vraća na ideju individualnosti u šesnaestom i sedamnaestom stoljeću, gdje je pojedinac bio shvaćen kao racionalno biće sposobno autonomno pojmiti i slijediti vlastiti interes. Interes pojedinca i društva, ističe Marcuse (1941) nije se neposredno poklapao, stoga je slobodan pojedinac bio onaj koji je kritizirao prevladavajuće društvene norme tražeći pri tome one istinite i smjerajući njihovoj realizaciji. Realizacija potonjeg, smatra Marcuse (1941), bila je moguća u liberalnom društvu kao odgovarajućem mediju za individualnu racionalnost. Marcuse (1941) ističe da se individualnost očitovala u sferi slobodne konkurencije u kojoj su opipljivi proizvodi i učinci postali djelom potreba društva. Međutim, povećana mehanizacija i racionalizacija zasnovana na načelu kompetitivne učinkovitosti potkopala je, prema Marcuseovom (1941) shvaćanju, ovu ekonomsku osnovu na kojoj se temeljila individualna racionalnost favorizirajući, u odnosu na individualnog ekonomskog subjekta, poduzeća s visoko mehaniziranom i racionaliziranom industrijskom opremom. Spomenuta efikasnost za sobom povlači i profit, stoga će upravo, ističe Marcuse (1941), profitabilno usmjeravanje aparata određivati proizvodnju i distribuciju dobara, a upravo u profitabilnosti i efikasnosti očituje se tehnološka moć koja utječe na racionalnost. Upravo na spomenutoj promjeni Marcuse vidi nastanak „tehnološke racionalnosti“ koju definira: „Pod utjecajem ovog aparata, individualna racionalnost preobrazila se u tehnološku racionalnost. Ona nije nikako ograničena samo na subjekte i objekte velikih poduzeća, već karakterizira šireći načina mišljenja i čak oblike protesta i pobune. Ova racionalnost uspostavlja standard rasuđivanja i potiče stavove koji čovjeka čine spremnim za prihvaćanje propisa aparata“ (Marcuse, 1941:44).

Individualnost unutar „tehnološke racionalnosti“ preoblikovana je, prema Marcuseu (1941), u standardiziranu efikasnost u kojoj je efikasan onaj pojedinac čija sloboda i djelovanje je

usklađeno s objektivnim zahtjevima aparata. Unutar tehnološke racionalnosti čovjek sam internalizira racionalnost stroja.²⁸ Tako on počinje razmišljati unutar kategorija, izvedivosti, učinkovitosti, produktivnosti, svrsishodnosti i profitabilnosti. Marcuse to detaljnije pojašnjava: „Činjenice koje usmjeravaju čovjekovu misao i djelovanje nisu date od prirode kako bi ih se prihvatilo, a potom i njima ovladalo, niti od društva koje mora biti promijenjeno, jer više ne odgovara ljudskim potrebama i mogućnostima. Umjesto toga one su [činjenice] strojnog procesa. Koji se sam po sebi pokazuje kao utjelovljenje racionalnosti i svrsishodnosti“ (Marcuse, 1941:46). Ključan uvid kod Marcusea je u tome što čovjek nije lišen individualnosti i autonomije nekim izvanjskim uzrokom, kao što je to bilo u prošlosti, ili kako Brujić (1973) analizirajući ovaj esej, uspoređuje sa samom organizacijom kapitala, čije bi momente prema Marxu revolucija trebala ukinuti, već upravo tom istom (tehnološkom) racionalnosti pod kojom živi. To je za posljedicu imalo iščezavanje svijesti za potrebom promijene: „Danas, prevladavajući tip pojedinca nije više sposoban zahvatiti sudbonosan moment koji konstituira njegovu slobodu. On je promijenio svoju funkciju: od elementa otpora i autonomije, prešao je na element duktilnosti i prilagodbe. Ova funkcija povezuje pojedinca s masom“ (Marcuse, 1941:55).

Međutim, Marcuse ne ostaje pesimističan po pitanju tehnologije i njezinog utjecaja na organizaciju društva i čovjeka. Marcuse, također, u tehnologiji uočava ono spasonosno, naime mogućnost individualnog razvoja. Ovu mogućnost sadržanu u tehnologiji Marcuse opisuje: „Tehnološki napredak može učiniti mogućim smanjenje utrošenog vremena i energije u proizvodnju životnih potrepština, i postepeno smanjenje siromaštva (...) Što maje vremena čovjek mora utrošiti na održanje svog i života društva, to je veća mogućnost 'individualiziranja' sfera njegovog čovječnog ostvarenja. S onu stranu carstva nužnosti mogu se pokazati bitne različitosti između ljudi: svatko za sebe može misliti i djelovati, govoriti vlastitim jezikom, imati vlastite osjećaje i slijediti vlastite strasti. Neokovano za kompetitivnu efikasnost, biće može rasti u carstvu zadovoljenja. Čovjek može doći svojim strastima“ (Marcuse, 1941:64).

Dakle, uvidi koji proizlaze iz Marcuseovog razmatranja tehnologije, jesu kako ona utječe na cjelokupno organizaciju društva, kako je „tehnološkoj racionalnosti“ izvrgnut i sam čovjek koji je time izgubio sposobnost kritičkog mišljenja i proziranja potencijalno viših mogućnosti zbilje. No

²⁸ Pojmom „tehnološka racionalnost“ Marcuse pokušava opisati utjecaj razvijenog industrijskog društva na čovjeka. Radi se o svojevrsnom proširenju i elaboriranju Marxove opservacije o implikacijama koje rano industrijsko društvo ima na čovjeka: „*Stroj se prilagođuje čovjekovoj slabosti, da bi od slaba čovjeka načinio stroj*“ (Marx, 1985:290).

isto tako, Marcuse nije ostao pesimističan, već je dijalektičkom dosljednošću pokazao ulogu koju tehnologija može imati u stvaranju za čovjeka humanijeg svijeta. Upravo ova potonja perspektiva tehnologije bit će okosnica u Marcuseovim razmatranjima koja slijede.

Utemeljenje teorije oslobođenja u nagonskoj strukturi i Freudovoj metapsihologiji

Frankfurtovci su predložili integraciju marksizma i Freudove psihoanalize kako bi razumjeli odnos individue i društva. Pokušaj Instituta da uvede psihoanalizu u neomarksističku teoriju značio je želju Frankfurtovacu da napuste tradicionalni marksistički model (Jay, 1974:147). Tako su od kasnih 1930-ih zastupali ortodoksnu varijantu psihoanalize i manje ortodoksni marksizam. Smatrali su kako Freudova teorija sadrži potrebne koncepte i teoreme koji mogu pomoći u objašnjenju psihosocijalnog razvoja pojedinca (Held, 1980).

U osnovi psihoanaliza je naturalistička i biologijska teorija koja naglašava važnost seksualnog nagona, te koja preko dinamike nagona objašnjava kulturne i duhovne fenomene. Tvorac psihoanalize Freud je sam kazivao kako je njegova metoda tzv. kopernikanska revolucija koja pogađa čovjekovo narcističko uvjerenje o nadmoći i uzvišenosti mislećeg ja. S druge pak strane, kritička teorija ukorijenjena je u povijesnom materijalizmu koji odbija naturalističko razumijevanje fiksne i nepromjenjive čovjekove prirode. Upravo suprotno, frankfurtovci smatraju da je čovjek u suštini varijabilan i podložan povijesnoj negaciji, što za podrazumijeva da bi svaka konačna predodžba o čovjeku, zapravo bila ideološka laž. Za razliku od Freuda koji je smatrao da je nesvjesno apovijesno, frankfurtovci su ustrajali da je čak i nesvjesno podložno povijesnim promjenama. Razumijevanje značaja i uloge psihoanalize u kritičkoj teoriji, može pomoći u razumijevanju dijalektike racionalnog i iracionalnog, kao i za osvjetljivanje smisla suvremenog humanizma (Govedarica, 2010:61-62).

Psihoanalitička tematika nazire se i u Marcuseovom ranom eseju *O kritici hedonizma*. U hedonizmu Marcuse vidi osudu društva u kojem je rad otuđen: „hedonizam sadrži točan sud o društvu. Iz antagonističkih odnosa rada proizlazi da prijemчивost osjetila, a ne spontanost uma, postaje izvor sreće“ (Marcuse, 1938:99). Hedonizam, prema Marcuseu (1938), spada u domenu

neposrednog zadovoljenja vlastitih potreba i njegovo rukovodeće načelo je postizanje ugone i osobne sreće pojedinca. Zbog toga što nalaže jednako svim individuama postizanje sreće i ugone, „hedonizam je neupotrebljiv za ideologiju, i nikako se ne može upotrijebiti za opravdanje poretka povezanog s tlačenjem slobode i žrtvovanjem individue“ (Marcuse, 1938:96).

Smjerajući isključivo postizanju sreće i ugone pojedinca, hedonizam nužno dolazi u sukob s civilizacijom koja počiva na represiji: „zadovoljstvo, kao neposredno zadovoljavanje samog posebnog interesa, mora (...) se sudariti s interesom postvarene općenitosti (...) Ona zahtijeva potiskivanje svog zadovoljstva koje vrijeđa odlučujući društveni tabu. Ona zabranjuje zadovoljavanje onih potreba koje mogu uzdrmati osnove postojećeg poretka“ (Marcuse, 1938:103). Stoga je kroz „moraliziranje zadovoljstva“ potrebno pomiriti zadovoljenje pojedinačnih nagona s općim interesom. A upravo to pomirenje koje svaki izraz pojedinačnog hedonizma smatra amoralnim pokazuje se spornim za Marcusea u tematiziranju industrijskog društva. Marcuse (1938) je primijetio kako uživanje ostaje neslobodno bez obzira što su povećana proizvodnja i šira dostupnost dobara otvorile nove mogućnosti uživanja. Naime, stvarno zadovoljenje nije moguće u klasnom društvu i to ponajprije što se ekonomski status pojedinca pretpostavlja određenju hedonizma kao svestranom zadovoljenju potreba. Platežna moć razgraničava one koji mogu uživati u luksuznim dobrima od onih koji se moraju zadovoljiti uživanjem u jeftinijim. Stoga za Marcusea uživanje ima klasni karakter: „neusporedivo najvećem djelu čovječanstva dostupan je samo najjeftiniji dio ovih roba (...) Za većinu ljudi će partner u uživanju također biti i partner u bijedi iste klase“ (Marcuse, 1938:107).

Marcuse (1938) se suprotstavlja ovakvom stanju ističući već ovdje kako dostignuti stupanj društvenog razvoja omogućava zadovoljavanje nagona i potreba u smislu razvoja krajnjih čovjekovih mogućnosti: „za mnoge oblike potreba, koji su karakteristični upravo za vladajuće stanje čovječanstva, na ovo pitanje bi se moralo odgovoriti negativno s obzirom na već dostignuti dio društvenog razvitka: on omogućava istinitiju sreću od one koju ljudi danas sebi stvaraju“ (Marcuse, 1938:112). Ovaj uvid, naznačen već u ovom eseju, o dostizanju ponajprije tehnološkog stupnja civilizacijskog razvoja na kojem je, zbog prevladavanja puke nužnosti, moguće smanjenje represije, bit će jedna od ključnih tema *Erosa i civilizacije*. Ondje će Marcuse (1965a) potencijal ostvarenja istinitog zadovoljenja i ugone vidjeti u uklanjanju „viška potiskivanja“, koje pored održanja civilizacije nužnih, postavlja i dodatne zabrane.

Ali samo zadovoljenje apsorbirano je unutar totaliteta društvenih odnosa, koji njime reguliraju određujući način doživljaja ugone. Takvu vrstu zadovoljenja Marcuse opisuje kirenskim oblikom hedonizma kao dominantnim oblikom postizanja ugone u postojećem društvu.

Uživanje, kakvo nalaže kirenski tip hedonizma, ograničeno je isključivo na neposredna osjetila prvog reda. Izostankom dublje refleksije ovo uživanje ostaje površno i događa se unutar sveopće nesreće: „nedostaci i flagrantnosti na predmetima uživanja opterećeni su sad općom flagrantnošću i općom nesrećom, dok su u samoj neposrednosti mogli postati izvor zadovoljstva“ (Marcuse, 1938:94). Ovakav način uživanja i zadovoljenja uvjetovan je ponajprije društvenim karakterom rada. Radni proces reguliran je sve većim zahtjevima tržišta i konkurencijom, a ne stvarnim čovjekovim potrebama. Zato Marcuse (1938) smatra da odnos ljudi koji nadilazi neposredni susret, a ponajviše odnos u i prema radu nije prožet zadovoljstvom. Karakter otuđenog rada koji stvara vrijednost prenesen na odnose društva u cjelini reflektira se i na obezvrjeđivanju ugone: „Uživanje po sebi je bezvrijedno tamo gdje je uzajaman odnos ljudi kao vlasnika roba vladajući društveni odnos i gdje se vrijednost svake robe određuje utrošenim apstraktnim radnim vremenom“ (Marcuse, 1938:108). Društvo koje vrijednosti stvara i mjeri jedino utroškom radnog vremena nalaže pojedincu da svoje svestrano biće također razdijeli na radnu i privatnu osobu. Njegova produktivnost kao radnika ima vrijednost, no njegova zadovoljstva koja ga čine da se osjeća kao čovjek bezvrijedna su. Stoga što uživanje nema tržišnu vrijednost, niti stvara vrijednost ono unutar društva mora biti obezvrjeđeno: „jer takvo kakvo je, uživanje je u ovom društvu odvojeno od rada: individua ne troši u uživanju nikakvu radnu snagu i ne reproducira nikakvu sposobnost za rad; ona se ponaša i pokazuje kao privatna osoba“ (Marcuse, 1938:108).

No ukoliko se uživanje ne obezvrjeđuje i, ukoliko se rad kao saomopredmećenje čovjeka ne svede na sredstvo povećanja profita, postoji mogućnost subverzije i možda čak raspada čitavih temelja na kojima takvo društvo počiva. Pojedincu se stoga stalno nameće kao garancija uspjeha i osiguranje zadovoljstva marljivost i trud u radu, procjenjivani doduše, s aspekta njegove produktivnosti: „svatko mora zaraditi sebi za život u svestranoj konkurentskoj borbi, makar i samo zato da bi mogao stalno iznova zarađivati, i da se svakom daje u onoj mjeri u kojoj je on utrošio svoju radnu snagu“ (Marcuse, 1938:111). Obzirom da je društvo jasno razdvojilo rad od užitka, ono ipak mora, u izobličenom obliku, pokazati njihov međusoban odnos. Odnos rada i

užitka društvo pokazuje u opetovano inzistirajućoj maksimi kako je potrebno raditi da bi se moglo uživati. Tako u ovom odnosu „neposredni proizvođač“ monopolizira mogućnost imanja užitka i time sebi osigurava konstantno postojanje rada: „kod neposrednih proizvođača neposredno djeluje ograničavanje uživanja, bez ikakvog moralnog posredovanja, putem radnog dana, koji ostavlja samo oskudno slobodno vrijeme za uživanje i stavlja ga u službu rasterećivanja i prikupljanja nove energije, radne snage“ (Marcuse, 1938:111).

Činjenica da uživanje ne stvara nikakvu novu niti oploduje postojeću vrijednost stvara osjećaj odgovornosti i krivnje prema društvu. Za Marcusea (1938) je taj osjećaj društvene krivnje odlučujući u racionaliziranju uživanja, ali još više u njegovoj posljedici, represiji i potiskivanju nagona. Kako to ističe i Marcuse: „cilj rada ne treba da bude sreća, a naknada za njega ne uživanje nego profit ili nadnica. Mogućnost da se dalje radi. Radi održavanja takvog procesa rada nužno je otklanjati ili potiskivati one nagone i potrebe koji bi mogli potkopati normalan odnos između rada i uživanja (kao malog perioda rada) i institucije koje ga osiguravaju (kao obitelj i brak) (...) povećano zadovoljstvo bilo bi neposredno povećano oslobođenje individue: ono bi zahtijevalo slobodu u izboru objekta, u spoznaji i u ostvarenju mogućnosti individue, slobodu vremena i mjesta“ (Marcuse, 1938:111). Važno je primijetiti da Marcuse spomenutu represiju i potiskivanje ne vidi kao nužno povezano s civilizacijskim (kulturnim) napretkom: „ovo otklanjanje i potiskivanje nije obično povezano s kulturnim napretkom. Neki nagoni i potrebe postaju pogrešni i razorni zahvaljujući pogrešnim oblicima u koje skreće njihovo zadovoljavanje, dok dostignuti stupanj objektivnog razvoja dopušta njihovo istinsko zadovoljavanje...“ (Marcuse, 1938:111). I ovdje se očrtava sličnost, ali i razilaženje Marcusea s Freudovom teorijom. Freud je tvrdio kako civilizacija zahtjeva i kako će permanentno zahtijevati potiskivanje nagona. Marcuse ovdje spominje kako je represija nagona potrebna zbog održanja otuđenog procesa rada. Ali, i to je bitno, Marcuse ističe da kulturni napredak nije u posljedičnoj vezi s potiskivanjem, jer postoji „stupanj objektivnog razvoja“ na kojem je moguće otklanjanje „viška potiskivanja“. I upravo taj objektivni stupanj razvoja koji pruža mogućnost istinskog zadovoljenja bit će i okosnica kritike Freudove represivne civilizacije.

Kao antitezu postojećem Marcuse se okreće dimenziji ljudskog života koja mu je ostavljena za osobni razvoj. To je dimenzija interpersonalnih odnosa „u kojima individue uzajamno stoje kao

osobe i u kojima one trebaju ostvariti svoju osobnost. Ljubav, prijateljstvo, drugarstvo spadaju u takve osobne odnose...“ (Marcuse, 1938:95).

Međutim, da bi ti odnosi bili istiniti, da bi mogli uistinu pružiti ugodu, oni moraju nužno nadići neposrednost osjetila prvog reda, oni zahtijevaju refleksiju: „[istinski trajnu zajednicu pojedinaca mogu osigurati samo oni odnosi čiji je] nositelj poimanje i razumijevanje onog drugog: oni moraju sadržavati beskompromisnu spoznaju. Takvoj spoznaji pokazuje se taj drugi ne samo u neometanoj neposrednosti osjetilne pojave, koja se kao lijepa može poželjeti i uživati, u zadovoljavanju prividom, nego u svojoj biti: onakav kakav stvarno jest“ (Marcuse, 1938:95). U slučaju kada bi refleksija nadišla danu pojavnost, kada bi um uistinu spoznao stvarnost, tada bi prizor drugog pokazao „ono što je ružno, nepravedno, nestalno, osakaćeno i prolazno“ (Marcuse, 1938:95). Razvidno je da se nabrojane karakteristike mogu svesti pod pojam sveopće nesreće i nezadovoljstva za koje Marcuse smatra da reflektiraju društveno stanje. No implicitan uvid Freudove teorije, kao i nagovještaj kasnije detaljnije razrade vidljiv je u tome što Marcuse ove karakteristike ne pripisuje kao imanentne, prirodene pojedincima čije prevladavanje je moguće spoznajom. Upravo suprotno, Marcuse (1938), smatra da su one rezultat represivne civilizacije, koja primorava pojedince na potiskivanje nagona, preusmjeravanje nagonске energije i sublimaciju zadovoljenja. Marcuseovim riječima: „...ne kao subjektivna svojstva koja bi se mogla prevladati naporom razumijevanja, nego kao zadiranje društvenih nužnosti u spomenute osobne sfere, kao nužnosti koje već konstituiraju nagone, potrebe i interese osoba u ovom društvu“ (Marcuse, 1938:95).

Upravo to društveno uvjetovano ograničavanje nagona, kao plod određenih povijesnih uvjeta pod kojima se oni razvijaju, ključan je uvid kod Marcusea. Ponajprije zbog toga što postojanje društvene komponente ostavlja mogućnost, a i dosljedno je Marcuseovim ranim radovima, poduzimanja (radikalnog) čina. Spoznaja o represiji *per se* nije samodostatan uvjet za prevladavanje nezadovoljstva i neugode kao privatnog čina pojedinca: „u ponašanju na koje ona odgovaraju individua želi da se oslobodi situacije čijem se društvenom zakonu do tada pokoravala: bio to brak ili poziv ili bilo koja druga obaveza u kojoj je ona prihvatila moralitet. Ona želi da bude vjerna svojoj strasti. Ali ta strast je u poretku neslobode potpuno neregularna i stoga nemoralna; ona vodi u nesreću, ako se ne skrene prema opće poželjnim ciljevima“ (Marcuse, 1938:95). Potiskivanje nagona i njihovo preusmjeravanje prema društveno poželjnim

ciljevima okosnica je Freudove teorije razvoja civilizacije. Ovo zadiranje društvene strukture u nagonsku strukturu ne ostaje tek sporadičan uvid u ovom Marcuseovom eseju. Naime, već ovdje Marcuse naznačuje kako dodatni mehanizmi viška potiskivanja djeluju na uklanjanje užitka iz seksualnosti i njezinu redukciju na monogamni brak u prokreacijske svrhe. Spomenuti primjer redukcije i svrhovitog kanaliziranja seksualnosti dobit će puni izraz u *Erosu i civilizaciji* i konceptu dodatnih kontrola koje nalaže „višak potiskivanja“: „modifikacije i skretanja nagonske energije prouzrokovani održavanjem monogamno-patrijarhalne obitelji ili hijerarhijskom podjelom rada ili javnim nadzorom nad privatnom egzistencijom pojedinca, predstavljaju primjere višak potiskivanja koji se tiču ustanova jednog *naročito* načela stvarnosti“ (Marcuse, 1965a:38).

Nedostatnost obilja u materijalnom svijetu (*Ananke*) nalaže potiskivanje nagona i odgodu zadovoljenja. Kao takvo ono nije svojstveno nagonskoj strukturi, već se njoj pretpostavlja kao vanjski čimbenik, te stoga uvjeti vanjskog svijeta dovode do represivne nagonske strukture. Slijedeći Freudovu teoriju o kolijevki civilizacije *Ananke* Marcuse pokazuje represivnu organizaciju nagona kao plod određenih povijesnih uvjeta koji utječu na njihov razvoj: „Borba za opstanak uvjetuje represivnu promjenu nagona uglavnom zbog nedostataka dovoljnih sredstava i zaliha za integralno, bezbolno i lako zadovoljenje nagonskih potreba. Ako je to točno, do represivne organizacije nagona u borbi za opstanak dolazilo bi zbog *egzogenih* činitelja – egzogenih u smislu da nisu inherentni 'prirodi' nagona, nego proizlaze iz specifičnih povijesnih uvjeta u kojima se nagoni razvijaju“ (Marcuse, 1965a:109). Nesreća koju Marcuse stalno naglašava i koju nastoji otkloniti, za Freuda je uvjet i cijena daljnjeg napretka civilizacije.

Međutim Marcuse se razilazi s Freudom utoliko što se ne miri sa spoznajom o nužnosti življenja u permanentnoj nesreći: „spoznaja joj ne pomaže da dođe do sreće i bez nje individua opet zapada natrag u postvarene odnose“ (Marcuse, 1938:95). Proboj iz takvog stanja moguć je jedino (radikalnim) činom: „njeno djelovanje, koje stvarno prati uvid, vodi ili prema borbi protiv postojećeg ili prema odricanju“ (Marcuse, 1938:95). Radikalni čin koji iznosi skrivene mogućnosti zbilje moguć je jedino kao cjelokupna društvena praksa: „u njoj leži ono što ljudi mogu da učine sa svojim izgrađenim osjetilnim i duševnim organima i s bogatstvom, stvorenim vlastitim radom, da bi dosegli najviši stupanj sreće. Tako shvaćena, sreća više uopće ne može

biti nešto samo subjektivno: ona pripada sferi zajedničkog mišljenja i djelovanja ljudi“ (Marcuse, 1938:112).

Poduzimanje (radikalnog) čina događa se u oslobađanju nagonke energije, ukidanjem otuđenog rada, spoznajnim uživanjem i proširenjem interpersonalnih odnosa (ljubavi, prijateljstva) na cjelokupan društveni život: „Nepreobraćeno, neracionalizirano davanje slobode seksualnim odnosima bilo bi najjače davanje slobode uživanju kao takvom i totalno obezvrijeđivanje rada radi samog rada. Zategnuti odnos između samovrijednosti rada i slobode uživanja ne bi se mogao podnijeti u ljudskom biću: neutješnost i neopravdanost odnosa rada eklatantno bi prodrli u svijest individua i onemogućili njihovo miroljubivo uklapanje u društveni sistem građanskog svijeta“ (Marcuse, 1938:110). Ovaj subverzivni potencijal seksualnosti bit će jedna od centralnih tema *Erosa i civilizacije*. Marcuse će kasnije u zamisli novog društva odnose među pojedincima redefinirati kao mirne i libiduozne. Sada je dovoljno naglasiti nagovještaj.

Ono što esej *O kritici hedonizma* pokazuje jest to da za Marcusea, sloboda, sreća, zadovoljstvo, potrebe i ugoda nisu tek subjektivna osjećanja i stanja pojedinaca. Ona su itekako uvjetovana i određena društvenim uređenjem. Marcuse jasno definira istovjetnost slobode i sreće, te njihovu uvjetovanost prevladavajućim uređenjem: „Sloboda i sreća pretpostavljaju i uvjetuju jedna drugu: sreća – kao ispunjenje svih mogućnosti individue – pretpostavlja slobodu, štoviše, ona je najdublje i sama sloboda: u njenoj pojmovnoj odredbi javljaju se obje konačno kao jedno te isto. Zato što u materijalnim odnosima vanjskog svijeta ne vlada sloboda, zato što su sreća i slučaj ovdje gotovo identični, i zato što se s druge strane sloboda individue uzima kao uvjet najvišeg dobra, blaženstvo nije moglo da nađe zavičaj u vanjskom svijetu“ (Marcuse, 1938:105).

Iz ovog proizlazi da svako razmatranje sreće i slobode mora početi s razmatranjem društva u cijelosti i potencijalnih mogućnosti imanentnih određenom stupnju razvoja. Upravo iz ove perspektive, a koja ostaje unutar prethodno tematiziranog obzora povijesnosti, nastupa Marcuse kritizirajući trenutno društvo antagonističkih odnosa i pokazujući njegovu dozrelost za život lišen represije.

Marcuse i ovdje ostaje dosljedan inzistiranju na društvenoj promijeni u kojoj pojedinci, a ne radni proces određuju vlastite potrebe, te način i obim njihovog zadovoljenja: „potrebe individua koje treba zadovoljiti moraju postati regulativni princip procesa rada“ (Marcuse, 1938:107). Marcuse

se time suprotstavlja društvu u kojem tržišni mehanizmi i ekonomija stvaraju potrebe i određuju načine njihovog zadovoljenja, čime se nesloboda već nalazi u samoj potrebi, ne samo zadovoljenju. U kvalitativno drugačijem društvu: „potrebe oslobođenih ljudi i uživanje u njihovom zadovoljenju imati će drugačiji oblik nego potrebe i uživanje u neslobodi – iako su fiziološki isti. U društvenoj organizaciji koja izolirane individue suprotstavlja jedne drugima u vidu klasa i njihovu posebnu slobodu prepušta mehanizmu nekontroliranog ekonomskog sistema, nesloboda djeluje već u potrebama i naročito u uživanju“ (Marcuse, 1938:107).

Mogućnost drugačijih potreba i uživanja od trenutno dostupnih, a premda fiziološki istih, proizlazi iz Marcuseovog razlikovanja istinskih od lažnih potreba. U tom smislu, u antagonističkom društvu postoje samo potonje: „zadovoljstvo u ponižavanju drugih kao i u samoponižavanju ispred neke jače volje, zadovoljstvo u najraznovrsnijim surogatima seksualnosti, u besmislenom žrtvovanju, u herojstvu rata – lažno je zadovoljstvo zato što nagoni i potrebe koji se u njemu ostvaruju čine ljude neslobodnim, zaslijepljenijima i siromašnjijima nego što to moraju biti (...) Tamo gdje društvo koristi razvijene proizvodne snage samo u sputanom obliku, lažna su ne samo zadovoljstva nego već i potrebe (...) U njima živi situacija klase, naročito situacija individue u procesu rada: ona je oblikovala tjelesne i duhovne organe i sposobnosti ljudi i horizont njihovih zahtjeva. Zato što se javljaju samo u svom oskvrnutom obliku, sa svim svojim potiskivanjima, odricanjima, prilagođavanjima i racionalizacijama (...) moguća je lažna sreća njihovog ostvarenja u neslobodi“ (Marcuse, 1938:112).

Marcuse (1938) na takav zaključak dolazi stavljajući pojam potrebe u društveno povijesni kontekst i podvrgavajući ga pitanju pravednosti: „jesu li [potrebe] takve vrste da njihovo zadovoljavanje može ostvariti subjektivne i objektivne mogućnosti individua?“ (Marcuse, 1938:112). Društveno povijesni kontekst unutar kojeg Marcuse postavlja i odgovara na ovo pitanje karakterizira „stupanj objektivnog razvoja“ na kojem je zaista moguće zamisliti ukidanje „viška represije“ i kvalitativno drugačije društvo. Suočene s ovim društveno povijesnim potencijalom sve trenutno postojeće potrebe i svi trenutno mogući načini zadovoljenja pokazuju se lažnima, neistinitima. Riječima Marcusea: „tek pred povijesnom mogućnosti opće slobode ima smisla i stvarno doživljenu sreću u dosadašnjim uvjetima egzistencije nazvati neistinitom (...) Tek danas, na posljednjem stupnju razvoja postojećeg, kada su sazrele objektivne snage, koje teže prema nekom višem poretku čovječanstva, i tek u povezanosti povijesne teorije i prakse,

spojenih takvom izmjenom, zajedno s cjelinom postojećeg smije i sreća u njemu postati predmetom kritike“ (Marcuse, 1938:113).

Ovo je također konzistentan nastavak Marcuseove ranije misli, gdje je kritizirajući Heideggerovu filozofiju, tvrdio kako je zadobivanje autentične egzistencije moguće jedino društvenom promjenom. Kao što je u kritici Heideggerove filozofije pokazao da se autentična egzistencija ne može ostvariti kao privatni čin pojedinca izoliran od društvene zbilje, nego kao javni čin osviještenih pojedinaca, tako Marcuse i ovdje naglašava kako čin oslobađanja potreba „nije akt odgoja, moralnog obnavljanja čovjeka, nego ekonomski i politički proces“ (Marcuse, 1938:114).

Marcuse (1938) ističe potrebu za prevladavanjem uživanja samo osjetilima prvog reda, koja u sebi reflektiraju antagonističke odnose radnog procesa. Njihovim prevladavanjem moguće je kvalitativno drugačije društvo u kojem pojedinac nije podvrgnut „tehnološkom racionalitetu“, već potrebe pojedinaca određuju obim materijalne proizvodnje: „u strašilu razularenog čovjeka, koji se uživajući predaje samo svojim osjetilnim potrebama, krije se još odvajanje duhovnih proizvodnih snaga od materijalnih i procesa rada od procesa potrošnje. Prevladavanje ovakvog odvajanja spada u pretpostavke slobode: da razvoj materijalnih potreba ide zajedno s razvojem duševnih i duhovnih potreba“ (Marcuse, 1938:118). U predviđanju kvalitativno drugačijeg društva Marcuse i dalje ostaje dosljedan mogućnosti ozbiljenja uma. Naime, ishodišni argument na kojem Marcuse uopće zasniva mogućnost obrata prema humanijem društvu, jest postojanje „objektivnog stupnja razvoja“, a to je drugi izraz za viši oblik umne zbilje u kojoj užitak i zadovoljstvo nisu tek popratne slučajnosti rada. Marcuseovim riječima: „ako nije moguć nikakav viši oblik povijesnog uma nego što je antagonistička organizacija čovječanstva, onda se ova jeza ne može izgnati iz misli. Svakako istina je da ljudi ne teže sreći, nego svaki put određenim ciljevima, čije ostvarenje za sobom donosi sreću. U određenim ciljevima, kojima se teži u solidarnoj borbi za umno društvo, sreća nije više samo prateći slučaj. Ona leži u zahtijevanom novom poretku samih uvjeta egzistencije i prestaje biti subjektivno stanje osjećanja, ako već u oslobođenim potrebama subjekata djeluje opća briga za mogućnosti individue“ (Marcuse, 1938:116).

Esej *O kritici hedonizma* ujedno je i oštra kritika panlogizma. Unutar panlogizma primat je stavljen na misao kao krajnji izraz uma. Sve ono što se suprotstavlja umu ili što se ne može smatrati racionalnim mora biti prevladano. Naravno, takva hegelovska koncepcija uma sadrži

inherentno i pojam slobode, međutim on se najprije odnosi na slobodu racionalnog djelovanja u skladu s umom. U studiji *A Study on Authority* Marcuse objašnjava Hegelovo poimanje slobode: „Hegel zahtjeva da se koncepcija slobode odmakne iz sfera čiste osjetilnosti, nagona i arbitrarne volje (...) sloboda postoji samo u znanoj i svjesnoj stvarnosti (duhu)“ (Marcuse, 2008:57). Hegel razrješenje suprotnosti između slobode i nužnosti vidi u zbiljskoj općenitosti unutar koje je napetosti između subjekta i objekta uklonjena u obliku objektivnog duha, a sama zbilja je već racionalna (Marcuse, 2008:58).

Za Marcusea takva koncepcija slobode znači potpuno zanemarivanje iskustvene egzistencije čovjeka. Pojedinaac se u panlogizmu pojavljuje kao misaono biće razdvojeno od svojih nagona. Naglasak na podčinjavanju nagona umu reducirao je pojedinca isključivo na misaonog subjekta i time značajno ograničio svestranost njegovog bića: „Individua se javlja kao Ja koje je od drugih izolirano u svojim nagonima, mislima i interesima (...) Ukoliko bi pojedinac u svoju općenitost trebao da uđe upravo samo kao umno biće, a ne zajedno s empirijskim raznovrsnostima svojih potreba i sposobnosti, takva ideja uma sadrži već žrtvovanje individue“ (Marcuse, 1938:91). Na ovoj točki Marcuse u hedonizmu kao antipodu uma nalazi njegovu kritiku, ali i njihovo moguće stapanje: „Hedonizam je suprotan pol filozofije uma. Oba pravca mišljenja su, na apstraktan način, utvrdila mogućnosti postojećeg društva koje upućuju na stvarno humano društvo. Filozofija uma – razvitak proizvodnih snaga, slobodno racionalno uobličavanje uvjeta života, vladavinu nad prirodom, kritičku autonomiju podruštvljenih individua; hedonizam – svestrani razvitak i ispunjenje individualnih potreba, oslobođenje od nečovječnog procesa rada, oslobođenje svijeta za uživanje“ (Marcuse, 1938:96). Premda su um i hedonizam međusobno suprotstavljeni, mogućnost njihovog pomirenja Marcuse nalazi u proširenju klasičnog pojma uma epikurejskim tipom hedonizma.

Naime, Marcuse (1938) razlikuje dva tipa hedonizma: kirenski i epikurejski. Prvi tip smjera trenutačnom zadovoljenju nagona. Njegovo osnovno načelo je zadovoljenje radi zadovoljenja. Postizanje užitka je cilj po sebi. Međutim u ovom obliku hedonizma nema vrijednosne razlike u odabiru i preferenciji cathexis objekta: „ovaj hedonizam ne samo što ne postavlja razliku između pojedinačnih zadovoljstava nego ni između individua koje uživaju u njima. Takve kakve su, one treba da se zadovolje, i takav kakav je svijet treba da postane predmet mogućeg uživanja“ (Marcuse, 1938:93). Ovdje je već implicitan utjecaj Freudove teorije koja tvrdi da su nagoni

konzervativne prirode i da teže reprodukciji uvjeta u kojima je moguće apsolutno zadovoljenje svih potreba. Nagoni, stoga, nemaju vrijednosne kriterije, već postavljaju somatske zahtjeve umu tražeći neodložno zadovoljenje bilo u postizanju ugone bilo u iskazivanju agresije. Prema Freudovoj teoriji, čiji je utjecaj vidljiv u Marcuseovom eseju, u kirenskom obliku hedonizma svijet isključivo postaje arena zadovoljavanja potreba koje je moguće realizirati unutar zatečenog stupnja proizvodnje: „U ovom obliku društva svijet, takav kakav je, može postati predmet uživanja samo ako se sve u njemu, ljudi i stvari, primaju takvi kakvi se javljaju, a da njihova bit: njihove mogućnosti, koje se na osnovu dostignutog nivoa proizvodnih snaga i spoznaja, pokazuju kao najviše, ne budu prisutne za onog koji uživa“ (Marcuse, 1938:94). Zbog toga što ovaj oblik hedonizma ne prodire iza same datosti tražeći bit, odnosno zbog odsutnosti uloge uma u postizanju zadovoljenja, Marcuse takvo uživanje smatra neistinitim: „jer pošto proces života nije određen istinskim interesima individua koje svoju egzistenciju solidarno oblikuju razračunavajući se s prirodom, ove mogućnosti nisu ostvarene u odlučujućim društvenim odnosima (...) svaki odnos prema ljudima i stvarima koji izlazi iz okvira neposrednosti, svako dublje razumijevanje odmah bi naišlo na njihovu bit: na ono što bi oni mogli biti, a nisu, i onda bi patilo zbog pojave“ (Marcuse, 1938:94).

U centru epikurejskog tipa hedonizma također je zadovoljenje, međutim u postizanju zadovoljenja um ima značajnu ulogu. Njegova uloga je u diferenciranju zadovoljstava na ugodu i neugodu, te dodavanju vrijednosne dimenzije u kojoj se određeno zadovoljstvo nameće kao istinito svim ostalim. Marcuse ističe značajnu ulogu koju um ima u postizanju ugone: „Um koji predviđa omogućuje procjenu vrijednosti trenutnog zadovoljstva i kasnijeg nezadovoljstva, postaje sudac nad zadovoljstvom (...) Um ovlašćuje čovjeka za ono umjereno uživanje koje tako smanjuje rizik i čini izglednim trajno uravnoteženo zdravlje“ (Marcuse, 1938:97-98).

Marcuse (1938) ovaj oblik hedonizma naziva i negativnim hedonizmom, jer spoznaja o ograničenosti uživanja ne rezultira poduzimanjem čina promjene stvarnosti, nego težnjom za postizanjem umjerenosti. Regulativni princip ovog oblika hedonizma je pomirba sa stvarnošću: „njegov princip je prije nezadovoljstvo koje treba izbjeći, nego uživanje kome treba težiti (...) Istina kojom treba mjeriti zadovoljstvo je samo izbjegavanje konflikta s postojećim poretom: društveno dopušten, čak poželjan vid zadovoljstva“ (Marcuse, 1938:98). Arhetip usklađenosti osobnih zadovoljstava i društveno poželjnih ciljeva je mudrac. Mudrac je svjestan da spoznaja

unutar kirenskog hedonizma vodi nesreći, a isto tako svjestan je i da je ograničenosti ugone osjetilima prvog reda: „mudrac bi tada bio onaj čiji um (kao i njegovo zadovoljstvo) nikada ne ide predaleko, do kraja (jer tada bi on naišao na spoznaju koja ukida uživanje)“ (Marcuse, 1938:99). Zato se mudrac svjesno odriče društveno nepoželjnih oblika zadovoljstava. No njihovim odricanjem on istovremeno ograničava i um, jer je zadovoljstva kojih se odrekao stavio izvan dostupnosti kritičkom rasuđivanju uma. Stoga je um kao aparat koji može prodrijeti u bit, razlikovati istinito od neistinitog grubo ograničen u mudraca, kako instrumentalnom primjenom, tako i rasudnom snagom: „Njegov um bi unaprijed bio tako ograničen da bi se bavio sam proračunavanjem rizika i duševnom tehnikom da iz svega izvuče ono najbolje. Takav um se odriče polaganja prava na istinu: on se javlja još samo kao subjektivna lukavost i posebno razabiranje koje ne zadire u opće bezumlje, ali također manje uživa u dijelu koji mu pripada nego u sebi samom“ (Marcuse, 1938:99).

Ipak, bez obzira na Marcuseovu kritiku epikurejskog hedonizma, on će iz međuodnosa uma i nagona nazrijeti mogućnost njihovog međusobnog prožimanja u „libidnalnu racionalnost“. Naime, Marcuse će u *Erosu i civilizaciji* prihvatiti Freudovu tezu o značaju Erosa za život, ali istovremeno je i revidirati smatrajući kako um ne treba u potpunosti zanemariti, jer upravo on nagonima i zadovoljenju daje vrijednosnu dimenziju. U slobodnom društvu u kojem se tehnologija, znanost i kultura ne nalaze pod dominacijom sistema proizvodnje bit će ukinuto „žrtvovanje individue“ razdvojene na nagone i um. Samim time i hedonizam „biva ukinut u kritičkoj teoriji i praksi; ako sloboda vlada i u duševnim i duhovnim sferama života: u kulturi, ako ova više ne stoji pod prinudom internalizacije, onda je besmisleno sreću ograničavati na osjetilno zadovoljstvo“ (Marcuse, 1938:118).

Marcuse je u razvoju i integraciji Freudovog i Marxovog mišljenja, otišao možda najdalje od svih njegovih kolega.²⁹ Razlog tome je, smatra Jay, što je „Marcuse u Freudu, osobito kasnom, metafizičkom Freudu, otkrio proroka identiteta i pomirenja“ (Jay, 1974:175)³⁰. Prethodno je

²⁹ Brujić ističe: „Utoliko je Marcuseova interpretacija Freuda produbljenija od svih drugih tematiziranja Freudova učenja, poduzetih od strane marksista, a sigurno uopće najmisaojnija knjiga o Freudovu učenju“ (Brujić, 1973:249).

³⁰ Marcuse pojam identiteta razumije u Hegelovom smislu. Identitet nije shvaćen kao fiksna i utvrđena osnova, već je on shvaćen kao dinamičan proces pozitivno progresivnog razvoja preko konstantne negacije i prevladavanja imanentnih unutarnjih proturječnosti, koji rezultiraju navlastitom biti. Marcuseovo poimanje identiteta može se uočiti i u njegovoj interpretaciji Hegela: „[identitet] nije stalan i utvrđen supstrat, nego proces u kojemu se sve sukobljava sa svojim unutarnjim proturječnostima i kao rezultat toga se razvija. Shvaćen na taj način, identitet sadržava svoju suprotnost, razliku, i podrazumijeva razlikovanje unutar sebe i sjedinjenje koje odatle slijedi. Svaka egzistencija

naglašeno kako je čitavo Marcuseovo promišljanje određeno dijalektičkom napetošću, koju on pronalazi prisutnom i u Freudovoj teoriji. Dijalektička napetost, u Freudovoj teoriji, održana je kako na individualnoj tako i na društvenoj razini. U individualnom slučaju dijalektička napetost očituje se između ega i super-ega, odnosno ona je evidentna u edipovskoj situaciji. Na društvenoj razini napetost se pokazuje između sukoba civilizacije i pojedinaca.³¹ Freudova metapsihologija preko *erosa* i *thanatosa* ontološki zatvara biće, a uživanje pokazuje kao esenciju bića. Ontologijsku relevantnost Freudove teorije ističe i sam Marcuse: „njegova metapsihologija, pokušavajući da odredi bit bitka, definira je kao Eros – nasuprot njezinoj tradicionalnoj definiciji u smislu Logosa. Nagon smrti potvrđuje načelo ne-bitka, negaciju bitka, nasuprot Erosu (načelu bitka). Posvuda stopljenost ta dva načela u Freudovoj koncepciji odgovara tradicionalnom metafizičkom stapanju bitka i ne-bitka“ (Marcuse, 1965a:103). Drugi motiv je što je Marcuse već u *Hegelovoj ontologiji i teoriji povijesnosti* ispostavio društvo kao odlučujući medij zbivanja života, te je upravo stoga, preko Freudove rasprave o razvoju civilizacije pokušao pokazati kako je dostignut određeni društveni stupanj na kojem je zaista moguće „kvalitativno“ drugačije društvo, odnosno društvo u kojem rad više ne mora nužno imati karakter tereta i trajnosti. Brujić slično interpretira ovu Marcuseovu intenciju: „U Marcuseovom tematiziranju psihoanalize na djelu je pokušaj da se preko uvida metapsihologije S. Freuda sadržajno konkretizira telos prevladavanja otuđenja koje se zbiva u povijesnoj konstelaciji rada. Zato nas Marcuseovo tematiziranje interesira u ontološkom smislu: interesira nas kao doseg njegove ambicije da se iz jednog ograničenog područja ispitivanja (...) naznače pokazatelji povijesnog napretka“ (Brujić, 1973:231). Govedarica je mišljenja kako je Marcuse u Freudovom naturalizmu pronašao istinsku humanost: „Drugim riječima, radi se o razlici između konkretnog i apstraktnog humanizma, pasioniranog bavljenja ljudima takvim kakvi jesu u zadanim društveno povijesnim okolnostima i projiciranjem njihovih idealnih likova, pri čemu stvarni humanizam često ima izgled naturalističkog ili antihumanističkog govora o ljudskim bićima. U tom smislu, Marcuse je smatrao da je u Freudovom biološkom razumijevanju nagonске strukture – koja u kontekstu izvornog psihoanalitičkog učenja uključuje i interferenciju sa socijalnim instancama superega –

pretvara se u negativitet i ostaje ono što je samo negirajući taj negativitet. Ona se cijepa u mnoštvo stanja i odnosa prema drugim stvarima, koje su joj najprije strane, ali koje postaju dio njezine vlastite samosti kada dođu pod aktivni utjecaj njezine biti“ (Marcuse, 1966a:138).

U Freudovoj metapsihologiji, kao što će biti pokazano, u centru se upravo nalazi ta imanentna proturječnost, koja se očituje u sukobu *erosa* koji smjera prema sjedinjenu i *thanatosa* koji teži uništenju.

³¹ Na prisutnost dijalektičkog mišljenja kod Marcuseovog tematiziranja Freuda, pozornost skreće i Farr: „Marcuseovi čitatelji ne smiju previdjeti prisutnost dijalektike u *Erosu i civilizaciji*“ (Farr, 2009:79).

prisutno više imanentnog osjećaja za aktualnu društvenu realnost, nego u njegovom naknadnom i umjetnom dopunjavanju teorijom o tzv. višim i autonomnim segmentima ljudskog iskustva“ (Govedarica, 2010:67).

Freudova teorija trebala je oplemeniti nedostatak teorije savjesti i subjekta koji je nedostajao u marksističkoj misli. Sinteza mišljenja Freuda i Marxa trebala je objasniti nepostojanje revolucionarne svijesti radničke klase u dvadesetom stoljeću, zašto je velik broj pojedinaca iz različitih klasa spremno prihvatio fašizam, te u konačnici pokazati mogućnost unutarnje emancipacije subjekta (Kellner, Pierce i Lewis, 2011:49). Marcuse prihvaća Freudove koncepte nespješnog, seksualnosti, te neminovnog sukoba pojedinca s civilizacijom, te razvijajući Freudovu teoriju pokušava, kako sam kaže, „uvidjeti filozofske i sociološke implikacije Freudovih konceptata“ (Marcuse, 1965a:16), a što u konačnici teži postaviti „dijagnozu općeg poremećaja“ (Marcuse, 1965a:16).

Dinamika nagona prema Freudovim postavkama

Ukratko je potrebno naznačiti temeljne postavke Freudove metapsihologije.

Freudova metapsihologija pokazuje utjecaj društvene svijesti na razvoj individualne svijesti, odnosno, utjecaj vanjskih čimbenika na psihički život pojedinca.³² Usmjerenost Marcusea na psihoanalizu sadržana je u tome što je psihoanaliza osvijestila nespješne, potisnute elemente arhaične baštine, koja prema Freudu, sadrži tragove iskustava ranijih generacija: „Rastvorivši ideju ego ličnosti na njene prvobitne sastojke, psihologija sada iznosi sub-individualne i pred-individualne činitelje koji (uvelike nespješni za ego) doista tvore individuum: ona otkriva moć univerzalnog u pojedincima i nad njima. To otkriće potkopava jednu od najjačih ideologijskih utvrda moderne kulture – naime, ideju o autonomnom individuumu“ (Marcuse, 1965a:52).

Temeljna postavka Freudove metapsihologije je dinamika nagona. Ona je konstitutivno svojstvo čovjekovog organizma sa zadaćom modificiranja poticaja koji dolaze iz vanjskog svijeta. Pri

³² Brujić naglašava kako dinamiku nagona treba razumjeti iz cjeline tri aspekta: „pomicanje s obzirom na faktor realiteta, ekonomični aspekt (tj. zakonomjernost kojoj podliježe nagoniska energija promatrana u povezanosti utroška energije i doživljaja ugone, odnosno neugode) i topički aspekt (instance ego, id, super-ego)“ (Brujić, 1973:241).

tome organizam pomjera i iznova grupira svojstvenu nagonску energiju. Instance unutar kojih se odvija dinamika nagon Freud naziva id, ego i super-ego.

Id je najstarija instanca koja sadrži nasljedne osobina, a ponajprije somatski organizirane nagone. Id se puni energijom nagona, koja unutar njega nema nikakvu organizacijsku strukturu. Naime, u idu je moguće supostojanje antagonističkih stremljenja koja se međusobno ne poništavaju. Svi nagonски sadržaji koji teže zadovoljenju locirani su u Idu koji ne može vrijednosno raščlaniti nagonске težnje (dobro ili zlo). U optimalnom slučaju, a pod ekonomskim pritiskom, dolazi do kompromisa koji vodi pražnjenju energije (Freud, 1973:164-165). Freud naglašava kako id ostaje najvažnija instanca tijekom života. Pod utjecajem prilika vanjskog svijeta jedan dio ida prošao je kroz poseban razvoj. Taj dio ida koji se odvojio i koji sada ima ulogu posrednika između vanjskog svijeta i ida naziva se ego.

Zadaća ega je samoodržanje primjerenom reakcijom na vanjske i unutarnje podražaje. U slučaju vanjskih podražaja zadaća ega je osvijestiti podražaj i sukladno pohraniti u sjećanje iskustva podražaja, izbjeći pretjeranu reakciju na podražaj, adaptirati se i konačno prilagoditi rapidne promjene vanjskog svijeta u svoju korist. Glede unutarnjih podražaja zadaća ega je jednim dijelom preuzeti kontrolu nad idom. Ego to uspijeva zadobivanjem kontrole nad zahtjevima nagona. Tako ego odlučuje o opravdanosti potrebe za zadovoljenjem, o njenom odgađanju ili pak o potpunom suzbijanju. U svojim reakcijama ego se rukovodi načelom ugone. Naime, ego teži postizanju ugone. Tenzije koje proizlaze iz vanjskih podražaja prouzrokuju određenu razinu neugode. Tako ego nastoji smanjiti neugodu i maksimizirati ugodu.

Treća instanca naziva se super-ego. Super-ego je plod prolongiranog utjecaja roditelja kao izvora autoriteta. Super-ego tako prvotno internalizira roditeljski izvor autoriteta, a tijekom daljnjeg života i izvore drugih autoriteta, poput nastavnika ili društveno ponuđenih i poželjnih modela. Zajedničko idu i super-egu jest činjenica da oboje predstavljaju utjecaje iz prošlosti: id utjecaj nasljedstva, a super-ego utjecaje ostalih ljudi. U odnosu prema njima ego je ponajprije određen vlastitim iskustvima pojedinca. Iz ove konstelacije odnosa proizlazi tripartitna zadaća ega: ego mora usuglašavati zahtjeve ida, super-ega i vanjskog svijeta (Freud, 1940:4957-4958).

Ego je, zbog svog opažanja, određen da zastupa zahtjeve vanjskog svijeta, ali istovremeno on teži suglasnosti s idom. Želi postati objekt i privući idov libido. U težnji za balansom između ida i

stvarnosti, ego mora pred-svjesnim racionaliziranjem suspregnuti konflikt ida sa stvarnošću. Istovremeno, ego je konstantno pod nadzorom super-ega koji mu nameće norme ponašanja nevezano za zahtjeve ida i vanjskog svijeta. U slučaju odstupanja od zadanih normi, Super-ego kažnjava ego osjećajem napetosti, krivnje i manje vrijednosti. U takvom pritisnutom odnosu ego pokušava izvojevati svoju ekonomsku zadaću, a to je da uspostavi harmoniju između snaga koji djeluju u njemu i na njemu (Freud, 1973:168-169).

Iz postavljanja ove tri instance (id, ego i super-ego) proizlazi Freudova teorija nagona. Nagoni su, prema Freudu (1940), sile koje postoje iza tenzija prouzrokovanih zahtjevima ida. Oni postavljaju somatske zahtjeve umu i konzervativne su prirode. Freud postavlja dva temeljna nagona: Eros koji teži sjedinjenju i čiji eksponent je libido, te Thanatos koji živići organizam teži vratiti u anorgansko stanje. Prisutnost Thanatosa manifestira se prema van u obliku agresije i destruktivnosti. Kako bi ograničio destruktivnost Thanatosa, super-ego fiksira značajne količine agresije u ego, gdje ona na organizam djeluje autodestruktivno. Prema Freudu to je jedna od opasnosti po zdravlje koje čovječanstvo mora platiti tijekom civilizacijskog razvoja. Libido je izvorno lociran u egu. To nediferencirano stanje apsoluta Freud naziva narcizmom. Ključna karakteristika libida je mobilnost, odnosno lakoća prijelaza s objekta na objekt. Zbog mobilnosti libida, ego cathexisom (investicijom mentalne ili emocionalne energije) preobražava prvotni narcizam u investicije libida prema objektima. Ova transformacija omogućuje trajno fiksiranje libida na pojedine objekte (Freud, 1940:4959-4961).

Prikazane su tri instance koje utemeljuju Freudovu metapsihologiju, i njima pripadajuća teorija nagona. Fiksiranjem te tri instance odigrava se dinamika nagona, koja će kasnije poslužiti Freudu kako bi objasnio potrebnu represiju za razvoj civilizacije. Jasno razumijevanje Freudovih temeljnih postavki potrebno je kako bi se u cjelini razumjela Marcuseova misao u kojoj dinamika nagona predstavlja suplement ontologiji rada.

Apovijesnost civilizacije i vjekovanje potiskivanja

Kako bi se razumjelo što je Marcuse preuzeo od Freuda i nastavio razvijati dalje, potrebno je osvrnuti se na Freudovu ideju civilizacije.

Freud razvoj civilizacije razumije kao vječiti sukob *erosa* i nagona za smrću (*thanatos*). Dok je *eros* usmjeren prema vanjskim objektima, *thanatos* ostaje skriven unutar individue. Ipak, prisutnost *thanatosa* otkriva se u njegovom manjem dijelu koji se manifestira prema van u obliku nagona za agresivnošću i razaranjem. Otpuštanje agresije prema van nužno je kako bi se pojedinac sačuvao od samouništenja. Tako usmjereni i ograničeni *thanatos* biva stavljen u službu *erosa* koji osigurava egu zadovoljenje vitalnih potreba (Freud, 1962:66-68).

Sklonost agresiji je, smatra Freud, inherentna čovjeku i upravo prevladavanje agresije predstavlja najveću prepreku razvoja civilizacije. Pojedinac otklanja agresiju kronološki u dva stupnja: prvo, odricanje od nagona zbog straha od agresije izvanjskog autoriteta. Iz toga proističe strah od gubitka ljubavi. Potom se izgrađuje unutrašnji autoritet pa se pojedinac odriče od nagona zbog straha od njega, tj. straha od savjesti (Freud, 1962:75). Freud smatra da je način na koji civilizacija prevladava agresiju identičan načinu na koji je pojedinac suzbija u sebi. U tom smislu potrebno je navesti cjelovit Freudov prikaz sredstava kojima se civilizacija služi da bi otklonila agresiju: „Agresiju introjiciramo, internaliziramo, odnosno vraćamo onamo odakle je potekla, okrećemo je, protiv vlastitog ega. Tu nju preuzima dio ega koji se u vidu super-ega suprotstavlja preostalom dijelu i kao savjest na njega usmjerava istu onu snažnu agresivnost za kojom ego teži da je zadovolji na drugoj osobi. Napetost između nadređenog super ega i pokorenog ega naziva se osjećajem krivnje koji se pokazuje kao potreba za kaznom. Civilizacija prevladava želju pojedinca za agresijom, time što je oslabi, razoruža i posredstvom jedne njegove unutrašnje instancije nadzire“ (Freud, 1962:70).

Sada je potrebno ukratko razmotriti kako Freud razumije razvoj individue, posljedično tome njegov položaj u civilizaciji, te koje zahtjeve civilizacija stavlja pred pojedinca, tj. koliko odricanje on mora podnositi. U ovom razmatranju dobit će se osnovi pregled Freudovih koncepata, koje će Marcuse preuzeti. Ponajprije se radi o genezi načela ugone i načela stvarnosti, dva temeljna načela kojima će Marcuse tumačiti razvijeno industrijsko društvo i preko kojih će izvoditi mogućnost promjene.

Ishodište načela stvarnosti kao suprotstavljajućeg načelu ugone, pojma kojeg će kasnije Marcuse preuzeti i koristiti, Freud (1962) vidi u odvajanju ega od izvanjskog svijeta. Freud je naime smatrao, kako ego izvorno nije razlikovao unutarnje od vanjskog, tek kasnije dolazi do odvajanja i razlikovanja. Stoga, zaključuje Freud „postojeći ego osjećaj je tek skućena rezidua izvorno inkluzivnog osjećaja koji je poblize odgovarao odnosu ega i svijeta“ (Freud, 1962:15).

Naćelo stvarnosti tako se sukobljava s načelom ugone koje teži otklanjanju neugode i boli, te maksimalnom i trenutnom zadovoljenju potreba. Iz tog sukoba, smatra Freud (1962) proizlaze tri nelagode: podloŹnost tijela boli, nadmoćnost prirodnih sila i neadekvatno ustanovljena uređenja koja reguliraju mećusobne odnose, te odnose naspram drŹave i društva.

Marcuse (1965a) će odmah istaknuti kako dvije, od navedenih tri Freudovih nelagoda, imaju izrazito povijesni karakter. Naime, odnos moći između ćovjeka i prirode, te društvena organizacija bili su podloŹni promjenama tijekom napretka civilizacije, a razmjerno tim promjenama mijenjao se i stupanj potrebnog potiskivanja. Ovaj stupanj je ponajprije uvjetovan oblikom rada. Dok je u ranijim epohama civilizacije teŹki fizićki rad zahtijevao odgodu zadovoljenja i potiskivanje, materijalni i tehnoloŹki napredak društva uvelike je smanjio potrebu za takvim oblikom rada, te je posljedićno tome bilo moguće i oćekivati izostalo smanjenje potiskivanja. Zbog njihovog iskljućivo povijesnog karaktera moguće je napraviti jasnu distinkciju između Freudovog biologijskog i povijesnog izvora patnje. Marcuse tu distinkciju pravi na razlici između potiskivanja „i viška potiskivanja“ u kojem je potonji odgovara odrećenim društvenim uvjetima: „višak potiskivanja je onaj dio koji je rezultat specifićnih društvenih uvjeta koji se podrŹavaju u specifićnom interesu dominacije. Domašaj tog viška potiskivanja pruŹa standard mjerenja: Źto je ono manje, to je manje represivno razdoblje civilizacije. Ta je razlika ekvivalentna razlici između biologijskih i povijesnih izvora ljudske patnje (...) superiornost prirode i organizacija društvenih odnosa bitno su se mijenjali tijekom razvoja civilizacije. Prema tome, nuŹnost potiskivanja, i patnja koja iz njega proizlazi, mijenja se sa zreloću civilizacije, s domašajem postignutog racionalnog gospodarenja prirodom i društvom“ (Marcuse, 1965a:75-76).

Od Freudove spomenute tri nelagode pojedinac ima ćetiri mehanizma bijega: intelektualni rad, eskapizam u imaginarni svijet umjetnosti, religijske iluzije i udruŹivanje s drugim pojedincima u

svrhu ovladavanja prirodom³³. Kooperacija s drugim pojedincima nameće obuzdavanje erotičnog nagona i nagona agresije spram drugih. Civilizacija, kao što će biti pokazano, to postiže stvaranjem libidinoznih odnosa. Tako pojedinac ima ambivalentan odnos prema civilizaciji: s jedne strane ona mu omogućava sigurnost, dok s druge strane mu nameće nagonska ograničenja i sužava izbor objekata za zadovoljenje potreba. Stoga Freud (1962) smatra da je civilizacija izvor čitave bijede i kolektivne neuroze čovječanstva. U psihoanalizi neurotično oboljenje (neuroza) posljedica je suzbijanja i ograničavanja nagona. Kako civilizacija postavlja zahtjev pred pojedinca za ograničavanjem nagona Freud naznačuje zanimljiv zaključak opće dijagnoze čovječanstva: „Ako razvoj civilizacije ima tako dalekosežne sličnosti s razvojem individue, te ako koristi iste metode, može li se postaviti dijagnoza da su neke kulture ili kulturne epohe, pa čak i čitavo čovječanstvo, pod utjecajem kulturnih stremljenja, postali neurotični“ (Freud, 1962:91). Kao odgovor na bijedu i uklanjanje neuroze Freud upućuje na regresiju na primitivne oblike života u kojima nije bilo restrikcije nagona.

Sada treba razmotriti korijene civilizacije i kako civilizacija primjenjuje iste metode libidinoznog vezivanja, koje nalazi u nukleusoju obitelji na širu, zajednicu. Zanimljivo je da libido nalazi objekt seksualnog zadovoljenja u obitelji, dok postavljen kao spona zajednice, ostaje bez objekta zadovoljenja.

Civilizacija je rezultat procesa kroz koji čovječanstvo prolazi. Taj proces Freud povezuje s tri faktora. Formiranje karaktera koje je u pojedincu zaslužno za osjećaj reda i čistoće, a oboje su temeljni zahtjevi civilizacija. Potom, proces sublimacije koja navodi druge nagone da preusmjere uvjete zadovoljenja. Sublimacija je ključna u postavljanju kulture, umjetnosti i znanosti kao viših vrijednosti. Konačno, za Freuda najvažniji i najodgovorniji proces jest zahtjev civilizacije za

³³ Potrebno je naglasiti mjesto iz *Uma i revolucije* koje kao da anticipira i naznačuje Marcuseovu reorijentaciju prema Freudu u kojem je mogao pronaći uporište za revitalizaciju pojma uma.

Slični mehanizmi eskapizma mogli su se uočiti, prema Marcuseu (1966a), i u kulturi njemačkog idealizma. Ovdje se pak radi o izostanku ozbiljenja uma i pomirbenom prihvatanju prevladavajućeg načela stvarnosti. Marcuseovim riječima: „obrazovane klase izolirale su se od praktičnih i, učinivši tako sebe nesposobnima da svoj um primijene na preoblikovanje društva, realizirale su sebe u carstvu znanosti, umjetnosti, filozofije i religije. To carstvo je postalo za njih istinska zbilja koja premašuje bijedu postojećih društvenih okolnosti; ona je podjednako bila sklonište istine, dobrote, ljepote, sreće i, što je najvažnije, kritičkog raspoloženja, koje se nije moglo skrenuti u društvene kanale“ (Marcuse, 1966a:31).

Ovo mjesto je istaknuto, jer je Marcuse, kao što je spomenuto, najviše ustrajao na ideji uma. Stoga se može reći da je u Freudovoj metapsihologiji Marcuse ujedno pronašao objašnjenje izostanka umne zbilje, a što će se i pokazati u njegovom tematiziranju Freuda gdje neće u potpunosti napustiti pojam uma, već će ga redefinirati kroz libidinalnu racionalnost.

odricanjem od nagona. Odricanje od nagona stvara frustraciju koja dominira čitavim područjem društvenih odnosa (Freud, 1962:44). Prvo odricanje jest odricanje od seksualnog zadovoljstva. Kolijevka civilizacije je primordijalna obitelj, a njezini roditelji *eros i ananke*. Međutim tijekom njenog razvoja, civilizacija postaje znatno muškim područjem, dok žena ostaje smještena u kući. Obzirom da muškarac raspolaže ograničenom libidinalnom energijom, svi napori koje on uloži u napredak civilizacije odražavaju se na seksualni život. Time civilizacija eksploatira seksualnu energiju u svrhu daljnjeg napretka (Freud, 1962:50-51). Drugo odricanje koje zahtjeva civilizacija jest odricanje od agresije. Freud agresiju smatra inherentno najsnažnijim instrumentom ljubavi. Kako bi otklonila agresivnost pripadnika iste zajednice, civilizacija teži povezati sve pripadnike zajednice libidinoznim vezama (Freud, 1962:55-56). Ona pomaže svaki postupak koji će ostvariti snažnu identifikaciju pripadnika. Seksualna energija morala je biti ograničena kako bi Libido bio (pre)usmjeren na uspostavljanje prijateljskih odnosa. Kao kompenzaciju za odricanje od agresivnosti unutar zajednice civilizacija nužno uspostavlja pojam *drugoga* ili *neprijatelja*. *Drugi* je prikazan kao onaj koji „krade“ zadovoljstvo zajednice i nad kojim se dozvoljava oslobađanje akumulirane agresije.

Freud na kraju iznosi pesimističan zaključak o sudbini pojedinca u civilizaciji. On kaže kako je osjećaj krivnje najvažniji problem civilizacije i cijena njezinog napretka je gubitak uživanja sreće kroz sve veće pojačavanje osjećaja krivnje (Freud, 1962:81). Ukoliko je to nužan preduvjet daljnjeg napretka, kao što to Freud smatra, tada je represija nepromjenjivi uvjet koji se ne može otkloniti nikakvim tehnološkim, znanstvenim napretkom niti napretkom čovječanstva uopće. Ukoliko se prihvati ideja da je čovjeku svojstvena potreba da uvijek ide naprijed u ovladavanju prirodom i oblikovanju vlastitog svijeta, tada ne postoji nikakva točka društvenog razvoja u kojoj će se stvoriti obilje dobara koje će omogućiti nespupano uživanje sreće. Kada bi se to i dogodilo, značilo bi zaustavljanje povijesnosti, prihvaćanje određenog stupnja razvoja kao maksimalnog koje je čovječanstvo moglo dosegnuti, odustajanje od prethodno akumuliranih i do sada upražnjenih napora uloženi u otklanjanje suvremenih problema. Takav raskid bio bi identičan razumijevanju savršenosti i nepromjenjivosti društveno političkih sustava kao krajnjih izraza razvoja mogućnosti čovječanstva. Ali otklanjanje represivnog karaktera civilizacije ne bi značilo isključivo apsolutno uživanje u sreći. Problemi s kojima se suvremeno čovječanstvo suočava ostali bi neriješeni. Bijeda kao nuspojava civilizacije ne bi bila otklonjena. Freud je toga svjestan i zato razumije da je represivni karakter civilizacije bitna odrednica u daljnjim stremljenjima

čovječanstva prema savršenstvu. Iako svjestan promašaja civilizacije, Freud smatra da je napredak čovječanstva moguć daljnjim civilizacijskim razvojem. On kaže: „civilizacija je najdragocjenija stvar koju smo stekli i koju posjedujemo. Smjer u kojem ide nužno vodi u nezamislive visine savršenog“ (Freud, 1962:91). Ipak, Freud smatra da bi buduća zadaća civilizacije trebala biti u tome da rastvori iluzije i utemelji racionalno razumijevanje ograničenja koja se pojedincima nameću. Kasnije, 1931. godine kada je bila izvjesna opasnost od Hitlera, Freud ipak opreznije komentira razvoj civilizacije i izriče nadu u prevlast Erosa koju će baštiniti i Marcuseu njegovoj viziji nerepresivne civilizacije.

Marcuse naslanjajući se na Freuda također uviđa restriktivni karakter civilizacije industrijskog društva i kaže: „Civilizacija nužno mora intenzivirati represiju da bi održala vladavinu nad očito rastućim realističnim mogućnostima oslobođenja, a povećana represija sa svoje strane vodi dopunskom aktiviranju agresivnosti i njenom kanaliziranju u društveno korisnu agresiju“ (Marcuse, 1978:14). Kasnije će Marcuse (1968b i 1966b) agresiju smatrati društveno-politički korisnom, za održanje stanja konstantne pripravnosti i porast popularnog ekstremizma među masama. U tom slučaju agresija se uspješno mobilizira i usmjerava na *neprijatelja* protiv kojeg uspostavljeni poredak treba biti obranjen i na kojega se može kanalizirati sva agresija nakupljena u svakodnevnoj borbi za održanjem: „I gdje uspostavljeno društvo isporučuje dobra koja podižu životni standard, otuđenje dolazi do točke gdje je čak i svijest o otuđenju potisnuta: pojedinci se identificiraju s njihovim bitkom-s-drugima. U tim okolnostima društvo priziva Neprijatelja protiv kojeg se postojeće stanje mora obraniti i na kojeg se agresivna energija, koja se ne može kanalizirati u normalnu svakodnevnu borbu za održanjem, može otpustiti“ (Marcuse, 1966b:65).

Za sada treba ostati na Marcuseovom razmatranju Freuda i utvrditi glavni nedostatak Freudove teorije. Naime, kao što je već spomenuto, slijedeći Freudovu teoriju razvidno je da civilizacija tijekom svog daljnjeg razvoja mora povećavati stupanj represije kako bi ograničavala nagone i time omogućila daljnji kulturni napredak. Glavni nedostatak Freudove teorije jest apovijesnost, odsutnost povijesne diferencijacije epoha, odnosno to što je Freud jedan specifični oblik načela stvarnosti postavio kao univerzalno važeći. Freudovo postavljanje represije kao univerzalnog biologijskog zakona proizlazi, smatra Marcuse (1968a), zbog toga što su Freudovi zaključci krajnje racionalistički. Njegov čitav pothvat stremi prema pokazivanju kako iracionalne snage koje još uvijek prožimaju individuu moraju biti podvrgnute razumu ukoliko se želi osigurati

daljnji napredak čovječanstva. Utemeljenje Freuda kao racionalističkog mislioca Marcuse pronalazi u njegovoj rečenici: „gdje je bio id, treba da se razvije ego“ (Marcuse, 1968a:33). Poznata kolokvijalna kritika Freuda i psihoanalize jest da se radi o analizi imućnijih slojeva dokoličarske bečke buržoazije. Iz toga proizlazi da je i psihoanaliza plod istog onog društva čiju korjenitu promjenu Marcuse zagovara. Stoga se Marcuse ograđuje od monističkog svodenja društvenih problema na psihologijske analize: „Psihologija se mogla razrađivati i obavljati kao posebna disciplina sve dok je psiha bila u stanju oduprijeti se silama javnosti, kad je osobni život bio stvaran, stvarno poželjan i oblikovan sam sobom; ali ako individuum nema ni sposobnosti ni mogućnosti da bude sam za sebe, termini psihologije postaju termini društvenih snaga koje određuju psihi. U tim okolnostima, primjenjivati psihologiju pri analizi društvenih i političkih događaja predstavlja upravo onakav pristup koji su ti isti događaji proglasili nevrijednim“ (Marcuse, 1965a:11).

Za Marcusea potreba za represijom pojavljuje se uvijek kao povijesna potreba uzrokovana povijesno određenom društvenom produkcijom i reprodukcijom uvjetovanoj oskudicom (*ananke*) dobara. Upravo *ananke*, navodi Marcuse (1964:23) „pokazuje ljudima da ne mogu slobodno zadovoljavati svoje nagonске poticaje, da ne mogu živjeti u načelu užitka“. Zbog toga što je oskudica obilježavala načelo stvarnosti i represiju u određenoj povijesnoj epohi, koja je tijekom razvoja, smatra Marcuse, nadvladana, Freudovoj teoriji potrebno je dodati dimenziju povijesnosti.

Međutim, Marcuse za razliku od Freuda smatra da je moguće nadići represivni karakter civilizacije i to posebno u razvijenim industrijskim društvima, koja su generirala obilje materijalnih dobara. U takvim uvjetima razvijene društvene produkcije moguća je, smatra Marcuse, integracija seksualnosti i rada.

Kako bi Freudove koncepte razvio do krajnjih konsekvencija te ih učinio adekvatnim u objašnjavanju promijenjenih povijesnih okolnosti, te pokazao mogućnost nerepresivne civilizacije Marcuse uvodi pojmove „višak potiskivanja“ i „načelo izvedbe“,³⁴ kojima nastoji

³⁴ Moći će se implicitno uočiti kako su oba pojma koje Marcuse uvodi zasićena Marxovim kategorijama rada i proizvodnje, a na što upozorava i Pejović: „višak potiskivanje vrši ulogu kategorije viška vrijednosti, a načelo izvedbe figurira kao sinonim za klasno društvo svestrane eksploatacije u svrhu profita“ (Pejović, 1965: 232).

okarakterizirati totalitet kapitalističkog društva, koje je usprkos materijalnom izobilju ostalo represivno.

Tako pod pojmom „višak potiskivanja“ (surplus-repression) Marcuse razumije „ograničenja uvjetovana društvenom dominacijom. To se razlikuje od (osnovnog) potiskivanja: modifikacije nagona koje su potrebne radi produživanja ljudske rase u civilizaciji“ (Marcuse, 1965a:36). Stoga „višak potiskivanja“ za razliku od osnovnog potiskivanja ne proizlazi iz bioloških funkcija, nego iz povijesno specifičnih oblika odnosa i institucija društva koji konstituiraju jedno određeno načelo stvarnosti: „...dok svaki oblik načela stvarnosti zahtijeva znatan stupanj i raspon represivne kontrole nad nagonima, specifične povijesne ustanove načela stvarnosti uvode još i dodatne kontrole, pored onih koje su neophodne za civilizirano ljudsko udruživanje. Te dodatne kontrole, koje proizlaze iz specifičnih ustanova dominacije, jesu ono što označavamo kao *višak potiskivanje*“ (Marcuse, 1965a:37).

Kao što je to slučaj kod načela izvedbe, tako i ovdje stupanj i obim „viška potiskivanja“ ovisi o ekonomskoj osnovi proizvodnje. Stoga Marcuse imajući u fokusu socijalizam i kapitalizam, te njima svojstvene odnose i oblike rada i vlasništva, smatra da će „potiskivanje biti različite širine i stupnja prema tome je li se društvena proizvodnja orijentira na pojedinačnu potrošnju ili na profit; je li prevladava tržišna ili planirana ekonomija; je li privatna ili kolektivna imovina“ (Marcuse, 1965a:37). Razlike u ekonomskoj osnovi proizvodnje nisu tek sporadične, one su odlučujuće, jer njihovo otjelotvorenje u načelu stvarnosti utječe i usmjerava nagonsku energiju prema društveno poželjnim ciljevima: „te razlike djeluju na sam sadržaj načela stvarnosti, jer svaki oblik načela stvarnosti mora biti utjelovljen u sistemu društvenih ustanova i odnosa, zakona i vrijednosti, koji prenose i nameću potrebnu 'modifikaciju' nagona“ (Marcuse, 1965a:37). Ipak treba naglasiti kako niti nacionalno vlasništvo koje je prevladavajući oblik vlasništva u SSSR-u Marcuse (1983) ne smatra u bitnom različitim od privatnog vlasništva. Marcuse konstantno inzistira na radnom procesu kojem upravljaju osviješteni pojedinci, stoga nacionalizacija za Marcusea (1983) nije negacija privatnog vlasništva nego promijenjeni oblik vladavine nad pojedincima: „nacionalizacija (...) ne tvori, po sebi, bitnu razliku sve dok je proizvodnja centralizirana i dok se njome upravlja mimo naroda. Bez inicijative i uprave 'odozdo' od 'neposrednih proizvođača', nacionalizacija je samo tehnološko-političko sredstvo za povećanje produktivnosti rada, ubrzavanje razvoja proizvodnih snaga i upravljanje njima odozgo (...) ona je

promjena u načinu vladanja, moderniziranje vladanja više nego pretpostavka za njegovo ukidanje“ (Marcuse, 1983:68).

Sada se dolazi do drugog pojma, „načela izvedbe“, koji diferencira biološke od društveno povijesnih komponenti. Načelo izvedbe (performance principle) je „predominantni povijesni oblik načela stvarnosti“ (Marcuse, 1965a:36). Ono je, a tu je vidljiv Marxov utjecaj, kritika otuđenog i općenitog rada. Naime, Marcuse smatra kako su ekonomski odnosi regulativni princip načela izvedbe i kako se „pod njegovom vladavinom društvo slaže u slojeve prema konkurentskim ekonomskim izvedbama svojih članova“ (Marcuse, 1965a:43). Ovakav oblik načela izvedbe nije oduvijek u povijesnim epohama bio regulativni princip načela stvarnosti. Ono je nastalo kao rezultat dugotrajne racionalizacije dominacije. Unutar takvog načela izvedbe rad ne služi samoopredmećenju čovjeka, već ukazivanjem potrebe za povećanom specijalizacijom rada, on postaje otuđeniji. Umjesto specifične ljudske djelatnosti rad poprima karakter općenitosti. Marcuseovim riječima: „Načelo izvedbe, koje je načelo jednog akvizicijskog i antagonističkog društva u procesu neprestanog širenja, pretpostavlja dug razvoj za vrijeme kojeg se dominacija sve više racionalizirala (...) interesi dominacije i interesi cjeline se podudaraju (...) Širokom mnoštvu pučanstva, doseg i oblik zadovoljenja određuju se njihovim vlastitim radom; ali je njihov rad služenje jednom aparatu koji oni ne kontroliraju (...) A on postaje sve otuđeniji što je podjela rada specijaliziranija (...) Dok rade oni ne zadovoljavaju svoje vlastite potrebe i sposobnosti, nego rade u *otuđenju*“ (Marcuse, 1965a:43).

Implicitan utjecaj Marxa razvidan je iz citiranog mjesta, no Marcuse primjenjujući Freudovu teoriju odlazi dalje od Marxovog pojma otuđenog rada. Osim što, prema Marxu, otuđeni rad znatno reducira svestranost čovjekovog bića i svodi njegov život na bazične funkcije, Marcuse (1965a) pokazuje i devastirajući utjecaj koji on ima na nagonsku strukturu. Rad, koji zauzima znatan dio u raspodjeli vremena, suprotan je načelu ugone jer pretpostavlja odgodu i odsutnost zadovoljenja. Tako se kroz otuđeni rad, osim ekonomske eksploatacije eksploatira i energija nagona, koja se potom kanalizira u realiziranje unaprijed predodređenih ciljeva. Marcuse taj utjecaj otuđenog rada na nagone formulira riječima: „Rad je sada postao *generalan*, kao i ograničenja libida: radno vrijeme, koje zauzima najveći dio pojedinčeva životnog vremena, jest mukotrpno vrijeme, jer je otuđeni rad odsutnost zadovoljenja, negacija načela užitka. Libido se skreće u smjeru društveno korisnih izvedbi u kojima pojedinac radi za sebe samo utoliko ukoliko

radi za aparat, uključen u djelatnosti koje se većinom ne podudaraju s njegovim vlastitim sposobnostima i željama“ (Marcuse, 1965a:43).

Ovaj nerazmjer između želja pojedinca i društva mora biti otklonjen. Stoga otuđeni rad pod ovim specifično povijesnim načelom izvedbe zadobiva i psihološku komponentu. Marcuse smatra da „pod vlasti načela izvedbe, tijelo i duh se pretvaraju u oruđa otuđenog rada...“ (Marcuse, 1965a:44). To pretvaranje događa se tako što pojedinac introjicira društveni autoritet. Odnosno, a to će biti kasnije pokazano, model sukoba oca i sina više nije konstitutivni model osobnosti. Predodžba oca postaje egzogena, a biološki otac oživljava u administraciji koja, kao objektivni zakon, upravlja životom društva. Marcuse (1965a:82) ističe da zreli super-ego preskače stupanj individualizacije zbog političkog, kulturnog i ekonomskog monopola. To za posljedicu ima da generički atom odmah postaje društveni. Zbog toga što je ego prisiljen tražiti ego-ideal u vanjskom svijetu objektivnih administracijskih zakona vidljiva je psihološka dimenzija otuđenog rada. Ona se pokazuje u ograničenjima libida koja postaju racionalnija ukoliko prožimaju cijelo društveno tkivo: „ona djeluju na individuum kao vanjski objektivni zakon i kao pounutrena sila: društveni autoritet se upija u 'svijest' i u podsvijest individuumu i djeluje kao njegova vlastita želja, čudorednost i zadovoljenje“ (Marcuse, 1965a:44).

Zbog ovih psiholoških reperkusija otuđeni rad i njemu popratno odgađanje zadovoljstva i odricanje od nagona doživljava se kao dužnost. Time je načelo užitka postalo podvrgnuto načelu stvarnosti, posljedica čega je raspodjela vremena i u njoj parcijalna egzistencija čovjeka. Naime, slijedeći i ovdje Marxovu tvrdnju kako je otuđeni rad negacija čovjeka, te kako čovjek može biti navlastiti tek izvan rad, dakle u slobodno vrijeme, Marcuse pokazuje devastirajući utjecaj načela stvarnosti: „raspodjela vremena igra osnovnu ulogu u tome preoblikovanju. Čovjek egzistira samo jednim dijelom vremena, za vrijeme radnih dana, kao oruđe otuđene izvedbe; za ostalo vrijeme on je slobodan“ (Marcuse, 1965a:44). Međutim, u Freudovoj teoriji, kako je pokazano, nagoni su konzervativni, oni teže neodložnom zadovoljenju. Id tako šalje somatske zahtjeve egu, koji pak rukovodeći se načelom ugone nastoji smanjiti tenzije i maksimizirati užitak. Zbog svoje konzervativne prirode, nagoni su nevremeniti i opiru se raspodjeli vremena, te se u tome nalazi njihov najveći subverzivni potencijal. Ukoliko bi raspodjela vremena pojedincu ostavila dovoljno slobodnog vremena za neinhibirano zadovoljenje i uživanje postojala bi mogućnost prevrata postojećih odnosa. Stoga potrebna količina slobodnog vremena mora biti tolika da radnik

nadoknadi izgublenu snagu kako bi je iznova mogao koristiti (Marx). Međutim, Marcuse osim ove pasivne relaksacije smatra da raspodjela vremena unutar postojećeg oblika načela izvedbe mora biti takva da užitak učini otuđenim u samom njegovom ishodištu, egu: „to slobodno vrijeme bi potencijalno bilo na raspolaganju užitku. Ali je načelo užitka koje upravlja idom 'bezvremeno' i u smislu toga što se bori protiv vremenskog komadanja užitka, protiv njegove podjele na male odvojene doze. Društvo kojim upravlja načelo izvedbe nužno mora nametnuti takvu raspodjelu, jer se organizam mora obučiti za svoje otuđenje u samom svom korijenu – *egu užitka (pleasure ego)*. On mora naučiti zaboravljati zahtjev za bezvremenim i beskorisnim zadovoljenjem, za 'vječnošću užitka'“ (Marcuse, 1965a:44-45).

Spomenuta dva pojma, smatra Marcuse (1965a), ostaju dosljedna Freudovoj teoriji dok istovremeno jasnije diferenciraju biologijsku i društveno-povijesnu promjenjivost nagona. Uz pomoć navedena dva pojma zadobiva se jasnija povijesna slika odnosa između civilizacije i represije, a pojmovi ujedno mogu pokazati veličinu i ograničenost Freudove misli.

Sada treba razmotriti kako Marcuse, koristeći Freudove koncepte razmatra civilizaciju.

Kako bi dodao komponentu povijesne diferencijacije, Marcuse smatra da je za razvoj zapadne civilizacije karakteristična dominacija kao specifični oblik načela izvedbe. Stoga su, tvrdi Marcuse, i različiti oblici rada i dominacije kroz povijest tvorili različita načela stvarnosti: „na primjer, društvo u kojem svi članovi normalno rade za svoje uzdržavanje, zahtijeva drugačije načine potiskivanja nego društvo u kojem je rad isključivo zanimanje jedne specifične skupine“ (Marcuse, 1965a:37). Spomenuto je kako je raspon zahtijevanog potiskivanja kojeg nameću dodatne kontrole ovisio upravo o položaju koji rad ima u ekonomskoj osnovi društva.

Pojam dominacije ključan je pojam u Marcuseovoj kritičkoj teoriji. Naime, temeljna razlikovnost u Marcuseovom određenju dominacije u odnosu na njezino psihologijsko značenje, jest ta što kod Marcusea dominacija objedinjuje i sadrži unutarnje i vanjske aspekte. To je uočljivo u Marcuseovom razumijevanju potiskivanja kao posebnog elementa dominacije: „potiskivanje (repression) i represivan upotrebljavaju se u netehničkom smislu da označe i svjesne i nesvjesne i unutarnje i vanjske procese prinude, ograničenja i zatamljenja“ (Marcuse, 1965a:16). Marcuse dominaciju definira: „dominacija je na djelu uvijek kada su ciljevi, nakane, nastojanja i sredstva za ostvarenje istih pojedincu unaprijed propisani i kada ih on obavlja na unaprijed određen način.

Dominaciju mogu primjenjivati ljudi, priroda i stvari. Ona također može biti i unutarnja, primjenjivana od samog pojedinca i pokazivati se u obliku autonomije“ (Marcuse, 1968b: 1-2). Kao što je iz Marcuseovog određenja dominacije vidljivo, ona može biti eksterna, tj. provedena kroz razne institucije društva i može biti interna, odnosno auto-dominacija. Ovaj posljednji oblik dominacije je zapravo ishod dugotrajnog procesa introjiciranja eksternog oblika dominacije koji nameće specifično načelo izvedbe. Auto-dominacija je stoga usmjerena na pounutrenje zabrana, društveno poželjnih i predodređenih ciljeva i vrijednosti, te ograničenje užitka. Pojedinaac se tako uči samodisciplini, a u svom djelovanju on iskazuje razmjer uspješnosti u preklapanju vlastitog interesa s interesom društva. Upravo ovaj oblik dominacije je ključan, on „ima odlučujuću ulogu u Freudovoj teoriji nagona: super-ego apsorbira modele autoriteta, oca i njegove predstavnike, i čini njihove zapovijedi i zabrane svojim vlastitim zakonom, pojedinačvom sviješću. Ovladavanje nagonima postaje pojedinačno vlastito postignuće – autonomija“ (Marcuse, 1968b:2).

Ova promjena u dinamici nagona, odnosno izostanak klasične Edipovske situacije važna je za razumijevanje napretka dominacije. Naime, kroz primjer praoca, patricida i bratskog klana Freud (2000) je tvrdio kako se radi o opetovanom ciklusu dominacije, pobune, pa opet dominacije. Međutim, Marcuse smatra kako se ne radi tek o ponavljanju kruga, već ovo cikličko kretanje rezultira i napretkom u dominaciji kojim se može objasniti neuspjelost revolucija. Razlozi za njihov neuspjeh nisu u odsustvu klasne svijesti ili u nerazvijenosti proizvodnih snaga, već u tome što bi nakon svake revolucije slijedilo uspostavljanje poboljšanog sustava dominacije: „od prvobitnog oca, putem bratskog klana, do sistema institucionalnog autoriteta koji je karakterističan za razvijenu civilizaciju, dominacija postaje sve više bezlična, objektivna univerzalna, i sve racionalnija, djelotvornija i produktivnija. Na kraju, u vlasti potpuno razvijenog načela izvedbe, pokoravanje izgleda kao da se vrši pomoću društvene podjele samog rada (premda fizička i osobna snaga ostaje kao nužno sredstvo). Društvo se pojavljuje kao trajan i sve širi sistem upotrebljivih izvedbi; hijerarhija funkcija i odnosa poprima oblik objektivnog uma: zakon i poredak su istovjetni sa životom samog društva. U istom procesu se i potiskivanje depersonalizira: ograničenje i discipliniranje užitka postaju funkcija (i 'prirodni' rezultat) društvene podjele rada“ (Marcuse, 1965a:76).

Razlog tome je u opadanju autoriteta oca koji je monopolizirao majku i tako sinovima nametnuo potiskivanje. Figura oca tijekom djetinjstva još uvijek vrši discipliniranje nagona kao pripremu za

vanjski svijet, ali sada ne kao otac koji posjeduje majku, već kroz položaj koji zauzima unutar društvene podjele rada. Pobuna sinova bila je usmjerena i uklanjala je pojedinu personifikaciju oca. Njega bi potom zamjenjivali drugi pojedinci. Međutim, postepenim opadanjem autoriteta i vlasti oca, te kasnije introjiciranjem vanjskih oblika autoriteta, dominacija koja nalaže potiskivanje više nije utjelovljena u personi oca, ona je utjelovljenjem u institucijama i zakonima društva depersonalizirana. Popratni osjećaj krivnje koji se javlja nakon ocubojstva sada se intenzivira i osujećuje težnju prema pobuni. Pobuna više nema karakter svrgavanja jednog određenog despota, već bi bila usmjerena prema istim onim institucijama društva koje osiguravaju zakon i poredak, te pružaju platforme za zadovoljenje potreba. Transponiranjem personalne vladavine oca na impersonalnu vladavinu institucija društva okončava se i racionalizacija osjećaja krivnje. Nametnute zabrane i discipliniranje čija nesnošljivost nalaže revolt više se ne pokazuju kao samovolja konkretne osobe. Kroz depersonalizirane institucije potiskivanje izgleda samorazumljivo i racionalno. Ono više nema oblik dominacije jedne osobe već postaje objektivni zakon koji propisano tretira sve pojedince jednako istovremeno nalažući i očekujući propisano postojanje. Pobuna protiv ovakvih objektivnih činjenica pokazuje se besmislenom i time dominacija postaje sredstvo koje prožima i reproducira društvo u cijelosti. Proces racionalizacije dominacije Marcuse objašnjava: „Otac, ograničen u obitelji i svojem individualnom biologijskom autoritetu, ponovno oživljava, daleko snažniji, u administraciji koja održava život društva i u zakonima koji održavaju administraciju. Ta se konačna i najsublimanija utjelovljenja oca ne mogu nadići 'simbolički', emancipacijom: nema slobode od administracije i njezinih zakona, jer se oni pojavljuju kao konačni jamci slobode. Pobuna protiv njih bila bi ponovno najviši zločin, ovaj put ne protiv despota-životinje koji zabranjuje zadovoljenje, nego protiv mudrog poretka koji osigurava dobra i usluge za progresivno zadovoljenje ljudskih potreba. Pobuna izgleda sada kao zločin protiv cjeline ljudskog društva i stoga s onu stranu nagrade kao i otkupljenja“ (Marcuse, 1965a:78).

Tijekom razvoja civilizacija dok se egzistencija mukotrpnim radom još uvijek sukobljava s oskudicom, tj. dok traje borba za održanjem, dominacija je usmjerena na tri uzastopne razine. Prema Marcuseu ove razine i njima pripadajući stupnjevi slobode su: ovladavanje nagonima koji traže zadovoljenje i ugodu, potom ovladavanje nad radom tako discipliniranih individua i konačno ovladavanje izvanjskim svijetom, znanosti i tehnologijom. Ovim trima razinama pripadaju i adekvatna tri stupnja slobode: sloboda od odricanja zadovoljenja, sloboda od borbe za

opstanak i nakon ovladavanja prirodom sloboda od prirodnih sila (Marcuse, 1968b:12). Iz ovih odnosa proizlazi kako je sloboda povijesna kategorija, a njezine granice, tijekom povijesnih epoha, određene stupnjem potrebnog odricanja i potiskivanja. Stoga je dominacija i mogla biti opravdana dok je vladala oskudica materijalnih dobara, tj. dok se čovjek morao razračunavati s prirodom kako bi napornim radom osigurao svakodnevnu održivost egzistencije stvaranjem osnovnih životnih sredstava. No opravdanost postojanja dominacije dolazi u pitanje na onom stupnju civilizacijskog razvoja kada je proizvodna produktivnost u takvoj mjeri da je moguće zadovoljenje potreba s minimumom utrošene radne energije. Marcuse (1965a, 1968b) smatra da je industrijska civilizacija upravo dosegla takav stupanj proizvodnosti da prethodno spomenutu racionalnost prokaže i učini neistinitom. Razvoj tehnologije i dostupna sredstva sadrže u sebi negacijski potencijal prevladavanja „carstva nužnosti“ u svijetu rada: „sredstva koja stoje na raspolaganju pridonose *kvalitativnoj* promijeni ljudskih potreba. Racionalizacija i mehanizacija rada teže smanjenju kvantuma nagonске energije koja je kanalizirana u teški (otuđeni rad), oslobađajući tako energiju za postignuće ciljeva koje postavlja slobodna igra ljudskih sposobnosti. Tehnika djeluje protiv represivnog korištenja energije utoliko što smanjuje vrijeme potrebno za proizvodnju životnih potreština, uštedejući tako vrijeme za razvijanje potreba koje su *s onu stranu* područja nužde nužnog rasipanja“ (Marcuse, 1965a:79).

Međutim, Freudova teorija ne predviđa ovu mogućnost oslobođenja. Spomenuto je kako je Freud smatrao da će se razmjerno napretku civilizacije povećavati stupanj potiskivanja kako bi se očuvala nagonска структура. Ukoliko bi se povećana proizvodna produktivnost upotrijebila za smanjenje potiskivanja u pitanje bi došla opstojnost čitavog društvenog poretka. Marcuse (1965a, 1968b) je dakako svjestan određenih liberalizacijskih učinaka koji su svakako posljedica napretka u tehnologiji i proizvodnosti. Oslobađajuće posljedice odnose se uglavnom na pitanja seksualnih i političkih sloboda, slabljenju patrijarhalne obitelji, te općenito većeg stupnja slobode javnog i privatnog morala. Ipak, bez obzira na ove pokazatelje povećanih sloboda, koji dakako ne zadiru u same proizvodne odnose i karakter rada, Marcuse (1965a, 1968b) naprednu industrijsku civilizaciju smatra totalitarnom: „Totalitarna država je tek jedan od oblika, možda već i zastarjeli oblik, unutar kojeg se odvija sukob protiv povijesne mogućnosti oslobođenja. Drugi, demokratski oblik, odbija služiti se terorom, jer je dovoljno snažan i bogat da se može održati i reproducirati bez terora: većini pojedinaca je uistinu život bolji u ovom obliku. Ali ono što određuje njegov povijesni smjer nije ova činjenica, već način na koji organizira i iskorištava raspoložive

proizvodne snage. Usprkos cjelokupnom tehnološkom napretku ovaj oblik također održava društvo na već dosegnutom stupnju. On također radi protiv novih oblika slobode koji su povijesno mogući. U tom smislu njegova racionalnost je također regresivna, premda se koristi bezbolnijim i komfornijim sredstvima i metodama. Usprkos tome u svijesti ne bi trebalo potisnuti da je u demokratskom obliku sloboda izigrana protiv njezinog cjelokupnog ostvarenja, stvarnosti protiv mogućnosti“ (Marcuse, 1968b:4).

Razumljivo je da je ovakvo Marcuseovo shvaćanje uvjetovano time što cjelokupni tehnološki napredak nije promijenio u bitnom karakteristike rada: njegovu trajnost i karakter tereta. Odnosno, što su se stvorili uvjeti da rad poprimi karakteristike igre, a ipak takav obrat je izmaknuo. Zadržavanje povijesne mogućnosti obrata u radnim odnosima je osnovni motiv zašto Marcuse i demokratski oblik smatra totalitarnim. Stvarna sloboda je sloboda od rada. Izostanak ove kvalitativne promijene Marcuse (1965a, 1963) tumači postvarenjem i automacijom super-ega, odnosno utjecajem na svijest: „automacija super-ega pokazuje obrambene mehanizme kojima se društvo suprotstavlja opasnosti. Obrana se sastoji uglavnom u pojačavanju nadzora ne toliko nad nagonima koliko nad svijeću, koja bi, prepuštena sama sebi mogla priznati rad potiskivanja u većem i boljem zadovoljenju potreba“ (Marcuse, 1965a:80). Automacija super-ega posljedica je intruzije društvenih snaga u intimu i slobodno vrijeme. U prethodno pokazanoj Freudovoj postavci dinamike nagona načelo stvarnosti djeluje kroz procese između id, ego i super-ega gdje id predstavlja nesvjesno i njegove neobuzdane zahtjeve, ego svjesno ili ja, tj. cjelokupnu osobu i super-ego koji predstavlja vanjski svijet. Ego kao posrednik između vanjskog svijeta i ida konstantno mora održavati ravnotežu između zahtjeva ida i mogućnosti njihovog zadovoljenja. Odluka o zadovoljenju je svjesna odluka psihološki potpuno razvijenog pojedinca. Međutim, ovdje treba napomenuti da se za Freuda čitav proces razvoja ego odvijao unutar patrijarhalne obitelji, gdje je otac izvor autoriteta (super-ego) i gdje se osobnost formirala kroz model sukoba sina i oca.

Freudovo shvaćanje pojedinca i model razvoja osobnosti pokazuju se neadekvatnim u masovnom društvu u kojem je došlo do opadanja značaja obitelji. Naime, Freudova teorija mogla je objasniti preindustrijsko društvo čija je ekonomska struktura bila zasnovana na obiteljskom poslovanju, vještinama koje se prenose s oca na sina itd. No prijelazom iz slobodnog u organizirani kapitalizam, kako to Marcuse (1965a) označava, model u kojem sin preko oca uči podvrgavanje

načelu stvarnosti postaje povijesno završen. Njegov završetak nagovijestile su promijene u društvenim, političkim i ekonomskim odnosima: „nezavisan obiteljski pothvat, i prema tome, nezavisan osobni pothvat nisu više jedinice društvenog sistema; oni se gube u širokim bezličnim grupiranjima i udruženjima“ (Marcuse, 1965a:81). Funkciju učenju podvrgavanja načelu stvarnosti preuzeli su masovni mediji koji nude nebrojeno egzogenih modela super-ega koji prenose poželjne vrijednosti i osobine. Konzumiranje medijskih sadržaja postaje omiljena aktivnost u kojoj se provodi slobodno vrijeme. No njihov sadržaj zrcali odnose dominacije. Slobodno vrijeme stoga i nije toliko slobodno, jer je nekontrolirana relaksacija nagona subverzivna. Promijenjena uloga obitelji i veći značaj masovnih medija koji preuzimaju funkciju socijalizacije navode Marcusea (1965a) na to da smatra represivnu organizaciju nagona kolektivnom. Čak je i dosegnuti visoki standard življenja restriktivan. Ispod obilja dostupnih materijalnih dobara i povećanja stupnja spomenutih sloboda i dalje se krije otuđeni rad. Mogućnost lagodnijeg i boljeg življenja kroz široku dostupnost materijalnih dobara i izvjesnu mogućnost njihovog posjedovanja za Marcusea imaju funkciju distrakcije svijesti o tome da je moguće raditi manje, a živjeti bolje: „[ljudi] posjeduju bezbrojne izabrane stvarčice, bezbrojne naprave koje su sve iste vrste i zaokupljaju ih i odvrćaju im pažnju od stvarnog predmeta – koji je svijest o tome da bi mogli raditi manje i sami određivati svoje potrebe i zadovoljenje“ (Marcuse, 1965a:84). Odvrćanje svijesti kroz povećanu proizvodnju i široku dostupnost i potrošnju postaje ideološka osnova kojom se opravdava postojanje dominacije. Sada je jasno zbog čega Marcuse demokratski oblik također smatra totalitarnim. Zbog toga što ne dopušta slobodno razvijanje potencijala koje dostignuti stupanj civilizacijskog razvoja sadrži, već ih instrumentalizira u svrhu daljnje restrikcije nagona i održanja dodatnih kontrola.

Zadržavanje ovih mogućnosti suprotno je Marcuseovom dijalektičkom razumijevanju napretka. Marcuse (1968a) naznačuje dva koncepta razvoja moderne zapadne civilizacije. Prvog naziva tehnološkim napretkom za kojeg je karakteristična kvantiteta. Naime, pokazatelj tehnološkog napretka civilizacije jest rastuće blagostanje koje istovremeno povećava čovjekove potrebe kao i sredstva za zadovoljenje istih. Drugi koncept humanitarnog napretka utemeljen je, prema Marcuseu (1968a), u Hegelovoj filozofiji. Njegov povijesni cilj, smatra Marcuse (1968a), jest smanjenje patnji, represije, ropstva, odnosno konačno ostvarenje čovjekove slobode. U tom smislu tehnološki napredak prethodi i ujedno uvjetuje humanitarni napredak. Svojestveno takvom razvoju jest linearno poimanje vremena. U takvom poimanju sadašnjost se doživljava kroz

neizvjesnu budućnost. Neizvjesna budućnost, pak stalno ugrožava sadašnjost, te se stvara osjećaj anksioznosti. Prošlost se doživljava kao nešto neponovljivo, ali ipak određujuće za sadašnjost. Iz tog linearnog iskustva vremena zadovoljenje i uživanje sreće pojavljuje se kao nešto nadljudsko ili inferiorno ljudskom. Ideja napretka tako postaje identična načelu stvarnosti. Načelo stvarnosti nalaže odricanje od nagonskih poriva i preusmjeravanje energije na rad (Marcuse, 1968a 28-34). Tako se stječe dojam, ističe Marcuse (1968a), da je konstantnim radom moguće smanjiti razinu neizvjesnosti koju donosi budućnost. Pojedinaac tako biva uhvaćen u žrvanj istrajnog rada koji se doživljava kao vječita nužnost. Konačno zadovoljenje i uživanje sreće moguće je tada tek s onu stranu egzistencije.

Naime, slijedeći Hegela on je smatrao kako je temelj bitka gibljivost. Temeljno razlikovanje na koje je Marcuse uputio i na osnovu kojeg se gibanje posreduje jest bitak za sebe i tubitak kao konkretizirani način bitka u svijetu. Samim time što je način postojanja tubitka u svijetu uvjetovan prošlosti imanentna mu je negacija i dana nužnost njezinog prevladavanja. Ovo prevladavanje moguće je jedino refleksivnom gibljivošću u kojoj tubitak uvijek izlazi izvan samog sebe. Refleksija otkriva skrivene mogućnosti stvarnosti na temelju svega što stvarnost jest, zato Marcuse iz te perspektive odbija odmjeravanje sadašnjosti u odnosu na prošlost. Pokazivanje većeg stupnja slobode u demokraciji u odnosu na totalitarne režime ne govori ništa o slobodama koje su moguće na osnovu svog napretka koji demokratski oblik sadrži. Refleksiju koja nadilazi određeni tubitak i razotkriva mogućnosti na temelju svega što jest Marcuse i ovdje jasno iznosi: „razornost sadašnjeg razdoblja otkriva svoje puno značenje tek ako se sadašnjost izmjeri, ne u terminima prošlih razdoblja, nego u terminima svojih vlastitih mogućnosti“ (Marcuse, 1965a:85). Shvaćanje prevladavanja na temelju mogućnosti sadržanih u postojećoj stvarnosti također proizlazi iz Marcuseove interpretacije Hegela. Ondje je Marcuse tvrdio kako se tubitak manifestira svojstvom kojim je određen, a prevladavanje tog određujućeg svojstva je prijelaz u vlastito drugo. Svojstvo kojim je tubitak određen u naprednoj industrijskoj civilizaciji pokazuje se kao otuđeni rad, negacija koju treba prevladati.

Slijedeći postavke utemeljene u ranim radovima za Marcusea (1965a) se pokazuje situacija kao moguća: refleksijom koja nadilazi konkretnu datost svijeta i tubitka u njemu uvida se da je dosegnut objektivni stupanj razvoja na kojem je zaista moguće uklanjanje siromaštva i oskudice. Svijest koja izlazi iz sebe otkriva kako je zadovoljenje potreba moguće uz manje rada i odricanja.

Ona shvaća da je zbog tehnološkog napretka moguća drugačija raspodjela vremena, ona u kojoj najveći dio vremena ne otpada na otuđeni rad, već na slobodno vrijeme u kojem je moguće svestrano ostvarenje čovjeka i u kojem rad nije uvjetovan nužnošću. Spoznajom ovih mogućnosti svijest uviđa da su sve potrebe i zadovoljenja koje ona pronalazi u pribavljanju radom, korištenju i kirenskom obliku uživanja široko dostupnih materijalnih dobara zapravo lažne potrebe i lažna zadovoljenja. Ona uviđa kako stvarnost sadrži kvalitativno drugačiji potencijal u kojem sreća nije locirana u osjećaju zadovoljenja nego u stvarnosti i slobodi. Spoznajom ovih mogućnosti svijest se vraća tubitku koji nakon spoznaje više ne može podnositi svoju određenost poviješću predindustrijskog razdoblja. On sada poduzima radikalni čin kojim prevladava vlastitu negaciju. Činom koji sebe znade tubitak prelazi u svoje drugo uklanjajući tuđu zbilju i stvarajući činom novu vlastitu zbilju u kojoj je moguća punoća egzistencije. Snaga dijalektičkog mišljenja ostaje posljednje uporište za mogućnost obrata čak i onda kada je dominacija sveobuhvatna. Marcuse je važnost dijalektičkog mišljenja naglašavao nekoliko puta, a to je i pokazano u ovom radu. Oslobođajući potencijal dijalektičkog mišljenja kako je pokazan u ovom ulomku Marcuse iznosi i u razmatranju naprednog industrijskog društva: „na vrhuncu svojih progresivnih dostignuća, dominacija ne samo da podriava svoje vlastite temelje, nego također kviri i dokrajčuje opoziciju protiv dominacije. Ono što ostaje je negativitet uma, koji potiče bogatstvo i moć, i stvara klimu u kojoj sahnje nagonsko korijenje načela izvedbe“ (Marcuse, 1965a:86).

Međutim, bez obzira na mogućnosti koje stvarnost sadrži napredak se nastavlja, potiskivanje i osjećaj krivnje se intenziviraju, ne dolazi do smanjenja odricanja i prevladavanja negacije. Razlog tome je što svijest zapada u postvarene odnose. Prethodno spomenuta dostupnost posjedovanja mnogobrojnih stvari koje život čine komfornijim odvraća refleksiju od nadilaženja postvarenih odnosa. Ona joj pokazuje kako je kroz povećan stupanj političkih, seksualnih i građanskih sloboda, te kroz posjedovanje materijalnih dobara bolji život već prisutan. Time refleksija propušta spoznati činjenicu da je sloboda jedino sloboda od rada, te da je za posjedovanje dobara i dalje potrebno uložiti otuđeni rad. Ovu iluziju u koju se refleksija odvlači Marcuse opisuje: „ispod te iluzorne površine, cijeli svijet rada i njegova rekreacija, postali su sistem živih i neživih stvari – svi podjednako podređeni administraciji“ (Marcuse, 1965a:86). Odvlačenjem refleksije u iluziju onemogućava se spoznaja koja je nužna za prevladavanje putem gibanja. Ako je tubitku imanentna gibljivost onda ovo skretanje refleksije od spoznaje zaustavlja

kretanje. Marcuse to u kratkoj rečenici i naznačuje: „ljudska egzistencija u tome svijetu je puka sirovina, tvar, materijal koji nema načelo svojeg kretanja u samom sebi“ (Marcuse, 1965a:86).

I sada se treba vratiti prethodno spomenutim promjenama koje su se dogodile kako na razini strukture osobnosti tako i na razini društva. Ukočenost tubitka svoj refleks ima i na nagonsku strukturu u kojoj iščezava distinkcija između id, ega i super-ega: „to stanje okoštavanja djeluje i na nagone, njihove inhibicije i modifikacije. Njihova izvorna dinamika postaje statična: međudjelovanja između ega, super-ega i ida skrtnjavaju se u automatske reakcije. Korporealizaciju super-ega prati korporealizacija ega, koja se očituje u zaleđenim osobinama i gestama, proizvedenim u odgovarajućim prilikama i satima. Svijest, sve manje opterećena autonomijom, teži se svesti na zadatak reguliranja koordinacije pojedinca s cjelinom“ (Marcuse, 1965a:86-87). Stiješnjavanje ida, ega i super-ega tzv. „korporealizacija“ manifestira se u nepostojanju prostora između podražaja i reakcije, u automatskim reakcijama: „ova redukcija relativno autonomnog ega empirijski je primjetna u zaleđenim gestama ljudi i u rastućoj pasivnosti aktivnosti u slobodnom vremenu koje neizbježno postaju sve više i više deprivatizirane, centralizirane, univerzalne u lošem smislu, te kao takve kontrolirane. Ovaj proces je psihološki korelat društvenog nadvladavanja opozicije, impotentnosti kritike, tehničke koordinacije i permanentnog mobiliziranja kolektiva“ (Marcuse, 1968b:14). Skučenost ega i njegova „korporealizacija“ nije karakteristična samo za kapitalističko društvo. Točnije, Marcuse, a o tome će biti riječ, niti u postojećem socijalističkom društvu ne vidi oslobođeni eros. Stiješnjeost ega prisutna je kao posljedica inzistiranja na ubrzanoj industrijalizaciji sovjetskog društva i javno obznanjena u programu sovjetske države i prevladavajućoj radnoj etici: „U skraćenoj sovjetskoj shemi, rastakanje autonomnoga 'građanskog' individuuma odgovaralo bi posljednjem stadiju prevladavajuće industrijske civilizacije, gdje su masovna proizvodnja i masovna manipulacija stijesnile ego i izazvale administrativnu regulaciju njegovih materijalnih i duhovnih potreba. Izjednačenje privatne i javne egzistencije koje se, u postliberalnom stadiju zapadnoga društva, zbiva ponajviše nesvjesno i iza leđa individua, u Sovjetskom se Savezu pojavljuje u svjetlu dobro izvježbane svijesti, te kao javno objavljen program“ (Marcuse, 1983:216).

Pokazane promjene u dinamici nagona koje su posljedica uspona, ali i uvjet održanja masovnog društva navode Marcusea na reviziju osnovnih Freudovih postavki o izgradnji osobnosti.

Marcuse smatra da se u masovnom društvu gdje se ego socijalizira izvanobiteljskim predstavnicima super-ega, odnosno u odsutnosti faze individualizacije, Freudov model pokazuje zastarjelim: „...Freudova teorija obuhvatila je više prošlost nego sadašnjost – prije sliku čovjeka koja blijedi, nego neku prevladavajuću sliku čovjeka, čovjekov oblik egzistencije koji iščezava“ (Marcuse, 1963:178).

Naglašeno je kako Freud pretpostavlja sukob između civilizacije i pojedinca, te kako se pojedinac sukladno ovom sukobu razvija u kompletnu osobu. Prvi oblik sukoba pojedinca i društva je sukob oca i sina, gdje otac utjelovljuje princip funkcioniranja načela stvarnosti. Stoga je otac taj koji uči sina podvrgavanju užitka načelu stvarnosti. Sve što sin internalizira kroz ovaj sukob odredit će njegove daljnje postupke. Međutim, ovaj proces socijalizacije u obitelji Marcuse smatra povijesnim zbog nekoliko činitelja: „...prijelaz od slobodne na organiziranu konkurenciju, koncentracija moći u rukama sveprisutne tehničke, kulturne i političke uprave, masovna proizvodnja i potrošnja, koje se automatski šire, podčinjavanje nekada privatnih, antisocijalnih dimenzija egzistencije metodskom školovanju, manipulaciji i kontroli“ (Marcuse, 1963:179). Sve navedene promjene narušavaju razvoj individualnost i pogoduju stvaranju masa. Prostor unutar kojeg se sada osobnost može razviti Marcuse naziva jednodimenzionalnim: „multidimenzionalna dinamika na osnovu koje je individua postigla i održavala svoju ravnotežu između autonomije i heteronomije, slobode i tlačenja, zadovoljstva i bola, uzmakla je pred jednodimenzionalnom, statičkom identifikacijom individue sa sličnima sebi i pred načelom kontrolirane stvarnosti. U ovoj jednodimenzionalnoj strukturi više nema prostora za razvoj psihičkih procesa što ih je opisao Freud...“ (Marcuse, 1963:180).

Međutim, Marcuse ostaje dosljedan Freudovim teorijama, te se tako u pokušaju objašnjenja, kritike i analize masovnog društva, okreće Freudovoj ideji primordijalne horde. Zaokret prema starijoj Freudovoj teoriji može se objasniti osnovnim postavkama dinamike nagona. Nagoni su prema Freudu, pokazano je, apovijesni i univerzalni, tj. nisu ograničeni niti je njihova dinamika uvjetovana egzogenim faktorima poput društvene strukture. I dok je Marcuse u *Erosu i civilizaciji* mogućnost obrata utemeljio upravo dodavanjem dimenzije povijesnosti Freudovoj zreloj teoriji, u eseju *Zastarijevanje psihoanalize (1963.)* povratak na prethodnu Freudovu teoriju Marcuse objašnjava time što procesi koji se odvijaju unutar strukture nagona ne mogu nestati ili zastarjeti, već se oni mogu odvijati u drugim oblicima. Jedan od tih promijenjenih oblika jest

masovno društvo u kojem su pojedinci povezani libidinoznim vezama sa vođama koji personificiraju proizvodni aparat. Zbog tih promijenjenih uvjeta razvoja osobnosti otkrivaju se političke implikacije psihoanalize. Doprinos psihoanalize političkoj analizi Marcuse pojašnjava: „u njegovom članku *Masovna psihologija i analiza Ja* psihoanaliza je učinila nužan korak od individualne prema kolektivnoj psihologiji (...) nužan korak zato što je Freudova teorija od samog početka udarila na ono univerzalno u posebnome, na opću nesreću u individualnoj. Analiza Ja prelazi u *političku* analizu tamo gdje se individue povezuju s masama i gdje su Ja-ideal, savjest i odgovornost 'ekstrahirani', izmučeni iz sfere individualne psihe i utjelovljeni u nekom vanjskom činitelju. Ovaj činitelj (...) jest *vođa*“ (Marcuse, 1963:180-181).

Osnove odnosa između kolektivne i individualne psihologije, tj. argument kako kolektivna psihologija prethodi individualnoj, a ne obrnuto, Freud je izložio u eseju *Masovna psihologija i analiza Ja*, a za daljnje razumijevanje Marcuseove kritike valja pokazati Freudove temeljne argumente:

Freud smatra da je psihologija pojedinca identična socijalnoj psihologiji: „U duševnom se životu pojedinca drugi čovjek redovito pojavljuje kao uzor, kao objekt, kao pomoćnik i kao protivnik, tako da je individualna psihologija od samog početka istovremeno i socijalna psihologija ...“ (Freud, 1921:195). Utemeljenje spomenute teze Freud nalazi u povijesti i prvobitnim zajednicama, odnosno primordijalnom hordom kojom je upravljao dominantni muškarac.

Esencijom grupne svijesti Freud (1921) smatra odnose ljubavi, odnosno libidinozne veze, kojima su pojedinci povezani. Njihovu podčinjenost vođi Freud objašnjava: „To čudo smo razumjeli tako da pojedinac napušta svoj Ja-ideal i zamjenjuje ga idealom mase otjelovljenim u vođi“ (Freud, 1921:252). Libidinozne veze koje se pojavljuju u skupinama prije svega su, smatra Freud (1921) ograničenje narcizma, a drugo one su dvosmjerne: s jedne strane prema vođi ili ideji, a s druge strane među samim pripadnicima skupine. Potkrjepu spomenute teze Freud nalazi u dvije umjetne mase: crkvi i vojsci: „U crkvi – prednost nam pruža mogućnost da kao uzor uzmemo katoličku crkvu – kao i vojsci, bez obzira koliko one inače bile različite, važi ista obmana (iluzija), da je tu jedan poglavar – u katoličkoj crkvi Krist, u armiji zapovjednik – koji sve pojedince voli jednakom ljubavlju (...) Prema pojedincima vjerničke mase on stoji u odnosu dobrostivog starijeg brata i njima je zamjena za oca. Svi zahtjevi postavljeni pojedincu izvode se iz te Kristove ljubavi

(...) Slično važi i za vojsku, zapovjednik je otac koji jednako voli sve svoje vojnike tu su oni stoga među sobom drugovi“ (Freud, 1921:218).

Psihologija takvih skupina, gdje je uočljiva regresija prema primitivnim mentalnim aktivnostima, nalikuje primitivnoj hordi: „Ljudske mase iznova nam pokazuju poznatu sliku nadmoćnog pojedinca usred mnoštva jednakih drugova, sliku koju sadrži i naša predodžba prahorde. Psihologija te mase kako je poznajemo iz opisa koje smo tako često spominjali – iščezavanje svjesne osobnosti pojedinca, orijentacija misli i osjećaja u istim pravcima, prevlast afektivnosti i nesvjesno duševnog, tendencija k neodgodivom izvršenju neposredno iskrstih namjera - sve to odgovara stanju regresije na primitivnu aktivnost, stanju koje smo skloni pripisati upravo prahordi“ (Freud, 1921:245).

Marcuse smatra kako su obilježja koja je Freud pokazao prisutna i u masovnom društvu, no dakako, uz određene preinake. Naime, u Freudovoj teoriji vođa je bio faktor ujedinjenja i društvene kohezije, koji je podjednako volio i kažnjavao članove zajednice. No u masovnom društvu ne dolazi do idealnog transponiranja uloge vođe (oca). Marcuse ističe da niti „fašistički vođe nisu bili 'očevi', i post-fašističke i post-staljinističke vrhovne vođe ne nose crte nasljednika praoca“ (Marcuse, 1963:184). Također, zbog svoje smjenjivosti, slike oca ne utjelovljuju niti razni modeli uzora koje društvo nudi. Riječju, za Marcusea slika oca u masovnom društvu nije utjelovljena u osobi, ona je impersonalno utjelovljena u proizvodnom aparatu „koji guta vođe i one koje vode, ali ne uklanja radikalne razlike između njih, tj., između gospodara i robova“ (Marcuse, 1963:185) i u čijim se „vrlo strogim zakonima koji pokreću aparat i određuju ponašanje materijalnog kao i ljudskog objekta; tehnički kodeks, moralni kodeks i kodeks unosne proizvodnosti spajaju se u jednu efektivnu cjelinu“ (Marcuse, 1963:186). Proizvodni aparat, tako je, krovna apstrakcija koja u cjelinu objedinjuje vođe i mase. I dok je Freudovu tezu o vođi kao utjelovljenju praoca Marcuse pokazao nedostatnom u kontekstu masovnog društva, tezu o koheziji društva kroz libidinozne veze Marcuse nalazi i dalje relevantnom. One doduše ne mogu biti usmjerene prema apstrakciji kao što je proizvodni aparat, ali mogu biti usmjerene prema produktima tog aparata. Stoga je visoka proizvodnost preuzela kohezijsku ulogu društva, a libidinozne veze preusmjerene su na posjedovanje široko dostupnih predmeta koji bi trebali omogućiti nesublimirano seksualno zadovoljenje. Investicije libida moguće su kroz proizvodno distribucijski aparat koji nudi cathexis objekte. Međutim za Marcusea (i za Marxa, kako je već

pokazano) svako zadovoljenje koje je grubo ograničeno na i u predmetu, koje je zadovoljenje samo u smislu imanja i posjedovanja predmeta, koje ne nadilazi predmet i ne dopušta slobodno zbivanje egzistencije je represivno. Obzirom da je ovo dominantni način uživanja unutar postvarenih odnosa tehničko radnog svijeta Marcuse smatra da se može govoriti o „represivnoj desublimaciji“ koja označava: „opterećenje spolnosti u vidovima i oblicima koji smanjuju i slabe erotsku energiju i u tome procesu spolnost prelazi u ranije zabranjene dimenzije i odnose. Međutim, umjesto da se ponovno stvore te dimenzije i odnosi u predodžbama načela užitka, učvršćuje se suprotna težnja: načelo stvarnosti širi svoju vlast nad Erosom“ (Marcuse, 1965a:9).³⁵ Nametanje načela stvarnosti ionako već oslabljenom egu kao i nemogućnost zadovoljenja potreba izvan načela stvarnost vodi prema porastu agresije koja se kanalizira prema stvarnom ili imaginarnom neprijatelju društva: „prevlast agresivne nad libidinoznom energijom javlja se kao bitan faktor u ovom obliku društvene i političke kohezije“ (Marcuse, 1963:186).

To su bile, prema Marcuseu, promijene povijesne funkcije psihe koje odgovaraju masovnom društvu. Ono s jedne strane postavlja proizvodni aparat, a s druge strane podčinjene mase. Naravno, proizvodni aparat nije entitet sa vlastitom voljom, njega kontroliraju, reguliraju i usmjeravaju ljudi. Kontrolirati proizvodni aparat znači kontrolirati mase. Međutim kontrolu ne provodi otac, ona se pokazuje razumljivo proizašlom iz načina funkcioniranja proizvodnog aparata. Stoga i prethodno spomenuta dominacija za Marcusea ima „tehničko administrativno obilježje“: „imati kontrolu nad aparatom, ili čak nad njegovim ključnim mjestima, znači imati kontrolu nad masama na takav način da ona izgleda kao da proizlazi automatski iz podjele rada, kao njegov tehnički rezultat, kao logika funkcioniranja aparata koji obuhvaća i održava cijelo društvo. Dakle, dominacija ima tehničko administrativnu kvalitetu, a ova kvaliteta spaja različite skupine (ekonomske, političke, vojne) na ključnim položajima u aparatu u tehničko administrativni kolektiv koji predstavlja cjelinu“ (Marcuse, 1934:15).

³⁵ Nasuprot pojmu „represivna desublimacija“ Marcuse predlaže suprotan pojam „nerepresivna sublimacija“ koji označava: „spolni poticaji, ne gubeći svoje erotske energije, nadilaze svoj neposredni predmet i erotiziraju normalno ne-erotske i protu-erotske odnose između pojedinaca, i između njih i njihove okoline“ (Marcuse, 1965:9).

Civilizacija bez potiskivanja

Nakon što je dominaciju i otuđenje pokazao odlučujućim u načelu izvedbe Marcuse pokušava pokazati kako su se stvorili uvjeti za mogućnost jednog nerepresivnog, „kvalitativno“ drugačijeg načela stvarnosti. Ova mogućnost pokazuje se opet kao povijesna mogućnost. Sukladno povijesnom procesu u kojem se načelo izvedbe pokazuje zastarjelim, Marcuse smatra represivnu organizaciju nagona također povijesno zastarjelom, a samim time otvara se mogućnost prevladavanja „viška potiskivanja“ i ozbiljenja uma. Međutim, ono što zadržava napredak, smatra Marcuse (1965a), jest činjenica što bi u slučaju općeg zadovoljenja pojedinačnih potreba, a zbog ograničenih materijalnih i mentalnih sredstava civilizacije, bolji životni standard za sve, značio lošiji životni standard za neke: mnogi bi se morali odreći udešenih lagoda, da bi svi živjeli ljudskim životom. Štoviše, vladajuća međunarodna struktura izvrgava ruglu takvu ideju“ (Marcuse, 1965a:123). Usprkos izrugivanju ovoj ideji Marcuse inzistira kako je dostignut stupanj razvoja na kojem je moguće zamisliti nerepresivnu civilizaciju kroz „racionalnu organizaciju potpuno razvijenog industrijskog društva“ (Marcuse, 1965a:123) u kojem „višak potiskivanja“ nije određen interesima dominacije. Relaksacija nagona bi za posljedicu imala, smatra Marcuse i ovo je važno, svestrano zadovoljenje ljudskih potreba i to s promijenjenim karakterom rada: „spolnih kao i društvenih: hrane, smještaja, odjeće, slobodnog vremena. To zadovoljenje bi bilo (a to je važan moment) bez *teškog rada* – tj., bez vlasti otuđenog rada nad ljudskom egzistencijom“ (Marcuse, 1965a:124).

Odlučujuće je to što je Marcuse u tehnološki razvijenom društvu uočio ono čemu je smjerao još od ranih radova, a poglavito eseja *O filozofskim osnovama ekonomskog pojma rada*, a to je činjenična mogućnost ukidanja otuđenog rada: „u 'idealnim' uvjetima razvijene industrijske civilizacije, otuđenje bi se dovršilo putem opće automatizacije rada, smanjenja radnog vremena na minimum i izmjenjivosti funkcija“ (Marcuse, 1965a:124). S ukidanjem otuđenog rada i smanjenjem radnog vremena konačno bi se otvorio prostor svestranog zadovoljenja čovjekovih potreba i karakter rada u bitnom bi se promijenio. Marcuse, dakako odmah ističe kako bi ove promijene dovele do smanjenja životnog standarda, ali kako ovo smanjenje nije suprotno ideji napretka i slobode. Određenje životnog standarda u smislu posjedovanja materijalnih dobara je određenje „samog načela izvedbe. Izvan vladavine tog načela, razina življenja bi se odmjeravala

drugim kriterijima: opće zadovoljenje temeljnih ljudskih potreba, i sloboda od krivnje i straha (...) To je definicija napretka s onu stranu načela izvedbe“ (Marcuse, 1965a:124).

Treba još istaknuti i Marcuseovo razilaženje s Freudom po pitanju nerepresivne civilizacije. Freud je u razmatranju civilizacije utvrdio kako je rad suprotan ugodu, te kako civilizacija mora preusmjeravati energiju libida u društveno koristan rad, a što podrazumijeva odsutnost zadovoljenja. Ukoliko ne bi bilo ovog preusmjeravanja libida i odlaganja zadovoljenja civilizacija bi se, prema Freudu, raspala. Međutim, Marcuse smatra kako će i u nerepresivnoj civilizaciji biti potrebno obaviti rad, doduše taj rad neće imati karakter „trajnosti i tereta“, a to posljedično znači da će i dalje biti potrebno u određenoj mjeri ograničavati nagone i preusmjeravati energiju libida: „bez obzira kako bogata, civilizacija ovisi od postojanog i metodičkog rada, i time od neugodne odgode zadovoljenja. Budući da se prvobitni nagoni 'po prirodi' bune protiv takve odgode, njihova represivna modifikacija ostaje stroga nužnost za cijelu civilizaciju“³⁶ (Marcuse, 1965a:125). On smatra kako oskudica i nužnost kao sredstvo prisile nije potrebna jednom kada se rad doživi kao slobodna igra ljudskih sposobnosti: „sami od sebe, i samo zato što ispunjava njihove vlastite potrebe, oni će raditi na uobličavanju boljeg svijeta u kojem je egzistencija ispunjena“ (Marcuse, 1968a:41).

Međutim, gore skicirana mogućnost života pokazuje se iracionalna, „nerazumna“, suprotna umu. Prethodno je pokazano (u određenju kritičke teorije i kritike hedonizma) kako filozofija uma nije mogla rezultirati stvarnom slobodom. U poimanju čovjeka kao misaonog bića u potpunoj apstrakciji od njegove osjetilne dimenzije poželjnim i racionalnim se smatralo samo ono što je u skladu s umom, dok se nagoniska dimenzija smatrala nevrijednom i animalnom, antagonističkom prema umu: „um se definirao kao oruđe ograničavanja, nagonskog pokoravanja; oblast nagona, osjetilnost, smatrala se vječito neprijateljskom prema umu i štetnom po njega“ (Marcuse, 1965a:129). Marcuse smatra kako je u takvom shvaćanju um usklađen s načelom stvarnosti i njegovim zahtjevima, odnosno kako je on sama racionalnost načela izvedbe: „kao *um* on postaje jedino spremište suda, istine, racionalnosti; on odlučuje što je korisno i nekorisno, dobro i zlo (...) Um prevladava: on postaje neugodan, ali koristan i točan; mašta ostaje ugodna, ali postaje nekorisna, neistinita – puka igra, sanjarenje“ (Marcuse, 1965a:116). Uočljivo je kako mašta

³⁶ Usporedi Marcuseovo razilaženje s Marxom po pitanju prakse u „carstvu slobode“. Marcuse je i tamo kao i ovdje smatrao kako rad neće nestati u „carstvu slobode“, samo će poprimiti kvalitativno drugačiji karakter. Identičan stav ima Marcuse i po pitanju potiskivanja nagona.

predstavlja negaciju uma. I upravo na mašti i njenom emancipacijskom izrazu u autentičnoj umjetnosti naznačit će Marcuse konture novog načela stvarnosti. Stoga je autentična umjetnost u kojoj je „možda najvidljiviji 'povratak potisnutog' ne samo na individualnoj nego i na generičko-povijesnoj razini“ (Marcuse, 1965:118) osuda uspostavljene stvarnosti. Takva umjetnost u sebi pronosi „veliko odbijanje“³⁷: „veliko odbijanje je protest protiv nepotrebnog potiskivanja, borba za konačni oblik slobode – 'da se živi bez tjeskobe' (Adorno, 1952)“ (Marcuse, 1965a:122).

Freud (1911) je u *Formulacijama o dvama načelima psihičkog zbivanja* tvrdio kako se s načelom stvarnosti odvojio jedan oblik misaone aktivnosti, mašta, autonomna od načela stvarnosti i u cijelosti locirana u domeni načela ugone: „Zajedno s uspostavom načela stvarnosti odcijepila se jedna vrsta misaone aktivnosti koja je ostala slobodna od provjere stvarnosti i podčinjena jedino načelu ugone. Ta aktivnost je *fantaziranje* koje započinje već s dječjom igrom i kasnije, nastavlajući se kao *sanjarenje*, napušta oslanjanje na stvarne objekte“ (Freud, 1911:36). Upravo zbog toga što se mašta opire stvarnosti Marcuse u činu maštanja nalazi mogućnost proboja sa zbiljom: „ona nastavlja govoriti načelom užitka, slobode od potiskivanja, nezabranjene želje i zadovoljenja (...) ima svoju vlastitu istinitu vrijednost, koja odgovara vlastitom iskustvu (...) svladavanju antagonističke ljudske stvarnosti. Sagledava pomirenje pojedinca s cjelinom, želje s ostvarenjem sreće s umom“ (Marcuse, 1965a:116-117).

Kako bi pokazao promašenost Freudovog zaključka o posljedicama života u nerepresivnoj civilizaciji, Marcuse se poziva na arhetipove sadržane u mašti koji simboliziraju potiskivanje i stvaralačku prijemčivost. Arhetipovi novog načela stvarnosti su likovi Orfeja i Narcisa koji utjelovljuju načelo Nirvane, nasuprot Prometeju koji kroz proizvodnost, istrajan rad i potiskivanje simbolizira načelo izvedbe. Marcuse ističe kako Orfej i Narcis pomiruju *eros* i *thanatos* kroz predodžbe svijeta kojim se ne gospodari i ne kontrolira, nego oslobađa. Stoga su orfičko-

³⁷ Usporedi „veliko odbijanje“ kod Marcusea i kod Marxa. Kod Marxa „veliko odbijanje“ sadržano je u totalitetu proizvodnih snaga, kapitala i društvenih oblika nepravde. Ovaj totalitet, kao što je to umjetnost kod Marcusea, sadrži osudu stvarnosti: „ovi zatečeni životni uvjeti različitih generacija odlučuju također hoće li revolucionarni potres, koji se periodički vraća u povijest, biti dovoljno jak ili ne, da obori osnovu svega postojećeg, i ako nisu dani ovi materijalni elementi totalnog prevrata, naime s jedne strane postojeće proizvodne snage, a s druge stvaranje jedne revolucionarne mase koja neće ustati samo protiv pojedinih uvjeta dosadašnjeg društva, nego protiv same dosadašnje 'proizvodnje života', protiv 'cjelokupne djelatnosti' na kojoj se ono baziralo...“ (Marx, 1985:385). Dakle, Marx je također naglasio potpuni protest protiv „načela stvarnosti“ određenog proizvodnim odnosima. No obzirom na sistemsku integraciju proletarijata, veliko odbijanje u Marcuseovom slučaju nije više moglo proizaći iz ove klasne osnove, stoga se može reći kako je Marcuse ovo Marxovo promišljanje, dakako uz određene nadopune i uvide u Freudovu teoriju, prenio u estetsku dimenziju i time pokušao očuvati kritički potencijal osude stvarnosti, koji sada nije sadržan u nevoljama proletarijata, već u pobuni umjetnika.

narcističke predodžbe, smatra Marcuse, subverzivne prema prometejskoj stvarnosti, one su predodžbe „velikog odbijanja“. Marcuse je u likovima Narcisa i Orfeja pronašao jedan potpuno drugačiji *eros*. Lik Narcisa otjelovljuje, smatra Marcuse, nerepresivnu sublimaciju u kojoj su sve aktivnosti prožete seksualnosti: „prvobitni narcizam je više nego autoerotizam; on proždire 'okolinu', integrira narcistički ego s objektivnim svijetom“ (Marcuse, 1965a:136). Orfej, pak utjelovljuje nerepresivnu kreativnost. On je arhetip „pjesnika kao *liberatora* i *creatora* (...) U njegovoj se osobi umjetnost, sloboda i kultura vječito spajaju. On je pjesnik iskupljenja, bog koji donosi mir i spas izmirujući čovjeka i prirodu...“ (Marcuse, 1965a:138).

Može se uočiti kako su u likovima Narcisa i Orfeja prevladane sve negacije, a što svakako podsjeća na Hegelov najviši oblik uma, odnosno prvobitnog jedinstva u kojemu su pomirene sve suprotnosti između subjekta i objekta. Stoga, Orfej i Narcis, čiji poredak otkriva primjerenost stvarnosti pojmu bitka, negiraju Prometeja i pokazuju mogućnost nove stvarnosti: „Orfički Eros preoblikuje bitak: on savladava okrutnost i smrt oslobođenja. Njegov jezik je *pjesma*, a njegov rad je *igra*. Narcisov život je život *ljepote*, a njegova egzistencija je *kontemplacija*“ (Marcuse, 1965a:139-140).

Predodžbe koje pronose Orfej i Narcis odnose se na dimenziju estetskog, koja je upravo kao i mašta osuda načela izvedbe. Stoga je za Marcusea praksa života s onu stranu načela izvedbe izražena u estetičkom stavu u kojem je pomirbom čovjeka i prirode poredak zasnovan na lijepom, a rad postao igrom. Ideja o poretku koji počiva na lijepom i preobražaju rada u igru jest nosiva ideja Schillerove estetske edukacije čovjeka koju je on izrazio u djelu *O estetskom odgoju čovjeka u nizu pisama*.³⁸ Marcuse nastavlja na Schillerovu ideju, smatrajući kako su upravo u njoj

³⁸ Njemački mislioci iz Schillerova vremena, (poput: Herdera, Lessinga i Goethea), priželjkivali su društvene i političke promijene. Razočarani su tijekom Francuske revolucije koja je uslijed jakobinskog preuzimanja vlasti prouzrokovala teror uma i nije uspjela kultivirati senzibilnost. Takvo ozračje navelo je Schillera da postojećem suprotstavi viziju „estetske države“. Schiller čovjeka vidi u antagonističkoj razdvojenosti na osjetila i razum. Kako bi se oni mogli pomiriti, tj. uskladiti čovjek mora, smatra Schiller, proći kroz estetski odgoj čiji je cilj uzdignuti čovjeka od pukog fizičkog postojanja do razuma i duhovnosti, a time i iz države nužnosti u državu slobode: „Prema tome, svekolikost ili totalitet karaktera mora se pronaći u onoga naroda koji će biti sposoban i vrstan državu nastalu iz nužde i sile zamijeniti državom slobode“ (Schiller, 2006:30). Cjelovitost ili totalitet karaktera u kojima su izmireni svi antagonizmi, kako pojedinca tako i naroda, temeljna je okosnica Schillerovih *Pisama*, jer je sloboda pojedinca i naroda moguća tek prisvajanjem izgubljene svekolikosti. Ali zašto izgubljene? Zato što je usklađenost razuma i osjetilnost postojala, prema Schillerovom mišljenju, u homogenom društvu antičke Grčke i grčkog polisa: „Negda, pri onom lijepom buđenju duhovnih snaga, čula i duh još nisu imali tako strogo odijeljenu svojину; jer još ih nikakav razdor nije potaknuo protivnički se međusobno razdijeliti i odrediti svoje međe“ (Schiller, 2006:35). Uočljivo je kako je Schiller ideal zajednice, ideal čovjeka i ideal ljepote pronašao u grčkom polisu i društvu. Daljnji razvoj civilizacije zahtijevat će razdvajanje razuma i osjetilnog, te potiskivanje potonjeg u korist prethodnog. Stoga će Schiller grčki

fenomen suprotstaviti društvu njegova vremena i preko ovog povijesnog fenomena naznačiti društvo, državu i čovjeka budućnosti. Schillerovim riječima: „Pojava grčkog čovjštva neosporno je bila maksimum, koji na tome stupnju nije mogao ni ostati niti se popeti nekuda više. Nije mogao ostati: jer je razum svojom već stečenom zalihom neizostavno bio prinuđen odijeliti se kako od osjećanja, tako i od zornosti i instinktivnog poimanja, te težiti jasnoći spoznaje: i nije se mogao popeti nekuda više; zato što samo jedan određeni stupanj jasnoće može postojati zajedno s određenom punoćom i toplinom. Grci su dosegli taj stupanj, pa ako su htjeli napredovati k višoj tvorbi, morali su se, kao i mi, odreći cjelovitosti svoga bića i razdvojenim putovima nastaviti tragati za istinom“ (Schiller, 2006:41).

Vodeći se grčkim idealom Schiller kritizira građansko društvo onkraj osamnaestog stoljeća. Schiller je uočio kako je, kao posljedica nastanka industrijskog društva, s podjelom rada, razdvajanjem rada od užitka, sredstava od cilja, i čovjek sam postao fragmentom vlastite cjeline: „vječno prikovan samo za jedan zaseban i malen komadić cjeline, čovjek i sebe sama izgrađuje tek kao ulomak i fragment, i budući da mu je konstantno u uhu samo onaj jednolik zvuk kotača kojeg uokolo tjera, on nikada ne razvija harmoniju svog bića, pa umjesto da u svojoj prirodi izrazi i istakne ljudskost i čovjštvo, on postaje tek slikom i prilikom svojih poslova, svog zanimanja i umijeća“ (Schiller, 2006:37-38).

Iz prethodnog se može primijetiti kako Schiller problem postavlja kronološki u obliku teze, antiteze i sinteze. Tako bi teza bila fenomen grčke harmonije, antiteza početak industrijskog društva, te konačno sinteza u „estetskoj državi“ u kojoj su harmonizirane obje čovjekove dimenzije: „U estetskoj državi sve je, pa i služeće oruđe, slobodan građanin koji s onim najplemenitijim dijeli ista prava, i tu i razum, koji trpeću masu uz primjenu sile prigiba k svojim svrhama, nju mora pitati za njezin pristanak. Tu se, dakle, u carstvu estetskog privida, ispunjava ideal jednakosti, kojeg bi sanjar, već i po svojoj prirodi, rado vidio ostvarena...“ (Schiller, 2006:161).

No da bi se „estetska država“ mogla uozbiljiti, čovjek mora proći kroz estetski odgoj kako bi iznova osvijestio vlastitu osjetilnost koju je zametnuo pod vladavinom razuma. Naime, u Schillerovoj teoriji čovjek je određen dvama temeljnim, a zbog civilizacijskog razvoja, međusobno suprotstavljenim (iznova odnos teze i antiteze, a kasnije ni sinteze) nagonima (poticajima). Prvog od njih Schiller naziva „čulnim nagonom“ i on se odnosi na čovjekovo fizičko postojanje u materijalnom svijetu, kao i na čovjekove aktivnosti koje mora poduzimati kao bi osigurao egzistenciju. Drugog, naziva „nagonom za formom“ koji se odnosi (i iz njega proizlazi) na čovjekovo apsolutno postojanje i koji neovisno smjera postizanju i očuvanju čovjekove slobode i harmonije u svim njegovim pojavljivanjima. Oba nagona nalaze se u značajnom odnosu sa vremenitosti: jedan zahtijeva promjenu, dok je drugi konzervativne prirode. Tako se „čulni nagon“, prema Schilleru, odnosi samo na postojanje i potvrđivanje u sadašnjosti, dok „nagon za formom“ teži ukidanju vremena i postavljanju univerzalno važećih zakona; prvi stvara, ističe Schiller, „događaje“, a drugi „zakone“. Kako bi pokazao mogućnost pomirbe dualističke strukture čovjeka, Schiller uvodi i treći nagon (sinteza): „nagon za igrom“. Ovaj nagon je posrednik između čulnog i nagona za formom i ujedno centralni pojam estetskog odgoja čovjeka. Usklađenost se postiže igrom. Igra čiji je objekt lijepo je nosivi pojam, jer ljepota obuhvaća i u njima je sadržana, i čulni nagon i nagon za formom. Stoga je čovjek, za Schillera, jedino slobodan kada se s lijepim igra. Tako Schiller izriče poznati imperativ igre: „...čovjek se s ljepotom jedino treba igrati, i treba se igrati jedino s njom. Jer, da to konačno i kažemo, čovjek se igra samo ondje gdje je u punom značenju riječi čovjek, i samo je ondje sasvim čovjek gdje se igra“ (Schiller, 2006:89).

Premda čovjek u igri pripada samom sebi, ne radi i ne trpi za nikog drugog, treba odmah istaknuti kako je Schiller protiv bilo kakvog ozbiljenja igre u stvarnosti (za razliku od Marcusea). On to odmah i ističe: „Dakako, mi na ovome mjestu nikako ne smijemo prizivati u sjećanje one igre iz stvarnoga života koje su obično usmjerene samo na vrlo materijalne predmete; no u stvarnome životu uzalud bismo tragali i za ljepotom o kojoj je ovdje riječ (...) [međusobnim djelovanjem dvaju suprotnih nagona proizlazi lijepo] čiji ćemo najviši ideal tražiti u (...) ravnoteži zbilje i forme. No ta ravnoteža uvijek ostaje samo ideja, koja se nikada u potpunosti ne može postići s onime čime stvarnost ili zbilja raspolaže. U stvarnosti će uvijek preostati prevaga jednog elementa nad drugime, a ono najviše što iskustvo ostvaruje sastojat će se u kolebanju između obaju principa, gdje je sad nadmoćnija zbilja, sad forma. Ljepota u ideji je, dakle, vječno ona nedjeljiva jednina, budući da može postojati samo jedna jedina ravnoteža; no ljepota u iskustvu vječno će biti dvostruka, jer kod kolebanja ravnoteža može biti narušena dvojako, naime pretegnuti može ova ili ona strana“ (Schiller, 2006:87-91).

Dakle, Schiller je svjestan kako igra i njezin objekt lijepo ne mogu postati organizacijsko načelo stvarnosti, niti Schiller na tome inzistira. Upravo suprotno, on odgoj za estetsko delegira kulturi kao zasebnoj sferi stvarnosti i njezinim predstavnicima umjetniku i kazalištima: „Dakle, najvažnija je zadaća kulture da podvrgne čovjeka formi već i u njegovom pukom fizičkom životu i daga pretvara u estetskog čovjeka dokle god sežu granice carstva lijepoga, jer samo se iz estetskog, a ne iz fizičkog stanja može razviti ono moralno“ (Schiller, 2006:125). Umjetnik je agent estetskog odgoja, jer on nadilazi kako ograničenja razuma tako i ograničenja same materije svog rada. On može uspjeti u tome da u igri sve postane oblik pretvaranjem materije u formu: „a u tome se i krije istinska

izražena načela nerepresivne civilizacije i mogućnost novog načela stvarnosti. Interpretirajući Schillera, Marcuse pokazuje konkretne posljedice koje stoje iza estetskog odgoja, a to je „rješenje političkog problema: oslobođenje čovjeka od nečovječnih egzistencijalnih uvjeta“ (Marcuse, 1965a:152). U svrhu tog rješenja Schiller je smatrao kako „čovjek mora proći kroz estetsko, jer ljepota je ona koja vodi u slobodu“ (Schiller, prema: Marcuse, 1965a:152). Posrednik tog oslobođenja je, smatra Schiller, poticaj na igru lišen oskudice i vanjske prinude, što znači da on

umjetnička tajna majstora, naime to što on materiju poništava formom“ (Schiller, 2006:120). Umjetnik, smatra Schiller, treba pokazati svijetu pravac prema dobru, i to tako da se on sam može uzdignuti iz totaliteta odnosa i usmjeriti prema vlastitom zakonu i dignitetu: „jednako slobodan i od isprazne uposlenosti, (...) i od nestrpljivoga duha zanesenjaštva (...), umjetnik neka razumu, koji se tu udomaćio, prepusti sferu stvarnoga; on pak neka traži iz spleta onog mogućega s onim nužnim stvoriti ideal. Taj ideal neka izrazi u varci i istini, neka ga smjesti u igre svoje uobrazilje i u zbiljnost i istinitost svojih čina, neka ga izriče u svim čulnim i duhovnim formama i šutke ga baci u vremenski beskraja“ (Schiller, 2006:53).

Proučavajući Schillerovu teoriju Jacques Rancière iznosi ozbiljne kritike o postvarenju igre. Naime, Rancière (2004) estetiziranje političkog pronalazi u totalitarnom režimu i liberalnom društvu čije su pretenzije stvoriti zajednicu kao umjetničko djelo. Rancière (2004:112) iznosi tri moguća scenarija politike estetike: umjetnost postaje život (estetska edukacija, smatra Rancière, nosi opasnost totalitarnog poretka), život kao umjetničko djelo (negira se univerzalnost umjetnosti) i ispreplitanje umjetnosti i života (na ovom scenariju inzistira Rancière pokušavajući spasiti umjetnost od njezinog kraja).

Marcuseovo čitanje Schillera je, kao što se sada nakon razmatranja Schillerove teorije može uočiti, krajnje selektivno i nekritičko. Marcuse je naglasio više radikalne momente kod Schillera (civilizaciju kao sukob između čulnog nagona i nagona forme, potom razornu kvalitetu igre koja pomirujući dualitet čovjeka može probiti postvarene odnose i sama postati organizacijsko načelo zbilje), dok je u potpunosti izostavio konzervativni aspekt Schillerove teorije, a to je što je Schiller ipak prihvatio dualitet svijeta rada i kulture, naglašavajući kako čovjek navlastit može biti samo u potonjem i kako ne treba težiti ozbiljenju igre. Moguće se i prisjetiti kako je Marcuse na ovom tragu kritizirao Heideggerovo shvaćanje subjekta koji je također do autentične egzistencije dolazio povlačeći se u sebe od institucija društva i politike. Međutim, Marcuse takvu kritiku ne upućuje Schilleru. Nadalje, kritičari (poput: Jameson, 1971; Chytry, 1989; Sharpe, 2005 itd.) smatraju da Schillerova vizija „estetske države“ pobliže opisuje vrijeme kraljevskih dvorova i male ruralne švicarske gradove države, nego što je u stanju zahvatiti suvremeni brzorastući svijet: hiperprodukciju dobara, ekonomske odnose i masovnu demokraciju. Stoga, nije razumljivo na koji način Marcuse smatra Schillerove koncepte prikladnim za promjene poglavito u „naprednoj industrijskoj civilizaciji“ koja je daleko složenija nego kraljevski dvorovi i demokracija malih gradova-država. Također, ostaje nerazjašnjen cijeli problem odnosa estetike i politike kako ga je postavio Rancière, a Marcuse ga nije anticipirao, što je donekle mogao zbog estetizacije politike (stvaranja nacije kao umjetničkog djela) u Trećem Reichu.

Ipak je donekle moguće odgovoriti na kritiku. Naime, za Marcusea i Schillera igra ima funkciju posredovanja između razuma i osjetilnosti. Marcuse je, dakako, istaknuo kako Schiller izričito slobodu poima kao unutarnju, odnosno intelektualnu, ali za Marcusea ova sloboda se može konkretizirati u stvarnosti, jer zahvaljujući tehnološkom napretku rad nije više fizički težak, stoga niti najveći dio čovjekovog dana ne mora otpadati na radno, nego na slobodno vrijeme, a sukladno tome i na igru koja je uvijek aktivnost rezervirana za slobodno vrijeme. Osim toga, pojam igre nije nov kod Marcusea, on ga uveo već u eseju *O filozofskim osnovama ekonomskog pojma rada*, gdje je, kako je pokazano, radu suprotstavio igru kao kvalitativno drugačiju aktivnost. U *Erosu i civilizaciji* Marcuse se iznova vraća, naslanjajući se na Schillera, odnosu igre i rada. On sada smatra da je zbog pobjede oskudice moguć drugačiji odnos čovjeka i prirode. Taj odnos je prethodno bio karakteriziran radom kao aktivnosti kojom se čovjek razračunava s dominantom prirodom pokušavajući osigurati egzistencijalne uvjete. Sada, kada je čovjek u određenoj mjeri uspješno ovladao prirodom njihov odnos može biti prožet igrom kao kvalitativno drugačijim međusobnim odnošenjem. Marcuse ne govori kako igra nužno mora postati organizacijsko načelo stvarnosti, već bi ona više bila posljedicom nerepresivne civilizacije u kojoj bi, kako je pokazano, rad i radno vrijeme bili svedeni na minimum, a time bi se otvorio prostor svestranog razvoja čovjeka kroz igru. Uz navedeno treba spomenuti kako je Marcuse pojam igre koristio kontrastno kapitalističkoj „radnoj etici“. Stoga se može reći kako je Marcuse igru koristio više kao teorijsku usporedbu kojom je htio razotkriti mogućnosti čovjekovog lagodnijeg života uz značajno smanjenje odricanja.

više nije ograničen nikakvom stvarnošću. Sloboda je, ističe Marcuse, sloboda od ustanovljene stvarnosti: „čovjek je slobodan kad 'stvarnost izgubi svoju ozbiljnost' (Schiller) i kada njezina nužnost 'postane laka' (Schiller)“ (Marcuse, 1965a:152). Marcuse smatra kako ovako shvaćena sloboda nije „unutarnja ili samo intelektualna sloboda (kao što Schiller izričito naglašava)“ (Marcuse, 1965a:153), već je to konkretna sloboda u stvarnosti: „stvarnost koja 'gubi svoju ozbiljnost' je neljudska stvarnost oskudice i neimaštine, i ona gubi svoju ozbiljnost kad se oskudica i potrebe mogu zadovoljiti bez otuđenog rada“ (Marcuse, 1965a:153).

Time što je čovjekovo postojanje upravljano funkcijama estetskog, što rad može biti igra, a što poredak više nije zasnovan na hijerarhiji, administraciji i sl., nego na lijepom, Schillerova estetska kultura predstavlja, smatra Marcuse, „totalnu revoluciju u načinu zamjedbe i osjećaja“ (Marcuse, 1965a:153), koju je moguće misliti (i ostvariti) upravo na trenutno dostignutom stupnju civilizacije. U slučaju tog obrata, smatra Marcuse, poticaj na igru, kao rukovodeće načelo civilizacije, temeljito bi promijenio stvarnost time što se priroda više ne bi percipirala niti kao sila antagonistična niti podređena čovjeku, nego kao „objekt kontemplacije“ (Marcuse, 1965a:154). Ovo oslobođenje prirode, ističe Marcuse, povratno bi značilo oslobođenje pojedinca od otuđenog rada i promijenjeni karakter rada čija bi djelatnost bila slobodan razvoj čovjekovih mogućnosti. Time što je i Schiller uočio dominaciju uma nad osjetilnošću (ishod sukoba i prevlasti „poticaja forme“ nad „osjetilnim poticajem“), Marcuse ističe kako bi oslobođenje značilo slobodu osjetilnosti, a ne uma, odnosno „ograničavanje 'viših' sposobnosti u korist 'nižih'“ (Marcuse, 1965a:154), a što bi u kontekstu psihoanalize značilo uklanjanje represivnih kontrola nagona.

Cijela rasprava, od arhetipova Prometeja, Narcisa i Orfeja, pa preko estetske dimenzije ima intenciju utemeljiti argument kako nerepresivna civilizacija podrazumijeva promijenjen odnos između nagona i uma. Ona je zapravo odgovor Freudovom mišljenju o permanentnoj potrebi potiskivanja u svrhu održanja i napretka civilizacije, ali i preludij Marcuseovom viđenju nerepresivnog nagonskog poretka u okvirima same Freudove teorije, kao i, a što će biti kasnije pokazano, odnosa umjetnosti i revolucije. Ovaj poredak, u novom načelu stvarnosti, moguće ostvariti, smatra Marcuse, samo ako spolni nagoni mogu razviti „libidalnu racionalnost“ nakon uklanjanja „viška potiskivanja“.

Marcuse ističe kako su pod vlašću načela izvedbe libidalni odnosi i odabir cathexis objekata ograničeni na slobodno vrijeme. Ova ograničenja deseksualiziraju tijelo pretvarajući ga tako u

oruđe rada. Ukoliko bi se radni dan sveo na minimum, ističe Marcuse, došlo bi do transformacije spolnosti u eros. Oslobođenje libida za posljedicu bi imalo, ističe Marcuse, reseksualizaciju tijela koje, zbog opadanja genitalne prevlasti i reaktiviranja polimorfne spolnosti, više ne bi bilo oruđe rada, već oruđe užitka. Marcuse upozorava kako oslobađanje libida i reaktivaciju polimorfne seksualnosti ne treba shvatiti kao naglu eksploziju do sada ograničenog libida koja bi mogla dovesti do raspada obitelji i do društva seksualnih manijaka. Upravo suprotno, ističe Marcuse, radi se o širenju i „transformaciji libida: od spolnosti koja je ograničena u genitalnoj prevlasti do erotizacije cijele osobnosti [Eros]“ (Marcuse, 1965a:163). Nasuprot destruktivnom otpuštanju libida u represivnoj civilizaciji, oslobođeni libido u nerepresivnoj civilizaciji bio bi konstruktivan za stvaranje novog društva: „...slobodan razvoj preobraženog libida unutar preobraženih ustanova, erotiziravši ranije zabranjene zone, vrijeme i odnose, *umanjio* bi manifestacije *puke* spolnosti, integrirajući ih u mnogo širi poredak, uključivši i poredak rada. U tom kontekstu spolnost teži svojoj vlastitoj sublimaciji: libido ne bi naprosto reaktivirao pred-civilizirane i infantilne stadije, nego bi također preobrazio pervertirani sadržaj tih stadija“ (Marcuse, 1965a:164).

Međutim, Marcuse odmah ističe, a što je dosljedno njegovim ranim radovima gdje je ispostavio društvo kao medij zbivanja života i radikalni čin koji preokreće i mijenja kao zajednički čin osviještenih pojedinaca, kako „samo-sublimacija“ libida nije moguća kao individualni privatni čin pojedinca. U tom slučaju reaktivirana polimorfna seksualnost težila bi pojedinačnom zadovoljenju u postojećem načelu stvarnosti, a bez zadiranja u društvene odnose. Stoga, oslobođenje orfičko-narcističkog *erosa* mora se dogoditi kao zbivanje čitavog društva: „Libido može primiti samo-sublimaciju jedino kao *društveni* fenomen: kao nepotisnuta sila, on može promicati formiranje kulture samo u uvjetima koji spajaju udružene pojedince u obradi okoline za svoje potrebe i sposobnosti koje se razvijaju. Reaktiviranje polimorfne i narcističke spolnosti prestaje biti prijetnja kulturi i samo sobom može dovesti do izgrađivanja kulture ako organizam egzistira ne kao oruđe otuđenog rada, nego kao subjekt samo-realizacije – drugim riječima, ako je društveno koristan rad u isto vrijeme i očigledno zadovoljavanje jedne individualne potrebe. U primitivnom društvu ta organizacija rada može biti neposredna i 'prirodna'; u razvijenoj civilizaciji ona se može sagledati samo kao rezultat oslobođenja. U takvim uvjetima, poticaj 'da se dođe do užitka iz tjelesnih zona' može se tako protegnuti da traži svoj cilj u trajnim i

libidinalnim odnosima, jer to širenje povećava i pojačava zadovoljenje nagona“ (Marcuse, 1965a:169).

Može se primijetiti kako obrat (ili revolucija) koju Marcuse predlaže nije nikakva seksualna revolucija, koja bi to čak i mogla biti kada bi došlo do individualnog naglog otpuštanja libida u represivnoj civilizaciji. Međutim, za Marcusea je oslobađanje *erosa* povezano s korjenitim društvenim, političkim i ekonomskim promjenama i to ponajprije promjenama u otklanjanju dodatnih kontrola i dominacije, ukidanje otuđenog rada, svođenje radnog vremena i rada na minimum i posljedično tome postajanje rada igrom. Marcuse, kao što je dao naslutiti i u određenju kritičke teorije, novi svijet konstruira iz povijesno-budućeg i to pokazivanjem na stupanj razvoja na kojem je oskudica pobijedena i gdje je moguća nerepresivna civilizacija u kojoj bi oslobođeni *eros* pod novim načelom stvarnosti doveo do „kvalitativne promijene“ u čovjekovom postojanju, doživljavanju i otkrivanju svijeta. Marcuse ističe, a tu je također upečatljiva sinteza Marxa i Freuda, kako pred ovom mogućnošću „Freudova definicija Erosa kao težnje 'da oblikuje živu supstanciju u sve šira jedinstva, tako da se život može produžiti i dovesti do višeg razvoja' (Freud) dobiva novi značaj. Biologijski poriv postaje kulturni poriv. Načelo užitka otkriva svoju vlastitu dijalektiku. Erotski cilj da se održava čitavo tijelo kao subjekt-objekt užitka traži neprestano oplemenjivanje organizma, jačanje njegove prijemljivosti, porast njegove osjetilnosti. Cilj stvara svoje vlastite projekte realizacije: ukinuće teškog rada, poboljšanje okoline, pobjedu nad bolešću i propadanjem, stvaranje raskoši. Sve te djelatnosti potječu direktno iz načela užitka, i, u isto vrijeme, one sačinjavaju *rad* koji udružuje pojedince u 'veća jedinstva'; budući da više nisu zatočene unutar unakaženog područja načela izvedbe, one mijenjaju poticaj, a da ga pri tome ne odvrćaju od cilja. Postoji sublimacija, i prema tome kultura; ali se ta sublimacija odvija u sistemu trajnih i sve širih libidinalnih odnosa, koji su sami u sebi radni odnosi“ (Marcuse, 1965a:170-171).

Dakle, u Marcuseovoj viziji nerepresivnog društva pomireni su svi antagonizmi ustanovljeni u načelu izvedbe, a posebno važan jest promijenjen odnos uma i nagona.³⁹ *Eros*, oslobođen

³⁹ Inzistiranje na ozbiljenju uma trajna je Marcuseova preokupacija od ranih eseja, pa do kasnijih djela. Brujić se također slaže kako „umna zbilja, zbiljski smisleni život ostaje osnovica Marcuseovog djelovanja i onda kad mu Hegelova ontologija (...) nije više obzor u kojem sagledava povijesno zbivanje“ (Brujić, 1981:334). Međutim, iako Marcuse u *Erosu i civilizaciji* vidi sjedinjenje uma i nagona u „libidinalnoj racionalnosti“ Brujić novo određenje uma smatra nedostatnim: „Marcuse se tad poziva na novu ideju uma, koju, međutim, u strogom smislu riječi nije razvio“ (Brujić, 1981:334). No Marcuse je, kao što je pokazano, barem u osnovnim crtama naznačio novu ideju uma. To je,

lokaliziranosti u spolnosti, proširuje načelo užitka i na um, što za posljedicu ima opadanje i čak transformaciju represivne racionalnosti uma (usmjerenog na usklađivanje s načelom izvedbe) u racionalnost koja podržava sve što je u skladu sa zadovoljenjem. Naime, upravo um dodaje nagonima vrijednosnu dimenziju i usmjerava zadovoljenje prema valjanom odabiru cathexis objekta. Marcuse uvođenjem pojma „libidalne racionalnosti“ redefinira um u slobodnom društvu: „u onom stupnju u kojem borba za opstanak postaje suradnja u cilju slobodnog razvoja i zadovoljenja individualnih potreba, represivni um se povlači pred novom *racionalnošću zadovoljenja* u kojoj se stapaju um i sreća. Ona stvara svoju vlastitu podjelu rada, svoje vlastite prioritete, svoju vlastitu hijerarhiju“ (Marcuse, 1965a:180).

U Marcuseovom viđenju novog društva uočljiva je permanentnost užitka (*erosa*) i odsutnost boli i neugode. Međutim, sama činjenica smrti (*thanatosa*) je negacija koja poriče vječnost užitka, a samim time donekle i mogućnost nerepresivne civilizacije. Stoga je osnovno Marcuseovo pitanje koje on postavlja na kraju pitanje mogućnosti pomirbe *erosa* i *thanatosa*, odnosno može li život pobijediti smrt. Marcuseov odgovor je potvrđan, jer *thanatos*, prema Freudovoj teoriji, teži povratku u anorgansko stanje (dakle stanje Nirvane), a oslobođeni *eros* u nerepresivnim uvjetima također otklanja potiskivanje i neugodu smjerajući postizanju zadovoljstva: „Ako osnovni cilj nagona nije dokončanje života, nego bola – odsutnost napetosti – onda, paradoksalno, u smislu toga nagona, sukob između života i smrti to je manji, što se život više približava stanju zadovoljenja. Tad se stapaju načelo užitka i načelo Nirvane“ (Marcuse, 1965a:188). U ovoj *erosovoj* apsorpciji cilja *thanatosa*, Marcuse je vidio pobjedu života nad metafizičkim karakterom smrti: „nagonska vrijednost smrti bi se izmijenila (...) Smrt bi prestala biti nagonski cilj“ (Marcuse, 1965a:188-189) Ona bi, dakako, i dalje ostala biološki uvjetovana nužnost s kojom bi se čovječanstvo razračunavalo, ali u takvom razračunavanju, smatra Marcuse, ujedinjenost uma i nagona težila bi za produženjem fizičkog života. Marcuse ističe kako postoji

može se reći, libidalni (Eros) um koji, za razliku od uma u epikurejskom hedonizmu, zadovoljenje ne pronalazi u izbjegavanju neugode kao niti u pojedinačnom čin zadovoljenja u općoj nesreći. Racionalnost novog određenja uma je u podržavanju sveopće sreće, zadovoljstva i gratifikacije koji su mogući, zahvaljujući tehnološkom napretku, u nerepresivnoj civilizaciji. Ipak se može reći kako je Marcuseovo novo određenje pojma uma (u kojem su pomirene obje čovjekove dimenzije um i osjetilnost) dostatno za razumijevanje kako novog načela stvarnosti, tako i pripadne uloge uma u njemu.

suštinski kvalitativna razlika u smrti nakon ispunjenog života bez tjeskobe i upravo mogućnost življenja ispunjenog života, smatra on, treba biti poticaj društvenog obrata.⁴⁰

Tako Marcuse ideju napretka razumije kao i Freud. Sadržajna odrednica napretka je permanentno odlaganje zadovoljenja i opće nezadovoljstvo. Freud se na ovoj točki rezignirano zaustavlja, no Marcuse odbija prihvaćanje iscrpnog i otuđenog rada kao smisla čovjekove egzistencije. On smatra da su se u zapadnoj civilizaciji stekli uvjeti za transcendiranje potiskivanja i odricanja kao bitnih odrednica napretka. Dodajući Freudovoj teoriji već spomenutu dimenziju povijesnosti, Marcuse smatra represiju, odricanje od nagona i dominaciju despotskog autoriteta, plodom određene povijesne epohe prevladane pobjedom nad oskudicom i stvaranjem društva blagostanja. Smatrajući kako je represivno načelo stvarnosti ispunilo svoju povijesnu zadaću, Marcuse poduzima odlučnu modifikaciju Freudove teorije kako bi pokazao mogućnost slobodnijeg i smislenijeg života u kojemu rad postaje ugodna i upotpunjujuća aktivnost. Marcuse (1968a:39) smatra da je u društvu blagostanja moguće zamisliti stanje u kojem produktivnost nije uvjetovana ograničavanjem nagona i otuđenim radom. Stanje u kojem je moguće vraćanje energije nagona Erosu zahvaljujući rastućoj mehanizaciji rada. U tom novom poretku stvari otuđeni rad više ne bi zauzimao glavninu čovjekovog vremena ostavljajući mu na raspolaganju tek neznatan dio slobodnog vremena za zadovoljenje. Otuđeni rad tada bi potpuno iščeznuo i život bi bio prožet slobodnim vremenom.

Uspostavljanje novog poretka moguće je, prema Marcuseu nametanjem kvalitativno drugačijeg načela stvarnosti, onog koje bi cjelovito preobrazilo ljudsku psihu kao i društveno povijesnu strukturu. Slijedeći strukturu Freudove teorije Marcuse ocrta posljedice novog života. Ključna odrednica kvalitativno drugačijeg načela stvarnosti je ciklično doživljavanje vremena. Takvo doživljavanje vremena značilo bi, prema Marcuseu, reaktivaciju svih erotskih snaga i oblika ponašanja koji su prethodno bili onemogućeni i seksualno deprivirani pod dominacijom represivnog načela stvarnosti. Ishod sublimacije više ne bi bio panseksualizam (eksplozija

⁴⁰ Međutim, Pejović (1965) smatra kako ovim pokušajem razračunavanja s Freudovim pesimizmom, Marcuse ipak nadmašuje svaki oblik optimizma i postaje „hiper-romantikom“: „jer nije samo žalovanje i naricanje nad nepovratnom prošlošću romantično, nego je to u daleko većoj mjeri pretjerano očekivanje od budućnosti. To treba reći jednom za svagda“ (Pejović, 1965:236). Međutim, za razliku od Pejovića, Farr ističe: „Ovo je važno (...) jer želja za nadilaženjem bola i iskustvom užitka utjelovljuje nadu za novim i kvalitativno drugačijim načelom stvarnosti“ (Farr, 2009:58).

Zanimljivo je kako je Marcuse (1970) sam istaknuo: „ja sam apsolutno ne izlječiv i sentimentalno romantik“ (Marcuse, 1970:82).

represivne nagonске energije). Sublimacija bi kroz oslobođenu energiju omogućila proboj novih snaga kulturnog stvaranja. Oslobođanjem erotične energije Eros više ne bi bio lokaliziran u seksusu, već bi ponovno postao energija koja zahvaća čitavo tijelo u svim njegovim dimenzijama, ciljevima i oblicima ponašanja. Život tako više ne bi bio doživljen kao neprestana borba za održanjem egzistencije, a otuđeni rad kao njezino sredstvo slobodna igra čovjekovih snaga i sposobnosti. Stremljenje prema zadovoljenju postalo bi glavno načelo razvoja čovjekove egzistencije (Marcuse, 1968a:39-41).

Sada je potrebno ukratko rezimirati Marcuseovo fiksiranje mogućnosti revolucije u nagonskoj strukturi. Prema Freudovoj teoriji, kako je već pokazano, nagoni su konzervativni i teže održanju ravnomjerne napetosti. Nagoni ne sadrže vrijednosne kriterije niti preferencijske sklonosti cathexis objektima. Oni postavljaju somatske zahtjeve umu i traže neodložno zadovoljenje bilo da se radi o postizanju ugone ili iskazivanju agresije. Slijedeći Freudovu postavku prirode nagona, Brujić (1973:250) dobro opservira kada kaže: „smisao, kao i uopće mogućnost tako nečega kao što je svijet van znanstveno-tehničkog samopogona, može uslijediti tek s obzirom na istinu svega što jest u njegovu jest. Receptivnost osjetila i estetski etos, kao odrednica budućeg svijeta, ne mogu biti utemeljeni nagonskom instancom ugone kako je ona fiksirana u Freudovom učenju...“.

Možda najveći značaj Marcuseovog tematiziranja Freuda je u tome što je sa stanovišta „načela izvedbe“ kao početka razvoja suvremene civilizacije, dodao Freudovom „načelu stvarnosti dimenziju povijesnosti“. Može se reći da načelo izvedbe skriva u sebi dvojak potencijal. S jedne strane ono zahtjeva individuino internaliziranje efikasnosti i produktivnosti, te njihovo povećanje, dok s druge strane ono nagovještava mogućnost oslobođenja. *Ananke*ina vladavina svijetom i čovječanstvom ostaje dio povijesne epohe. Ona je prevladana usponom društva blagostanja, društva koje je sposobno stvoriti višak izobilja i samim time osloboditi čovjeka od teškog rada istovremeno zadovoljavajući sve njegove potrebe. To je druga strana načela izvedbe. U takvom društvu u kojem potiskivanje više nije nužnost, mogući su drugi oblici sublimacije. Jedna od tih novih mogućnosti je, smatra Marcuse (1968a), rad kao slobodna igra ljudskih sposobnosti.

Marcuseovo tematiziranje Freuda važno je i s aspekta njegovog razumijevanja marksizma. Prethodno je ukazano kako je Marcuse pokušao razjasniti izostanak revolucionarne svijesti koju je obećavala marksistička teorija. Poniranjem u Freuda on kao razlog uočava sveobuhvatnu

dominaciju, pojam znatno složeniji od ideologije. Dok je za Marxa dominacija karakterizirala odnos kapitalističke i radničke klase, za Marcusea ona je impersonalna, ukorijenjena u samu psihičku strukturu individue i sveobuhvatna: „U najdubljim razinama svoje nagonske strukture, pojedinac reproducira vrijednosti i obrasce ponašanja koji služe održanju dominacije, dok dominacija postaje manje autonomna, 'osobna', a više objektivna i univerzalna. Ono što zapravo dominira jest ekonomski, politički i kulturni aparat, koje je postalo nedjeljivo jedinstvo konstruirano društvenim radom“ (Marcuse, 1968b:3). Iz toga proizlazi neispunjenje obećanja marksizma: revolucionarna svijest postala je sistemski apsorbirana, a potom je ostala bez subjekta pobune. Marcuse će kasnije preko zahtjeva za „velikim odbijanjem“ svih prevladavajućih odnosa i institucija pokušati izvesti promjenu protiv impersonalnog aparata. U suprotnosti prema Marxovom poimanju proletarijata, Marcuse je naglašavao kako potrošači u masovnom društvu ne utjelovljuju negaciju vlastitih povijesnih uvjeta. Upravo suprotno, nametnuta desublimacija i s njom povezana libidalna kompenzacija potpomažu održanju stanja u društvu. Marx je smatrao da se prostor slobodne čovjekove aktivnosti, kao opreka otuđenom radu, nalazi u domeni osjetilnih potreba. Međutim, Marcuse i ovdje ide dalje od Marxa naglašavajući kako je zadiranjem kapitalizma u život radnika i ta slobodna aktivnost postala u potpunosti propisana. Nudeći izobilje dobara, društvo zamagljuje sve više rastuću represiju. Nalazeći se u stanju obilja među individuama počinje prevladavati „sretna svijest“ koja nije ništa drugo nego oblik dominacije koja nastoji prikriti višak potiskivanja. Tako se dominacija, umjesto ideologije, uspostavlja kako na razini povijesne svijesti tako i na razini nagonskih potreba. Time izravan kauzalni odnos između svijesti radničke klase i revolucije postaje dodatno otežan i zamršen (Kellner, Pierce i Lewis, 2011:58-59).

Zadržavanje revolucionarnog obrata

Analiza i kritika sovjetskog društva

Sovjetski marksizam: kritička analiza ne spada u glavni tok Marcuseove misli. Prvi dio djela napisan je između 1952. i 1953. godine, za vrijeme njegovog rada na Ruskom institutu Sveučilišta Columbia, a drugi dio je pripremljen u Ruskom istraživačkom centru (Russian Research Center) pri Sveučilištu Harvard između 1954. i 1955. godine.⁴¹ Djelo je prvi put objavljeno 1958. godine. Prethodno tom zaposlenju Marcuse je, tijekom Drugog svjetskog rata, radio u Uredu za strateške djelatnosti (Office of Strategic Services - OSS), prethodniku Središnje obavještajne agencije (Central Intelligence Agency - CIA), a potom i u Ministarstvu vanjskih poslova SAD-a (State Department).⁴² Tijekom ovog razdoblja usavršio je svoja znanja o SSSR-u. Marcuse je sam u intervjuu naglasio, ističe Kellner (1984), kako ovo djelo ne smatra središnjim u svojim glavnim preokupacijama, već na njega gleda kao na „prekid“ u svom opusu. Međutim, pomna analiza djela otkriva suprotno Marcuseovoj izjavi.⁴³ Naime, u razmatranju koje slijedi otkrit će se Marcuseov kontinuitet misli ispostavljen u prethodnom djelu ovog rada. Ovdje se neće ulaziti u propitivanje točnosti Marcuseovog poznavanja konkretnih prilika u SSSR-u s kojima je mogao i trebao biti upoznat referirajući se na ostale relevantne autore zaokupljene tim problemom.⁴⁴ Povijest je činjenično pokazala netočnim Marcuseovo predviđanje mogućnosti

⁴¹ Zadaća Ruskog instituta osnovanog 1946. godine, kako je određena na početnim stranicama engleskog izvornika *Soviet Marxism: A Critical Analysis*, jest dvostruka: s jedne strane cilj je obučiti ograničen broj dobro kvalificiranih Amerikanaca za akademsku i profesionalnu karijeru u polju ruskih studija. Druga zadaća Instituta jest razvoj društveno-humanističkih istraživanja Rusije i SSSR-a, te sistematizacija dobivenih rezultata s ciljem unaprijeđenja javnog razumijevanja tog problema.

⁴² Za taj pravac Marcuseovog djelovanja vidi također njegove, te ostalih članova frankfurtske škole, analitične priloge o nacističkoj Njemačkoj: Kirchheimer, Otto; Marcuse, Herbert; Neuman, Franz (2013) *Secret Reports on Nazi Germany: The Frankfurt School Contribution to the War Effort*, Princeton i Oxford: Princeton University Press.

⁴³ Privatna korespondencija Marcusea i Dunayevskaya-e, od 8. kolovoza 1960. godine, otkriva kako je i Marcuse sam vidio poveznicu između ovog djela i djela *Čovjeka jedne dimenzije*: „Možda sam ti rekao kako je moja nova knjiga radnog naslova *Rasprave o ideologiji razvijenog industrijskog društva* na određeni način zapadna preslika *Sovjetskog marksizma* – to hoće reći da će se u [*Čovjeku jedne dimenzije*] raspravljati ne samo o ideologiji, nego i o podudarnoj stvarnosti“ (Marcuse, 2012:59). Marcuse o sličnosti zadržavanja kvalitativne promjene sovjetskog i kapitalističkog društva raspravlja na stranama od 53 do 58 u *Čovjeku jedne dimenzije*. Stoga nije u potpunosti jasno zašto se Marcuse pokušao ograditi od spomenutog djela, tvrdeći kako ono ne spada u tok njegove misli.

Müller također uočava spomenuti kontinuitet: „Potvrdio je kontinuitet temeljnog pitanja. Marcuse je promatrao *Čovjeka jedne dimenzije* kao 'zapadnu protutežu' *Sovjetskom marksizmu*. Ideološka promjena i društvena transformacija nalaze se u središtu obje knjige“ (Müller, 2010:539).

⁴⁴ Valja istaknuti kako je Kellner (1984) dobro primijetio kako Marcuse u analizi konkretnih prilika u SSSR-u nedovoljno, tj. samo jedanput, referira na dva važna autora: Trotsky i Lenjin. Nije jasno zašto je tomu tako, a stoga i

oslobođenja u SSSR-u, koje kreće iz nadgradnje prema bazi, ali to u ovom razmatranju i nije toliko relevantno. U konačnici radi se o diskrepanciji teorije i prakse. U razmatranju će se ostati na teorijskoj razini, a ona će pokazati kako i ovdje Marcuse ostaje dosljedan obrani izvorne Marxove teorije, očuvanju dijalektičkog mišljenja, kritici dominacije i „tehnološke racionalnosti“, te osviještenog pojedinca koji poduzima čin.⁴⁵ Marcuse je u analizi sovjetske varijante socijalizma primijenio isti pojmovni aparat kao i na analizu „naprednog industrijskog društva“ i time pokazao kako niti sovjetsko društvo nije društvo oslobođenog erosa, te kako ono, a na osnovi tehnološkog napretka, dijeli zajedničke karakteristike s kapitalističkim društvom.⁴⁶ U

kada je analizirao Staljinov koncept „socijalizma u jednoj zemlji“, Marcuse nije spomenuo kako se upravo taj koncept, barem isprva, pokazao boljim nego Trotsky-jeva „permanentna revolucija“.

Dunayevskaya (2012 [1961]) komentira kako je Marcuse mogao (i trebao) napraviti jasniju razlikovnost između marksizma, lenjinizma i staljinizma i time oštrije kritizirati potonji. Marcuse, točno je, nije puno pokazivao razlike između ova tri pravca kao što je Dunayevskaya spomenula, ali je u čitavom djelu ukazivao na izvorna Marxova mjesta, a potom upućujući na devijacije istih u SSSR-u. Iz te točke, ali i iz vlastitih koncepata koje je primijenio, Marcuseova analiza jest kritična prema staljinizmu.

Slično smatra i MacIntyre (1970) koji ističe kako Marcuseovoj analizi nedostaje poznavanje stvarnih činjenica o Rusiji. Međutim, MacIntyre, i tu je u pravu, uviđa kako se prije radi o kritici doktrine, nego društva: „Za razliku od *Erosa i civilizacije* (...) i *Čovjeka jedne dimenzije*, po intenciji je primarno studija doktrine, umjesto društva“ (MacIntyre, 1970:55).

⁴⁵ Brujić (1973) i Kellner (1984) također naglašavaju kako i ovo djelo svjedoči Marcuseovom marksističkom angažmanu. Brujić kaže: „... treba naznačiti ovaj vid Marcuseovog djelovanja jer on svjedoči navlastito marksističkom angažmanu (...)“ (Brujić, 1973:175). O istom pitanju Kellner navodi: „Stoga Marcuse iznova pokazuje svoju posvećenost marksističkoj metodi društvene analize, fokusirajući se na bazu sovjetskog društva u nastojanju razlučivanja njegovih ključnih obilježja, mjesto da dozvoli da njegovom analizom rukovodi nadgradnja ...“ (Kellner, 1984:225).

MacIntyre smatra suprotno: „Kada Marcuse optužuje sovjetski marksizam za njegovo odstupanje od onog što on smatra marksizmom, on pretpostavlja kako povijest Sovjetskog saveza u njezinim negativnim aspektima je moguće objasniti bez referiranja na marksizam (...) U *Sovjetskom marksizmu* oživljeno je još jednom mlado hegelijanstvo“ (MacIntyre, 1970:59-61). Prvi dio MacIntyreove kritike dostaje temeljito proučavanja *Sovjetskog marksizma*, a što je pokazano u ovom radu, gdje je jasno razvidno kako Marcuse referira na izvorne Marxove i Engelsove postavke u ocjeni odstupanja sovjetske države od istih. Odgovor na drugi dio proizlazi iz prvog, jer kako se do sada nastojalo pokazati, Marcuse ostaje, kao što su primijetili Brujić (1973) i Kellner (1984), pod utjecajem Marxovih (posebno ranih) postavki.

⁴⁶ Marcuse (1968) je ukratko razmotrio i mogućnost o tome da nerazvijene zemlje mogu formiranjem 'treće sile' postati opozicija industrijski razvijenim kapitalističkim i socijalističkim zemljama. U razmatranju te mogućnosti Marcuse (1968) se ograničio na Italiju i Egipat u kojima je istovremeno prisutna industrijalizaciji i predindustrijska kultura u smislu da društvo ne dijeli vrijednosti efikasnosti, produktivnosti i „tehnološke racionalnosti“. Marcuse (1968) smatra da je preduvjet njihove neovisnosti ubrzana industrijalizacija, napuštanje pred-tehnoloških oblika i postizanje visokog stupnja produktivnosti. Međutim, tim procesima se opiru, smatra Marcuse (1968), pred-tehnološka i pred-buržujaska atmosfera. Stoga Marcuse smatra da bi nametanje ovih procesa moglo imati dvojak ishod. Prvi ishod, prema Marcuseu (1968), bio bi podlijeganje ili jednom od oblika neokolonijalizma ili „terorističkom“ sistemu prvobitne akumulacije. Druga alternativa jest u mogućnosti da ubrzana tehnologizacija dođe u sraz sa tradicionalnim načinom života. U tome Marcuse (1968) vidi mogućnost izvornog napretka. Umjesto ubrzane tehnologizacije i industrijalizacije koje revolucionaliziraju čitavo društvo, radilo bi se, ističe Marcuse (1968), o postupnoj primjeni tehnologije na već postojeću ekonomsku osnovu i način rada, koja time postepeno poboljšava način života. Marcuse (1968) smatra da je izvorni napredak, koji ne znači industrijalizaciju po primjeru postojećih društava, moguć tamo gdje prirodni resursi još uvijek dostaju za čovjeka dostojan život. U potencijalu tih društava Marcuse nalazi mogućnost *kvalitativno* drugačijeg razvoja, i to razvoja odmah u pravcu Marxovog

tom smislu analiza sovjetskog društva relevantna je za paralelnu usporedbu i kritiku kapitalističkog društva u *Čovjeku jedne dimenzije*.⁴⁷

Marcuse (1983) navodi kako se sovjetsko-marksističko shvaćanje kapitalizma zasniva na pojmu „opće krize“. „Opću krizu“ karakterizira, smatra Marcuse (1983), snažno sužavanje kapitalističkog tržišta, te usporedni nastanak i razvoj njemu suprotstavljenog socijalističkog tržišta. Prema sovjetsko-marksističkom shvaćanju posljedica takvog stanja bila bi, navodi Marcuse (1983), sužavanje osnove kapitalističke proizvodnje, a što bi rezultiralo međusobnim sukobom kapitalističkih zemalja za prevlast na preostalom suženom dijelu tržišta. Ovaj razvoj situacije, nastavlja Marcuse (1983), sovjetski marksizam vidi u rezultatu unutarnje krize kapitalizma nastale zbog preusmjerenja ulaganja u vojnu industriju i posljedičnom smanjenju potrošnje u kapitalističkim zemljama. Međutim, Marcuse (1983) odmah upozorava kako teza o međusobnom sukobu kapitalističkih zemalja i unutarnje krize sustava ne može poslužiti kao glavna orijentacija sovjetskom marksizmu. Marcuse (1983) je uočio kako ovakvo shvaćanje odstupa od Marxove teorije. Prema Marxu (1985), kako je prethodno pokazano, nastanak komunističkog društva dolazi konsekvntno porastom unutarnjih proturječja sustava koja onemogućuju njegovu samoreprodukciju, te shodno tome rezultiraju raspadom kapitalističkog društva.⁴⁸ „Opća kriza“, kako je shvaćena u sovjetskom marksizmu, naglašava Marcuse (1983), nije nagovještaj sloma kapitalizma, već prije stanje određenog povijesnog razvoja koje znači daljnje održanje kapitalizma sa tendencijom njegove stabilizacije. Odstupanje sovjetskog marksizma od izvorne Marxove teorije Marcuse objašnjava: „Za sovjetski je marksizam određujući činilac u svjetskoj situaciji to što socijalizam *koegzistira* i razvija se usporedno s općom krizom kapitalizma (umjesto da joj *slijedi*, kako je predviđala marksovska teorija)“

shvaćanja komunizma: „U tom slučaju, postat će predominantni uslovi koji ne egzistiraju ni u starim ni u industrijski razvijenim društvima (i nikad nisu u njima postojali). – Naime, 'neposredni proizvođači' bi imali šansu da vlastitim radom i u slobodnom vremenu kreiraju svoj vlastiti progres, da ga procijene i usmjere. Samoodređenje bi teklo iz osnove, rad neophodan za opstanak bi se transcendirao prema radu za zadovoljenje ljudskih potreba“ (Marcuse, 1968:60-61).

⁴⁷ Kellner naglašava važnost ovog djela koje ono zauzima u Marcuseovom cjelokupnom opusu: „*Soviet Marxism* je također važan za interpretaciju Marcuseove misli, jer otkriva poveznice između njegovih teorija i kritike Sovjetskog Saveza i naprednih kapitalističkih društava“ (Kellner, 1984:199).

⁴⁸ Marx (1978) je jasno izložio kako izgradnja komunističkog društva počiva na temeljima raspadnutog kapitalističkog društva. Samo u tim uvjetima moguć je, prema Marxu, početak ostvarenja komunizma. Marx, dakle, uopće ne razmatra mogućnost paralelnog postojanja komunističkog i kapitalističkog društva, niti je to postojanje uopće moguće prema Marxovoj teoriji. Marxovim riječima: „Ovdje imamo posla s komunističkim društvom ne onakvim kakvo se ono *razvilo* na svojoj vlastitoj osnovi, nego obrnuto, onakvim kakvo ono iz kapitalističkog društva upravo *izlazi*; s komunističkim društvom, dakle, koje u svakom pogledu, u ekonomskom, moralnom, duhovnom, nosi na sebi tragove starog društva iz čije utrobe izlazi“ (Marx, 1978:1095).

(Marcuse, 1983:52). Također, tezu o smanjenju potrošnje u kapitalističkim zemljama zbog preusmjerenja ulaganja u vojnu industriju Marcuse (1983) pokazuje nedostatnom. Naime, Marcuse (1983) ističe kako snažan tehnološki proboj društava zapada omogućava održavanje vojne industrije uz istovremeno održanje s tendencijom povećanja životnog standarda, a što u konačnici može značiti kako sovjetsko društvo podržava stabilnost i jedinstvo kapitalističkog društva. S druge pak strane, imperativ napretka sovjetskog društva također je bio stavljen na tehnološki i industrijski razvoj. Sovjetsko društvo, ističe Marcuse (1983) nastojalo je, kroz tehnološki i industrijski napredak, dosegnuti i prestiži ekonomsku razinu kapitalističkog društva. Međutim, u nastojanju dostizanja razvijenih kapitalističkih društava, sovjetsko društvo, smatra Marcuse (1983:69) preskače i sažima povijesne epohe: „prosvijećenog apsolutizma i liberalizma, slobodnog konkurentskog poduzetništva, zrele kulture srednje klase s njenim individualističkim i humanitarnim ideologijama“.

Pokušaj tehnološkog i ekonomskog dostizanja „napredne industrijske civilizacije“ Marcuse (1983) smatra odlučujućim faktorom sovjetskog marksizma. Stoga Marcuse (1983) smatra kako sovjetski marksizam nije moguće interpretirati i kritizirati na osnovu njegovog proklamiranog programa, unutarnjeg, sadržaja i tendencija, već je to moguće kroz dinamiku odnosa i međusobno djelovanje sovjetskog i kapitalističkog društva: „I najpovršniji pregled sovjetskog marksizma nalijeće na činjenicu da sovjetska teorija (i sovjetska politika) prilikom gotovo svakog obrata reagira na odgovarajući zapadni razvitak i obratno (...) čini se da to uzajamno djelovanje (...) izražava bitnu vezu dvaju sukobljenih sistema i tako djeluje na samu strukturu sovjetskog društva. Najvidljiviji je oblik te veze tehničko-ekonomska baza zajednička obim sistemima, tj. mehanizirana (...) industrija kao glavni pokretač društvene organizacije u svim sferama života. Nasuprot tom tehničko-ekonomskom nazivniku stoji vrlo različita institucionalna struktura – privatno poduzeće s jedne, a nacionalno s druge strane“ (Marcuse, 1983:5-6). Marcuse također smatra prisutnim u sovjetskom društvu one karakteristike koje onemogućuju autonoman razvoj osobnosti i koje je kritizirao kako u *Erosu i civilizaciji* tako i u *Čovjeku jedne dimenzije*: „Temeljnu razliku između zapadnoga i sovjetskoga društva ukida snažna tendencija prema asimilaciji. Oba sistema pokazuju zajedničke osobine kasne industrijske civilizacije – centralizacija i regulacija potiskuju individualno poduzetništvo i autonomiju; konkurencija biva organizirana i 'racionalizirana'; postojanje jednake vlasti ekonomske i političke birokracije; ljude

izjednačavaju 'masovni mediji' komunikacija, zabavljačka industrija, obrazovanje“ (Marcuse, 1983:67-68).

Obzirom na to što je Marcuse (1983) u sovjetskom društvu uočio iste one činitelje koje je opisao i kritizirao u kapitalističkim društvima (snažan napredak tehnologije, pojavu masovnih medija, kulturnu industriju, administrativni aparat), on kritiku sovjetskog društva također utemeljuje na prethodno pokazanom pojmu dominacije: „ista mehanizacija i racionalizacija proizvele su oblike ponašanja standardizirane podudarnosti i točno podređenje stroju, koji su zahtijevali više prilagođavanje i reakciju nego autonomiju i spontanost. Ako se nacionalizacija i centralizacija industrijskog aparata udruže (...) s podređivanjem, te s prisilnošću rada kao cjelodnevnog zanimanja, napredak u industrijalizaciji jednak je napretku u dominaciji ...“ (Marcuse, 1983:70). Iz navedenog mjesta uočljivo je kako Marcuse (1983) smatra kako tehnološki napredak kojeg forsira sovjetsko društvo, nije oslobodio pojedince od rada, već suprotno, od njih zahtjeva snažnije podvrgavanje proizvodnom procesu. Marcuse (1983) određujuću karakteristiku dominacije u sovjetskom društvu naziva „novom racionalnošću“. „Nova racionalnost“ onako kako je Marcuse (1983) koristi, nastavlja se na Marcuseov (1941) prethodno uspostavljen pojam „tehnološke racionalnosti“ kojom je, kako je prethodno pokazano, Marcuse (1941) nastojao objasniti devastirajući utjecaj tehnološko-proizvodnog aparata na svijest pojedinca. U eseju *Neke implikacije moderne tehnologije (1941)* Marcuse pokazuje dominaciju određenu tehnološkim napretkom: „Pod utjecajem ovog aparata, individualna racionalnost preobražena je u tehnološku racionalnost (...) Osobni bijeg od aparata, koji je mehanizirao i standardizirao svijet, nije moguć (...) Kroz rukovanje strojem, čovjek uči kako je željeni cilj moguće postići samo pokoravanjem uputama. Napredak je identičan s prilagodbom aparatu. Nema prostora za autonomiju. Individualna racionalnost razvila se u efikasno suglasje s unaprijed određenim sredstvima i ciljevima. Ovo posljednje apsorbira oslobađajuće misaone napore sjedinjavajući ih u bezuvjetno održavanje aparata“ (Marcuse, 1941:44-46).

Sovjetsko društvo, smatra Marcuse (1983), u svojoj „novoj racionalnosti“ koja je prema sovjetsko-marksističkom shvaćanju naziv za ozbiljenje uma, uvelike se služi tehnološkom racionalnošću. Marcuse (1983) ističe kako se prema tom shvaćanju oktobarsku revoluciju smatra presudnom u pomirenju interesa pojedinca i cjeline, a samim tim i ostvarenjem umne zbilje. Međutim, Marcuse (1983) odmah upozorava kako se racionalnost umne zbilja sovjetskog

društva, promotrene izvan samog sustava, pokazuje iracionalnom i kao takva ona nije ništa drugo nego „ideologija uma“ koja svoju racionalnost ima u održanju sustava i to tako što je transcendentnim idejama „ljudske slobode i uma“, „individualne autonomije misli“ kroz svakidašnju jezičnu upotrebu u medijima i nastupima državnih činovnika, oduzet njihov napredni karakter koji se nalazi u njihovom, naspram stvarnosti, „neispunjenom zahtjevu“. Naime, Marcuse (1983) osnovnom funkcijom sovjetskog marksizma smatra pragmatično proizvođenje stavova i ponašanja koje treba ispuniti i time potvrditi unaprijed uspostavljene istine. Proizvodnja željenih oblika ponašanja događa se, prema Marcuseu (1983) ideologiziranjem jezika, „ritualizacijom i magijskom upotrebom Marxove teorije“⁴⁹. Marcuse (1983) smatra kako je ovakva „magijska“ upotreba osnovnih Marxovih postavki u „neodređenim krutim formulama“ koje nalažu „krutu reakciju“ istovjetna reklamnim, propagandnim, porukama, čija istinitost nije sadržana u njima samima, već se pokazuje u ciljanom efektu. Zbog toga, ističe Marcuse (1983), ove poruke pripadaju u domenu praktičnog, a ne teorijskog uma. Shvaćene kao uputa za djelovanje, moć spoznaje, kao „bitni dio praktične slobode“, smatra Marcuse (1983), gubi svoju

⁴⁹ Magijskim Marcuse (1968) opisuje i jezik, odnosno funkcionalna i operacionalizirana obilježja jezika koji izražajno preslikava „tehnološku racionalnost“. Ono što Marcuse (1968) ističe jest da nazivi ne upućuju samo na način kako nešto funkcionira, već pripisuju cijeli niz značenja tom funkcioniranju isključujući pri tome mogućnosti ostalih načina funkcioniranja. Također, Marcuse (1968) primjećuje povezivanje nekoć suprotstavljenih pojmova, pojmova koji isključuju jedan drugog. Moglo bi se reći da Marcuse zapravo kritizira nedijalektičnost jezika, a čemu donekle svjedoči i njegovo hegelovsko shvaćanje: „Prethodno svojoj operacionalnoj upotrebi, pojam *odriče* identifikaciju stvari s njenom funkcijom; on razlikuje ono što *je* stvar od kontigentnih funkcija stvari u postojećem realitetu“ (Marcuse, 1968:100). Magijski karakter jezika Marcuse ističe: „Imenica vlada rečenicom na autoritaran i totalitaran način i rečenica postaje deklaracija koju treba prihvatiti – ona suzbija demonstriranje, kvalificiranje, negiranje svoga kodificiranog i deklariranog značenja (...) Stalno sparivanje određene imenice s istim 'objašnjavajućim' pridjevima i svojstvima čini rečenicu hipnotičkom formulom, koja beskonačno ponavljana, fiksira značenje u svijesti primaoca“ (Marcuse, 1968:93-96).

Osim navedenog Marcuse (1968) je pozornost usmjerio i na ideološki karakter analize jezika u analitičkoj filozofiji. On polemizira s Wittgensteinovom znamenitim aforizmom „Moja metla je u uglu“ (Wittgenstein, 1980:64). Wittgensteinov aforizam se odnosi na to da jezikom izražavamo i opisujemo stvarnost. Marcuse smatra da „lingvistička analiza ne uzima u obzir ono što razotkriva svakodnevni jezik u govoru – osakaćenje čovjeka i prirode“ (Marcuse, 1968:166). Marcuse (1968) smatra kako analitička filozofija korespondira tehnološkoj organizaciji stvarnosti i samim time njezina analiza jezika iscrpljuje se u toj stvarnosti. Ono čemu Marcuse u ovoj kritici smjera jest nereificiranom jeziku (npr. pjesničkom jeziku), koji nije afirmativan prema zbilji, već je razara. Marcuseovim riječima: „Što se može zamjeriti ovoj analizi? Svojom egzaktnošću i jasnošću ona je možda nenadmašiva – ona je korektna. Ali to je sve, a meni je stalo da pokažem ne samo da to nije dosta već da se tu radi o destrukciji filozofske misli i kritičke misli kao takve (...) i u Hegelovoj Logici bi mogle biti rečenice kao što je 'moja metla je u uglu', ali bi tamo bile razotkrivene kao neprimjereni, čak krivi primjeri. Bile bi ono odbačeno, ono što treba prevladati rasuđivanjem koje je po shvaćanjima, stilu i sintaksi drugačijeg reda – rasuđivanjem kome nikako nije 'jasno da je svaka rečenica našeg jezika u redu kakva jest'. Dešava se sasvim suprotno – naime, svaka rečenica je tako malo u redu kao i svijet koji taj jezik saopćava“ (Marcuse, 1968:168). Marcuse značaj jezika u njegovoj svakodnevnoj upotrebi smatra važnim u emancipaciji, jer njemu nije svejedno reprezentira li jezik danu zbilju ili je razotkriva. Odnos jezika i realiteta Marcuse raspravlja i kasnije kod „nove osjetljivosti“ i „nove svijesti“. On prijeko potrebitim, u novom društvu, smatra i novi jezik: „... raskid s kontinuitetom gospodovanja mora biti također raskid s rječnikom gospodovanja“ (Marcuse, 1972:158).

sposobnost razlučivanja istine od neistine, privida od stvarnosti, povratnog slijeda „od riječi do ideje“, a što u slučaju sovjetskog marksizma tendira prihvatanju i očuvanju, očigledno ideji uma, proturječne stvarnosti. Stoga je „nova racionalnost“, kako ju je postavio Marcuse (1983), određena spojem „tehnološke racionalnosti“ kojoj je čovjek podvrgnut, ideološkog iskrivljavanja i obredne primjene izvorne Marxove teorije i njenih obećanja, te uništenje dijalektičkog mišljenja i metode koje više nije usmjereno na pokazivanje i prevladavanje unutarnjih proturječja. Riječima Marcusea: „Ritualizirani jezik čuva izvorni sadržaj marksovske teorije kao istinu u koju se mora vjerovati i koja mora biti ozakonjena protiv svakog dokaza suprotnoga: ljudi moraju činiti i osjećati i misliti kao da je njihova država stvarnost tog uma, slobode i pravde koje proglašava ideologija, a ritual treba da osigura takvo ponašanje. Njime upravljana praksa zaista pokreće široke obespravljene mase u međunarodnim razmjerima. Izvorna obećanja marksovske teorije u tom procesu imaju odlučujuću ulogu. Novi oblik marksovske teorije odgovara svom povijesnom subjektu – zaostalom stanovništvu koje treba da postane ono što 'stvarno' jest: revolucionarna snaga koja mijenja svijet. Ritualizacija te teorije očuvala ju je u životu protiv moći faktičkog odbacivanja i saopćavala ju je, u ideološkom obliku, zaostalu i ugnjetenu stanovništvu koje je trebalo da bude uvučeno u političku akciju, natječući se s razvijenom industrijskom civilizacijom i izazivajući je. U svojoj magijskoj upotrebi, marksovska teorija postaje nova racionalnost (...) Hipostazirana u ritualnu paradigmu, marksovska teorija postaje ideologija (...) Racionalnost koja je pratila napredak zapadne civilizacije razvijala se u napetosti između misli i njenog predmeta (...) gdje više ne prevladava taj odnos subjekta i objekta, tu tradicionalna logika gubi tlo (...) A kada volja rukovodstva djeluje na proletarijat odozgo, teorija što je rukovodstvo objavljuje ili odobrava poprima krute determinističke oblike. Dijalektika se okamenjuje u univerzalan sistem u kojem se povijesni proces javlja kao 'prirodan' proces i u kojem objektivni zakoni iznad individua upravljaju ne samo kapitalističkim, nego i socijalističkim društvom“ (Marcuse, 1983:74-123).

Preko spomenutog pojma „nova racionalnost“ Marcuse (1983) je pokušao pokazati kontekst unutar kojeg se sovjetsko društvo stvara i izgrađuje. Iz toga se je moglo uočiti kako je sovjetsko društvo, baš kao i kapitalističko, suštinski represivno. Potrebu za održanjem represije, ističe Marcuse (1983), SSSR je opravdavao permanentnom prijetnjom kapitalizma, no istovremeno time je i priznao postojanje vlastitih unutarnjih proturječja, koja su očigledno mogla biti riješena jedino promjenom na međunarodnom planu. Tim priznanjem zasjenjena je, smatra Marcuse, Staljinova doktrina o „socijalizmu u jednoj zemlji“, a čija je osnovna premisa ta da je sovjetska

država sposobna pomiriti unutarnje antagonizme uz istovremenu opstojnost vanjskih proturječja.⁵⁰ Međutim, Marcuse (1983) smatra kako sovjetsko društvo (kao što je smatrao i za kapitalističko) može razriješiti inherentne antagonizme samo uklanjanjem „viška potiskivanja“ i to oslobađanjem potreba i razvojem sposobnosti pojedinaca na način da povećanje duhovne i materijalne kulture postane osnovni cilj društvenog djelovanja. Kako bi uvidio mogućnost ove preobrazbe koja bi trebala „uspostaviti ekonomsku i kulturnu nadmoć socijalizma nad kapitalizmom“, Marcuse (1983) se okreće analize društvene i socijalne strukture SSSR-a.

Razvoj sovjetske države u smjeru Staljinove teorije značajno odstupa, i to prema funkcijama za koje je nadležna država, smatra Marcuse (1983), od Marxovih i Engelsovih faza razvoja. Naime, Marx i Engels ključnim su smatrali transformaciju javnih političkih funkcija u administrativne. Ovu promijenjenu funkciju Engels jasno sažimlje u *O autoritetu*: „Svi socijalisti se slažu u tome da će politička država, a s njom i politički autoritet, iščeznuti uslijed buduće socijalne revolucije, to jest da će javne funkcije izgubiti svoj politički karakter i pretvoriti se u proste administrativne funkcije koje čuvaju prave interese društva“ (Engels, 1978a:1077). Međutim, Marcuse (1983) upozorava kako u sovjetskoj državi nije došlo do ove važne transformacije, jer je država zadržala obavljanje ovih funkcija kroz birokratski aparat: „Nasuprot toj koncepciji, sovjetska država posvuda obavlja političke i vladalačke funkcije protiv samog proletarijata; dominacija ostaje specijalizirana funkcija u podjeli rada i kao takva monopol je političke, ekonomske i vojne birokracije“ (Marcuse, 1983:86-87). Stoga je Marcuseova analiza usmjerena na birokraciju kao kamen temeljac sovjetske države koja je ujedno i nova klasa pretpostavljenu radništvu.⁵¹ Marcuse

⁵⁰ Staljinovo učenje o „socijalizmu u jednoj zemlji“ suprotno je i odstupa od Engelsove izvorne koncepcije, kako ju je izložio u *Principima komunizma*, o nadnacionalnoj, svjetskoj, pobjedi socijalizma u svim zemljama. Engels (1978b) u devetnaestom pitanju o tome hoće li se revolucija dogoditi samo u jednoj zemlji jasno odgovara: „Ne. Krupna industrija je već samim tim što je stvorila svjetsko tržište tako povezala sve narode na zemlji, a osobito civilizirane narode, da svaki pojedini narod zavisi od onoga što se događa kod drugoga. Nadalje, ona je u svim civiliziranim zemljama tako izjednačila društveni razvitak da su u svim tim zemljama buržoazija i proletarijat postale dvije odlučujuće klase društva (...) stoga komunistička revolucija neće biti samo nacionalna, nego će se izvršiti u svim civiliziranim zemljama istovremeno (...) Ona će se u svakoj od tih zemalja razviti brže ili sporije, već prema tome da li ova ili ona zemlja ima izgrađeniju industriju, veće bogatstvo i znatniju količinu proizvodnih snaga (...) Ona će također izvršiti znatan utjecaj na ostale zemlje u svijetu, te promijeniti i mnogo ubrzati tok njihova dotadašnjeg razvitka. Ona je univerzalna revolucija i stoga će imati univerzalno područje“ (Engels, 1978b:353).

⁵¹ Marcuse, koji je naravno, temeljito upoznat s Marxovim djelom, zna da je upitno može li se birokraciju smatrati klasom u Marxovom smislu te riječi: „Jasno, ako se 'klasu' definira kroz odnos prema osnovnim sredstvima za proizvodnju, a poslije kroz vlasništvo, sovjetska birokracija *nije* klasa. Ako je kriterijem učinjena *vlast* nad sredstvima za proizvodnju, odlučujuće je pitanje je li takva vlast prenesena i da li je, opet, 'neposredni proizvođači' valjano vrše. Ovdje upotrebljavamo riječ 'klasa' za označavanje grupe koja obavlja funkcije vlade (...) kao 'zasebnu' funkciju u društvenoj podjeli rada(...) Tako bi birokracija (...) bila klasa, sve dok je zasebnost njene funkcije čini nezavisnom od naroda koji nadgleda i kojim upravlja“ (Marcuse, 1983:87).

ističe, a time pokazuje još jedno odstupanje od Marxove teorije, da ukoliko bi se koncepcija baze i nadgradnje primijenila na sovjetsko društvo, tada bi birokratski aparat odgovarao određenju nadgradnje: „Proizvođači' su oni koji dobivaju najamninu, namještenici države s plaćom, te kolhoznici (...) Nadgradnja se sastoji od sistema administrativnih, zakonskih i kulturnih institucija, te od službene ideologije što je ove objavljuju i prenose na različita područja privatnog i javnog života“ (Marcuse, 1983:101-102). Marcuse (1983) vitalnim interesom birokracije smatra očuvanje i učvršćivanje njezinog posebnog (kao zasebne grane u podjeli rada) položaja. No da bi birokracija mogla reproducirati moć, ona mora biti, smatra Marcuse, povezana s određenom ekonomskom osnovom, koja u sovjetskoj državi proizlazi iz posjedovanja vlasti. Marcuse smatra da je za sovjetsku državu karakteristična „tehničko-administrativna“ vlast. Valja se prisjetiti kako je Marcuse ovim pojmom opisao i dominaciju u „naprednoj industrijskoj civilizaciji“. Ova vlast, primjećuje Marcuse, ne nalazi se u rukama određene skupine. Naime, birokratski aparat tvore različite skupine (ekonomski i politički management, vojni i partijski vrh, visokokvalificirani specijalisti i tehničari) koje se međusobno natječu za utjecaj i osvajanje vlasti. Međutim, monopolizacija vlasti bilo koje od tih skupina, smatra Marcuse, onemogućena je s jedne strane postojanjem centralnog plana, a s druge primjenom „tehnološkog terora“ koji sankcionira nedjelotvornost, neučinkovitost i pluralizam mišljenja, s tim da je potonje skoro u potpunosti otklonjeno. S obzirom na činjenicu kako nije moguće ustoličenje niti jedne skupine na samom vrhu birokratskog aparata, Marcuse iznosi začuđujuće optimističan zaključak o sovjetskoj birokraciji⁵²: „Tako se ne čini da sovjetska birokracija posjeduje osnovu za djelotvorno

⁵² Začuđujuće u Marcuseovom zaključku jest to što je on, a kako je prethodno pokazano, protiv bilo kakve administracije života, protiv bilo kakvog propisanog postojanja ili djelovanja na propisan način, a kao što je Marcuse (1970) to ispostavio u prethodno pokazanom određenju dominacije. MacIntyre (1970) smatra kako Marcuse nije ponudio dovoljno uvjerljive dokaze na osnovu kojih bi se mogao prihvatiti argument o povezanosti sovjetske birokracije s određenom ekonomskom bazom. Kellner (1984) ovu Marcuseovu poziciju tumači unutar povijesnog konteksta objašnjavajući kako je Marcuse time nastojao suzbiti zapadnu propagandu koja je sovjetsku birokraciju prikazivala kao „totalitarnu policijsku organizaciju kontroliranu od strane dijaboličkog KP-a“. Marcuseova analiza sovjetske birokracije, smatra Kellner (1984), implicira činjenicu kako birokracija sadrži inherentnu tendenciju prema liberalizaciji. Međutim, točnost njegove analize, ističe Kellner (1984), u pitanje dovodi politički progon sovjetskih Židova, politika psihijatrijske hospitalizacije političkih disidenata, te represivne mjere protiv ukrajinskih, litvanskih i drugih pripadnika nacionalnih skupina. Stoga Kellner (1984) smatra kako analizi nedostaje ozbiljna kritika staljinizma i sovjetske birokracije. Marcuse nije, smatra Kellner (1984), u svojoj analizi uključio „herojsko razdoblje“, regresivne promijene koje je uveo Staljin, niti je u obzir uzeo stavove lijevog krila opozicije. Nadalje, Kellner (1984) smatra kako Marcuse nije postavio pitanje u kojoj je mjeri sovjetsko društvo socijalističko, te u kojoj mjeri dijeli ekonomske modele s kapitalističkim društvima, te u kojoj mjeri kapitalističke institucije i prakse opstojе u sovjetskom društvu. Samim tim, smatra Kellner (1984), Marcuse nije uspio pokazati 'imanentnu kritiku' koja bi odmjerila sovjetski marksizam s Marxovim socijalizmom. Međutim, donekle je ipak moguće odgovoriti na Kellnerovu kritiku, a posebno na dio koji se odnosi na usporedbu kapitalističkih i socijalističkih institucija i odmjeravanje sovjetskog društva u odnosu na socijalističko društvo prema Marxovim postavkama. Marcuse, može se

ovjekovječenje posebnih interesa nasuprot sveobuhvatnim, općim zahtjevima društvenog sistema na kojem birokracija živi. Birokracija čini zasebnu klasu koja vlada ostalim stanovništvom kroz vlast nad ekonomskim, političkim i vojnim ustanovama, a vršenje te vlasti stvara raznolikost posebnih interesa koji se oblikuju u vlast, međutim, oni moraju izići u susret i na koncu podleći općoj politici koju ne može promijeniti ni jedan poseban interes svojom posebnom moći“ (Marcuse, 1983:96). Ovaj optimističan zaključak o birokratskom aparatu Marcuse temelji na dijalektičkom pristupu ovom fenomenu. Naime, Marcuse (1983) smatra, kako se interesu vjekovanja represivne birokracije suprotstavlja smjer razvoja sovjetske države i njeni osnovni interesi i ciljevi.

Na samom kraju kritičko-analitičkog vrednovanja sovjetskog marksizma i njegovih inherentnih tendencija, Marcuse razmatra mogućnost prijelaza iz socijalističkog društva u komunizam. Poučen iskustvom tehnološki razvijenog zapadnog društva, čiji je represivni karakter ocrtao, Marcuse u konačnoj transformaciji socijalizma u komunizam ne polaže nade u snažan industrijski razvoj kojem sovjetsko društvo teži, jer bez obzira na porast blagostanja koje tehnološki napredak donosi, ono i dalje može ostati represivno: „Moderna je mašinerija primjenjiva i u socijalizmu i u kapitalizmu. To, drugim riječima, znači da zreli kapitalizam i socijalizam imaju istu *tehničku* bazu, te da je povijesna odluka o načinu upotrebe te baze *politička* odluka“ (Marcuse, 1983:152). Političku odluku koju spominje, Marcuse smatra ključnom za ovu transformaciju. Ona je, kao što je Marcuse ispostavio u ranim radovima, i ovdje djelo osviještenog pojedinca spremnog poduzeti čin koji preokreće i mijenja: „Bez obzira na razinu tehničkog napretka i kulture, proizvodnost i djelotvornost rada, promjena od socijalističke nužnosti u socijalističku slobodu možde biti rezultat jedino svjesna napora i odluke“ (Marcuse, 1983:156). I u analizi sovjetskog marksizma

reći, nije detaljno analizirao sličnost kapitalističkih i socijalističkih institucija, međutim, kako je u radu pokazano, Marcuse je pri analizi sovjetskog društva primijenio iste one koncepte (dominaciju, „novu racionalnost“, „tehnošku racionalnost“, „administrativno-tehnološki“ karakter dominacije) koje je koristio u analizi i kritici „napredne industrijske civilizacije“. Marcuse je možda korištenjem upravo tih koncepata smatrao dostatnim za uvidanje sličnosti između sovjetskog i kapitalističkog društva. Također, a kako je u radu istaknuto, Marcuse je pokazao povratni utjecaj paralelnog postojanja kapitalizma i socijalizma na potonji. Glede Kellnerove primjedbe o Marcuseovom neuspjehu pokazivanja „imanentne kritike“ može se reći kako je primjedba neutemeljena. Marcuse (1983), može se primijetiti, kroz čitavo djelo *Sovjetski marksizam* navodi izvorne Marxove i Engelsove koncepcije, a potom odmah pokazuje sovjetsko-marksističke devijacije. To se posebno može uočiti u Marcuseovoj (1983) analizi dvije faze razvoja sovjetske države pa nadalje, a dijelom je kroz navođenje izvornih Marxovih i Engelsovih mjesta, pokazano i u ovom radu. Kellner (1984) je u pravu kada kaže kako Marcuse ne sumira u nekoliko riječi zašto sovjetski marksizam nije socijalizam, ali Marcuse je, možda se može reći, smatrao takav sažetak nepotrebnim obzirom da je iz kontinuiranog pokazivanja razlike između izvorne Marxove i Engelsove teorije, te sovjetskog tumačenja i primjene, moguće odgovoriti na Kellnerovo pitanje.

može se uočiti kontinuitet Marcuseove misli kako na planu „spašavanja“ Marxove teorije od njene sovjetsko-marksističke verzije, pa do upotrebe prethodno uspostavljenih pojmova, dosljednosti dijalektičkog mišljenja, ali i u traganju za negacijskim potencijalom, pojmovnim prevladavanjem (posredovanjem giblivošću), sposobnošću negativnog mišljenja i osviještenim pojedincima, kojem se Marcuse (1983) okreće u analizi moralne filozofije u sovjetskom društvu.

Uspoređujući neke od istaknutijih ideja etike zapadnog i sovjetskog društva, Marcuse (1983) smatra, kako totalna industrijalizacija obaju društava, letimičnim pogledom, upitnim čini njihove međusobne apstraktne suprotnosti: „Svjetskopovijesna koegzistencija dvaju suparničkih sistema, koja određuje njihovu političku dinamiku, također određuje društvenu funkciju njihove etike“ (Marcuse, 1983:192). Bez obzira što etika obaju društava akcentira oslobođenje pojedinca, pokazat će se jedna suštinska razlika između njih, a to je sveobuhvatnost instrumentalizirane i ideološke primjene sovjetske etike, koja prožima i ona područja koja su u zapadnim društvima ostavljena autonomiji pojedinca, dok će se njihova sličnost pokazati u radnom i seksualnom moralu. Naime, Marcuse (1983) ističe da je za zapadnu etiku karakteristična pretpostavka o postojanju društveno-političkih institucija unutar čijih se okvira nalazi prostor za razvoj i zadovoljenje čovjekovih potreba. Time je ideja slobode u zapadnim društvima, smatra Marcuse, ostvariva kroz ove institucije čiji je zadatak kroz legislativu, zaštitu privatnog vlasništva i druga građanska prava, omogućiti pojedincu samoostvarenje kroz ekonomsku konkurenciju s drugim pojedincima. Obzirom da je samorealizacija pojedinca vezana isključivo za ekonomsku sferu, ona tendira, zbog nepredvidivosti samog ekonomskog procesa, smatra Marcuse, postati „nesigurnom“ i „neslobodnom“. S druge pak strane, sovjetska etika, ističe Marcuse, proklamira kako je ukidanjem „negativnih“ oblika slobode u kojima je pojedinac prepušten samom sebi, pomirila sve sfere života koje su u društvima zapada rascijepljene. Naravno, ovo pomirenje izvanjstjenjem (u tom kontekstu može se upotrijebiti i termin eksproprijacija), koje Marcuse smatra općom karakteristikom sovjetske etike, sovjetska država postigla je procesom nacionalizacije. Marcuseovim riječima: „Sistematsko smanjivanje antagonizama unutrašnjega i vanjskoga, između privatne i javne egzistencije (antagonizama koji je postao životni element zapadne etike) bilo je jedna od osnovnih funkcija sovjetskoga društva i sovjetske filozofije morala. Izvanjske i prvotne vrijednosti su izvanjštene, što znači da je čovjek u *svim* svojim očitovanjima društveno i političko biće“ (Marcuse, 1983:173). Međutim, ovo izvanjstjenje za Marcusea ima i jednu drugu konotaciju. Marcuse (1983:174) je pokazao kako je u različitim

filozofijama vlasništvo i egzistencijalna kategorija. Stoga procesom nacionalizacije nije samo izvanjštjen ekonomski oblik privatnog vlasništva, već s njim povezan i oblik individualne slobode: „'Podruštvovljenjem' privatnosti područje je slobode premješteno s individuuma kao privatne osobe na individuuma kao člana društva. Društvo kao cjelina, predstavljeno sovjetskom državom, određuje ne samo vrijednost slobode nego i njen doseg; drugim riječima, sloboda postaje instrument za političke ciljeve“ (Marcuse, 1983:176). Međutim, bez obzira što se očigledno etika instrumentalizira za ciljeve sovjetske države, ona je u bitnom, ističe Marcuse, utemeljena u novoj povijesnoj poziciji koja nadilazi puki instrumentalizam. To se očituje u tome, smatra Marcuse (1983), što je s jedne strane, kroz parole „solidarnosti i discipline“, komunistička etika usmjerena na radnu disciplinu, dok se s druge strane Lenjinovim naglaskom na „svjesnoj borbi“ otkriva njezina „intelektualna“ priroda koja za preduvjete komunizma ističe akumulaciju znanja i ovladavanje prirodom. Instrumentalizam sovjetske etike konstituira buduću svijet iz povijesnog. Naime, Marcuse naglašava kako su, „partija i klasni moral“ samo nazivi nositelja povijesne promjene prema humanijem društvu bez patnje i odricanja. I upravo tu, u transcendentnom obećanju civilizacije bez represije, Marcuse nalazi, jedno od sličnosti zapadne i sovjetske etike, ali i ideološko opravdanje za vjekovanje represivnog poretka: „Sovjetska etika ovdje sadrži 'sigurnosni ventil'; čini se da slika budućnosti obavlja funkciju koja odgovara funkciji transcendentnih elemenata zapadne etike – čini se da u toj slici imamo istinski sovjetski nadomjestak za religiju“, s tom razlikom što se mogućnost društva bez potiskivanja pokazuje kao povijesno dostižna: „vrhovno čovjekovo ispunjenje i zadovoljenje nije usmjereno na 'nutrinu' ili onkraj nje nego na 'idući' stadij zbiljskog razvoja društva. A istina te koncepcije ne smije biti stvar vjere nego treba da bude stvar znanstvene analize i uma – nužnosti“ (Marcuse, 1983:180). Međutim ovdje je, smatra Marcuse, diferencijacija zapadne i sovjetske etike. Zbog toga što je sovjetska etika, ističe Marcuse (1983), relativna u odnosu na konačni cilj, ona može proglasiti nemoralnim sve one radnje koje se protive onome što se proglašava ili percipira povijesnim procesom, a Marcuse (1983) posebno ističe dvije takve aktivnosti: umjetničko i znanstveno djelovanje. Umjetničko djelovanje, kao što će biti pokazano, posebno je važno za Marcusea, jer autentična umjetnost ima progresivni i emancipacijski potencijal, kao što se to dijelom moglo uočiti prilikom tematiziranja *Erosa i civilizacije*. No prethodno spomenuta razlikovnost dviju etika iščezava, a razlog tome je, prema Marcuseu, politizacija etike u kojoj ne postoje osnovna načela ljudskog morala koja nisu povezani s klasnim položajem. Inzistiranjem na solidarnosti i

radnoj disciplini izgrađen je sustav vrijednosti koji glorificira rad i njemu podređuje zadovoljenje potreba. Ono što je Marcuse primijetio, jest kako nit u sovjetskom društvu koje se poziva na teoriju Marxa i Engelsa, rad nije postao slobodna igra ljudskih sposobnosti, štoviše rad i u sovjetskom društvu, može se uočiti, ima karakter „trajnosti“ i „tereta“. Marcuse (1983), odmah ističe kako neovisno o tome što nacionalizacija proizvodnje *per se* ukida otuđenje, ono i dalje prevladava sve dok društveno bogatstvo određuje nužni rad, a ne vrijeme ostavljeno na raspolaganje čovjeku za njegov svestran razvoj. I upravo na karakteru (otuđenog) rada, pojmu koji je u centru cjelokupnog Marcuseovog djelovanja, on nalazi osnovu na kojoj se otkriva sličnost kapitalističkog i sovjetskog društva: „Sličnost je više no slučajna: dvije se etike susreću na zajedničkom polju povijesne 'suvremenosti' – odražavaju potrebu za uključivanjem širokih masa 'nazadnih' ljudi u novi društveni sistem, potrebu za stvaranjem dobro obučene, disciplinirane radne snage sposobne da stalnu rutinu radnoga dana moralno opravdava, da proizvodi sve racionalnije i sve više dobara, dok se racionalnu upotrebu tih dobara za individualne potrebe odgađa zbog 'okolnosti'. U tom smislu sovjetska etika potvrđuje *sličnost* između sovjetskoga i kapitalističkoga društva“ (Marcuse, 1983:198).

Sličnost dvaju društava u zadiranju javne sfere u sferu privatnosti, te podređivanju pojedinca „tehnološkoj racionalnosti“ i njegove autonomije proizvodnim snagama, navodi Marcusea da se i u analizi sovjetskog marksizma posluži prethodno pokazanom Freudovom teorijom. Tematizirajući zapadno društvo preko Freudove teorije, što je već spomenuto, Marcuse (1965a) je pokazao proporcionalnost tehnološkog napretka s ograničavanjem i potiskivanjem nagona, odnosno redukciju životne energije, erosa, u spolnost. Jednako kao što i zapadno društvo u svrhu održanja postojećeg i napretka u okviru istog, mora tabuizirati seksualnost, tako mora, smatra Marcuse (1983), i sovjetsko društvo, u doduše, drugačijem obliku kroz naglasak na važnosti braka, a što za cilj ima politiku nataliteta s ciljem „proizvodnje“ nove radne snage, sankcionirati subverzivne seksualne prakse: „Borba protiv prostitucije, preljuba i rastave braka priziva iste moralne norme kao i na Zapadu, dok se zahtjeve za natalitet i nepopustljivo ulaganje energije u natjecateljski rad veliča kao manifestacije Erosa“ (Marcuse, 1983:201). U ograničavanju nagona sankcioniranjem i tabuiziranjem, Marcuse otkriva prije tendenciju normaliziranja, a ne ukidanja represije i potiskivanja. Zbog toga što niti u tehnološki razvijenom SSSR-u potrebe ljudi nisu faktori koji određuju radno vrijeme, niti stupanj proizvodnje (valja se prisjetiti kako su za Marcusea upravo ovo mjerila slobodnog društva bez „viška potiskivanja“. On to navodi i ovdje

po pitanju sovjetskog otvaranja onih područja rada koja su prije bila rezervirana za muškarce, a čime se sovjetska država dičila tvrdeći kako je upravo na polju ravnopravnosti spolova nadmašila zapadna društva: „... ali sve dok porastom produktivnosti ne upravljaju sami pojedinci, ekonomska i kulturna emancipacija pruža ženama jedino jednak udio u sistemu otuđenog rada“ (Marcuse, 1983:210). Marcuse smatra kako se niti u postojećem socijalističkom društvu kao antipodu kapitalističkom ne može govoriti o nerepresivnom društvu oslobođenog erosa: „S pobjedom države nad erotskom zonom opasnosti trebalo bi da bude ispunjena javna vlast nad individualnim potrebama. Time bi u same nagone čovjeka bile postavljene prepreke protiv oslobođenja (...) Čim *res publica* nije *res* onih individua koji su njeni članovi i državljani, usklađivanje privatnoga seksualnog morala s političkim moralom, s *res publicom*, mora biti represivno“ (Marcuse, 1983:204).

Međutim, Marcuse (1983) je optimističan po pitanju mogućnosti oslobođenja pojedinca u sovjetskom društvu. Marcuse (1983) smatra kako će represivni moral sovjetskog društva, s daljnjim rastom tehnološkog napretka i proizvodnosti, postajati sve iracionalniji, a ta iracionalnost povratno će utjecati na slabljenje morala sovjetskog društva. Subverzivni potencijal tehnologije koji može potkopati prevladavajuću etiku sovjetskog društva, stvoriti prostor razvoju čovjekovog svestranog bića, Marcuse formulira: „Tehnička racionalnost sadrži i element igre koji ograničava i izopačava represivna uloga tehnike: igre stvarima (odnosno njihovim mogućnostima), njihovom kombinacijom, radom, oblikom itd. Kada više ne bude pod pritiskom nužnosti, ta će aktivnost kao cilj samo razvitak u svijesti i uživanje u slobodi. Tehnička bi produktivnost tada mogla uistinu biti vrlo suprotna specijalizaciji, te pripadati pojavi toga 'svestranog individuuma' koji je toliko važan u marksističkoj teoriji“ (Marcuse, 1983:213-214). No prisvajanje ove mogućnosti oslobođenja, koja se krije u tehnologiji, od karaktera rada i stvaranje slobodnijeg socijalističkog društva i ovdje je, kao što je to Marcuse ispostavio u ranim radovima, (radikalni) čin osviještenog pojedinca koji spoznaje negaciju i spoznajno je prevladava: „Da li je radni dan skraćen na pet sati ili nije, da li je slobodno vrijeme individuuma zaista njegovo ili ne, da li 'mora zarađivati za život' priskrbujući životne potrepeštine ili ne, da li može slobodno izabrati svoje zanimanje – sve to mogu provjeriti same individue. Bez obzira na to koliko su manipulirani, znat će da li je tako definirani socijalizam činjenica ili nije“ (Marcuse, 1983:220). Nasuprot prevladavajućem obliku socijalizma, Marcuse ovdje prvi put pruža svoje viđenje socijalizma po mjeri čovjeka, čiju mogućnost ozbiljenja utemeljuje i izvodi dijalektičkim

pristupom pitanju tehnologije koja sadrži emancipacijsku snagu: „Određenje komunizma pomoću proizvodnje i raspodjele društvenoga bogatstva prema slobodnorastućim individualnim potrebama, pomoću kvantitativnog i kvalitativnog suženja rada na proizvodnju za životne potrebe, slobodnog izbora zvanja – ti se pojmovi zacijelo čine nerealnima u svjetlu sadašnjeg stanja stvari. Ali oni su po sebi racionalni, osim toga, tehnički napredak i porast produktivnosti rada čine evoluciju prema toj budućnosti racionalno mogućom“ (Marcuse, 1983:220-221).

Zaključno se može reći kako preko poduzete analize sovjetske birokracije, radne etike, moralne filozofije, primjene Marxove teorije, razmatranja tehnološkog napretka, Marcuse ne smatra kako će sovjetski marksizam, dugoročno, ostvariti Marxov ideal komunističkog društva u kojem će kontrolu nad sredstvima imati neposredni proizvođači i gdje će čovjekove potrebe biti indikator stupnja proizvodnje. Marcuse, a to se vidi iz posljednjeg dijela, potencijal za oslobođenjem vidi u karakteru tehnologije i dostignutom stupnju tehnološkog razvoja sovjetskog društva. Ali i prisvajanja tog potencijala u svrhu oslobođenja stvar je odlučnosti osviještenih pojedinaca. Drugi pak razlog jest taj što Marcuse (1983) prijelaz u komunizam ne vidi kao ishod borbe masa, niti tendencije prisutne u sovjetskom društvu čine realnom hipotezu o transformaciji sovjetske države u socijalističku ili komunističku demokraciju. Marcuse smatra kako bi transformacija mogla doći, i zato je dijelom bio optimističan po pitanju birokratskog aparata, upravo od nadgradnje čijoj potrebi za represivnošću proturječi sam tehnološki napredak: „... čini se da u sovjetskom društvu nema *inherentnih* sila koje bi se opirale ubrzanom i ekstenzivnoj automatizaciji – ni među rukovodstvom niti među radništvom (...) Prirodno je da tako uštedenu ljudsku energiju, u njenu oslobađajućem efektu, uvelike poništava represivna upotreba tehnike (...) Ta upotreba tehnike ima dehumanizirajuće i destruktivne osobine (...) istinski oslobađajuće posljedice tehnike nisu u tehnici po sebi; one pretpostavljaju društvenu promjenu koja obuhvaća osnovne ekonomske institucije i odnose (...) Bi li nacionalizacija ekonomije sovjetskog društva omogućila da se (...) preskoči taj stadij *društvene* promijene zahtijevajući samo *političku* promjenu, tj. prijenos vlasti odozgo na vlast odozdo, a zadržavajući istu društvenu osnovu (...) tehnološka racionalnost teži za tim da se suprotstavi restriktivnoj političkoj racionalnosti, te je natjera na liberalizaciju na postojećoj osnovi“ (Marcuse, 1983:212-213).

Analiza i kritika kapitalističkog društva

Analiza „napredne industrijske civilizacije“ (posebno odnosa čovjeka i tehnologije) ispostavljena u djelu *Čovjek jedne dimenzije* također je svojevrstan kontinuitet Marcuseove misli koje se nastavlja na njegove rane radove.⁵³ Stoga što se u djelu posebno tematizira tehnologija i njezina uloga u društvu, ono, naravno, slijedi premise pokazane u eseju *Neke implikacije moderne tehnologije* u kojem je Marcuse naslutio, što je već pokazano, kako porast tehnološkog napretka popratno izaziva pad autonomije pojedinca, te kako čovjek potpada pod „tehnološku racionalnost“. No dok je Marcuse (1965a; 1941; 1983) prethodno isticao neutralni ili čak spasonosni karakter tehnologije, razlikujući tehnologiju *per se* i praksu upotrebe tehnologije, on sada smatra kako je dominacija imanentno određenje tehnologije. Valja se prisjetiti Marcuseovog prethodnog stava: „protest protiv otuđenja (...) je (...) usmjeren protiv političke organizacije industrije, a ne protiv industrije kao takve (...) 'Političko' kao različito od 'društvenoga' odnosi se na organizaciju i upotrebu industrije koja nije određena sposobnostima i potrebama individua nego partikularnim interesima koji se sukobljavaju sa slobodnim razvitkom individualnih sposobnosti i potreba (...) istinski oslobađajuće posljedice tehnike nisu u tehnici po sebi (...)“ (Marcuse, 1983:162-213). A o istom pitanju Marcuse sada kaže: „Ne može više – u suočenju s totalitarnim karakteristikama ovog društva – biti prihvaćeno tradicionalno shvaćanje o 'neutralnosti' tehnologije. Tehnologija kao takva ne može biti izolirana od upotrebe u koju je stavljena; tehnološko društvo je sistem dominacije koji je djelotvoran već u pojmu i konstrukciji tehnike“ (Marcuse, 1968c:16). Dakle, osnovna premisa od koje Marcuse polazi jest da je u tehnološki naprednim društvima došlo do tehnologiziranja gospodovanja.

Prije samog razmatranja djela treba istaknuti neke napomene. MacIntyre (1970) smatra kako usprkos tome što dijeli osnovne premise s *Erosom i civilizacijom* i *Sovjetskim marksizmom*, djelo *Čovjek jedne dimenzije* predstavlja oštri raskid u Marcuseovoj misli. MacIntyre spomenuti raskid

⁵³ Marcuse nastavlja s potragom za revolucionarnim subjektom i ostaje posvećen, kao što je i Kellner (1984) pokazao, marksističkom projektu. Müller ističe: „S *Čovjekom jedne dimenzije* nastala je, u biti, koliko značajna toliko i provokativna knjiga, intelektualno ključno djelo Nove ljevice kojim je započela fundamentalna kritika 'kasnog kapitalizma' i 'naprednog industrijskog društva', obilježena političkim pesimizmom. Unatoč utjecajnoj radikalnoj poruci knjiga je otvorila izglede za politički aktivizam (...) Po njoj je Marcuse zadržao vezu s nekadašnjim sudionicima projekta marksizma-lenjinizma (...) Marcuse je slijedio dalje jedno pitanje u ovom sklopu, kojem je posvetio završna predavanja na Brandeis University u prethodnoj godini. Kao što je kasnije utvrdio u *Čovjeku jedne dimenzije*, revoluciji je oduzet njezin subjekt. U vremenu države blagostanja, tehnokracije i kulturne industrije nije se moglo računati s revolucionarnom sviješću u kvantitativnom smislu zbog integracije proletarijata. Nakon nekog vremena bespomoćnosti, prezentirao je Marcuse, u staroj maniri marksističkog istraživača ponovno otkrivanje revolucionarnog subjekta“ (Müller, 2010:539).

nalazi u: „... njegovom doslovnom napuštanju svih distinktivno marksističkih nasuprot hegelijanskih kategorija i njegovom pesimizmu“ (MacIntyre, 1970:62). Schoolman (1984) također smatra kako je Marcuse u kasnijoj fazi napustio Hegelove i Marxove kategorije⁵⁴: „Napušten je Hegelov odnos gospodara i sluge i Marxov pojam rada, središnji pojmovi teorije povijesnosti i prakse, koji su pojedinca pokazali teorijskim i subjektom prakse“ (Schoolman, 1984:37). Međutim, MacIntyreova i Schoolmanova kritika nije utemeljena, jer je Marcuseov pristup samom djelu određen upravo Hegelovom i Marxovom dijalektikom i to na način što on u analizi tehnološkog društva nastoji razviti dijalektičke kategorije i time pokazati relevantnost dijalektičkog mišljenja kao spasonosnog, koje razotkriva višedimenzionalne mogućnosti zbilje.⁵⁵ Nasuprot tome, Marcuse koristi pojam „jednodimenzionalan“ kojim opisuje prevladavajući način mišljenja u tehnološki razvijenom društvu, ali i podvrgavanje subjekta objektu i time gubitak autonomije, individualnosti i slobode, te mogućnosti ovladavanja vlastitom sudbinom. Valja se prisjetiti, a što je prethodno i pokazano u ovom radu, kako je Marcuse u ranom eseju *Prilog pojmu biti* jednodimenzionalnu misao odredio kao onu misao koja ne uviđa razlikovnost između jest i izvedivih mogućnosti na temelju tog jest, ukidajući time samo dijalektičko kretanje. Marcuseovim riječima: „Svijet činjenica jest tako reći jednodimenzionalan: realno je 'naprosto realno' i taj naprosto presijeca svaku transcendenciju: u istoj mjeri metafizičku kao i kritičku transcendenciju prema biti (...) Spoznavanje, odriješeno od napetosti činjenica prema biti, postaje u sebi samome priznavanjem“ (Marcuse, 1974:65-66). Ovo Marcuseovo shvaćanje ključno je u razumijevanju njegove analize, koja je zapravo teorija zadržavanja obrata temeljenog na tehnološkom napretku civilizacije.⁵⁶ Marcuse je objasnio utjecaj promjena u ekonomskoj sferi, kroz široku proizvodnju, potrošnju i dostupnost dobara, koje povratno određuju konformistički način mišljenja, te prihvaćanje fakticiteta integracijom (na ekonomskoj osnovi zbog jeftine dostupnosti dobara) u etablirano društvo. Treba se prisjetiti, a što se kroz ovaj rad nastojalo stalno

⁵⁴ Marcuse nije napustio kako to Schoolman smatra Hegelove i Marxove kategorije. Karakter rada središnji je pojam u Marcuseovoj teoriji od eseja *O filozofskim osnovama ekonomskog pojma rada pa do Erosa i civilizacije* i *Čovjeka jedne dimenzije* u kojima Marcuse kritizira upravo daljnju nužnost i teret rada, koji zahvaljujući tehnološkom napretku može poprimiti kvalitativno drugačiji karakter, rad kao igra svestranog razvijanja čovjekovog bića. Uostalom, u radu je pokazano kako je Eros i civilizacija upravo kritika otuđenog rada zasnovana prožimanjem Freudovih i Marxovih postavki.

⁵⁵ Na to upozorava i Kellner: „Retrospektivno, *Čovjek jedne dimenzije* artikulira upravo hegelovsko-marksistički filozofski projekt kojeg je Marcuse počeo razvijati 1930.-tih tijekom njegovog djelovanja u Frankfurtskoj školi“ (Kellner, 1964:xviii).

⁵⁶ Marcuseov koncept biti, ističe Geoghegan (1981), ima normativno značenje, poželjno za bilo koju radikalnu društvenu teoriju.

pokazati, što zapravo za Marcusea znače pojmovi oslobođenje, umna zbilja, nerepresivna civilizacija. Oni označavaju individualnost, snažnu autonomiju i osviještenog pojedinca, te rad kao slobodnu igru ljudskih sposobnosti.⁵⁷ Naravno da „napredno industrijsko društvo“ nije, prema Marcuseovom shvaćanju, rezultiralo ovakvom zbiljom, već spomenutom integracijom pojedinaca koji spremno prihvaćaju tu zbilju kao najbolju moguću. Stoga upravo napetost između biti i pojave ima presudnu važnost u Marcuseovoj teoriji.

Čovjeka jedne dimenzije moguće je dvojako razumjeti: kao svojevrsnu kritiku tadašnjeg američkog društva ili kao Marcuseov pokušaj stvaranja (kritičke) teorije tehnološki naprednih društava. Ovdje će se pozornost sumjeriti, kao i u slučaju *Sovjetskog marksizma*, na ovo teorijsko shvaćanje. Treba napomenuti kako se ovdje radi o teoriji koja analizira i objašnjava uzroke zadržavanja društvene promjene susprezanjem postojećih proturječja i imanentnih negacija.⁵⁸ Marcuse je primijetio kako je s integracijom proletarijata iščeznuo povijesni subjekt promjene, a s njim i ideja revolucionarnog obrata: „u onoj mjeri u kojoj tehnički progres osigurava rast i koheziju komunističkog društva, uzmiče ideja o kvalitativnoj promjeni pred realističkim pojmovima o neeksplozivnoj evoluciji“ (Marcuse, 1968c:13). Izjednačavanje ili barem prividno ublaživanje rascjepa između dvije suprotstavljene klase, moguće je na tehnološko-ekonomskoj osnovi. Međutim, Marcuse (1968c) upravo u ovom izjednačavanju vidi ideološku funkciju: „Kad se radnik i njegov upravitelj raduju istom televizijskom programu i posjećuju ista mjesta okupljanja, kad se tipkačica isto tako atraktivno dotjeruje kao i kćer njena poslodavaca (...) tad

⁵⁷ Kellner (1991) ističe: „Marcuse je, dakle, radikalni individualist koji je duboko uznemiren [primjetnim] opadanjem obilježja autentične individualnosti“ (Kellner, 1991:28).

⁵⁸ Treba istaknuti kako je Marcuse u suradnji s Neumannom, tijekom kasnih 30.-tih i ranih 40.-tih, radio na razvijanju teorije društvene promjene, čiji istoimeni rukopis nikada nije objavljen. Marcuse i Neumann nakanu poduhvata objasnili su: „Kako sociologija kao neovisna znanost nije bila uspostavljena prije 19.st., teorija društva do tada bila je integralnim dijelom filozofije ili onih znanosti (poput ekonomije i prava), čija se konceptualna struktura u velikoj mjeri zasnivala na određenim filozofskim doktrinama. Intrinzična povezanost filozofije i teorije društva (...) formulira obrazac svih posebnih teorija društvene promijene počevši od antičkog svijeta, srednjeg vijeka i početka suvremenog doba. Odlučujući nalaz je u naglasku na činjenici kako se društvena promjena ne može interpretirati u okviru određene društvene znanosti, već mora biti shvaćena unutar društvenog i prirodnog totaliteta ljudskog života. Ova koncepcija se u velikoj mjeri koristi psihološkim faktorima u teoriji društvene promjene. No ipak, izvođenje društvenih i političkih koncepata iz 'psihe' čovjeka nije psihologijska metoda u suvremenom značenju, već ona uključuje negaciju psihologije kao posebne znanosti. Za Grke, psihološki koncepti bili su bitno etički, socijalni i politički, te su trebali biti obuhvaćeni u konačnoj znanosti filozofije“ (Marcuse i Neumann, 1941-1942:95). Marcuse i Neumann (1941-1942) u doktrini sofista, koji su pretpostavljali podložnost društvenih institucija željama pojedinaca za čije dobro su i uspostavljene, pronašli prototip svih teorija društvene promjene u klasičnoj filozofiji. Marcuse i Neumann (1941-1942) su istaknuli kako teorije društvene promjene u klasičnoj filozofiji nisu poimale razdvojenost čovjeka od društva i prirode, već je istinski poredak ljudskog života zahtijevao jedinstvo sve tri dimenzije stvarnosti. Marcuse i Neumann (1941-1942) smatraju kako se upravo ovakvo poimanje društvene promjene iznova pojavljuje u posljednjoj fazi suvremenog mišljenja.

ovo asimiliranje ne indicira nestanak klasa, već razmjer u kojem svi slojevi društva učestvuju u potrebama i zadovoljenju što služe očuvanju postojećeg“ (Marcuse, 1968c:27). Marcuse (1938; 1968c), viđeno je, razlikuje istinske od lažnih potreba. Istinske potrebe za Marcusea (1938), pokazano je, jesu one koje oslobađaju čovjeka od karaktera rada i time omogućuju njegov svestran razvoj. No Marcuse (1968c) smatra kako u kapitalističkom društvu postoje samo lažne potrebe čije je zadovoljenje obilježeno društvenim sadržajem i funkcijom. Stoga je dominacija sadržana, ne samo u zadovoljenju, već i u potrebi samoj. Premda mogućnost posjedovanja stvari koje olakšavaju život, te komfornijeg življenja, jesu stvarne čovjekove potrebe, Marcuse (1968c), smatra da zbog zadaće koju trebaju ispuniti, a to je održanje postojećeg načina rada promijenjenim odnosom pojedinca i društva, one i dalje ostaju neistinite⁵⁹: „one ostaju to što su bile od početka: proizvodi društva u kome dominantan interes zahtjeva potiskivanje (...) Ljudi poznaju sebe u svojim robama; nalaze svoju dušu u automobilima, hi-fi setovima, kućama u kojima prostorije za dnevni boravak i spavaonice nisu na istoj prostornoj razini, u kuhinjskim aparatima. Promijenio se mehanizam koji veže pojedinca za njegovo društvo, društvena kontrola je ukotvljena u novim potrebama koje je proizvela“ (Marcuse, 1968c:24-28).

Tehnološki napredak promijenio je samo određenje radnika. U Marxovoj teoriji radnik je bio shvaćen kao fizički radnik koji u radu troši svoju snagu, te koju zadovoljavanjem bazičnih čovjekovih funkcija (ishranom i spavanjem) mora nadoknaditi kako bi iznova mogao obaviti isti rad. Međutim, Marcuse (1968c) je primijetio kako je ova fiziološka i biološka činjenica kapitalizma Marxovog doba prevladana: „Tehnološka promjena koja tendira da prevlada mašinu kao *individualni* instrument proizvodnje, kao 'apsolutnu jedinicu', dokida, izgleda, Marxovo shvaćanje o 'organskom sastavu kapitala' i s njim teoriju o stvaranju viška vrijednosti“ (Marcuse, 1968c:44). Krucijalna promjena koja se dogodila, ističe Marcuse (1968c), jest ta što radnik nije taj koji stvara višak vrijednosti, već stroj, a ova promjena u načinu i karakteru rada izazvala je promjenu svijesti. Odnosno, prijelazom iz klasičnog u razvijeni kapitalizam ukinuto je posredovanje odnosa gospodara i sluga koje teži prevladavanju. Marcuse to i naznačuje:

⁵⁹ Marcuse i ovdje slijedi Marxa, koji je u manipuliranju potrebama i njihovom zadovoljenju vidio dominaciju nad čovjekom. Marxovim riječima: „Stoga s masom predmeta raste carstvo tuđih bića kojima je čovjek podjarmljen, a svaki novi proizvod je nova *potencija* uzajamnog varanja i uzajamnog pljačkanja (...) Subjektivno to izgleda tako da proširenje kruga proizvoda i potreba djelomično postaje *dovrtljiv* i *proračunljiv* rob neljudskih, rafiniranih, neprirodnih i *izmišljenih* požuda (...) svaki proizvod je mamac kojim se želi sebi izmamiti biće drugoga, njegov novac; svaka zbiljska ili moguća potreba je slabost (...) opće iskorištavanje društvenog čovjekova bića (...) [industrijski proizvođač] prilagođava se njegovim najpokvarenijim fantazijama, igra ulogu svodnika između njega i njegove potrebe, pobuđuje u njemu bolesne požude – vrebaju na svaku slabost ...“ (Marx, 1985:288-289).

„Kapitalisti, šefovi i vlasnici gube svoj identitet kao odgovorni akteri; oni preuzimaju funkciju birokrata u mašini korporacije. Opipljiv objekt eksploatacije iščezava iza fasade objektivnog realiteta (...) Mržnja i frustracija su lišene svoje određene mete, a tehnološki veo prikriva reprodukciju nejednakosti i porobljavanja (...) Ova uzajamna ovisnost nije više dijalektički odnos Gospodara i Sluge koji puca u borbi za međusobno priznavanje, već zatvoren krug koji obuhvaća i Gospodara i Slugu“ (Marcuse, 1968c:47-48). Marcuse (1968c), stoga, smatra da će zadržavanje promjene ovisiti u onoj mjeri u kojoj je politika „tehnološke racionalnosti“, učinkovitim podvrgavanjem znanosti i tehnoloških otkrića, sposobna podizati životni standard. Stoga Marcuse smatra kako dostignutom stupnju kapitalizma korespondira obrnuto proporcionalan stupanj svijesti o potrebitosti promjene: „... najvišem stupnju kapitalističkog razvitka u najrazvijenijim kapitalističkim zemljama odgovara jedan nizak nivo revolucionarnog potencijala“ (Marcuse, 1982 [1970]:11).

No, upravo u porastu životnog standarda Marcuse vidi konformizam pojedinaca prema postojećem društvu i rezignaciju od zahtjeva za „velikim odbijanjem“, ali i osnovu za njegovo prevladavanje moguću upravo svođenjem egzistencijalno nužnog rada na minimum.⁶⁰ Međutim, Marcuse je svjestan kako potrošači ne utjelovljuju negaciju, odnosno oni nisu revolucionarna baza masovnog društva: „Potrošačko društvo je forma u kojoj se reproducira (...) kapitalizam na svom najvišem stadiju“ (Marcuse, 1982:28). Zadovoljenje potreba kroz dobra koje društvo nudi, za Marcusea su, samo desublimirane potrebe i desublimirano zadovoljenje, koje stvara privid sreće i zadovoljstva u općoj nesreći.⁶¹ Stoga Marcuse smatra da je tehnološki napredak stvorio novi oblik svijesti kao osebajeni oblik tehnološke racionalnosti. Novu svijest, koja je rezultat

⁶⁰ Marcuse ovdje slijedi Marxa (*Grundrisse*) koji je u povećanju životnog standarda koji omogućuje zadovoljenje i drugih potreba iznad osnovnih vidio osnovu na kojoj kapitalizam može propasti: „Velika povijesna strana kapitala je stvaranje tog viška rada, suvišnog rada sa stanovišta puke upotrebne vrijednosti, pukog izdržavanja, i njegov historijski poziv ispunjen je kad su se, s jedne strane, potrebe razvile toliko da je višak rada povrh potrebnog rada postao opća potreba, da proizlazi iz samih individualnih potreba, kad se, s druge strane zahvaljujući strogoj disciplini kapitala kroz koju su prošla uzastopna pokoljenja, opća radljivost razvila kao opći posjed novog pokoljenja, i kad je, najzad, zahvaljujući razvitku proizvodnih snaga rada što h kapital (u svojoj neograničenoj strasti za bogaćenjem i u uvjetima u kojima je jedino on i može realizirati) neprestano goni naprijed, stvar došla dotle da posjedovanje i održavanje općeg bogatstva, s jedne strane zahtjeva samo malo radnog vremena za cijelo društvo, a s druge strane radno se društvo prema procesu svoje napredujuće reprodukcije, svoje reprodukcije u sve većem obilju, odnosi naučno. Ispunjen je dakle, kad je prestao rad u kojem čovjek čini i ono što može dati stvarima da učine za njega“ (Marx, 1977:135).

⁶¹ Ovdje se Marcuse također nastavlja na Marxovu opservaciju o omamljujućem efektu desublimacije: „I kao što industrija spekulira o profinjenju potreba, ona isto tako mnogo spekulira o njihovoj grubosti, čiji je stoga pravi užitek *samoamljivanje*, to *prividno* zadovoljenje potrebe, ta civilizacija *unutar* grubog barbarstva potrebe“ (Marx, 1985:294).

posvemašnje desublimacije, te koja ne može pojmiti, a potom niti prevladati proturječnosti Marcuse naziva „sretna svijest“ i određuje ju kao: „ona održava vjerovanja da je stvarnost racionalna i da postojeći sistem, usprkos svemu, snabdijeva dobrima. Ljudi su usmjereni tako da u proizvodnom aparatu nalaze djelotvoran pokretač misli i akcije kome njihova vlastita misao i akcija može i mora biti izručena“ (Marcuse, 1968c: 86)

Marx je jasno izložio uzajamno utjecanje društvenih odnosa i odnosa proizvodnje: „Društveni odnosi tijesno su povezani s proizvodnim snagama. Stječući nove proizvodne snage, ljudi mijenjaju svoj način proizvodnje, a mijenjajući način proizvodnje, način na koji podmiruju svoje životne potrebe, mijenjaju i sve svoje društvene odnose. Ručni mlin daje vam društvo s feudalnim gospodarima, parni mlin društvo s industrijskim kapitalistima“ (Marx, 1977:61). To hoće reći kako Marx odlučujućim činiteljem povijesnog kretanja smatra specifičnu društvenu organizaciju proizvodnje, a ne sam napredak u tehnologiji, koja za Marxa razvidno ima neutralan karakter. No Marcuse odlazi korak dalje upravo u uviđaju totalitarnog karaktera tehnologije i njoj popratne „tehnološke racionalnosti“, koji se otkriva, prema Marcuseovom (1968c) poimanju, u tome što tehnika kao univerzalni oblik proizvodnje vlastitom logosu podređuje prirodu, čovjeka, svijet, dakle određuje totalitet. Ovaj karakter tehnologije za Marcusea znači nemogućnost čovjekove autonomije, a samim time i neslobodu evidentnu u podređenosti čovjeka tehničkom aparatu koji povećava komfornost i produktivnost rada. Iz navedenog Marcuse izvlači implikaciju kako će odnosi među ljudima poprimiti karakter tehničkog funkcioniranja.⁶²

⁶² Marcuse se ovdje naslanja na Lukácsovo poimanje međusobnog odnosa između postvarenja i svijesti. Postvarenje je, zapravo, povijesni oblik predmetnosti u kojem odnosi među ljudima poprimaju karakter robe, kao odnosi među stvarima. A prodiranjem iza same predmetnosti nastoje se uočiti društveni odnosi. Lukács (1977) je univerzalnost robe smatrao središnjim problemom kapitalističkog društva u svim njegovim manifestacijama, smatrajući kako analiza fetišnog karaktera robe (kojeg Lukács (1977) smatra specifičnim za moderni kapitalizam) otkriva odgovarajuće oblike subjektivnosti u društvu i time pruža jasan uvid u ideologiju kapitalizma i njegovu moguću propast. Lukács (1977) je smatrao kako je tek moderni kapitalizam preko svoje jedinstveno važeće ekonomske strukture za cijelo društvo, uspio proizvesti jedinstvenu strukturu svijesti. Odnosno, tek s takvom ekonomskom osnovom, moguće je postvarenje robnog odnosa u društvene i međuljudske odnose. Riječima Lukácsa: „Ono nameće svoju strukturu cijeloj svijesti čovjeka: njegove se odlike i sposobnosti više ne sjedinjuju u organsko jedinstvo osobe, nego se pojavljuju kao 'stvari', koje čovjek podjednako 'posjeduje', i 'otuđuje' kao i razne predmete vanjskog svijeta. I, naravno, nema oblika odnosa ljudi međusobno, nema mogućnosti čovjeka da on ispolji svoje fizičke i psihičke 'odlike', koje se u rastućoj mjeri ne bi podredile tom obliku predmetnosti“ (Lukács, 1977:170). Spomenuta instrumentalizacija i otuđenje čovjekovih sposobnosti rezultat su sve veće racionalizacije radnog procesa i specijalizacije rada. U povećanoj racionalizaciji i specijalizaciji rada, posljedicama industrijskog napretka, Lukács (1977) vidi utjecaj racionalnosti stroja na samu psihičku strukturu radnika. Najvažniji princip koji se iz navedenog može uočiti Lukács (1977) naziva „principom racionalizacije“ koji je usmjeren na „proračunljivost“ i koji odgovara Marcuseovom „propisanom življenju“. Lukács sažimlje suštinu principa racionalizacije i proračunljivosti, čije određenje je moguće uočiti i kod Marcusea: „Jer bit racionalne kalkulacije počiva naposljetku na tome da se spozna i proračuna – o individualnoj 'samovolji' neovisan – prisilno-zakonomjeran tok određenih procesa. Da se ponašanje

Marcuseovim riječima: „Jedino u medijumu tehnologije čovjek i priroda postaju funkcionalni

čovjeka, dakle, iscrpljuje u ispravnom proračunu šansi toga odvijanja (čije on 'zakone' nalazi kao 'gotove'), u spretnom izbjegavanju 'slučajnosti' što smetaju, primjenom sigurnosnih uređaja, mjera zaštite, itd. ...“ (Lukács, 1977:167). Racionalizacija koja se zasniva na proračunljivosti pretpostavlja, ističe Lukács (1977), stvaranje i reproduciranje upravo takvog (racionalnog i proračunljivog) društva razmjerno u mjeri u kojoj ona njime gospodari.

Pojavljivanje čovjekovih sposobnosti kao predmeta koje on posjeduje i otuđuje, u modernom kapitalizmu s njegovom jedinstvenom ekonomskom strukturom i naglaskom na racionalizaciji, zahvaća podjednako materijalni (fizički) kao i nematerijalni (intelektualni) rad. Navedeni utjecaj Lukács pokazuje na primjeru industrije i birokracije: „Kao posljedica racionalizacije ljudske se odlike i osebnosti radnika sve više javljaju kao *puki izvori grešaka* naspram racionalno proračunatog funkcioniranja (...) Čovjek se ne pojavljuje ni objektivno ni u svome odnošenju spram radnog procesa kao njegov pravi nosilac, nego kao mehanizirani dio biva uključen u jedan mehanički sistem, koji nalazi gotovim i koji funkcionira potpuno neovisno o njemu i čijim se zakonima ima bezvoljno pokoriti (...) s uvećanom racionalizacijom radnikova djelatnost sve više gubi svoj značaj djelatnosti i biva jednim *kontemplativnim* držanjem (...) [koje] mijenja i temeljne kategorije neposrednog odnošenja čovjeka spram svijeta: svodi prostor i vrijeme na jedan nazivnik, nivelira vrijeme na razinu prostora (...) S jedne strane, budući da njihov mehanizirani djelomični rad, objektivacija njihove radne snage naspram njihove cjelokupne ličnosti što je već izvršena predajom te radne snage kao robe biva stalnom svakidašnjicom koja ne može biti prevladana, tako da ličnost i ovdje biva bezutjecajnim promatračem toga što se zbiva s njezinim vlastitim opstankom kao izoliranom česticom koja je uklopljena u jedan strani sistem. S druge strane, mehanizirajuće rastavljanje proizvodnog procesa prekida i one spone što su pojedine subjekte rada pri 'organskoj' proizvodnji povezivale u jednu zajednicu. Mehanizacija proizvodnje čini od njih i u tom pogledu izolirano apstraktne atome (...) njihova povezanost u sve većoj mjeri biva posredovana isključivo apstraktnim zakonitostima mehanizma u koji su uklopljeni“ (Lukács, 1977:156-158). Istovjetan fenomen odvija se i na razini birokracije. Lukács to opisuje: „Samo s tom razlikom što strojna mehanizacija ne tlači sve duhovne sposobnosti, nego jedna sposobnost (...) biva odvojena od cjelokupne ličnosti, biva njoj nasuprot objektivirana, biva stvar, roba (...) Specifičan način birokratske 'savjesnosti' i 'konkretnosti', nužno potpuno podvrgavanje sistemu stvarnih odnosa u kojima stoji pojedini birokrat, predstava da upravo njegova 'čast', njegov 'osjećaj odgovornosti' iziskuju takvo potpuno podvrgavanje, pokazuju da je podjela rada [kao i kod gore spomenutog rada] ovdje utonula u 'etičko“ (Lukács, 1977:169).

Upravo ovdje spomenuta racionalizacija smjera, smatra Lukács (1977), postaviti racionalno postvarene odnose kao prirodne, a to se ponajprije odnosi na univerzalnost robe, odnosno, zadovoljenje potreba kroz robne oblike. Lukács (1977) ističe da univerzalni robni karakter za postvarenu svijest predstavlja pojavni oblik njezine neposrednosti koju ona ne teži prevladati. Daljnjim razvojem kapitalizma, postvarenje će, smatra Lukács (1977) sve više i dublje zahvaćati i određivati svijest. Na ovaj zaključak Lukács (1977) dolazi smatrajući kako je imanentna tendencija daljnje podjele i specijalizacije rada njihovo osamostaljivanje i u odnosu na društvo zaseban smjer razvoja: „... ova podjela rada kida svaki organski jedinstveni radni i životni proces, rastavlja ga u njegove elemente, da bi te racionalno i umjetno izolirane djelomične funkcije na najracionalniji način obavljali njima psihički i fizički osobito prilagođeni 'specijalisti'. No ova racionalizacija i izolacija posebnih funkcija ima za nužnu posljedicu da se svaka od njih osamostaljuje i ima tendenciju da se dalje razvija nezavisno od drugih posebnih funkcija društva (...) na vlastiti račun, prema logici svoje specijalnosti“ (Lukács, 1977:173). Iz daljnjeg razvijanja ove tendencije Lukács (1977) uočava kako će ojačati upravo „profesionalni i staleški“ interesi onih specijalnosti na čijem će se znanju i uslugama zasnivati kapitalistička proizvodnja. Marcuse se nastavlja na Lukács ev zaključak, te spomenute nosive specijalnosti nalazi u rastućoj birokraciji i tehnokraciji koje doprinose stabilizaciji sustava. Riječima Marcusea: „Ova tendencija je ojačana promjenom sastava radničke klase. Sve manji omjer radnika plavih ovratnika, a sve veći broj i značaj namještenika bijelih ovratnika, tehničara, inženjera i specijalista dijeli klasu (...) Na osnovi svog položaja ta 'nova radnička klasa' mogla bi prekinuti, reorganizirati i preusmjeriti način proizvodnje i proizvodne odnose. Međutim, oni nemaju ni interesa niti vitalne potrebe da čine tako: oni su dobro integrirani i dobro nagrađeni (...) Takva bi kvalitativna promjena pretpostavljala upravljanje i preusmjeravanje proizvodnog aparata od grupa u kojih su potrebe i ciljevi vrlo različiti od potreba i ciljeva tehnokrata. Tehnokracija, koliko god bila 'čista', podržava i ukolotečuje kontinuitet gospodovanja“ (Marcuse, 1972:175-176).

Specijalizacija i racionalnost unutar kapitalizma, smatra Lukács (1977), onemogućuju zahvaćanje i razumijevanje cjeline, a samo ono može omogućiti proboj postvarenja i stoga: „Potpuna spoznaja cjeline, naime, osigurala bi subjektu toga poznavanja takav monopolski položaj koji bi bio istoznačan s ukidanjem kapitalističkog gospodarstva“ (Lukács, 1977:173). U ovom nespoznavanju cjeline i tehnološkoj racionalnosti nalazi se kontrarevolucionarni element postvarenja kojeg Marcuse oštro kritizira u kapitalističkom društvu opisujući ga pojmom jednodimenzionalnosti.

objekti organizacije (...) Drugim riječima, tehnologija postaje značajan nosilac *postvarenja* – postvarenje u njegovoj najzrelijoj i najefikasnijoj formi“ (Marcuse, 1968c:161).

Već je u ranom eseju *O kritici hedonizma*, pokazano je, Marcuse ustvrdio kako je nesloboda sadržana ne u zadovoljenju, već u samim potrebama. Obzirom da je prema Marcuseu ta nesloboda doživjela vrhunac (s izvjesnom tendencijom da se na njemu i održi) u društvu obilja sposobnom da stvara nove i zadovoljava postojeće potrebe i tako perpetuira dominaciju, proboj postvarenja Marcuse vidi mogućim samo nastankom „nove osjetljivosti“ „koja izražava uspon instinkata života nad agresivnošću i krivnjom (...) [i] negacija je cjelokupnog sklopa postojećeg, njegove moralnosti, kulture, a afirmacija prava da se gradi društvo u kojem ukidanje siromaštva i mukotrpna rada rezultira svijetom u kojem osjetilno, igrivo, mirno i lijepo postaju oblici egzistencije i time *Oblik* samog društva“ (Marcuse, 1972:151-152). Pojmom „nova osjetljivost“ Marcuse podrazumijeva stvaranje novih potrebe i novih načina zadovoljenja u samoj nagonskoj strukturi.⁶³ Stoga je za Marcusea ishodište društvene promjene, promjena u organizmu čovjeka. Marcuse takvu promjenu kao preduvjet objašnjava: „Prema tomu, radikalna promjena, koja treba da preoblikuje postojeće društvo u slobodno društvo, mora segnuti u (...) 'biološku' dimenziju, u kojoj se afirmiraju vitalne, imperativne potrebe i zadovoljenja čovjeka. Koliko te potrebe i zadovoljenja reproduciraju život u sužanjstvu, toliko oslobođenje pretpostavlja promjene u toj biološkoj dimenziji, to će reći instinktno potrebe, drukčije reakcije, kako tijela, tako i duha“ (Marcuse, 1972:146).

⁶³ Govoreći o nužnosti razvijanja novih potreba kao preduvjetu obrata, Marcuse smatra da ostaje dosljedan Marxovoj teoriji, i to stoga što proletarijat, osim bazičnih, nije mogao zadovoljavati potrebe posjedovanjem „luksuznijih“ dobra, a time nije niti mogao reproducirati neslobodu sadržanu u samim potrebama. Marcuse to objašnjava: „Kad je Marx u proletarijatu vidio revolucionarnu klasu, to je on učinio stoga, i možda primarno stoga, što je proletarijat bio slobodan od represivnih potreba kapitalističkog društva, što su se u proletarijatu mogle razviti nove potrebe, a nisu bile gušene dominantnim starim potrebama. To više nije slučaj u velikim dijelovima visokorazvijenih kapitalističkih zemalja. Radnička klasa više ne predstavlja klasu koja negira postojeće potrebe“ (Marcuse, 1972[1967]:18).

Putokaz prema novom društvu

Prijelaz u novo slobodno društvo u Marcusea je okarakteriziran dvama pojmovima: „pacifikacija egzistencije“ koja opisuje nedestruktivan, harmoničan odnos čovjeka s prirodom i pojmom „estetski etos“ koji estetsku ideju lijepog pretače u društvo i život čovjeka. Oba Marcuseova pojma, koja on drži bitnim odrednicama novog društva, treba razumjeti u pokušaju izbjegavanja fašizma ukoliko bi ikada društvena promjena i bila na horizontu.⁶⁴ Naime, Marcuse (1934) je u ranom eseju *Borba protiv liberalizma u shvaćanju totalitarne države (1934)* smatrao kako kapitalizam na svom vrhuncu rezultira fašizmom. Osnova liberalizama je slobodno raspolaganje privatnom imovinom uz jamčenje države u nepovredivost privatnog vlasništva. Ovu osnovu liberalizma Marcuse (1934) smatra istovjetnom i za autoritarnu državu, s tom razlikom što autoritarna država na mjesto poduzetnika postavlja vođu. Marcuse takvo razumijevanje sumira riječima: „Preokret liberalističke u totalno-autoritarnu državu odvija se na tlu tog istog društvenog poretka. U pogledu ovog jedinstva ekonomske baze može se reći: sam liberalizam je taj koji od sebe 'stvara' totalno-autoritarnu državu: kao njeno vlastito dovršavanje na naprednijem stupnju razvitka. Totalno-autoritarna država donosi takvu organizaciju i teoriju društva koja odgovara monopolističkom stadiju kapitalizma“ (Marcuse, 1934:24). Shvaćanje da na svom najrazvijenijem stupnju kapitalizam može uroditi fašizmom prisutno je i u kasnijoj Marcuseovoj misli kao na primjer: u *Ciljevima, oblicima i izgledima studentske opozicije*, odgovarajući na postavljeno pitanje u vezi fašizma, Marcuse kaže: „Novi fašizam, ako do njega dođe, bit će vrlo različit od starog fašizma – povijest se ne ponavlja tako lako. Pod fašiziranjem razumijem, s obzirom na Ameriku, na primjer, da snage onih koji stupe u obaranje još postojećih građanskih i političkih prava na slobodu, toliko narastu da kongres može uvesti vrlo efektivan represivni zakon. To znači, masovna baza ne mora izgledati tako da mase nakon ekonomske krize idu na ulicu i da udaraju. Ona može izgledati i tako da mase sve aktivnije podupiru tendenciju, koja

⁶⁴ Schoolman dobro primjećuje razlog tome: „Premda je izbjegao neposredne opasnosti fašizma, on je ipak ostavio impresiju u svakom njegovom djelu. Barem u tom smislu nije bilo moguće izbjeći strahote fašizma. Sjećanje na strahote fašizma usjeklo se duboko, groteskno u strukturu Marcuseove misli“ (Schoolman, 1984:43).

Farr također ističe permanentnost dijalektičkog mišljenja kod Marcusea, a koja se očituje u tome što je Marcuse u oslobodilačkim pokretima također uvidio opasnost nove represije: „Premda je Marcuse anticipirao društvenu promjenu kasnih šezdesetih i vidio nastanak novih katalizatorskih skupina, on nikada nije bio naivni utopist. To jest, ostao je dijalektični mislilac sposoban uočiti opresivni i emancipacijski potencijal istog povijesnog trenutka (...) [Marcuse] smatra da društvene revolucije uglavnom podbacuju jer smjenjuju jednu vladajuću klasu drugom. One ne uspijevaju transformirati čovjekovu senzibilnost“ (Farr, 2009:105-106).

pokapa postojeći djelokrug u demokraciji, ograničava ga, i time sve to više slabi opoziciju“ (Marcuse, 1972[1967]:58-59). Zatim u *Kontrarevoluciji i revoltu*: „Potrošačko društvo je forma u kojoj se reproducira monopolistički državni kapitalizam na svom najvišem stadijumu. A upravo ovom u ovom stadijumu nastaje reorganizacija ugnjetavanja: 'buržoasko-demokratska' faza kapitalizma završava u novoj kontrarevolucionarnoj fazi (...) Odlučujuće je da li sadašnja faza (preventivne) kontrarevolucije (njena demokratsko-ustavna faza) ne priprema tlo kasnijoj fašističkoj fazi (...) zaoštrena represija i nova ekonomska politika državno-kapitalističke kontrole ukazuju na to da vladajuće klase, bar u SAD-u, se počinju plašiti. A u stanovništvu u cjelini, niz političkih i psiholoških okolnosti pokazuju postojanje jednog protofašističkog sindroma. Nekoliko primjera za to (...) Dakako, fašizam neće moći spasiti kapitalizam: on sam je samo teroristička organizacija kapitalističkih proturječnosti. Ali, kada se fašizam jednom uspostavi, on može uništiti svaki revolucionarni potencijal za nedogledno vrijeme“ (Marcuse, 1982[1973]:28-33). Najzad, fašizam u umjetnosti Marcuse iznosi i u *Estetskoj dimenziji*: „Ali razdoblje fašizma i monopolnog kapitalizma, odlučujuće su izmijenili političke vrijednosti ovih koncepata [buržuskog shvaćanja individualnosti] (...) Danas, odbacivanje 'buržuskog' poimanja individualnosti priziva i nagovještava fašističke poduhvate (...) u određenom smislu Lijepo je, čini se, 'neutralno'. Ono može biti kvalitet regresivnog kao i progresivnog (društvenog) totaliteta. Netko može govoriti o ljepoti fašističkog slavlja. (Leni Riefenstahl je to filmski zabilježila!) (...) Stoga, stilizacija skamenjuje gospodare terora u spomenike koji žive – blokove sjećanja koji ne smiju biti izručeni zaboravu. U mnogim djelima (npr. u Brechtovim pjesmama, njegovom *Zadrživom usponu Artura Uija* i *Strah i bijeda Trećeg Reicha*; Sartreovoj *Osudi Altone*; *Psećim godinama* Güntera Grassa; Celanove *Fuge smrti*), transformirajući mimesis završava u priznavanju neslavne stvarnosti fašizma, u njegovoj svakidašnjoj konkretnosti, ispod njegove svjetsko-povijesne pojavnosti. I ovo priznanje je pobjeda. U estetskoj formi (drame, pjesme, novele), teror je prizvan, nazvan svojim imenom, i natjeran da svjedoči, da se odrekne sebe. To je samo trenutak pobjede, trenutak strujanja svijesti. Ali oblik ga je uhvatio i dao mu trajnost (...) U stvaranju estetske forme, u kojoj strahote fašizma i dalje glasno odzvanjaju usprkos svim snagama represije i zaborava, životni nagoni ustaju protiv globalne sado-mazohističke faze suvremene civilizacije“ (Marcuse, 1978:38-64). Stoga upravo u tom kontekstu valja razumjeti „estetski-etos“, „pacifikaciju egzistencije“ i „oslobađajuću toleranciju“.

Odlučujući zaključak koji Marcuse izvodi iz poduzete analize sovjetskog i kapitalističkog društva, jest zaključak o daljnjem razvoju „povijesnog projekta“ prema „višoj povijesnoj istini“ u smjeru inherentno sadržane mogućnosti sklada čovjeka i prirode.⁶⁵ Marcuseovo upućivanje na harmoničan i prijemčiv odnos čovjeka i prirode, odnos koji je moguć na osnovu tehnološkog i intelektualnog dosega, sadržano je u pojmu „pacifikacija egzistencije“ kojim Marcuse opisuje kvalitativno drugačije odnošenje: „'Pacifikacija egzistencije' znači razvoj čovjekove borbe s drugim čovjekom i prirodom pod uslovima koji više ne organiziraju konkurentske potrebe, želje i aspiracije interesima zasnovanim u dominaciji i oskudici – u organizaciji koja perpetuira destruktivne forme te borbe“ (Marcuse, 1968c:34). Pacifikacija egzistencije, na koju Marcuse upućuje, više nije usmjerena samo na prevladavanje otuđenog rada, već i na reorganizaciju tehnološke osnove društva, a oboje su ključni momenti preko kojih on vidi mogućnost prijelaza u novo društvo. Kako to i Marcuse kaže: „Tehnološka transformacija je istovremeno politička transformacija, ali će se politička promjena obratiti u kvalitativnu društvenu promjenu samo ukoliko izmjeni smjer tehničkog progresa – to jest, razvije novu tehnologiju. Jer postojeća tehnologija je postala instrument destruktivne politike. Takva kvalitativna promjena bi bila prijelaz u viši stupanj civilizacije ako bi tehnika bila koncipirana i upotrijebljena za pacifikaciju borbe za život“ (Marcuse, 1968c:211). Ovu promjenu Marcuse također razumije kao čin koji preokreće i mijenja, u smislu poduzimanja „metodičkog političkog pothvata“ koji tehnologiju izbavlja od instrumentalne svrhovitosti i postavlja je prema svrsi stvaranja humanijeg društva u kojem čovjekove potrebe i njihovo zadovoljenje rukovode njezinom upotrebom.⁶⁶ Prijelaz iz „carstva nužnosti“ u „carstvo slobode“ moguć je obratom same tehnološke osnove i preusmjeravanjem njezinih mogućnosti prema novim ciljevima, tj. harmoničnim odnošenjem prema prirodi kao prema „čovjekovom anorganskom dijelu“ (Marx). Marcuse to i objašnjava: „U

⁶⁵ Treba istaknuti kako za Marcusea (1968) dovršenje povijesnog projekta zapravo postaje dovršenje tehnološkog projekta, a što je, naravno, povezano s činjenicom da u društvu visoke proizvodnje i široke dostupnosti dobara proletarijat više nije nositelj društvene promjene. Obrat postojećeg društva moguć je reorganizacijom i promjenom karaktera tehnologije, te u tom smislu tehnologija postaje subjektom povijesnog zbivanja.

⁶⁶ Složenica „pacifikacija egzistencije“ podrazumijeva dijalektičko prevladavanje proturječja tehnologije, kako ga je Marcuse (1982 [1931]), pokazano je, pojmiu u ranim radovima, odnosno pojam prevladavanja Marcuse (1982) razumije kao istovremeno uklanjanje neautentičnih i očuvanje autentičnih oblika. Upućujući na umirenje egzistencije i mogućnost drugačijeg društva prisutno je kod Marcusea ovako shvaćeno prevladavanje, a što je razvidno iz slijedećeg mjesta: „Ne nazadak na prijašnje razdoblje civilizacije, nego (...) napredak k razdoblju (...) u kojem [čovjek] provjerava, a možda čak i zaustavlja svoju neprekidnu borbu za egzistenciju u sve većim razmjerima, preispituje što je bilo postignuto u toku stoljeća bijede i velikog žrtvovanja, i odlučuje da je dosta, i da je vrijeme da uživa ono što ima i što može biti reproducirano i usavršeno uz minimum otuđenog rada. To nije zaustavljanje ili umanjenje tehničkog napretka, nego odstranjenje onih njegovih obilježja koja perpetuiraju podređivanje čovjeka aparatu i intenziviranju borbe za egzistenciju ...“ (Marcuse, 1972:201).

Marxovoj koncepciji, priroda se shvaća kao univerzum ljudskog užitka utoliko, ukoliko joj se povrate i oslobode njene *vlastite* snage i kvalitete, koji služe zadovoljavanju. U oštroj suprotnosti prema kapitalističkoj eksploataciji prirode, 'ljudsko prisvajanje' bilo bi nenasilno, nerazaračko: orijentirano na prirodi imanentne, životvorne, čulne, estetske kvalitete. Tako preobražena, 'očovječena' priroda izašla bi u susret čovjekovoj težnji za ispunjenjem ...“ (Marcuse, 1982:69). Odnosno, umirenje egzistencije, pojam kojim Marcuse označava ovaj prijelaz, moguće je dovršenjem tehnološkog projekta: „Ako kompletiranje tehnološkog projekta uključuje prelom s predominantnom tehnološkom racionalnošću, to, s druge strane, prelom ovisi o kontinuiranom postojanju same tehničke baze. Jer ta baza omogućuje zadovoljenje potreba i reduciranje mukotrpnog rada – upravo ona ostaje baza svih oblika ljudske slobode. Kvalitativna promjena leži u rekonstrukciji te tehničke baze – to će reći, u njenom razvoju orijentiranom prema drugačijim ciljevima“ (Marcuse, 1968c:215). Za Marcusea taj cilj se otvara tehničkim određenjem vrijednosti kojima je moguće egzaktno izračunati i predočiti što točno znači bolji život: „Na primjer, ono što je proračunljivo jest minimum rada za vrijeme kojeg bi mogle biti zadovoljene vitalne potrebe svih članova društva (...) raspoloživi dio oslobođenja od potrebitosti dade se kvantificirati (...) moguće smanjenje tjeskobe, moguća sloboda od bojazni“ (Marcuse, 1968c:215). Prema tome umirenje egzistencije jest kvalitativna promjena u načinu korištenja mogućnosti tehnologije. Ono je negacija destruktivne proizvodnosti i „načela izvedbe“. Kao rukovodeće načelo upotrebe tehnologije, „pacifikacija egzistencije“ smjera iskorištavanju njezinog emancipacijskog potencijala. Zaokret u upotrebi tehničkih mogućnosti nošen idejom umirenja Marcuse opisuje: „Ukoliko cilj pacifikacije determinira logos tehnike, mijenja se odnos između tehnologije i njezina primarna objekta, prirode. Pacifikacija pretpostavlja gospodarenje prirodom koja jest i ostaje suprotstavljena subjektu i razvoju. No, postoje dvije vrste gospodarenja: represivno i oslobodilačko. Ovo posljednje involvira reduciranje bijede, nasilja i okrutnosti (...) U procesu civilizacije priroda prestaje biti puka priroda, i to utoliko ukoliko je borba slijepih sila shvaćena i savladana – ukoliko je očitovanje slobode“ (Marcuse, 1968c:218-219).

Umna zbilja, na kojoj toliko inzistira, Marcuseu se sada pokazuje moguća transcendencijom „tehnološke racionalnosti“, kao svojevrsna „post-tehnološka racionalnost“, u kojoj se načelo lijepog stapa s načelom društvene organizacije. Marcuse se tu vraća grčkom shvaćanju odnosa između *techné* i *poiesis*. Zajedničko što Marcuse pronalazi u umjetnosti i tehnici, i što dakle

omogućuje njihovo međusobno stapanje, jest što su u objema sadržane ideje (boljeg, ljepšeg) drugačijeg svijeta, s tom razlikom što je dosada svijet umjetnosti bio svijet „lijepog privida“: „Smislenost umjetnosti, njezina sposobnost da 'projektira' egzistenciju, da odredi još nerealizirane mogućnosti, tad bi mogla biti sagledana tako što bi ona bila *vrednovana i djelotvorna u znanstveno tehnološkoj transformaciji svijeta*“ (Marcuse, 1968c:221). Marcuse suradnju *techne* i *poiesis* vidi upravo u uobličavanju novog svijeta: „Poprimajući obilježja umjetnosti, tehnika bi prevodila subjektivnu osjetljivost u objektivan oblik, u stvarnost. Bila bi to osjetljivost ljudi i žena koji se više ne moraju stidjeti samih sebe, jer su prevladali svoj osjećaj krivnje“ (Marcuse, 1972:152). Stoga za Marcusea život u post-tehnološkoj umnoj zbilji nosi znamen umjetnosti: „Um može ispuniti tu funkciju samo kao posttehnološki ratio kome je i sama tehnika sredstvo pacifikacije, organon 'umjetnosti života'. Tad funkcija uma konvergira s funkcijom *umjetnosti*“ (Marcuse, 1968c:220).

Suradnjom umjetnosti i tehnike, uz „pacifikaciju egzistencije“, dana je druga odrednica novog društva, a to je stvaranje „estetskog etosa“. Koncept „estetski etos“ povezuje načelo lijepog, temeljno estetsko načelo, s načelom organizacije društva, odnosno postavlja lijepo organizirajućim principom novog društva. Estetiku, kao oblik slobodnog društva, Marcuse sada vidi mogućom na temelju materijalnog i intelektualnog dosega civilizacije. Stoga, ideja lijepog više ne bi pripadala samo umjetnosti kao sferi odvojenoj od materijalne produkcije, a što je Marcuse pokazao u *Afirmativnom karakteru kulture*. Na osnovi danog civilizacijskog razvoja, estetika, ističe Marcuse (1972) može sada promijeniti svoj povijesni *topos*. Njezin adresat može postati društvo, a time bi bio pogođen i sam afirmativni karakter umjetnosti. Suradnja umjetnosti i tehnike promijenila bi i tehniku i umjetnost. Umjetnost bi utjecala na samo oblikovanje i izradu strojeva, dok bi istovremeno poprimila i neka tehnička značenja. Plod njihove suradnje, prema Marcuseovom shvaćanju, bio bi uobličavanje društva kao umjetničkog djela, a lijepo važna kvaliteta slobode ljudi. Evo kako Marcuse vidi spomenutu suradnju: „U preobrazbi društva za postignuće tog cilja stvarnost bi sva skupa poprimila *Oblik* što izražava novi cilj. Bitno estetsko svojstvo tog oblika učinilo bi ga djelom *umjetnosti*, no, kako *Oblik* mora nastati u društvenom procesu proizvodnje, umjetnost bi prethodno promijenila svoje tradicionalno mjesto i funkciju u društvu i postala bi proizvodna snaga, kako u materijalnom, tako u kulturnom preoblikovanju. A, kao takva snaga, umjetnost bi bila cjelovit čimbenik u oblikovanju svojstva i 'izgleda' stvari, u oblikovanju stvarnosti, načina života. To bi značilo *Aufhebung* umjetnosti, kraj odvajanja

estetskog oblika od stvarnog, ali, također, kraj komercijalnom sjedinjavanju biznisa i ljepote, eksploatacije i zadovoljstva. Umjetnost bi ponovno zadobila neka od svojih primitivnijih tehničkih suznačaja: kao umijeće pripravljanja (kuhanja!), njegovanja, uzgajanja stvari, davanja im oblika koji ne siluje ni materiju ni tankoćutnost ...“ (Marcuse, 1972:157).

U viđenju društva kao umjetničkog djela, Marcuse nigdje ne daje konkretan izgled novih institucija i odnosa na kojima bi to društvo trebalo počivati. On to ne daje, jer smatra da su „... mogućnosti (...) novog društva dovoljno 'apstraktne', tj. udaljene od postojećeg svijeta, i u nesuglasju s njim, da prkose svakom pokušaju da ih se identificira u odnosu na ovaj svijet“ (Marcuse, 1972:198). Pa ipak, Marcuse slijedi Marxa smatrajući kako su početni odnosi novog društva utemeljeni na zajedničkom vlasništvu, kontroli sredstava proizvodnje i raspodjele, s tom razlikom što Marcuse (1972) smatra mogućim skraćivanje trajanja „prve faze komunizma“, a s tim i preskakanje onih posljedica s kojima je bio suočen sovjetski marksizam. Izbjegavajući jasnije predočiti alternativu, Marcuse ipak daje nacrt⁶⁷ o tome kako bi proizvodnja upravljana „pacifikacijom egzistencije“ i usmjerena na stvaranje „estetskog etosa“ mogla izgledati s onu stranu „načela izvedbe“: „Proizvodnja bi bila preusmjerena u prkošenju svoj racionalnosti Načela Izvođenja; društveno nužni rad bio bi skrenut na izgradnju estetske, prije nego represivne okolice, na parkove i vrtove, prije nego na auto-putove i parkirališta, na stvaranje područja za povlačenje, prije nego za masovnu zabavu i opuštanje“ (Marcuse, 1972:201). Ostvarenje ovog novog društva za Marcusea bi značilo kraj utopije.⁶⁸

⁶⁷ Ovdje se pokazuje neopravdanost komentara Kołakowskog: „... ne znamo kako će oslobođeni svijet izgledati i Marcuse otvoreno kaže kako ne može biti opisan unaprijed. Rečeno nam je samo kako u potpunosti moramo 'transcendirati' postojeće društvo i civilizaciju, iznijeti 'globalnu revoluciju', stvoriti 'kvalitativno nove' društvene uvjete itd.“ (Kołakowski, 1978:416-417).

⁶⁸ Utopijom Marcuse (1972 [1967]) opisuje one projekte koji smjeraju preoblikovanju društva, ali u tome ne uspijevaju, zbog dovoljne nedozrelosti društvenih čimbenika: „... naime kad neki projekt društvenog obrata protuslovi zbiljski utvrđenim i utvrdivim znanstvenim zakonima. Samo takav projekt jest u striktnom smislu utopijski, to će reći izvanpovijestan“ (Marcuse, 1972:10). S druge pak strane, izvođenje mogućnosti drugačijeg društva na temelju zrelih subjektivnih i objektivnih mogućnosti jest povijestan proces. Riječima Marcusea: „No postoji, prema mom shvaćanju, valjan kriterij: naime, kad su tehnički prisutne materijalne i intelektualne snage za ozbiljenje obrata, iako je njihova racionalna upotreba zapriječena postojećom organizacijom proizvodnih snaga. I u tom smislu možemo danas, držim, govoriti, zapravo, o kraju utopije“ (Marcuse, 1972:11).

Premda je vrijeme pokazalo drugačije i premda se čak niti za Marcuseova života revolucionarna promjena nije obistinila na način koji je on priželjkivao, treba nešto reći i o nositeljima promjene onako kako ih je Marcuse locirao. Treba odmah istaknuti kako se ne radi o revolucionarnim subjektima, već prije o potencijalnim, odnosno subjektima u nastajanju. Riječ je prije svega o malim skupinama, koje same po sebi ne čine klasu u Marxovom određenju, niti, i to je Marcuse (1972;1978 i 1982) konstantno naglašavao, nisu u stanju iznijeti sveobuhvatnu promjenu, već ih je prije svega vidio kao svojevrsne katalizatore za moguću revoluciju. Jedan od takvih pokreta je studentska opozicija koju su sačinjavali intelektualci, mladi, studenti i skupine za građanska prava, poznatiji pod zajedničkim nazivom

Međutim, osim prethodno ocrtane mogućnosti prijelaza u novo društvo, taj prijelaz nada se i u eseju *Represivna tolerancija (1969)* u kojem Marcuse razmatra značaj tolerancije u zadržavanju ili pak poticanju društvenog obrata.⁶⁹ Marcuse u eseju jasno pokazuje kako je prijelaz u novo

„Nova ljevica“ („New Left“). Angažman „Nove ljevice“ dvojako je bio određen: s jedne strane njihovim načinom života pokazivali su odbijanje prema dominantnom poretku (npr. pokret Hippy-ja), protivljenjem destruktivnosti industrije i tehnologije (zalaganje za ekološka pitanja, izgradnju parkova i sl.), mobiliziranjem ljudi protiv ratova koje je SAD vodio, a s druge strane, angažman je uključivao aktiviranje etničkih i rasnih manjina koje su u to vrijeme podnosile različite oblike diskriminacije u SAD-u. O revolucionarnom potencijalu „Nove ljevice“ Marcuse zaključuje: „Revolucionaran u svojoj teoriji, u svojim instinktima, u svojim krajnjim ciljevima, studentski pokret nije revolucionarna snaga, možda nije čak ni avangarda sve dok nema masa kadrih i voljnih da slijede. No, on je klica nade u nadmoćnim i zagušujućim kapitalističkim metropolama: on svjedoči o istini alternative – stvarne potrebe i stvarne mogućnosti slobodnog društva“ (Marcuse, 1972:179). Značaj „Nove ljevice“ jest što je ona djelovala na svojevrsan prosvjetiteljski način. Naime, Marcuse (1978) je ustvrdio da se ljudi, imajući u vidu sovjetski komunizam, pribijavaju socijalističke alternative, te da stoga daljnje podčinjavanje proizvodnom aparatu shvaćaju nužnim za napredak. Prosvjetiteljska uloga „Nove ljevice“ jest u tome što je ljudima pokazala moguću drugost, odnosno kako kaže Marcuse iznova odredila pojam revolucije: „Nova ljevica je u svojim zahtjevima i u svojoj borbi *totalizirala* pobunu protiv postojećeg. Ona je promijenila svijest širokih slojeva stanovništva. Pokazala je da je život moguć bez stupidnog i neproduktivnog stvaranja, život bez straha, bez onog puritanskog 'radnog morala' (...) život bez unajmljene surovosti i licemjerja, život konačno bez umjetne ljepote i realne gnusobe kapitalističkog društva. Drugim riječima, nova ljevica je nakon dužeg vremena konkretizirala apstraktno znanje da 'promjena svijeta' ne znači *jedan* sistem vladavine zamijeniti *drugim*, nego napraviti 'skok' na kvalitativno novi stupanj civilizacije na kojem čovjek može solidarno razvijati svoje vlastite potrebe mogućnosti“ (Marcuse, 1978:49). Međutim, neuspjeh da postane katalizatorom revolucionarne promjene jest što pripadnici „nove ljevice“ nisu bili klasno homogeni, što se decentralizirana organizacija djelovanja nije pokazala dobrom, te što nisu imali dovoljno široku bazu. Marcuse neuspjeh „nove ljevice“ tumači i: „okretanjem nekoj vrsti privatnog „oslobađanja“ (upotreba droga, okretanje guru-kultu i drugim pseudoreligioznim sektama), apstraktni antiautoritarizam plus prezir prema teoriji kao putokazu prakse, ritualizacija i fetišizacija marksizma“ (Marcuse, 1978:44).

Nakon svojevrsnog iščezavanja revolucionarnog potencijala „nove ljevice“, Marcuse se okreće feminističkom pokretu „Pokret za oslobođenje žene“ („Women's Liberation Movement“) u kojem vidi najveći revolucionarni potencijal: „Uvjerenja sam da je Pokret za oslobođenje žene (...) danas možda najvažniji i potencijalno najradikalniji politički pokret, iako svijest o ovoj činjenici još nije prožela čitav pokret“ (Marcuse, 1978:11). Marcuse (1978) je aktivnost pokreta vidio na dvije osnove: za potpunu ravnopravnost žena i muškaraca, te u, i ovo je zapravo uporišno Marcuseovo mjesto, djelovanje koje transcendiraju samu borbu za ravnopravnost. Riječima Marcusea: „... 's onu stranu ravnopravnosti' oslobođenje je integrirano u zdanje jednog društva, koje je obilježeno nekim drugim principom realnosti a ne dosadašnjim, društva u kojem je postojeća dihotomija muškarac-žena premašena u nove društvene i osobne odnose“ (Marcuse, 1978:13). U feminističkom pokretu Marcuse je vidio negaciju postojećeg načela stvarnosti koje je obilježeno: „principom učinka, vladavinom funkcionalnog racionalizma koje potiskuje emocije, izvjestan dvostruki moral, 'radna etika', koja za veliku većinu stanovništva znači osudu na otuđeni i ponižavajući rad i, konačno, volja za moć, pokazivanje 'snage', muškost“ (Marcuse, 1978:14). Nasuprot ovim, može se reći, maskulinim karakteristikama stvarnosti, život u femininoj stvarnosti odredili bi: „prijemčivost, osjetljivost, nenasilje, nježnost itd.“ (Marcuse, 1978:15). Marcuse zamišlja promjene u „načelu izvedbe“ unutar femininog načela stvarnosti: „Moguće je zamisliti da bi s porastom broja žena zaposlenih u ekonomskoj i kulturnoj sferi mogla postepeno nastupiti i promjena u načinu odabiranja poziva, promjena u vrsti rada. Pri tom bi se mogao promijeniti i sadržaj same proizvodnje (iščezavanje proizvodnje u cilju udovoljavanja kapitalističkim potrebama za naoružanjem, za rasipanjem i planiranim zastarijevanjem)“ (Marcuse, 1978:18). Ovo bi, u kratko, prema Marcuseu, bilo obilježje „feminističkog socijalizma“, a čije karakteristike, uočljivo je, opisuju i prethodno spomenuti pojam „pacifikacija egzistencije“.

⁶⁹ Schoolman kaže: „Ako je ikoje Marcuseovo djelo toliko ozloglašeno, onda je to sigurno 'Represivna tolerancija“ (Schoolman, 1984:277). Međutim, notornost spomenutog eseja upravo je u tome što je esej čitan i shvaćen izvan konteksta cjelokupnog Marcuseovog pokušaja pokazivanja prijelaza u kvalitativno drugačije društvo. Geoghegan također ističe kako se ovaj esej može smatrati Marcuseovim prvim pokušajem pronalaženja izlaza iz jednodimenzionalnosti: „Prije optimističnog *Eseja o oslobođenju* 1968., nastupio je prijelazni period u Marcuseovim

društvo uvjetovan toleriranjem progresivnih pokreta u čijem se središtu nalaze zahtjevi za povećanjem slobode i humanosti, te istovremenom netoleriranj suprotnih mišljenja i pokreta.⁷⁰ Marcuse (1984) u eseju *Represivna tolerancija* analizira demokratsko shvaćanje pojma tolerancije u kapitalističkom društvu u kojem tolerancija podržava represiju u potiskivanje. Marcuse (1984) smatra kako ostvarenje tolerancije znači netoleriranje postojeće političke prakse i mišljenja, te ujedno toleriranje subverzivnog mišljenja i prakse. Svrha tolerancije, prema Marcuseovom (1984), shvaćanju je ostvarenje društva bez nasilja i minimiziranje represije do one mjere u kojoj ona služi za zaštitu svih oblika života. Međutim, Marcuse (1984) uočava kako se tolerancija proširila upravo na one čimbenike (političke, obrasce ponašanja) koji se ne bi trebali tolerirati, jer ne vode stvaranju humanijeg društva. U tom smislu, ističe Marcuse (1984), tolerancija postaje kohezivnim instrumentom cjeline. Riječima Marcusea: „Politički se locus tolerancije promijenio (...) Tolerancija prelazi iz aktivnog stanja u pasivno, iz prakse u ne-praksu:

djelima u kojima je došlo do postepenog opadanja pesimizma karakterističnog za *Čovjeka jedne dimenzije* (...) Njegov esej *Represivna tolerancija* iz 1965 može se smatrati prvim značajnim plodom tog razdoblja, jer, temeljeći se na tezi jednodimenzionalnosti, [Marcuse] proučava strategiju i taktiku transformacije kroz analizu koncepta tolerancije“ (Geoghegan, 1981:84). Farr ovaj esej tumači u svjetlu uklapanja progresivnih načela tolerancije u jednodimenzionalno društvo: „Koncept tolerancije, nekoć korišten u religijskim i političkim borbama marginaliziranih i potisnutih skupina za prihvaćanje u šire društvo, sada se koristi od strane bogatih i moćnih, čuvara sustava i zaštitnika legaliziranog nasilja i eksploatacije, kao sredstvo za legitimiranje njihovih opresivnih stajališta“ (Farr, 2009:110). Ukoliko bi se ovaj esej shvatio izvan ovog konteksta ili intencije s kojom je pisan, tada bi on predstavljao svojevrsnu opasnost pluralizmu, te bi MacIntyreov komentar bio primjeren: „Ovo je možda najopasnija od svih Marcuseovih doktrina, jer ne samo da je netočno ono što on dokazuje, već ukoliko bi ova doktrina bila široko prihvaćena, postala bi efektivnom preprekom bilo kakvom racionalnom napretku i oslobođenju“ (MacIntyre, 1970:90).

U svom komentaru Marcuseovog eseja Callinicos (1985) slijedi MacIntyreovu (1979) promašenu kritiku: „Premda smatram kako Marcuse nije uspio u svojoj nakani, njegov pokušaj ipak ne zaslužuje viteško i slamajuće odbacivanje koje je dobio u rukama Alasdaira MacIntyre. Ipak, zbog snage i jasnoće MacIntyreove kritike, neizbježno sam posvetio značajnu pažnju njegovim argumentima“ (Callinicos, 1985:54). Stoga nije ni čudo što je Callinicos, čitajući *repressivnu toleranciju* izvan konteksta promišljanja prijelaza u novo društvo i izbjegavanja Marcuseove bojazni fašizma, zapao u problem shvaćanja ovog eseja kao prijetjećeg pluralizmu mišljenja: „Kada se *Repressivna tolerancija* prvi put pojavila 1965, takav aluzivan pristup implicirao bi ukinuće obje velike političke stranke u SAD-u i Velikoj Britaniji (da se ne govori o zatvaranju većine odsjeka za filozofiju na engleskom govornom području...)“ (Callinicos, 1985:63). Najbliže Callinicosovo približavanje MacIntyreu, koji tvrdi kako su sva Marcuseova ključna mjesta pogrešna, vidljivo je u njegovom parafraziranju MacIntyreove ocjene cjelokupnog Marcuseovog djela: „Stoga, *Repressivnu toleranciju* moramo smatrati podbačajem. Štoviše, obzirom da esej osvjetljuje središnje probleme Marcuseove analize suvremenog kapitalizma i njegovu strategiju promjene, možemo samo zaključiti kako je njegova politička misao u cijelosti fatalno manjkava“ (Callinicos, 1985:67).

⁷⁰ Marcuse je, a to je i eksplicitno naveo citirajući Milla, zasigurno bio pod utjecajem Milla. Mill (2003) je primijetio rastuću moć društva nad pojedincem i samim time apsorpiranje bilo kakvih naprednih ideja. Riječima Milla: „U današnjem javnom mnijenju prisutan je jedan smjer posebno sračunat za netoleriranje bilo kakve istaknute individualnosti. Ljudi ne samo da su osrednji u intelektu, nego i u sklonostima: nemaju dovoljno snažne ukuse i želje koji bi ih natjerale na neobične poduhvate, te stoga ne mogu shvatiti one koji ih imaju (...) dosta je već učinjeno na povećanju regularnosti i obeshrabrenju bilo kakvog ekscesa (...) ve tendencije prisutne u današnjem vremenu, čine javnost spremnijom nego ikada prije prepisivanju općih pravila ponašanja i prinudi podvrgavanju odobrenim normama. A ta izričita ili prešutna norma je da ništa ne treba snažno željeti. Njegov ideal karaktera je biti bez ikakvog obilježja karaktera, ugušiti sve istaknute odlike“ (Mill, 2003:133-134).

u *laissez-faire* ustanovljene vlasti. Narod je taj koji tolerira vladu, koja, opet, tolerira opoziciju unutar okvira što ih je odredila etablirana vlast. Tako se tolerancija prema onome što je u suštini loše – pojavljuje kao nešto dobro zato što služi koheziji cjeline na putu do obilja i još većeg obilja“ (Marcuse, 1984:80). Pasivnom tolerancijom Marcuse (1984) podrazumijeva nepostojanje kritičke distance u odnosu na reklamne i propagandne poruke, vojno regrutiranje osoba za potrebe rata, stvaranje i razvijanje oružja za masovno uništenje i slično. Tolerancija, shvaćena kao svrha za sebe, postoji, smatra Marcuse (1984), samo ukoliko je univerzalna, tj. ukoliko se podjednako provodi s obje strane odnosa gospodstva i sluganstva.

Marcuse (1984) u kapitalističkom društvu razlikuje pasivnu i aktivnu toleranciju. Prva se odnosi na toleriranje ustanovljenih praksi i institucija društva, dok se druga odnosi na neselektivno i nekritičko toleriranje raznih pokreta i građanskih udruga. Pasivna tolerancija, kao što je uočljivo, podržava status quo, no ovako shvaćena, njega podržava i aktivna tolerancija, jer ne diskriminira, tj. ne pravi razliku između progresivnih i regresivnih pokreta. Marcuseovim riječima: „Postoje dvije vrste tolerancije: 1) pasivno toleriranje ustanovljenih i ukorijenjenih stavova i shvaćanja, čak i onda kad je očito njihovo štetno djelovanje na čovjeka i prirodu; i 2) aktivno, službeno toleriranje desnice i ljevice, agresivnih i mirovnih pokreta, zagovornika mržnje isto kao i zagovornika humanosti. Takvu nepristranu toleranciju nazivam 'apstraktnom' ili 'čistom' tolerancijom utoliko ukoliko se ona ne priklanja nijednoj strani, ali na taj način zapravo štiti već ustanovljeni mehanizam diskriminiranja“ (Marcuse, 1984:82). Marcuse (1984) se suprotstavlja „apstraktnoj“ toleranciji, smatrajući kako su u povijesti progresivni pokreti uvijek bili pristrani i netolerantni prema zagovornicima postojećeg stanja. Ukoliko je u pitanju sam napredak društva, tada ono nužno mora uvažavati samo progresivna mišljenja i stavove: „No, društvo ne može postupati nediferencirano tamo gdje se na kocki nalazi poboljšanje života, sloboda i sreća. Tu se određene stvari ne mogu reći, ne mogu se izraziti određena shvaćanja, ne mogu predložiti određene političke mjere i ne može dozvoliti određeno ponašanje, ako ne želimo da se tolerancija pretvori u sredstvo očuvanja podaničkog odnosa“ (Marcuse, 1984:84).

U demokratskom društvu, koje podrazumijeva pluralizam, te medijsku i slobodu mišljenja, izražavanja i okupljanja, Marcuse nalazi upravo prevladavajućim oblikom tolerancije „apstraktnu“ toleranciju: „Mogu se čuti sva gledišta: komunističko i fašističko, lijevo i desno, gledišta bijelaca i crnaca, zagovornici naoružanja i zagovornici razoružanja. Osim toga, u

beskonačnim se raspravama u masovnim medijima glupo mišljenje tretira s istim poštovanjem kao i inteligentno, neinformirani mogu govoriti isto koliko i informirani ...“ (Marcuse, 1984:88). Marcuse je ovdje ocrtao samu osnovu demokratskog dijaloga, koji mora pružiti uvid u sve relevantne informacije, mišljenja i stavove, te u konačnici odluku prepustiti autonomiji pojedinaca. Marcuse nije protiv demokratskog pluralizma, dapače: „Apsolutna nepristranost, jednako postupanje s konkurentskim i suprotstavljenim gledištima, zaista je osnovni zahtjev koji treba zadovoljiti u donošenju odluka u demokratskom procesu – on je isto tako osnovni zahtjev koji treba zadovoljiti pri definiranju granica tolerancije (...) Usprkos svim svojim ograničenjima i izopačenjima, demokratska je tolerancija u svakom slučaju humanija nego institucionalizirana netolerancija koja žrtvuje prava i slobode živih generacija u ime budućih generacija“ (Marcuse, 1984:90-92). Međutim, za Marcusea (1984) problematičnim se pokazuje sam način medijske prezentacije različitih mišljenja, kao i sposobnost autonomnog odlučivanja pojedinaca na temelju dobivenih informacija. Autonomna odluka pojedinca za Marcuse (1984) plod je znanja koje je omogućeno otvorenim pristupom autentičnim informacijama. Spornim se za Marcusea (1984) pokazuje vlasnička struktura medija kao i sam način medijskog informiranja. Marcuse (1984) naime smatra kako su monopolistički mediji sredstva moći i instrument kojim se unaprijed, definirajući dobro i loše, poželjno i nepoželjno, nastoji stvoriti mentalitet za prosuđivanje u korist postojećeg stanja. Marcuse (1984) nalazi spornim i sam način medijskog prezentiranja sadržaja i novinarske objektivnosti poput: smještaja važnih vijesti na neupadljiva mjesta, jednoličan glas novinara pri izvještavanju o nasilju i vremenskoj prognozi. Marcuse (1984) ističe kako tolerancija koja se pokazuje u ovakvoj objektivnosti i nepristranosti podupire postojeću netoleranciju i represiju. Ovo za posljedicu ima nepostojanje stvarne autonomije pojedinca u odlučivanju. Stvarna autonomija moguća je, prema Marcuseu (1984), napuštanjem nepristranosti i objektivnosti, te pružanjem kvalitativno drugačijih informacija. A navedeno bi značilo nadilaženje okvira ovako shvaćene apstraktne tolerancije. Stvarna autonomija pojedinaca potrebna je, smatra Marcuse (1984), za diferenciranje progresivnih od regresivnih ideja i pokreta.

No uz autonomnog pojedinca, pitanje je što je za Marcusea referentna točka u prosuđivanju progresivne od regresivne tolerancije. Marcuse i ovdje, kao i prije, kao referentnu točku uzima stupanj civilizacijskog razvoja u kojem je moguće lagodno zadovoljenje osnovnih životnih potreba, minimum odricanja, rada i nepravde. Upravo na ovim temeljima Marcuse vidi uporišnu točku, odnosno svojevrni politički program progresivnih pokreta. Marcuseovim riječima:

„Shodno tome [dostignutom civilizacijskom razvoju], isto se tako mogu formulirati političke mjere, mišljenja i pokreti koji bi unapređivali te mogućnosti, kao i oni koji bi imali suprotni učinak. Potiskivanje reakcionarnih mjera, mišljenja i pokreta je preduvjet za jačanje onih koji su progresivni“ (Marcuse, 1984:96).

Naposljetku Marcuse (1984) postavlja pitanje o opravdanosti ovakve diferencirane tolerancije na koje odgovara potvrdno. Može se uočiti iz Marcuseovog shvaćanja tolerancije kako on zahtjeva toleriranje manjinskih radikalnih pokreta i time opravdava njihovo nasilje. Marcuse to objašnjava: „... mislim da pokorene i potlačene manjine imaju 'prirodno pravo' na otpor, pravo da posegnu i za nezakonitim sredstvima – ako se pokaže da su zakonita sredstva nedovoljna. Zakon i red su uvijek i svugdje zakon i red koji štite etabliranu hijerarhiju (...) Ako primijene silu, oni ne pokreću novi lanac nasilja, već pokušavaju prekinuti postojeći. Budući da će za to biti kažnjeni oni su svjesni rizika ...“ (Marcuse, 1984:103-104). Opravdanje za to Marcuse (1984) pronalazi u povijesnim činjenicama koje pokazuju progresivni karakter takvih pokreta: „Čini se da povijesni proračun napretka (...) uključuje proračunati izbor između dva oblika političkog nasilja: nasilja koje provode legalno konstituirane snage pomoću svog legitimnog djelovanja (...) i nasilja koje provode potencijalno rušilački pokreti (...) čini se da je nasilje koje je proizašlo iz pobune potlačenih klasa za trenutak prekinulo povijesni kontinuum nepravde, okrutnosti i šutnje, trenutak koji je bio kratak ali dovoljno eksplozivan da se postigne povećanje opsega slobode i pravednosti te bolja i pravednija raspodjela bijede i represije u novom društvenom poretku ...“ (Marcuse, 1984:97).

U svrhu stvaranja humanijeg društva, ali i izbjegavanja fašizma (u svrhu tog izbjegavanja je i Marcuseovo novo antropološko određenje čovjeka i tematiziranje umjetnosti) Marcuse smatra kako je potrebno tolerirati samo pokrete koji se zalažu za veća prava i slobode, a toleranciju uskratiti svim reakcionarnim stajalištima i pokretima. Stoga Marcuse (1984) predlaže „oslobađajuću toleranciju“.⁷¹ Njezin značaj za stvaranje novog društva Marcuse najpreciznije

⁷¹ Razmatrajući Marcuseov esej Petrović (1986) ističe kako toleranciju treba ograničiti samo na one postupke i mišljenja koji neposredno ne ugrožavaju život. Stoga, Petrović (1986), za razliku od Marcuseove ograničene tolerancije, smatra poželjnijim izmještenje onih postupaka koji ugrožavaju ili tendiraju ka ugrozi života iz područja tolerancije u područje praktične borbe, a što bi posljedično uklonilo Marcuseov argument za ograničenje tolerancije. Petrović to objašnjava: „Teorija ograničene tolerancije, bez obzira na njene motive ili namjere teorijski promatrano počiva na pretpostavci da svaki ljudski čin može u principu biti predmet tolerancije. No ako su izvan moguće primjene pojmova tolerancije i netolerancije svi oni postupci koji neposredno narušavaju život i životna prava drugih ljudi, onda umjesto ograničenja tolerantnosti možemo zahtijevati njeno konsekvantno provođenje“ (Petrović,

iznosi: „Oslobađajuća bi tolerancija, dakle, značila netoleranciju prema pokretima koji dolaze zdesna, i toleriranje pokreta slijeva (...) da je demokratska tolerancija bila ukinuta onda kad su budući vođe započeli svoju kampanju, čovječanstvo bi možda bilo izbjeglo Auschwitz i svjetski rat. Cijelo razdoblje nakon fašizma je razdoblje nakon fašizma je razdoblje očite i prisutne opasnost. Zbog toga istinska pacifikacija zahtijeva ukidanje tolerancije prije prijelaza s riječi na djela, u fazi komuniciranja pomoću riječi, štampane riječi i slike. Takvo ekstremno ukidanje prava slobodnog govora i slobodnog okupljanja zaista je opravdano samo ako se cijelo društvo nalazi u velikoj opasnosti“ (Marcuse, 1984:98-99).

Detaljniji uvid u Marcuseovo opravdanje nasilja manjinskih skupina, kao i njegov koncept „oslobađajuće tolerancije“ pruža esej *Etika i revolucija (1965)* u kojem Marcuse pod revolucijom smatra čin usmjeren na temeljitu promjenu totaliteta.⁷² Stoga je iz takvog shvaćanja revolucije, razvidno da ona za Marcusea ima progresivni kvalitet, te stoga i ne začuđuje Marcuseov zahtjev za netoleriranjem kontrarevolucionarnih i regresivnih elemenata. Marcuse iznosi svoje shvaćanje revolucije riječima: „Pod revolucijom podrazumijevam obaranje zakonski etablirane vladavine i ustrojstva od strane jedne društvene klase ili pokreta, čiji je cilj izmjena društvene i političke strukture. Ova definicija isključuje sve vojne državne udare, revolucije u dvorovima i 'preventivne' kontrarevolucije (kao i fašizam i nacionalsocijalizam), zato što oni ne mijenjaju elementarnu društvenu strukturu. Ako revoluciju definiramo na ovaj način, možemo krenuti korak dalje i reći da takva radikalna i kvalitativna izmjena uključuje nasilje“ (Marcuse, 1965b:212). Marcuseova definicija revolucije jasno upućuje kako pod tim pojmom on

1986:143). Petrović (1986) smatra da isključenjem neljudskih postupaka nema daljnje osnove za razlikovanje „čiste“ i „oslobodilačke“ tolerancije, koja je zapravo hibrid nastao iz borbe za emancipaciju i tolerancije. Stoga, Petrović (1986) smatra kako samo „čista“ tolerancija može imati emancipacijsku funkciju. Međutim, Marcuse smatra kako „čista“ tolerancija može postojati samo u novom, humanijem, društvu, te je u svrhu nastanka tog društva Marcuse smatrao potrebnim ograničenje tolerancije. Petrović (1986) je također razumio ovu Marcuseovu intenciju slažući se s njom, te ističući kako ostvarenje „čiste“ tolerancije nije moguće u klasnom i eksploatatorskom društvu. Petrović (1986) ističe kako sama tolerancija nije dovoljna osnova za prijelaz u novo društvo, što Marcuse, kako je pokazano nije nigdje tvrdio niti je to smatrao. No Petrović (1986) je dobro uočio kako je za Marcusea tolerancija tek jedan od aspekata preko kojih on vidi prijelaz u humanije društvo. Riječima Petrovića: „Tu se slažemo s Marcuseom (...) Samo se treba čuvati iluzije da bi čista tolerancija mogla biti sredstvo za ostvarenje istinski humanog društva ili glavna komponenta njegovog razvoja (...) Tolerancija može biti samo jedan aspekt tog razvoja, onaj princip koji vodi računa o tome da u borbi ne likvidiramo prebrzo neke klice novoga, da ostvarenje novog ne tražimo samo na jednom nepogrešivom putu (...), da naprjeđujemo stvaralaštvo u svim njegovim aspektima i u svim pravcima njegova mogućeg razvoja“ (Petrović, 1986:144).

⁷² Ovako shvaćena promjena, a u povezanosti s etičkim i estetskim načelima, opisuje Marcuseovo djelovanje, ističe Martineau (1986), pojmom „revolucionarni romantizam“ Palmier tvrdi: „Općenito govoreći, svako djelovanje koje nasilno osporava postojeći poredak u ime etičkih, estetskih ili nagonskih zahtjeva je čin 'revolucionarnog romantizma“ (Palmier, 1973, prema: Martineau, 1986:67).

podrazumijeva progresivne pokrete koji smjeraju oslobođenju ili proširenju postojećih sloboda. U tom kontekstu Marcuse (1965b) ističe kako sloboda pretpostavlja emancipaciju od represivnih odnosa etabliranog društva, a što posljedično znači da se svaki pokušaj oslobođenja nužno ogrešuje od postojeću društvenu strukturu. Ističući kako povijest nije zabilježila slučaj dobrovoljnih društvenih obrata Marcuse smatra nasilje opravdanim: „Prema tome, ako je i ukoliko je sloboda proces oslobađanja, prijelaz od nižih, ograničenih oblika slobode na više, onda se on stalno ogrešuje, svejedno kako, o postojeće i legitimno stanje. I upravo zbog ovoga revolucionarno nasilje je sasvim efikasno opravdano kao kontranasilje, tj. kao nasilje koje je nužna da osigura više oblike slobode protiv otpora etabliranih oblika“ (Marcuse, 1965b:216).

Međutim, i to valja istaknuti, opravdanost nasilja za Marcusea moguća je samo temeljem proračunljivosti, odnosno odmjeravanjem onog što jest naspram onog što bi moglo biti. Samo ukoliko se moguće pokaže racionalno boljim od postojećeg moguće je, prema Marcusea, opravdati nasilje. Opravdanost revolucije, njezinu etičnost, valja tražiti u povijesnim mogućnostima na osnovu kojih je moguće predvidjeti izgled novog društva. Marcuse to i ističe: „Tako, etika revolucije potvrđuje sudar i konflikt dva povijesna prava: s jedne strane, pravo onoga što jeste, etablirana zajednica od koje zavisi život i možda i sreća individua; i, s druge strane, pravo onoga što *može* biti i možda *bi trebalo* da bude, zato što to može smanjiti bol, bijedu i nepravdu, stalno pod pretpostavkom da se ovi izgledi mogu zasnovati kao realna mogućnost. Takav dokaz mora dati racionalne kriterije (...) to moraju biti *povijesni* kriteriji (...) Stoga etika revolucije, ako tako nešto i postoji, ne može biti u skladu s apsolutnim, nego s povijesnim mjerilima“ (Marcuse, 1965b:216-217).

Iz navedene rasprave, kao i iz rasprave o umjetnosti koja slijedi, može se uočiti kako je Marcuse itekako bio svjestan tendencija koje vode do fašizma kao i popratnih strahota. Stoga se Schoolmanov zaključak: „... način na koji je fašizam oblikovao Marcuseovu kritičku teoriju, utjecaj kojeg Marcuse nije bio niti svjestan“ (Schoolman, 1984:43) pokazuje neutemeljenim.

Umjetnost, revolucija i izostala druga dimenzija

Pokazano je kako Marcuse bitnim preduvjetom za društvenu promjenu smatra razvoj „nove osjetljivosti“ i „nove racionalnosti“ čija je bitna odrednica estetska ideja lijepog, a što za posljedicu ima stvaranje društva kao umjetničkog djela. No iz navedenog nameće se pitanje. Prvo pitanje odnosi se na umjetnost, točnije bi li suradnja umjetnosti i tehnologije prema stvaranju društva kao umjetničkog djela značila i kraj umjetnosti? I drugo pitanje je zašto Marcuse preduvjetom revolucije smatra potrebnim nastanak nove antropologije čovjeka, odnosno zašto ne misli da bi pojedinci s postojećom strukturom ličnosti mogli ipak napraviti kvalitativan skok u novo društvo? Krajnje uopćeno, odgovor na prvo pitanje bio bi ne, tj. društvo kao umjetničko djelo ne bi značilo kraj umjetnosti. Kraj umjetnosti je za Marcusea zamisliv: „samo onda kada ljudi više nisu u stanju razlikovati istinu i laž, dobro i zlo, lijepo i ružno, suvremeno i buduće. To bi bilo stanje savršenog barbarstva na najvišoj točki civilizacije – a jedno takvo stanje zaista je povijesno moguće“ (Marcuse, 1982:118-119). Međutim, Marcuse (1978) smatra kako niti nastanak novog „načela stvarnosti“ ne bi značio kraj umjetnosti. Marcuse (1978) prihvaća tezu o „permanentnosti umjetnosti“ i njezinoj privrženosti erosu: „U svoj svojoj idealnosti umjetnost svjedoči istinama dijalektičkog materijalizma – permanentnom ne-identitetu između subjekta i objekta, individue i individue“ (Marcuse, 1978:29). Trajnost umjetnosti u svim povijesnim epohama je u tome što ona: „predviđa konkretno univerzalno čovječanstvo, koje ne može utjeloviti određena klasa (...) neumoljivo zapletanje radosti i tuge, slavlja i očaja, Erosa i Thanatosa, ne može se svesti na problem klasne borbe“ (Marcuse, 1978:16). To hoće reći kako je djelovanje ideja sadržanih u umjetnosti i *erosa* imanentno ljudima kao vrsti, ono je univerzalno u svim povijesnim epohama i ne može se samo svesti na konkretnu povijesnu stvarnost. Umjetnost i *eros* djeluju na istoj ravni: borbi protiv nepotrebnog „viška potiskivanja“. Odgovor na drugo pitanje nalazi se u nastojanju izbjegavanja fašističkih tendencija. No ipak valja razmotriti kako Marcuse shvaća umjetnost i njezin odnos prema revoluciji, te u čemu vidi tendencije prema fašizmu.

Marcuseovo tematiziranje umjetnosti seže još u njegove rane radove⁷³, a ključnim tekstom se pokazuje esej *O afirmativnom karakteru kulture (1937)*.⁷⁴ Zadaća kulture (pod pojmom kultura

⁷³ Martineau (1986) ističe kako upravo područje estetskog obilježava cjelokupnu Marcuseovu misao: „Ako razmotrimo ključna razdoblja Marcuseovog života [naznačena u uvodnom dijelu rada] (...) uočljivo je kako

Marcuse podrazumijeva: filozofiju, umjetnost i religiju), kako naslov implicira, jest izmiriti antagonizme materijalne sfere kroz prividnu jednakost u kulturi i njoj pripadajućih „viših vrijednosti“, te tako neuznemirenu ostaviti svakidašnju sferu materijalne reprodukcije. Pod pojmom afirmativna kultura Marcuse razumije: „... ona kultura građanske epohe koja je u toku svog vlastitog razvitka dovela do toga da se duhovno-duševni svijet kao samostalno carstvo vrijednosti odvoji od civilizacije i uzdigne iznad nje. Njena odlučujuća crta je tvrdnja o postojanju svijeta koji je opće obavezan, bezuvjetno zaslužuje afirmaciju, vječno je bolji, vrijedniji, bitno različit od stvarnog svijeta svakodnevne borbe za opstanak, ali koji može, ne mijenjajući to činjenično stanje, svaka individua realizirati za sebe 'iznutra'“ (Marcuse, 1937b:46).

razmatranje estetskog i romantičnog ostaje permanentno prisutno u njegovim djelima (...) Što je kritika postajala radikalnija, to je Marcuseova estetika i utopija snažnije dobivala na značenju. Marcuseovi komentatori općenito ignoriraju ovu činjenicu, više ili manje namjerno, ovisno o njihovom pogledu na marksističku ortodoksiju. Što veću važnost pridavaju potonjem, to manje uviđaju romantizam i libertarijanski idealizam prisutan u samog Marxa“ (Martineau, 1986:64-65).

⁷⁴ Osim odnosa umjetnosti i stvarnosti, koji je u fokusu ovog rada, ovaj esej analizira i ideološku funkciju građanske kulture koja je na svojstven način doprinijela nastanku fašizma. Na individualnoj razini to je omogućeno time što su kulturni ideali premješteni u sferu duše koja je prema Marcuseu podložna kontroli: „Duša čini čovjeka mekim, savitljivim i poslušnim pred činjenicama koje, najzad, i nisu u pitanju. Tako je duša mogla, kao koristan faktor, da uđe u tehniku ovladavanja masama kad su, u epohi autoritarnih država, sve raspoložive snage morale biti mobilizirane protiv stvarnog mijenjanja društvenog postojanja“ (Marcuse, 1937b:59). Odnosno, zahtjev za individualnim internaliziranjem kulturnih ideala pripada, kako to Marcuse (1937b) naziva, „liberalnoj metodi discipliniranja“ koja mora biti prevladana u onom trenutku kada je potrebna „totalna mobilizacija“ koja zahtjeva podčinjavanje i privatne sfere života. Proces ukidanja individualne autonomije i humanističkih ideala građanske kulture čiji je subverzivni potencijal prijetnja totalitarnoj fašističkoj državi, Marcuse (1937b) naziva „samoukidanjem afirmativne kulture“ i njime opisuje pretvaranje apstraktne unutrašnje zajednice u apstraktnu vanjsku zajednicu u kojoj se individua identificira s nacijom. Zadaća kulture je i ovdje afirmacija postojeće stvarnosti: „Kao i idealistički kult unutrašnjeg života, i herojski kult države služi poretku društvene egzistencije koji je u svojim osnovama identičan. Sad se individua u njemu potpuno žrtvuje. Ako je ranije kulturno uzdizanje trebalo osigurati ostvarenje želje za osobnom srećom, sad u veličini naroda treba iščeznuti sreća pojedinca“ (Marcuse, 1937b:69). To je, prema Marcuseu, bio glavni doprinos kulture u nastanku i održanju fašizma.

Međutim, njegov esej ima i širi značaj u cjelokupnoj Marcuseovoj misli, a posebno za njegovu estetsku teoriju. Naime, ovaj esej već problematizira funkciju umjetnosti i njezin emancipacijski potencijal, a što će se pokazati ključnim za razumijevanje *Estetske dimenzije*, eseja u kojem Marcuse pobliže definira odnos umjetnosti i revolucije. Kellner naglašava značaj Marcuseovog tematiziranja umjetnosti u sklopu njegove kritičke teorije: „Marcuseove refleksije o umjetnosti, koliko god utopijske, utemeljene su u specifičnom povijesnom kontekstu i dio su kritičke teorije društva, dajući analizu danog društva i smjerajući radikalnoj društvenoj promjeni. Stoga, Marcuseove refleksije o umjetnosti su utemeljene u kritičkoj društvenoj teoriji i politici, i dok je za njega umjetnost kvazi autonomna dimenzija, ona je duboko involvirana u transformaciju društva i povijesti“ (Kellner, 2007:22). O značaju eseja *O afirmativnom karakteru kulture* u kontekstu Marcuseovih kasnijih radova Kellner zaključuje: „Stoga, Marcuseov esej (...) anticipira njegov utopijski projekt emancipacije u *Erosu i civilizaciji* i kasnijim radovima, kao i snažnu sistematsku socijalnu kritiku *Čovjeka jedne dimenzije*“ (Kellner, 2007:27).

Malcolm Miles koji je napravio recentnu studiju Marcuseove estetike oslobođenja, također ovaj esej vidi temeljnim za razumijevanje Marcuseove estetike. On kaže: „Sličnosti između argumenata ponovljenih u *Kontrarevoluciji i revoltu* iz 1972. i u eseju iz 1937. označuju kontinuitet Marcuseove estetike, koji je lako moguće predvidjeti“ (Miles, 2012:56).

Odvajanje kulture od civilizacije potrebno je kako bi se stvorio prostor relaksacije i uživanja. Naime, civilizacija zasnovana na ekonomskim odnosima i potiskivanju ne može obistiniti načela eudamonizma, stoga ona moraju biti pripadna području kulture u kojem individua treba internalizirati ideje ljepote, istinitosti i slobode, ali nikako očekivati njihovo opredmećenje u mediju društva.⁷⁵ Kultura se, dakle obraća duši podučavajući pojedinca pounutrenju uživanja. Marcuseovim riječima: „Kulturni ideal je prihvatio čežnju za sretnijim životom: za čovječnošću, dobrotom, radošću, istinom, solidarnošću. Ali sve one nose afirmativni predznak: da pripadaju nekom višem, čistijem, nesvakodnevnom svijetu (...) Ali privid ima realno djelovanje: dolazi do zadovoljenja. Ipak, njegov smisao se odlučujuće mijenja: ono stupa u službu postojećeg. Buntovna ideja postaje poluga opravdanja. Time što postoji neki viši svijet, neko više dobro od materijalne egzistencije skriva se istina da se može stvoriti neka bolja materijalna egzistencija, u kojoj takva sreća postaje stvarna. U afirmativnoj kulturi čak sreća postaje sredstvo za sređivanje i smirivanje“ (Marcuse, 1937b:59-64). Sada se otkriva moment u kojem afirmativna kultura postaje prikriveno sredstvo ugnjetavanja. Dozvoljava i opravdava se postojanje nejednakosti u stvarnom, iskustvenom svijetu konkretnih individua, ali zato se omogućuje jednakost u uživanju nematerijalnih duhovnih dobara apstraktnih individua u svijetu kulture: „... ukazivati čovjeku na uživanje zemaljske sreće, znači u svakom slučaju ne ukazivati mu na stjecanje radom, na profit, na autoritet onih ekonomskih sila koje održavaju u životu ovu cjelinu. Zahtjev za srećom zvuči opasno u poretku koji za većinu donosi nevolju, neimaštinu i tegobu“ (Marcuse, 1937b:49).

Međutim odvajanje duševnog od tjelesnog i uzdizanjem duše do ideala, čini dušu dovoljno udaljenom od postvarenih odnosa, te je ona, smatra Marcuse (1937b), podložna tehnikama manipulacije. Razlika između duše i duha jest što je duh usmjeren na spoznaju proturječnosti stvarnosti, dok je duša rezignirana: „Tamo gdje duh već mora osuđivati, duša još može razumjeti“ (Marcuse, 1937b:58). Marcuseova teza je zapravo kako su kulturni ideali određeni društveno-političkom organizacijom društva, te kako kultura uvijek podržava postojeći društveni poredak, ona zapravo uvijek ostaje instrumentom discipliniranja, koji se doduše, instrumentalizira za afirmaciju ideja vladajućih elita: „... tako se i kulturna reorganizacija od liberalističkog idealizma u 'herojski realizam' odvija još u okviru same afirmativne kulture: riječ je o novom

⁷⁵ Valja se prisjetiti kako u ranoj tako i u kasnoj fazi Marcuse odbija sreću shvatiti subjektivnim stanjem, već smatra kako ona treba prožimati sve društvene odnose.

osiguravanju starih oblika postojanja. Osnovna funkcija kulture ostaje ista: mijenjaju se samo putovi kojima ona vrši ovu funkciju“ (Marcuse, 1937b:66-67).

Iz zaključka o permanentno afirmativnom karakteru kulture, Marcuse razmatra njezinu instrumentalizaciju u sovjetskom i kapitalističkom društvu. Oba društva su, na njima svojstvene načine, nastojala anulirati subverzivni potencijal umjetnosti, integrirajući je u postojeći poredak.

Prema Marcuseu oslobađajući potencijal nalazi se u umjetnosti i filozofiji, sferama koje su najudaljenije od ekonomske osnove društva. No obzirom kako je sovjetska država apsorbirala filozofiju u službenu teoriju i time joj oduzela kritički potencijal, za osiguranje opstanka ona mora apsorbirati i posljednji bastion koji pronosi transcendentne ideje – područje umjetnosti: „Tako borba protiv ideološke transcencije postaje za režim borba na život i smrt. U ideološkoj sferi, centar težišta pomiče se s filozofije na književnost i umjetnost“ (Marcuse, 1983:105). Stoga je potpuno razumljivo kako za vlastito samoodržanje, sovjetska država mora prisvojiti umjetnost i osigurati da zadaća umjetnosti bude pronošanje službenih ideja i službovanje interesima države. Sovjetska država instrumentalizira umjetnost kroz sovjetski realizam. Međutim, Marcuse pravi jasnu distinkciju između realizma kao pravca u umjetnosti i sovjetskog realizma koji umjetnosti oduzima negacijski potencijal: „Realizam može biti – i bio je – vrlo kritički i napredan oblik umjetnosti; suprotstavljen stvarnosti 'kakva jest' svojim ideološkim i idealiziranim predodžbama, realizam podržava istinu protiv skrivanja i krivotvorenja. U tom smislu realizam pokazuje kako se idealna ljudska sloboda zbiljski negira i izdaje, te kako čuva transcenciju bez koje bi sama umjetnost bila ukinuta. Suprotno tome, sovjetski se realizam usklađuje s uzorkom represivne države“ (Marcuse, 1983:106). Marcuse (1983) smatra da u sovjetskom društvu i umjetnost ima „magijski“ karakter koji se otkriva u stereotipnom prikazivanju heroja i njegovoj borbi protiv neprijatelja, a što smjera proizvođenju određene osobnosti, stavova i pristanka. Intencija sovjetske umjetnosti, smatra Marcuse, jest u tome da odnose prikazane u umjetnosti ozbilji u stvarnosti. Sovjetski realizam, smatra Marcuse, pružajući danu stvarnost kao krajnji okvir umjetničkog djelovanja, ukinuo je umjetnosti svojstvenu „stilsku“ i „supstancijalnu“ transcendentnost i obećanje lijepog. Funkcija umjetnosti u sovjetskom društvu, ističe Marcuse, jest pokazivanje objektivnih istina. Međutim, umjetnost se može smatrati umjetnosti jedino ako čuva i izražava vizije boljeg života nego što ga stvarnost pruža. Marcuse to i ističe: „Ali umjetnost kao politička snaga umjetnost je samo ako čuva vizije oslobođenja; u društvu koje je u

svojoj cijelosti negacija tih vizija umjetnost ih može očuvati samo potpuno odbijajući kriterije neslobodne stvarnosti, odnosno ne podređujući im se ni u stilu, ni u formi, niti u supstanciji (...) Umjetnost je tako odbijanje svega što je učinjeno djelom stvarnosti“ (Marcuse, 1983:109). No kako sovjetski realizam nije negacija, nego veličanje i opravdavanje stvarnosti uz eventualno blagu kritiku sitnih nedostataka, izostaje potreban prijelom sa stvarnošću: „Kritizira se neke propuste, greške i zaostajanja u tom društvu, ali ni individuum niti njegovo društvo nisu upućeni na sferu ispunjenja drugačiju od one što ju je propisao vladajući sistem. Oni su zaista upućeni na *komunističku* budućnost, ali je onda predstavljena kao razvitak iz sadašnjosti bez 'eksplozije' postojećih proturječja“ (Marcuse, 1983:106). U osnovi, kroz prikazivanje ideal-tipa heroja, radnika, građanina, itd., sovjetska umjetnost ima edukativnu ulogu: „Umjetnost uči (...) određenom odnosu prema stvarnosti“ (Trofimov, 1954:95, prema Marcuse, 1983:110). Iz cjelokupno iznesene primjene i položaja umjetnosti u sovjetskom društvu razvidna je njezina nemoć da iznjedri vlastito obećanje lijepog. Time je sovjetska država osigurala prevlast službenih ideja u svim sferama života i djelovanja, uklanjajući bilo kakvu mogućnost mišljenja ili pokazivanja alternative. Stoga Marcuse po pitanju sovjetske države, društva i položaja pojedinca, zaključuje: „U svojoj društvenoj funkciji, i umjetnost je sve nemoćnija, zajedno s individualnom autonomijom i spoznajom“ (Marcuse, 1983:111).

Marcuse (1968c) je primijetio kako kapitalističko društvo, kroz „proces desublimacije“, opovrgava kulturu tehnološkom stvarnošću koja teži obezvrjeđivanju same biti umjetnosti. Naime, Marcuse polazi od pretpostavke o postojanju dvije dimenzije: jedna od njih je viša kultura koja je pronosila ideale opozicione stvarnosti, dok je druga dimenzija bila dimenzija neposredne reprodukcije života. Ono što je Marcuse primijetio da se događa s višom kulturom u kapitalističkom društvu jest njezina komercijalizacija putem masovnih medija i tehnička sposobnost masovne proizvodnje djela kulture, čime je i ona sama poprimila robni karakter. Time što su vrijednosti koje je pronosila viša kultura (uspješno) ugrađene u sustav, oduzet joj je svojstven opozicioni karakter i subverzivni potencijal na osnovu kojeg je postojeća stvarnost mogla biti propitivana, a time je uklonjena druga dimenzija koja se suprotstavljala stvarnosti. Marcuseovim riječima: „Novina suvremenog svijeta jest iščezavanje antagonizma kulture i društvenog realiteta putem zastarijevanja opozicionih, stranih i transcendirajućih elemenata više kulture na osnovu kojih je ona konstituirala *jednu drugu dimenziju* stvarnosti. Ovo likvidiranje *dvodimenzionalne* kulture ne zbiva se negiranjem i odbijanjem 'kulturnih vrijednosti', već putem

njihova inkorporiranja na veliko u postojeći poredak, putem njihova masovnog reproduciranja i izlaganja (...) Apsorbirajuća moć društva ispražnjuje umjetničku dimenziju time što asimilira njezine antagonističke sadržaje“ (Marcuse, 1968c:67-71). Istinitost više kulture na čije se vrijednosti poziva razvijeno industrijsko društvo, ističe Marcuse (1968c), važila je za optužbu pred-tehnološkog, feudalnog, društva, jer je u svojim djelima čiji su heroji bili društveno marginalizirane osobe (umjetnici, prostitutke, pjesnici lutalice, skitnice, razbojnici, itd.), izražavala protest protiv svijeta rada i profita. Negacijsko značenje ovih likova nije, smatra Marcuse (1968c), iščeznulo usponom novog društva, ono je transformirano na način da oni sada predstavljaju afirmaciju postojeće stvarnosti. Međutim, ovom transformacijom preobražen je samo subverzivni sadržaj djela, a ne njegova forma. Stoga Marcuse smatra da, u određenim elementima, pred-tehnološka kultura još može optužiti stvarnost i na toj osnovi ona je ujedno i „post-tehnološka kultura“: „Njezini najrazvijeniji stavovi i slike, izgleda, nadživljavaju svoje apsorpiranje u upravljana zadovoljstva i stimulanse; oni i nadalje proganjaju svijest s mogućnošću svoga ponovnog rođenja u potpunosti tehničkog progressa. Oni su izraz slobodne i svjesne alijenacije od postojećih oblika života kojom se literatura i umjetnost suprotstavljaju tim oblicima čak i tamo gdje ih ukrašavaju“ (Marcuse, 1968c:70).

Marcuse nije protiv proširenja privilegija dostupnosti umjetnosti prethodno nepriviligiranim slojevima društva, već se on protivi njezinoj integrativnoj funkciji koja umjetnosti oduzima snagu negacije zbilje u korist čovječnije stvarnosti. Marcuseovim riječima: „To da su transcendirajuće istine umjetnosti, estetika života i misao bili pristupačni samo manjini bogatih i obrazovanih jest greška represivnog društva (...) u granici svoga dosega, džepna izdanja, opće obrazovanje i long-play ploče istinski su blagoslov (...) Privilegije u kulturi su izražavale nepravdu slobode, suprotnosti između ideologije i stvarnosti, odvojenost od intelektualne proizvodnje od materijalne. No one su također osigurale zaštićenu domenu u kojoj su tabuirane istine mogle preživjeti u apstraktnoj punini – udaljene od društva koje ih je obuzdavallo (...) [Umjetničke vizije] su obezvažene. Njihovo inkorporiranje u kuhinju, ured, dućan, komercijalno širenje u svrhu biznisa i razonode – u izvjesnom smislu je desublimacija, nadomještanje posredovanog zadovoljenja neposrednim. To je desublimacija s 'pozicije snage' – praktcirana u društvu koje sebi može dozvoliti da pruži više nego ranije jer su njegovi interesi postali najvlastitije potrebe građana i jer radosti koje ono pruža proizvode društvenu koheziju i zadovoljstvo“ (Marcuse, 1968c:74-80). Marcuse bi smatrao dobrim široku dostupnost umjetnosti kada ona ne bi odgajala

za afirmaciju, a što se vidi iz njegovog brechtovskog shvaćanja uloge umjetničkih institucija: „Teatar mora slomiti gledaočevo identificiranje s događajima na pozornici da bi poučio što suvremeni svijet doista jest iza ideološkog i materijalnog vela, te kako može biti promijenjen. Potrebni su distanca i refleksija, a ne emfaza i osjećanje“ (Marcuse, 1968c:76).

Međutim, postavlja se pitanje kako umjetnost sada može sadržavati kritički potencijal vrednovanja stvarnosti ako je ona, kako je Marcuse u ranom eseju ispostavio, uvijek afirmativna. Još više od ovog pitanja nameće se pitanje o njezinom doprinosu stvaranja, prethodno spomenutog, „estetskog etosa“. Kako, dakle, umjetnost na osnovu svog afirmativnog karaktera može biti negacija stvarnosti. Odgovor na ova pitanja iznova donosi dijalektičko mišljenje.⁷⁶ Umjetnost sadrži dijalektičko jedinstvo, napetost između afirmacije i negacije stvarnosti, između represivnog i slobodnog društva: „Estetska forma reagira na bijedu izoliranog buržuskog individuumu slavljenjem općeg čovječanstva, na tjelesna odricanja hvaljenjem lijepe duše, na vanjsko ropstvo time što uzdiže vrijednost unutrašnje slobode. Ali ova afirmacija ima svoju vlastitu dijalektiku. Ne postoji umjetničko djelo koje ne ukida svoj afirmativni stav 'snagom negativnog', koje u samoj svojoj strukturi ne priziva riječi, slike i muziku jedne drugačije stvarnosti, jednog drugačijeg poretka, koga postojeće odbija, a koji ipak živi u sjećanju i nadama ljudi, u onome što oni doživljavaju i njihovoj pobuni protiv toga“ (Marcuse, 1982:92). Subverzivnost umjetnosti je upravo u tome što su u nju prenijete ideje boljeg i ljepšeg života i što ona čovjeku pokazuje u stvarnosti uskraćene mogućnosti. Bez obzira na njezin afirmativni karakter i instrumentalizaciju, umjetnost čuva upravo te ideje. I to je odlučujući Marcuseov uvid ispostavljen u ranom eseju *O afirmativnom karakteru kulture*, a na osnovu kojeg umjetnost sadrži kritički potencijal: „Zato što se ovdje kulturni ideal prikazuje prije svega na primjeru umjetnosti, razlog je ovaj: samo je u umjetnosti građansko društvo toleriralo ostvarenje svojih vlastitih ideala i shvaćalo ih ozbiljno kao opći zahtjev. Tu je dozvoljeno ono što važi kao utopija, maštarija, prevrat. U umjetnosti je afirmativna kultura pokazala zaboravljene istine nad kojima u svakodnevici trijumfira pravda realnosti“ (Marcuse, 1937b:59). Ovom uvidu se Marcuse (1982) i

⁷⁶ I u analizi umjetnosti Marcuse, kao što se u radu naglašavalo, ostaje dosljedan dijalektičkom mišljenju koje je sposobno pokazati negacijski potencijal afirmativnog karaktera umjetnosti i time razotkriti drugačije vrijednosti. Miles (2012) prihvaća i slaže se s Kellnerovom (2007) konstatacijom kako rani esej o kulturi svjedoči tome: „Afirmativni karakter kulture jedno je od Marcuseovih trajnih teorijskih remekdjela i od neizmjernog je značaja za nastanak njegove dijalektičke kulturne teorije. Jezgrovito napisano i čvrsto argumentirano, zrači iluminirajućim idejama i paradigma je dijalektičkog mišljenja, umjesno se krećući od otkrivanja ideoloških aspekata kulture, do njezine emancipacijske dimenzije (...) Protiv afirmativne kulture i konformističke teorije, Marcuse traga za oblikom kulture i načina mišljenja koji su negativni, kritički i transformativni“ (Kellner, 2007:23-27).

kasnije vraća, tvrdeći kako je ona usprkos feudalnoj i buržujskoj upotrebi, uspjela očuvati otuđenje od uspostavljene stvarnosti. Marcuse (1982) prihvaća argument kako je kultura građanskog društva bila elitna kultura, dostupna samo određenim slojevima društva i odvojena od radništva. No Marcuse (1937b i 1982) smatra kako kulturni elitizam nije svojstven samo kulturi građanskog društva. Marcuse (1937b) je pokazao, slijedeći Aristotela i Platona, kako je još od antičke Grčke kultura bila zasebno izdvojena sfera koja je čuvala ideale „istinitog, dobrog i lijepog“, a bavljenje ovim idealima bilo je rezervirano za malobrojne pojedince. Premda bi se iz Marcuseove analize o afirmativnom i elitističkom karakteru kulture, te položaju umjetnosti u sovjetskom i kapitalističkom društvu dao naslutiti pesimističan zaključak o njezinom oslobađajućem potencijalu, Marcuse je ipak optimističan i ističe kako je kulturama svih perioda zajednička i estetska forma kojom umjetničko djelo transformira danu stvarnost, dajući joj tako jedno drugačije značenje, i upravo u tom oblikovanju, jest emancipacijski potencijal umjetnosti: „Rezultat je stvaranje jednog objektivnog svijeta koji je drugačiji od postojećeg a ipak potiče iz njega (...) A ova oslobodilačka i spoznajna snaga, koja je umjetnosti imanentna, nalazi se u svim stilovima i formama“ (Marcuse, 1982:95). Ovaj revolucionarni potencijal koji se nalazi u estetskoj formi i koji je prema Marcuseovom shvaćanju karakterističan za svaku umjetnost, Marcuse će detaljnije pokazati u razmatranju dimenzije estetskog.

Marcuse je uvjeren, pokazano je, kako se u jednodimenzionalnoj zbilji jedino autentična umjetnost može obraćati nepostvarenim jezikom, kako je jedino u njoj još uvijek očuvana dijalektička napetost stvarnosti i drugosti i kako jedino ova drugost može artikulirati zahtjev za „velikim odbijanjem“ postojećeg „načela stvarnosti“. Umjetnost je, prema takvom shvaćanju, smjerokaz stvaranja novog društva. Posljednje viđenje emancipacijskog potencijala umjetnosti i njezinog odnosa prema revolucionarnoj praksi, a samim time i stvaranju „estetskog etosa“, Marcuse je pregnantno iznio u djelu *Estetska dimenzija* (1977).⁷⁷

⁷⁷ Djelo predstavlja Marcuseov pokušaj kritike marksističkog tumačenja (poput: Benjamin, Brecht, Lukács) o tome kako umjetnost reflektira proizvodne i klasne odnose. Ovu namjeru i glavnu tezu Marcuse formulira riječima: „Ovaj esej nastoji doprinijeti marksističkoj estetici propitivanjem njezine predominantne ortodoksije. Pod 'ortodoksijom' podrazumijevam interpretaciju kvalitete i istine umjetničkog djela u terminima totaliteta prevladavajućih proizvodnih odnosa. Posebno, takva interpretacija drži da umjetničko djelo predstavlja interese i svjetonazor određenih društvenih klasa na više ili manje precizan način (...) Ali suprotno ortodoksnoj marksističkoj estetici, ja politički potencijal umjetnosti vidim u samoj umjetnosti, u estetskoj formi kao takvoj. Nadalje, tvrdim da je zbog vrijednosti same estetske forme, umjetnost uvelike autonomna vis-à-vis danih društvenih odnosa. U svojoj autonomiji umjetnost istovremeno protestira protiv ovih odnosa i transcendirira ih. Stoga umjetnost subvertira vladajuću svijest uobičajenim iskustvom“ (Marcuse, 1978:ix).

Autentična umjetnost, kao što se je moglo uočiti unutar cjelokupnog Marcuseovog tematiziranja umjetnosti, je umjetnost koja je bez obzira na promjene u stilu i sadržaju zadržala konstitutivnom estetsku formu. Samo ona autentična umjetnost u kojoj je sadržaj postao oblikom, sadrži revolucionarni i politički emancipacijski potencijal. Marcuse (1978) estetsku formu određuje kao preobražaj danog sadržaja (društvenog, povijesnog), koji se postiže subverzijom zamjedbe i razumijevanja, u samodostatnu cjelinu (roman, pjesma). U tom smislu, ističe Marcuse (1978), umjetničko djelo istovremeno predstavlja i optužuje etabliranu stvarnost. Tako umjetničko djelo održava dijalektičku napetost koja nalaže prevladavanje estetskom transformacijom: „Ova proturječnost je očuvana i prevladana u estetskom obliku koji daje poznati sadržaj i poznato iskustvo snazi otuđenja i koji smjera nastanku nove svijesti i novog shvaćanja“ (Marcuse, 1978:41). Umjetničko djelo, ističe Marcuse, nije revolucionarno zbog toga što je namijenjeno revoluciji ili radničkoj klasi, već zbog toga što je sadržaj postao oblikom. Marcuse pobliže određuje koje djelo se može smatrati revolucionarnim: „... umjetničko djelo može biti revolucionarno ako, vrlinom estetske transformacije, predstavlja, u primjerenoj sudbini individua, prevladavajuću neslobodu i rebelirajuće snage, kidajući, stoga, s mistificiranom (i okamenjenom) društvenom stvarnosti i otvaranjem obzora promjene (oslobođenja). U tom smislu, svako autentično umjetničko djelo je revolucionarno, tj. subvertira percepciju i razumijevanje, osuđuje uspostavljenu stvarnost, prikazuje predodžbe oslobođenja“ (Marcuse, 1978:xi). Radikalni kvalitet umjetnosti je, prema Marcuseu (1978), u osudi uspostavljene stvarnosti prizivanjem „lijepog privida“ oslobođenja koji se nalazi upravo u onoj dimenziji u kojoj umjetnost nadilazi „načelo stvarnosti“.

Stoga, za Marcusea (1978) umjetničko djelo nije samo puko ogledalo stvarnosti niti puka iluzija. Ono je, smatra Marcuse (1978) privid istinitosti u kojoj se zbilja prikazuje neistinitom. I samo u toj osudi neistinitosti zbilje i prikazivanju drugosti Marcuse vidi revolucionarni potencijal umjetnosti. Ideje koje pronosi umjetnost pružaju smjerokaz stvaranju novog društva i novih institucija. Umjetnost može biti rukovodeća ideja u naporu mijenjanja svijeta, smatra Marcuse, samo ako u sjećanju podbačenih ciljeva čuva obećanje sreće i slobode pojedinaca. Povezanost promijene i umjetnosti Marcuse pobliže objašnjava: „Moguća 'drugost' koja se prikazuje u

Kellner (1984) i Miles (2012) primjećuju Adornov utjecaj na Marcusea. U *Estetskoj dimenziji* Marcuse krajnjim ciljem ne postavlja harmoniju stvarnosti i umjetnosti i time prihvaća Adornovo načelo „trajnog neidentiteta između subjekta i objekta“. Zaključujući kako su umjetnost i revolucija u permanentnoj napetosti Marcuse parafrazira Adornov stav kako je odgovor umjetnosti na totalnu administraciju, totalno otuđenje.

umjetnosti je transpovijesna onoliko koliko transcendiraju svaku specifičnu povijesnu situaciju (...) Ovaj uvid neumoljivo izražen u umjetnosti (...) može održavati živim drugačije predodžbe i drugačije ciljeve prakse, i to rekonstrukciju društva prirode pod načelom rastućeg čovjekovog potencijala za srećom. Revolucija je za dobrobit života, a ne smrti. Ovdje je možda najdublja povezanost umjetnosti i revolucije“ (Marcuse, 1978:56).

I dok je u *Erosu i civilizaciji*, pokazano je, Marcuse (1965a) vidio moguću prevlast erosa nad thanatosom, ovdje Marcuse (1978) ipak ističe kako niti ostvarenje socijalizma ne može u potpunosti osloboditi eros od thanatosa: „Institucije socijalističkog društva, čak i u njihovom najvišem demokratskom obliku, ne mogu nikada razriješiti sukob između općeg i pojedinačnog, između čovjeka i prirode, između individue i individue. Socijalizam ne oslobađa i ne može osloboditi Eros od Thanatosa. Ovdje je granica koja tjera revoluciju dalje od bilo kojeg postignutog stupnja slobode: to je borba za nemogućim, protiv neupokorljivog čije područje možda nikada neće reducirano“ (Marcuse, 1978:72). Upravo ovaj uvid, uz prethodno pokazani uvid afirmativnog karaktera kulture u nacionalsocijalizmu, jest relevantan za Marcuseovo prihvaćanje ideje o „permanentnosti umjetnosti“.

Kritička recepcija Marcuseove teorije

U ovom dijelu rada nastoji se pokazati kritička recepcija Marcuseove teorije. U tu svrhu izabrani su autori MacIntyre, Schoolman i Vivas⁷⁸, koji u svojoj kritici tvrde kako uzimaju u obzir cjelokupno Marcuseovo djelo. No zbog čega je potrebno poznavanje cjelokupnog Marcuseovog djela, a posebno ranih radova? Razlog tome je, što je Marcuse već u ranim radovima utemeljio teorijsku poziciju čiji će kontinuitet biti prisutan i u kasnijim radovima. Habermas (1968) je istaknuo kako je nemoguće razumjeti Marcuseova kasnija djela, poglavito *Eros i civilizaciju*, a bez osvrta na ranog Marcusea. Brujić također ističe značaj ranih radova za kontinuitet Marcuseove misli: „Kada apostrofiramo značaj ranih radova Marcusea za sagledavanje njegove misli u cjelini imamo u vidu njegov misaoni put - kako s obzirom na navedeno reorijentaciju u smjeru obrata postojećeg, tako s obzirom na razinu raspravljanja (...) u ranoj fazi, i kasnije u posljednjem razdoblju (...) Marcuseova misao je svojim načinom konkretnog upućivanja, te znatnom recepcijom, koju je polučila upravo novijim djelima – od *Eros i civilizacija* pa dalje, instruktivan model za propitivanje zadataka pred kojima uopće stoji suvremeno mišljenje“ (Brujić, 1982:7-8). Poznavanje cjelokupnog Marcuseovog djela nužno je za razumijevanje

⁷⁸ Osim sadržajnih i interpretacijskih spornosti navedenih kritičara, problem se nalazi i u formi izlaganja same kritike. Naime, MacIntyre (1970) pokušava na nepune 92 stranice pokazati temeljitu kritiku Marcusea čiji je cjelokupni opus zaista kvantitativno impresivan, a sadržajno kompleksan otkrivajući široku erudiciju autora. MacIntyre sam to priznaje: „Kritika Marcuseove pozicije suočena je s dvije vrste poteškoća; one koje predstavljaju teze koje on iznosi, kao i one koje postavlja njegov čitav način mišljenja i stil izlaganja. Marcuseov način je literaran i akademski, on je aluzivan i čini se da od čitateljstva predmnijeva ne samo visok stupanj opće kulture, već i široko područje pretpostavljenog dogovora oko akademskih pitanja (kao na primjer poput interpretacije Descartesa)“ (MacIntyre, 1970:17). Stoga je, može se reći, gotovo nemoguće na spomenutom broju stranica dati temeljitu kritiku Marcusea kakvu MacIntyre najavljuje. Moguća je doduše, a što će se i pokazati, jedna opća redukcionistička kritika. Schoolman (1984) u čitavom djelu (uglavnom pogrešno) predstavlja Marcuseove teze i ideje i to prepričavajući ih svojim riječima, bez citiranja (ili rijetkog navođenja) izvornih mjesta kod Marcusea. Također, Schoolman (1984) svojim riječima prepričava i predstavlja misli Freuda, a Heideggera i Lukácsa vrlo šturo, čak ne niti u osnovnim crtama, dok Marxa spominje samo uzgredno. Stoga iz Schoolmanovog kritičkog prikaza nije moguće jasno uvidjeti što je Marcuse preuzeo od spomenutih autora, osim onog što sam Schoolman (1984) navodi da je preuzeo.

O svojoj „surovoj“, da se upotrijebi njegov vlastiti termin, kritici Marcusea konzervativni profesor filozofije, kako se sam deklarirao: „Smatram se konzervativnim ...“ (Vivas, 1971:11), Eliseo Vivas kaže: „Ovo je polemični esej posvećen Marcuseovoj surovoj osudi našeg društva. Esej ne predstavlja akademski doprinos. Nije pisan u trećem licu kojeg profesori toliko vole (...) Pisan je u prvom licu, te kada lopatu ne naziva lopatom, onda se to odnosi na lopatu za gnojivo. Također, ne spušta se na akademsku razinu Nove ljevice, koriste se eufemizmi poput 'gnojiva' umjesto riječi s pet slova koja se često može pronaći u djelima novih nihilista, kako među profesorima, tako i među studentima. Ja se suzdržavam od takvog jezika, ne zato što mi je nepoznata riječ s pet slova, već zato što se takvom jeziku (...) ne smije dopustiti da izgubi značenje u svakidašnjoj uporabi“ (Vivas, 1971:9). Iz navedenog predgovora moguće je uopće pretpostaviti koliko je Vivasova kritika zaista utemeljena, pisana s objektivnim odmakom i naposljetku, koliko doprinosi kritičkom razmatranju Marcuseove teorije. Uostalom, citirano Vivasovo mjesto, dovoljno svjedoči njegovoj namjeri i namjeni.

njegovih najpoznatijih djela, a što naglašava i Farr: „... kritika Marcusea je prikladna samo ako se Marcuseova interpretacija Freuda izuzme iz šireg konteksta njegovog kritičkog projekta. Marcuseovo djelo o Freudu mora se uzeti samo kao jedan od momenata unutar većeg i kompleksnijeg projekta“ (Farr, 2009:63). Stoga se može reći kako svaka ozbiljna kritika Marcusea mora zahvatiti i biti upoznata s njegovim cjelokupnim djelom. Istaknuti kritičar Alasdair MacIntyre svjestan je spomenutog kontinuiteta Marcuseove misli: „Važnost ranih radova nije samo u činjenici što oni predstavljaju prvi iskaz teza koje će biti prisutne u svim njegovim kasnijim djelima. Već u određenim mjestima oni [rani radovi] su eksplicitniji nego kasni radovi“ (MacIntyre, 1970:16). Značaj ranih radova ističe i Schoolman: „... njegovi rani radovi predstavljaju značajan projekt koji bi suvremena društvena teorija trebala nastaviti (...)“ (Schoolman, 1984:xiii). Schoolman je, kao i MacIntyre svjestan kako su Marcuseu, upravo zbog nepoznavanja ranih radova, često pripisivani stavovi koje on sam nikada nije zagovarao: „Marcuse se stalno morao braniti od svojih optužitelja i pobornika, koji su mu često pripisivali stajališta koja on nije zastupao. Rijetko kada je *kritika* bila konstruktivna“ (Schoolman, 1984:xi). MacIntyre (1970) je u svojoj kritici istaknuo kako ima izuzetnu obavezu prikazati dosljedno Marcuseovu misao, a spomenutu obavezu prihvaća i Schoolman (1984) čija je intencija, kako navodi, poduzeti prvu sistematsku i sveobuhvatnu kritičku ekspoziciju i interpretaciju cjelokupnog Marcuseovog djela, a koja bi, pokazujući nedostatke inherentne Marcuseovoj teoriji, oslobodila Marcusea grubih optužbi koje su iznijete protiv njega: „Drugi cilj je kritička analiza inherentna Marcuseovoj društvenoj teoriji u smislu pokušaja otkrivanja konceptualnih ograničenja njegovog teorijskog okvira, pokazivanja porijekla ovih ograničenja i pokazivanja kako su njegovi argumenti oblikovani unutar teorijskog okvira, te koja su značajna promišljanja izostavljena. Ali kritička analiza je simpatetično poduzeta. Ono što smatram nedostacima implicitno služi oslobođenju Marcusea od grubih optužbi koje su iznijete protiv njega. Moja želja je da ova kritika bude prihvaćena upravo u tom duhu“ (Schoolman, 1984:xiii).

Na suprotnom polu kritike, koja bi se mogla okarakterizirati neupućenom i „mrziteljskom“, nalazi se egzemplarni predstavnik Vivas.⁷⁹ No i takva, neupućeno-neutemeljena kritika s

⁷⁹ Nekoliko primjera koji potkrepljuju etiketu „mrziteljski“: „On ne zaslužuje našu ljubaznost, naše dobročinstvo, našu toleranciju (...) Ukoliko bi barem na kratko posjedovao moć, nadmašio bi Robespiera, Saint-Justa, te napravio više nego što bi to napravili Hitler i Staljin zajedno“ (Vivas, 1971:9-10). Potom ga Vivas implicitno naziva „termitom koji ruje civilizaciju“: „On je junak u Francuskoj, Njemačkoj, Italiji, ne treba ni spominjati Sveučilište u Kolumbiji i zapadno od njega, tamo gdje god društveni termiti glođu našu čestitu civilizaciju“ (Vivas, 1971:51).

konotacijom „mržnje“, upućena je Marcuseu, pa je stoga, valja predstaviti, te pokušati je opovrgnuti pokazujući njezinu apsurdnost. Vivasova ignorantska neupućenost plod je nepoznavanja Marcuseovog djela u cijelost, premda je i Vivas istaknuo relevantnost ranih radova: „... ali oni eseji objavljeni tridesetih godina interesantni su, jer ukazuju kako je Marcuse već onda bio zaokupljen idejama koje će razviti u kasnijim knjigama (...) Profesor Eric Voegelin rekao je zajedničkom prijatelju, koji mi je potom prenio, kako Marcuse, otkako ga Voegelin pozna, stalno iznosi ista mišljenja. Rani eseji potvrđuju ovu tvrdnju“ (Vivas, 1971:97). Međutim, za razliku od MacIntyre i Schoolmana koji su istaknuli kompleksnost i široku erudiciju kojom su prožeta sva Marcuseova djela, Vivas smatra mogućim razumijevanje Marcusea tek površnim čitanjem, letimičnim pregledom njegovih djela: „Ne treba ga se ekstenzivno čitati da bi se u njegovom pisanju uočilo podizanje zagušujuće magle, korozivne u njezinom animozitetu“ (Vivas, 1971:22). Smatrajući navedeno mogućim Vivas sam priznaje površnost i ignoranciju vlastite kritike: „U knjizi nisam učinio ništa više nego u općenitim terminima dokazao neutemeljenost nekih njegovih [Marcuseovih] kritika“ (Vivas, 1971:10).

Međutim, Vivasova konzervativna pozicija je razumljiva s obzirom na to da on apologetski, bez imalo imaginacije, veliča postojeće „načelo stvarnosti“ i „načelo izvedbe“, te postojeća društva zapada vidi kao najveći mogući doseg čovječanstva, kao model koji treba doslovno preslikati i na ostala nerazvijena društva: „Živimo u boljem svijetu, mi sretnici, nego što je čovjek ikada živio. Većina naših građana kao i velik dio pripadnika društava Zapada izvan granica SAD-a, uživa mogućnosti koje su nekoć uživale samo male skupine. I mi usrdno nastojimo proširiti ove mogućnosti na što veći broj ljudi, kako u Sjedinjenim Državama tako i izvan njih“ (Vivas, 1971:10). Kada bi Vivas imao sposobnost mašte, onako kako ju je Marcuse odredio, tada bi možda i mogao zamisliti jedan drugačiji i bolji svijet koji može nastati na temelju postojećeg. Također, Vivas (1971) konstantno smatra kako Marcuse zagovara totalno uništenje postojećeg društva: „njegov poziv na uništenje našeg društva, na izravnu akciju, na strijeljanje, ubijanje i represiju onih koji svijet ne vide njegovim mržnjom natopljenim očima“ (Vivas, 1971:9). Da je Vivas detaljno, umjesto površno, čitao Marcusea, onda bi uvidio da se ne radi o nikakvom uništenju, već o dijalektičkom prevladavanju koje Marcuse (1982), a kao što je u radu pokazano, razumije kao istovremeno uklanjanje neautentičnih i očuvanje autentičnih oblika. Odnosno, u kasnijim djelima Marcuse smatra kako bi tehnologija mogla biti preusmjerena za stvaranje

humanijeg društva bez „viška potiskivanja“. Dakle, u cjelokupnom Marcuseovom djelu nema niti natruha o uništenju postojećeg društva koje neupućeni Vivas spominje.

Temeljeći kritiku na tvrdnji poznavanja cjelokupnog Marcuseovog opusa, MacIntyre smatra, a to je ujedno i osnovna intencija njegove kritike pokazati, kako su „gotovo sve Marcuseove ključne pozicije pogrešne“ (MacIntyre, 1970:7). No upravo MacIntyreova (1970) glavna teza pokazuje nepoznavanje Marcuseovih ranih radova. Premda je sam istaknuo njihov značaj za cjelokupnu Marcuseovu teoriju, kod MacIntyrea, osim uzgrednog spominjanja, izostaje razmatranje istih.⁸⁰ MacIntyre (1970) se nije osvrnuo na značajne eseje poput *Filozofija i kritička teorija*, *Prilog pojmu biti*, *O filozofskim osnovama ekonomskog pojma rada*, *O konkretnoj filozofiji*, itd. Tome svjedoče i potrebne korekcije, a koje je moguće poduzeti upravo temeljem poznavanja ranih radova. Prva korekcija odnosi se na Marcuseovo poimanje istinitosti. MacIntyre (1970) smatra potpuno nejasnim i neodređenim pojam istinitosti kod Marcusea: „Marcuse na različitim mjestima kako u ranim radovima tako i kasnije referira na kriterij istinitosti kojeg odbija. Ali on nije jasno pokazao koji kriterij istinitosti prihvaća ili na koji kriterij istinitosti se poziva (...) ali [odbijajući činjenice] on nas nikada ne upućuje na to kako bismo mogli pobliže odrediti što činjenice zapravo jesu ...“ (MacIntyre, 1970:17-18). Suprotno MacIntyreu, Schoolman smatra kako Marcuse nije zaokupljen niti kriterijem istinitosti niti kriterijem racionalnosti, već s „*kriterijem racionalnosti istinitosti*“ (Schoolman, 1984:272). No kriterij istinitosti za Marcusea jest umna zbilja iz perspektive konkretnih povijesnih mogućnosti. Schoolman to donekle uočava: „Zapravo, budući da Marcuseova teorija povijesnosti podrazumijeva da su sva značenja, uključujući kriterij istinitosti i valjanosti, oblikovana unutar povijesnog, društvenog konteksta, njegova teorija isključuje transcendentno utemeljenje kriterija racionalnosti. Smatrajući kako su konceptualna značenja, posebno kriterij racionalnosti, odnosno, koncept istinitosti i neistinitosti, ili ispravnog i neispravnog, uvijek određena unutar društvenog konteksta, Marcuse se eksplicitno nastavlja ne samo na Hegela (...) i Marxa, već i na Wilhelma Diltheya“ (Schoolman, 1984:31). I dok MacIntyre nije siguran o kriteriju istinitosti kojeg Schoolman uočava, Vivas tvrdnjom o kritici nastaloj u vakuumu pokazuje neupućenost: „Glavni nedostatak njegove kritike je taj što je nastala *in vacuo*, u suglasju s apstraktnim, futurističkim kriterijima lišenim bilo koje povijesne

⁸⁰ Prvo Marcuseovo djelo na koje se MacIntyre osvrće je *Um i revolucija: Hegel i razvoj teorije društva* izvorno napisano 1954. godine, otprilike tridesetak godina nakon Marcuseovih ranih radova. MacIntyre je, dakle, u cijelosti izostavio zbirku eseja iz *Priloga za fenomenologiju povijesnog materijalizma* (eseji datiraju između 1928. – 1932. godine), kao i zbirku eseja sabranih u *Kultura i društvo* (koji datiraju od 1933. godine pa nadalje).

perspektive (...) Prihvatljiva kritika našeg društva mora biti učinjena u odgovarajućoj povijesnoj perspektivi i mora biti komparativna. Treba odmjeriti našu manjkavu sadašnjost u usporedbi s našom manjkavom povijesti, i ako je moguće manje manjkavoj, ali ne savršenoj, budućnosti. Ali ovo nije način na koji Marcuse odmjerava našu sadašnjost. On nije primijetio napredak u humanosti, on ne priznaje kako je kvaliteta života kojeg živimo bolja nego što su je imali naši preci“ (Vivas, 1971:15-16). Vivas, potom, pogrešno nastavlja s tvrdnjom od odsutnosti obzora povijesnosti, dobivenom iz interpretacije Hegelove ontologije, u cjelokupnom Marcuseovom djelu: „Niti jednom na stranicama [Marcuseovih djela] ne nalazimo blijed izraz njegovog dojma o tome što dugujemo prošlosti, slavno naslijeđe kojeg smo nedostojni nasljednici, ili barem blagu sumnju kako bi bez tog nasljeđa naš život bio nezamislivo siromašan i isprazan ...“ (Vivas, 1971:130). Možda najveće Vivasovo nerazumijevanje koje osim neupućenosti u Marcuseovo djelo, uvjetuje i njegovu zabludu, proizlazi iz poistovjećivanja povijesti kao znanstvene discipline s pripadajućim joj metodama istraživanja i filozofskog pojma povijesnosti: „Već sam spomenuo kako Marcuse stalno ponavlja da je njegova analiza društva 'povijesna'. Ali to ne podrazumijeva da je on istraživao arhive, uronio u požutjele dokumente, studirao zapise i kovanice, ili poduzeo iskapanja, ili da je čitao djela prethodnika koji su poduzeli ove ili slične poduhvate. On nije zainteresiran za aktualni slijed događaja kako su ih opisali povjesničari“ (Vivas, 1971:195). Za odgovor Vivasu dostaje samo pojasniti pojam povijesnosti, onako kako ga je Marcuse pojmio posredstvom Hegela i Marxa. Po ugledu na Hegela, Marx je smatrao da stvarnost ima negativno obilježje, da je svaka činjenica negacija i ograničenje realnih mogućnosti, da sve što jest ili svako biće postoji kao nešto nedovoljno, nedostatno, nedovršeno, kao nešto drugo nego što bi moglo biti. Svako postojeće stanje je negativno i može se pretvoriti u pozitivno samo oslobođenjem svojih unutrašnjih mogućnosti. To oslobođenje koje je zapravo negacija negacije, nastaje kad se uspostavi novi poredak stvari. Utoliko je novo stanje zapravo istina prethodnog, jer se na njemu pokazuje što je ono čemu je prethodno stanje težilo. Marxovo dijalektičko shvaćanje stvarnosti izrazito je povijesno. Ono nalazi svoju punu primjenu u konkretnim povijesnim uvjetima ljudskog života. Po tome se ono bitno razlikuje od Hegelovog, koje je, kako kaže Marx, samo apstraktan, logički, špekulativni izraz za kretanje povijesti. Za razliku od Hegela, koji je dijalektički proces protumačio kao sveobuhvatni ontološki proces, Marx se držao ljudske povijesti u uvjerenju da se ovoj nikako ne smije podmetnuti neki metafizički supstrat, neka supstancija, nego da se povijest mora uzeti kao djelo samih ljudi. Ljudi su ti koji stvaraju

povijest. Marx je smatrao da je povijest jedan uman, svrhovit proces, a carstvo slobode je krajnji cilj sveg povijesnog zbivanja. Svoj ideal ljudske zajednice nazvao je Marx komunizmom. To je sistem života, a ne ekonomski sistem. U njemu je Marx vidio rješenje svih proturječnosti povijesti. Komunizam znači čovjekovo stvarno prisvajanje ljudske biti, potpuni, svjesni povratak čovjeka sebi kao društvenom čovjeku. Tek kada se komunizam ostvari, početak će prava ljudska povijest. U usporedbi s tim budućim stanjem, cjelokupna dosadašnja povijest predstavlja samo pred-povijest. Slobodna zajednica slobodnih ljudi je krajnji cilj povijesnog razvoja. Kad takvog cilja ne bi bilo, povijest bi bila besmislena. I budući da je Marx stavio čovjeka u središte svijeta, jasno je da je on bio mišljenja kako čovjekovo oslobođenje može biti samo njegovo vlastito djelo.

Paradoksalno je što je neupućeni Vivas, doduše, na jedan uprošten način, ali otprilike točno, predstavio što za Marcusea znači povijesnost, smatrajući kako upravo ovako shvaćen značaj povijesnosti izostaje kod Marcusea: „Ništa od navedenih činjenica nije prisutno u njegovoj, navodno, racionalnoj kritici društva: činjenica da je društvo to što jest zahvaljujući svojoj povijesti, da je u sadašnjost u velikoj mjeri ishod povijesti, te da prošlost nije u potpunosti završena prošlost, te da je u većoj ili manjoj mjeri prisutna u sadašnjosti koju određuje, te da time što je bila prošlost isključuje neke, a favorizira druge mogućnosti, činjenica kako je osjećaj ljudskog identiteta uvjetovan očuvanjem onih povijesnih faktora koji su možda najvažniji činitelji tog identiteta“ (Vivas, 1971:196).

Nije potrebno ukazivati na mjesta iz kojih je vidljiva Marcuseova preokupacija umnom zbiljom, koja ostaje, kao što je pokazano, konstantno prisutna u svim fazama njegovog mišljenja. Dostaje ovdje samo kao siže njegovog kriterija istinitosti i racionalnosti, ali i kao odgovor MacIntyreu ukazati na relevantno mjesto kod Marcusea: „S obzirom na takav transcendentni projekt najbolje se mogu formulirati kriteriji objektivne povijesne istine kao racionalni kriteriji:

- 1) Transcendentni projekt mora biti u skladu s realnim mogućnostima koje se otvaraju na postignutom stupnju materijalne i intelektualne kulture.
- 2) Da bi diskvalificirao postojeći totalitet, transcendentni projekt mora pokazati *superiornost* svog vlastitog racionaliteta u trostrukom smislu. Da
 - a) ima perspektive za očuvanje i poboljšanje produktivnih ostvarenja civilizacije;
 - b) da određuje postojeći totalitet u njegovoj bitnoj strukturi, bazičnim tendencijama i odnosima;

- c) da njegova realizacija pruža veće izgleda za pacifikaciju egzistencije u okvirima institucija koje daju veće šanse za slobodan razvoj ljudskih potreba i sposobnosti.

Bez sumnje, ovakvo shvaćanje racionalnosti, pogotovo u posljednjem stavku, sadrži vrijednosni sud. Podsjećam na ono što sam već ranije rekao: smatram da sam pojam Uma izvire iz vrijednosnog suda i da se ne može rastavljati istina od vrednote uma“ (Marcuse, 1968c:205-206).

Druga korekcija odnosi se na MacIntyreovu (1970) klasifikaciju Marcusea kao „predmarksističkog mislioca“. Za razliku od Vivasove (1971) klasifikacije Marcusea kao „'filozofa' nihilizma“.⁸¹ MacIntyre (1970) spomenutu klasifikaciju temelji na dvije opservacije: 1) „On [Marcuse] ponekad govori o 'kritičkoj teoriji društva' , a ne o marksističkom materijalizmu“ i 2) „Marcuse je beskrajno spreman govoriti o 'čovjeku' umjesto o ljudima, o tome što čovjek želi ili čini ili podnosi“ (MacIntyre, 1970:21). Štoviše, MacIntyre (1970) smatra kako Marcuse prije pripada struji mladih hegelovaca nego marksizmu: „Hipoteza kako je Marcusea moguće klasificirati s lijevim ili mladim hegelovcima, podržana je načinom na koji on raspravlja s Hegelovom teorijom i čak s njezinom marksističkom verzijom, pokazujući normu racionalnosti na osnovu koje treba prosuditi stvarni svijet“ (MacIntyre, 1970:40). Kołakowski također smatra upitnim može li se Marcusea smatrati marksističkim teoretičarom ili prije pripadnikom mladohegelovske struje koju je sam Marx oštro kritizirao: „I dok Marcuseovi rani radovi ukazuju na verziju marksizma (zasnovanog na pogrešnoj interpretaciji Hegela mladohegelovaca), njegovi kasniji radovi, premda se često pozivaju na marksističku tradiciju, nemaju s njom ništa zajedničko. Ono što on nudi je marksizam bez proletarijata (nepopravljivo korumpiranog od strane društva izobilja), bez povijesti (jer vizija budućnosti nije izvedena na temelju studije povijesnih promjena, već na temelju intuicije o istinskoj prirodi čovjeka), i bez kulta znanosti: marksizam u kojem, nadalje, vrijednost oslobođenog društva je u ugodi, a ne u kreativnom radu. Sve ovo je blijeda i iskrivljena refleksija izvorne marksističke poruke“ (Kołakowski, 1978:415).

Marcuseov marksizam bio je obilježen konstantnim traganjem za revolucionarnim subjektom, sposobnim transformirati zbilju prema umu. Točno je da je Marcuse odustao od proletarijata kao

⁸¹ Naime, Vivas (1971) Marcusea uopće ne smatra filozofom: „Stavljam riječ filozof u navodne znakove, stoga, što nazivati Marcuseovu misao filozofijom, bez ukazivanja na nedosljednosti, znači obeščastiti ovu plemenitu riječ. Dante je filozofiju nazvao *un amoroso uso de sapienza* – strastveno služenje mudročću (...) Marcuse nema mudrosti s kojom bi se moglo služiti. Njegovo znanje je razvodnjeno u galonima ekstremnog mišljenja. A mješavinu koristi ne da bi ljubavlju omekšao svijet, već da bi ga mržnjom razorio“ (Vivas, 1971:22).

nositelja promijene onda kada je vidio kako je proletarijat sam integriran u masovno društvo, odnosno onda kada je potpao pod „tehnološku racionalnost“ Međutim krajnje je pogrešno Marcusea nazivati „pred-marksistom“ ili „ne marksistom“, tim više što je cijeli njegov pristup nošen Marxovom otvorenom dijalektikom koja, prema Marcuseovom shvaćanju, u suštini sadrži pojam nužnosti, jer pokazuje kako zakonitosti kapitalističkog načina proizvodnje sadrže unutarnje antagonizme čije prevladavanje ima karakter nužnosti. Kapitalizam se tako ukida na temelju dinamike unutarnjih antagonizama, koji - dodaje Marcuse i tu je ta „otvorenost“ Marxove dijalektike – nisu samo nošeni inherentnom nužnošću nego i „umnom spontanosti“ kao i stupnjem „totaliteta objektivnih uslova; ona [revolucija] zahtjeva izvjesnu postignutu razinu materijalne i intelektualne kulture, samo-svjesnu i organiziranu radničku klasu u međunarodnim razmjerima“ (Marcuse, 1966a:283). Potom u središtu Marcuseovog poimanja oslobođenja nalazi se rad onako kako je on shvaćen kod Marxa. Marcuse je smatrao kako je s tehnološkim napretkom moguće smanjenje utrošenog vremena u radu i samim time povećanje prostora za svestran razvoj čovjekovog bića. Promjenom karaktera „nužnosti i „tereta“ rada, a mogućeg na temelju spomenutog napretka, rad bi postao, smatrao je Marcuse, slobodna igra ljudskih sposobnosti. Također, u *Erosu i civilizaciji* moguće je uočiti, a što je u radu i naglašeno, prešutna prisutnost Marxovih kategorija. Naposljetku, i to je ono što Marcusea čini distinktivnim u odnosu na ostale marksiste, jest to što je Marcuseov početak i cilj oslobođeni pojedinac, a ne klasa. Koliko je Marcuse ostao dosljedan marksističkom projektu, dobro je pokazao Douglas Kellner u knjizi *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*.

Za razliku od MacIntyreove kritike koja pokazuje nepoznavanje ranih radova kao i referiranje na njih, Schoolman (1984) je u svojoj kritičkoj analizi zaista obuhvatio Marcuseovu ranu misao i precizno uvidio njezin značaj: „... rano razdoblje je najznačajnije u Marcuseovom cjeloživotnom opusu“ (Schoolman, 1984:3). Analizirajući rane radove Schoolman je, može se reći, uvidio Marcuseov pokušaj oplemenjivanja marksizma: „Uzeti zajedno, ovi eseji [*Prilozi za fenomenologiju povijesnog materijalizma, O konkretnoj filozofiji, O problemu dijalektike*] predstavljaju njegov koncentrirani napor tijekom prve četiri godine ranog razdoblja u pokušaju određivanja novog projekta koji treba kompenzirati nedostatke marksističke teorije“ (Schoolman, 1984:13). Schoolman je također pokazao i uvidio značaj povijesnosti kao i iz nje proizlazeće „konkretne filozofije“. Međutim, ipak Schoolmanovoj (1984) analizi treba uputiti korekcije.

S jedne strane Schoolman (1984) je podcijenio značaj kako ranog (*Teorija romana*), tako i kasnog (*Povijest i klasna svijest*) Lukácsa: „Svakako, netko može ostati zatečen izuzetno kratkim pridavanjem pozornosti pojmu postvarenja u ranim esejima, za razliku (...) od kasnijih radova (...) Preko Heideggera Marcuse omekšava značenje koje Lukács pripisuje postvarenju (...) pomoću Heideggerovih koncepata Marcuse počinje lagano oslobađati pojedinca od čvrsto osiguranih ideoloških sidrišta podignutih Lukácsevom teorijom postvarenja“ (Schoolman, 1984:6-7). Posebno upečatljiva Schoolmanova zabluda odnosi se na tvrdnju kako je na kasnog Marcusea, a poglavito u djelu *Čovjek jedne dimenzije*, presudan utjecaj imao Max Weber, dok je utjecaj Lukácsa i njegovog pojma postvarenja, ako ga uopće ima, kako to Schoolman smatra, krajnje marginalan i beznačajan: „Max Weber je neupitno najznačajnije doprinio Marcuseovim pokušajima. Ova tvrdnja se može činiti neobičnom, jer Marcuse nikada nije priznao Weberov utjecaj; štoviše jedan od njegovi bolje poznatih eseja *Industrijalizacija i kapitalizam u djelu Maxa Webera* je napad na Webera, koji pak daljnje prikriva njegov utjecaj [na Marcusea]. Ipak, počevši s esejom *Neke implikacije moderne tehnologije* Marcuseova daljnja djela o tehnologiji reproduciraju Weberovu analizu tehnološke racionalnosti kao dominacije per se (...) Želim sugerirati kako 'studija o ideologiji naprednog industrijskog društva' ne bi bila moguća bez Weberove inovativne i detaljne analize odnosa kapitalizma i formalne racionalnosti (...) Upitno je da je Georg Lukács značajnije doprinio Marcuseovim kasnijim istraživanjima tehnološke organizacije modernog društva“ (Schoolman, 1984:137-139). Zaista ova Schoolmanova tvrdnja jest neobična, upravo zbog toga što je Marcuse bio kritičan prema Weberovoj teoriji. Ukoliko i postoje naznake Marcuseovog prisvajanja određenih Weberovih koncepata, tada ono nije na razini ponavljanja Weberovih argumenata, već na razini kritičkog propitivanja.⁸² Također, Marcuse u čijem centru promišljanja stoji uvijek čovjek u njegovom stvarnom svijetu i povijesnim mogućnostima, nije mogao prihvatiti Weberovo apstraktno određenje kapitalizma: „Čak i u zastrašujućoj sintaksi pokazuje se (...) napor da se definira čisto znanstveno, da se apstrahira sve što je ljudsko, povijesno: ovdje je riječ o poslu i ni o čemu drugom“ (Marcuse, 1937c:199). Za razliku od Webera, Marcuse se nikada nije pomorio s nemogućnošću proboja

⁸² poput proračunljivosti: naime, Marcuse je, pokazano je, istaknuo kako je zahvaljujući znanosti i tehnologiji moguće proračunati minimum potrebnog odricanja i mogućnost lagodnijeg života. Ili kako komentira Farr, sličnost Marcuseovog „načela izvedbe“ s Weberovim „željeznim kavezom“: „Načelo izvedbe ima ključno mjesto u Marcuseovoj kritičkoj teoriji, te se provlači kroz sve Marcuseove radove (...) Ono je također slično ideji željeznog kaveza Maxa Webera“ (Farr, 2009:44). No opet treba napomenuti kako je za razliku od Webera, Marcuse smatrao mogućim proboj iz „načela izvedbe“.

„željeznog kaveza“. Štoviše, nekritičko prisvajanje i samim time spornost utjecaja Webera razvidno je u Marcuseovom eseju *Industrijalizacija i kapitalizam u djelu Maxa Webera (1937)* u kojem Marcuse (1937c) smatra Webera protivnikom socijalističkih pokušaja iz 1918. godine, kao i apologetu kapitalizma kojeg Weber pokazuje nužnim umom: „Max Weber nije doživio da vidi kako razvijeni kapitalizam, u valjanosti samog svog uma, plansko razaranje svog rada pretvara u vrckavi izvor većeg i boljeg prosperiteta, kako i samo očigledno ludilo postaje osnova ne samo opstojanja nego i ugodnijeg života. On nije doživio 'affluent society' koje pred licem neljudske bijede i metodične surovosti troši izvan svojih granica svoje nezamislive, tehničke, materijalne i intelektualne snage i zloupotrebljava ih za permanentno mobiliziranje“ (Marcuse, 1937c:205). Analizirajući karakteristične elemente za Weberov pojam uma⁸³ Marcuse kaže: „Tako se um koji vizira Max Weber razotkriva kao *tehnički* um: proizvodnja i transformacija materijala (stvari i ljudi) preko metodski-znanstvenog *aparata*, koji je konstruiran tako da mu se kapacitet može proračunati i čija racionalnost organizira i kontrolira stvari i ljude, tvornice i činovničku birokraciju, rad i slobodno vrijeme (...) Tako u razvoju kapitalističke racionalnosti *iracionalnost* postaje *um*: um kao bujan razvitak proizvodnosti, osvajanja prirode, proširivanja bogatstva (i njegove dostupnosti širokim slojevima stanovništva); ali i iracionalno, zato što viša produktivnost, ovladavanje prirodom i društveno bogatstvo postaju razorne snage (...) pojam kapitalističke racionalnosti, slobodan od vrijednosti, postaje u toku Weberove analize kritički pojam – kritički ne samo u smislu 'čisto znanstvene' nego i 'vrednovane' kritike postvarenja koja postavlja cilj. Ali potom se kritika zaustavlja, prihvaća to što je navodno neizbježno i postaje apologija – još gore denuncijacija moguće alternative: kvalitativno drugačije povijesne racionalnosti (...) pojam *ratia*, u svom kritičkom sadržaju, konačno ipak ostaje rob svog porijekla: 'um' ostaje *građanski* um – i čak samo jedan njegov dio, naime kapitalističko-tehnički um“ (Marcuse, 1937c:196-198). Dakle, Marcuse, koji je, kao što se kroz rad i pokazalo, ponajprije stavljao naglasak na ozbiljenju uma, nikako nije, barem nekritički, a kako to Schoolman (1984) tvrdi, mogao prihvatiti Weberov pojam uma.

⁸³ Ovi elementi su prema Marcuseu: „1. rastuće matematiziranje iskustva i spoznaje koje, izlazeći iz prirodnih znanosti i njihovih eklatantnih uspjeha, prelazi na druge znanosti i na sam 'način života' (univerzalno kvantificiranje); 2. inzistiranje na nužnosti racionalnog eksperimenta i racionalnih dokaza kako u organizaciji znanosti tako i u 'načinu života', i 3. za Maxa Webera odlučujući rezultat ove organizacije, naime nastanak i učvršćivanje univerzalne, stručno obučene činovničke organizacije koja postaje 'apsolutno neizbježna okovanost cijele naše egzistencije' Ovom posljednjom odredbom ostvaren je prijelaz sa teorijskog na praktičan um, na povijesni vid uma“ (Marcuse, 1937c:195).

Također, Schoolman je istaknuo kako Marcuse slijedi Webera prema kojemu je dominacija imanentna tehnološkoj racionalnosti. Međutim upravo suprotno Weberovom shvaćanju racionalnosti, a time i Schoolmanovoj tvrdnji, Marcuse je istaknuo kako dominacija nije imanentna tehnologiji, već joj je pripisana od strane interesa vladajućih skupina: „Ali upravo ovdje, na ovoj krajnjoj točki gdje se analiza Maxa Webera pretvara u svoju samokritiku, pokazuje se koliko ona sama postaje podložna toj drugoj identifikaciji: izjednačavanju tehničkog i građanski kapitalističkog uma. Ta podložnost mu ne dopušta da vidi da tu 'ljušturu podčinjenosti' ne stvara 'čisti', formalni, tehnički um, nego um vlasti, i da *završetak* tehničkog uma vrlo lako može postati instrument *oslobođenja* čovjeka (...) Ova neutralnost, opet, omogućila je Maxu Weberu da prihvati (*postvareni*) interes nacije i njenu političku moć kao vrijednosti koje određuju tehnički um (...) Određene svrhe i interesi vlasti nisu tek 'naknadno' i izvanjski nametnute tehnicima – oni ulaze već u konstrukciju samog tehničkog aparata; tehnika je svaki put povijesno-društveni *projekt*; u njoj je projicirano ono što društvo i interesi koji njime vladaju smjeraju da učine sa čovjekom i sa stvarima (...) Max Weber je apstrahirao ovu neophodnu društvenu materiju“ (Marcuse, 1937c:207-208). Osim odnosa dominacije i tehnološke racionalnosti iz navedenog mjesta Marcuseove kritike, uočljivo je kako je Weber prihvatio postvarenje kao nužno, dok je Marcuse upravo suprotno pokušao pokazati mogućim proboj iz postvarenih odnosa. Stoga je i ovdje neutemeljena Schoolmanova (1984) tvrdnja o marginalnom utjecaju Lukácsa. U radu je pokazano kako se Marcuse u analizi i kritici tehnološki razvijenog društva služi pojmom postvarenja. Također, Marcuse nije napustio Lukácsev pojam postvarenja okrenuvši se Heideggerovoj filozofiji kao što to Schoolman smatra, već je Marcuse, a kako to ističe Kellner (1987), smatrao kako udružene zajedno, Lukácseva i Heideggerova teorija mogu pružiti snažno ishodište društvene kritike. Komplementarnost *Bitka i vremena*, te *Povijesti i klasne svijesti*, oba djela s presudnim utjecajem na Marcusea, ističe također i Abromeit: „S njihovim nekritičkim odbijanjem idealizma kao isprazne 'metafizike', pozitivisti devetnaestog stoljeća su uklonili 'kritički', samorefleksivni, subjektivni moment u teoriji koju je Kant uveo kao 'Kopernikanski obrat' filozofije. Filozofija je, kao posljedicu, poprimila dualističku formu koju joj je Descartes pripisao u sedamnaestom stoljeću. Subjekt je oštro razdvojen od objektivnog svijeta i sveden na pasivnost, u obliku eteričnog promatrača ili nemoćnog objekta zakona 'prirode'. Lukács i Heidegger su, svaki na svoj način, pokušali nadići ovaj Manikeanski dualizam, te povratiti aktivni subjektivni moment filozofiji. Lukács je pokušao nadići 'antinomije buržujskog mišljenja'

kroz rakurs Hegelove dijalektike i njegovog koncepta totaliteta, za kojeg je smatrao da sačinjava metodološko utemeljenje Marxove teorije revolucije. Heidegger je poduzeo egzistencijalnu analizu *Dasien* koji je prema samoj definiciji bitak-u-svijetu, te koji, drugim riječima, ne može biti adekvatno shvaćen kao diskretan, trenutno prisutan entitet, razdvojen od svog okruženja ili njegovih specifično ljudskih načina razumijevanja i odnošenja prema svijetu. Ukratko, u središtu *Bitka i vremena* i *Povijesti i klasne svijesti* nalazi se pokušaj prevladavanja redukcionizma aktivnog ljudskog subjektiviteta na status inertnog objekta: ono što je Lukács nazvao *postvarenjem*, Heidegger je nazvao *neautentičnim*. Marcuse je pročitao i ostao impresioniran *Povijesti i klasnom svijesti*, ali je smatrao kako *Bitak i vrijeme* korigira određene probleme koje je Lukács previdio“ (Abromeit, 2004:132). Na posljetku, nije Weberova teorija ta koja određuje cjelokupne Marcuseove radove o tehnologiji, kako to Schoolman (1984) tvrdi, nego je značajan utjecaj imao Heideggerov esej o tehnologiji. U radu je pokazano kako je za Heideggera bit tehnike po-stav, te kako je u po-stavu prisutna opasnost da čovjek sam postane ispo-stavljen. Upravo tu opasnost ispo-stavljanja slijedi Marcuse i određuje je pojmom „tehnološke racionalnosti“. Također, Heidegger je smatrao kako se u onom opasnom nalazi i ono spasonosno. Na tom tragu i Marcuse vidi emancipacijski potencijal tehnologije, kojeg Weber propušta uvidjeti: „U stadijumu automatizirane proizvodnje, kojom upravljaju tako oslobođeni ljudi, formalna i materijalna svrsishodnost više ne bi bile nužno 'antinomijske' – niti bi se formalan um 'ravnodušno' probijao ispod i iznad čovjeka. Jer kao 'zgusnuti duh' mašina *nije* neutralna; tehnički um je svaki put vladajući društveni um; može biti izmijenjena i sama njegova struktura. Kao tehnički um, on može da postane samo tehnika oslobođenja. Max Weber nije spoznao ovu mogućnost, svojstvenu samoj tehnici. Ponoseći se građaninom u sebi, on je bio fasciniran povijesnom misijom građanstva: da bude nosilac civilizacije i kulture. Svoj vlastiti um vezao je za um građanstva. Nije doživio njegovu propast u totalnom masovnom društvu visoko razvijenog kapitalizma“ (Marcuse, 1937c:209).

S druge strane Schoolman (1984) pre naglasio značaj povijesnosti za Marcuseovu teoriju i radikalni čin. Schoolman povijesnost smatra najvažnijim Marcuseovim konceptom iz kojeg proizlazi spremnost pojedinca na radikalni čin: „Povijesnost se odnosi na činitelje koji određuju radikalni čin (...) Upravo je teorija povijesnosti utemeljila postojanje pojedinca spremnog na radikalni čin“ (Schoolman, 1984:9-34). Povijesnost jest ključan pojam u Marcuseovoj teoriji, kao što je i pokazano u ovom radu. Povijesnost je obzor u kojem Marcuse, u ranim radovima,

sagledava cjelokupno zbivanje života, smatrajući kako upravo povijesnost određuje cjelokupan ljudski život. Štoviše, valja se prisjetiti, a kao što je i pokazano, kako je Marcuse Freudovu teoriju upravo oplemenio dodavanjem dimenzije povijesnosti i time pokazao mogućim civilizaciju bez „viška potiskivanja“. Važnost povijesnosti kod Marcusea ističe i Farr: „Koncept povijesnosti je prominentno obilježje Marcuseovih ranih radova. Premda u kasnijim radovima rijetko koristi ovaj pojam, on ostaje i dalje relevantan u smislu njegovog općenitog, kritičkog pristupa analizi napredne industrijske civilizacije i poziva za novom osjetilnosti. Nadalje, u konceptu povijesnosti nalazimo zametak razvoja revolucionarnog subjekta za kojim je Marcuse toliko tragao“ (Farr, 2009:24). Međutim, povijesnost ne čini pojedinca spremnim na radikalni čin kao što to Schoolman (1984) smatra. Marcuse je, a to je i pokazano, u Heideggerovom „autentičnom postojanju“ i „odlučujućem činu“ pronašao one činitelje koji pojedinca čine spremnim na „radikalni čin“, naravno uzimajući u obzir dani stupanj povijesnog razvoja.

Posebno začuđujuća Schoolmanova konstatacija jest da je Marcuse nakon ranih radova, a zbog iskustva fašizma, u potpunosti napustio brigu za pojedinca: „Fašizam je bio politički događaj (...) koji je naveo Marcusea da napusti pojedinca“ (Schoolman, 1984:37). Ova začuđujuća tvrdnja o napuštanju pojedinca navodi Schoolmana da čitav Marcuseov misaoni napor, usmjeren emancipaciji konkretnog čovjeka (tubitka) u konkretnom svijetu pripíše zamišljenom, „imaginarnom“ subjektu: „Kritička teorija, njezino znanje o društvu i njegovim alternativama, postaje vlasništvo imaginarnog svjedoka, individue koja više ne postoji. Imaginarni svjedok je, dakako, žalosno i melankolično nasljeđe kritičkog duha rođenog iz strahota fašizma“ (Schoolman 1984:350-351). Schoolman je, doduše, isprva dobro primijetio Marcuseov antropocentrizam, njegovo polaženje od čovjeka: „Prije nego što je Marcuseova teorija zadobila racionalistički kalup kao reakciju na fašizam koji je odredio zaborav individue, kroz teoriju povijesnosti individua je bila temelj na kojem je Marcuse postavio marksističku teoriju revolucije“ (Schoolman, 1984:351), stoga je pitanje što je Schoolmana navelo da neargumentirano smatra pad pojedinca u zaborav. Nije u potpunosti jasno kako je Schoolman došao na zaključak da je Marcuse, a posebno zbog fašizma, napustio brigu za pojedinca kada se čitavo Marcuseovo misaono djelovanje može opisati, a što je u radu i pokazano, brigom za pojedinca i stvaranjem jednog humanijeg svijeta. Ova briga razvidna je već u ranim esejima, posebno u *O kritici hedonizma* gdje je Marcuse smatrao kako sreća treba biti opće, a ne subjektivno stanje, kao i u kasnijim radovima gdje je Marcuse ustvrdio kako je tehnološkom napretku kroz „tehnološku

racionalnost“ podvrgnut i pojedinac sam. Upravo zbog brige za pojedinca i nastojanja izbjegavanja fašizma, Marcuse je potrebitim smatrao novu antropologiju čovjeka za novo društvo. Pokazano je kako su „nova osjetilnost“ i „nova racionalnost“ kao suprotne postojećim nova određenja pojedinca koje Marcuse uvodi.⁸⁴ Nasuprot Marcuseovom osviještenom subjektu koji živi u harmoniji uma i *erosa*, te traga za mirnim i libidinoznim vezama s prirodom i drugima, Schoolman kao subjekta kritičke teorije postavlja „ambivalentnog pojedinca“: „Samo teorija koja prepoznaje učinak postvarenja i spoznaje kako struktura skrivena iza ideologije pruža uvid koji transcendirira pojavnost, može biti radikalna teorija. Takva teorija je radikalna jer prihvaća kako je pojedinac nužno ambivalentan“ (Schoolman, 1984:352). Međutim, Schoolmanov subjekt upravo zbog „ambivalentnosti“ koja mu je „nužno“ imanentna, nije kadar poduzeti radikalni čin i zadobiti vlastitu autentičnu egzistenciju. Njegova ambivalentnost vezuje ga za isto „načelo stvarnosti“ i princip učinka“ protiv kojih je Marcuse usmjerio svoju kritiku. Još jednom valja naglasiti kako je Marcuseov subjekt nastao u dijalogu s teorijama Freuda (dva životna nagona koja ontološki zatvaraju biće), Marxa (čovjek kao svestrano biće koje radom opredmećuje vlastiti svijet i sebe u njemu) i Heideggera (tubitak bačen u konkretnom svijetu pred kojim je postavljen zadatak traganja za autentičnom egzistencijom). U suprotnosti s idealnim filozofskim modelima subjekta, Marcuseov subjekt je „tjelesan, erotičan i estetski. On nadilazi dualizam razuma i tijela kao i racionalni esencijalizam. Nastao je u specifičnom socijalnom miljeu i stavljen pred izazov vlastite rekonstrukcije i emancipacije od opresivnih formi“ (Kellner, 1999:3-4).

Schoolman (1984) tvrdi kako je Marcuseovo osmišljanje društvenog obrata usmjereno na spoznajnu razinu: „Marcuse, i to treba naglasiti, ne govori o stvarnom razaranju ili ukidanju otuđenja, ostvarenja i društvenih odnosa u kojima ova stanja nastaju. Upravo suprotno, Marcuse govori o *spoznajnom* činu, činu *shvaćanja*, poticaju *na* osnovu kojeg je uopće moguće zasnovati čin ukidanja, društvenu revoluciju“ (Schoolman, 1984:25). Međutim, ova Schoolmanova tvrdnja je krajnje upitna. Naime, Marcuse prevladavanje nije smatrao spoznajnim procesom prije svega

⁸⁴ Farr ovaj Marcuseov pojam smatra ključnim za razvoj demokratičnijeg društva, a što je upravo na tragu izbjegavanja bilo kakvog totalitarizma: „Pojam nova osjetilnost je jedan od Marcuseovih najradikalnijih i najvažnijih uvida. Smatram kako potpuna demokracija nije moguća bez razvoja nove osjetilnosti (...) Potpuna demokracija je ona koja je pročišćena od potrebe za dominacijom bilo da je ta dominacija zasnovana na klasi, rasi, spolu, rodu, seksualnoj orijentaciji ili nacionalizmu. Takva demokracija tendira prema humanizmu koji afirmira dignitet i pravo na dostupnost resursa za samorazvoj svih ljudskih bića. Takva demokracija je više od priziva na demokratska načela (...) Marcuseov pojam nove osjetilnosti pruža perspektivu brižnosti. Perspektiva brižnosti odvodi nas dalje od puke primjene načela. Perspektiva brižnosti, prizvana Marcuseovom novom osjetilnosti, mora postati univerzalna, to znači kultiviranje brižnosti prema čitavom čovječanstvu“ (Farr, 2009:115-116).

što je potiskivanje pojmio društveno uvjetovanim i stoga je jasno rekao kako se ono ne može prevladati samom spoznajom: „...ne kao subjektivna svojstva koja bi se mogla prevladati naporom razumijevanja, nego kao zadiranje društvenih nužnosti u spomenute osobne sfere, kao nužnosti koje već konstituiraju nagone, potrebe i interese osoba u ovom društvu“ (Marcuse, 1938:95). Prethodno tome, Marcuse je u ranim radovima „radikalni čin“ pojmio kao čin koji preokretanjem i mijenjanjem prisvaja tuđu zbilju čineći je svojom. Na tom tragu Marcuse (1965a) je definirao i „veliko odbijanje“ kao protest protiv „viška potiskivanja“, protiv dominantnih normi, te kao borbu za finalni oblik slobode. Stoga nikako nije jasno na osnovu čega je Schoolman (1984) ustvrdio kako Marcuse govori o spoznajnom, pojmljenom, ukidanju otuđenja. Štoviše, a kako je i pokazano, za Marcusea je sloboda jedino sloboda od „carstva nužnosti“. Doduše, Marcuseova teorija već od ranih radova, pa i kasnije, a što je i pokazano, predviđa osviještenog pojedinca, pa je možda to navelo Schoolmana (1984) da proces promijene shvati kao spoznajni proces, ali Marcuseov osviješteni pojedinac autentičnu, navlastitu egzistenciju, može zadobiti samo prevladavanjem izvanjski nametnutih negacija, sudjelovanjem u oblikovanju vlastitog svijeta.

Problematična je i Schoolmanova interpretacija Marcuseovog određenja kritičke teorije (dio spomenute problematičnosti naznačen je prethodno u radu). Naime Schoolman tvrdi: „To znači kako je kritička teorija empatično postala 'teorija'; tj. ona artikulira njezine ciljeve, njezinu istinitost, a bez referiranja ili izravnog obraćanja agentu povijesne promijene (...) Kritička teorija posebno je teorijski privržena političkoj ekonomiji, jer je materijalizam osnova njezinog pojma biti (...) Tvrdeći kako postoji neovisno od bilo kojeg subjekta, transcendentne mogućnosti postaju, kao što to kaže Marcuse, 'utopijskim elementom' kritičke teorije“ (Schoolman, 1984:72-73). Subjekt Marcuseove kritičke teorije, za kojeg Schoolman tvrdi da je odsutan, je pojedinac, čovjek, u njegovoj povijesnoj situaciji, u njegovom konkretnom svijetu. Stoga se kritička teorija obraća pojedincu pokazujući mu mogućnost boljeg života, svestranog razvoja i samopotvrđivanja u svijetu kojeg je sam tvorac. Marcuse jasno pokazuje preokupaciju kritičke teorije i njezine temeljne brige: „za mogućnosti čovjeka, za slobodu, sreću i pravo individue (...) Za teoriju su to isključivo mogućnosti konkretne povijesne situacije: one postaju relevantne samo kao ekonomska i politička pitanja i kao takva odnose se na veze ljudi u procesu proizvodnje, na upotrebu proizvoda društvenog rada, na aktivno sudjelovanje ljudi u ekonomskom i političkom upravljanju cjelinom“ (Marcuse, 1937a:79). Nadalje, Schoolman tvrdi kako je kritička teorija privržena

političkoj ekonomiji. Međutim, u radu je pokazano kako Marcuse kritičku teoriju upravo određuje poredbeno u odnosu na filozofiju, sociologiju i političku ekonomiju.⁸⁵ Marcuse je istaknuo kako su ekonomski odnosi u centru kritičke teorije i kako je emancipacija čovjeka moguća jedino obratom u ekonomskim odnosima: „briga za sreću ljudi, i uvjerenje kako se ova sreća može ostvariti samo izmjenom materijalnih uvjeta egzistencije. Put te izmjene i elementarne mjere za racionalnu organizaciju društva unaprijed su označeni odgovarajućom analizom ekonomskih i političkih odnosa. Daljnje uobličavanje novog društva više ne može biti predmet bilo koje teorije: ono treba biti slobodno djelo oslobođenih individua“ (Marcuse, 1937a:73-74). No Marcuse je jasno pokazao distinkciju kritičke teorije od političke ekonomije, smatrajući kako ona nije privržena, kao što to Schoolman tvrdi, već nadilazi političku ekonomiju, i to upravo što novo društveno uređenje ne vidi na osnovi novog ekonomskog uređenja: „[ono što nadilazi političku ekonomiju] odnosi se na odlučujuću stvar zahvaljujući kojoj društvo postaje umno: podređivanje privrede potrebama individua“ (Marcuse, 1937a:80). Posljednje sporno mjesto Schoolmanove interpretacije Marcuseove kritičke teorije odnosi se na element utopije. Smatrajući izostavljenim subjekt kritičke teorije, Schoolman tvrdi kako je Marcuse transcendentne mogućnosti koje kritička teorija pokazuje, odredio njezinim „utopijskim elementom“. Marcuse nije smatrao utopijskim mogućnosti kritičke teorije, već je, iznova, uspoređujući je s filozofijom i u odnosu na nju određujući, istaknuo kako se ona zajedno s filozofijom suprotstavlja bilo kakvom pozitivizmu, ali se od filozofije razlikuje upornim inzistiranjem na kvalitativnom obratu čiju mogućnost izvlači uvijek iz društvenih tendencija, a ne suprotstavljajući neku utopijsku viziju. U tom inzistiranju i prokazivanju bolje i sretnije stvarnosti kritička teorija, dakako, baštini utopijski element filozofije (u kojemu su sloboda i sreća transcendentno izraženi u „konstrukciji bolje države, najvišeg uživanja, potpunog blaženstva, vječnog mira“, Marcuse, (1937a:79)), koji je dugo bio „jedini napredni element“; „Sve su povijesne borbe za bolje oblikovanje bijednih odnosa opstanka, ali i sve religiozne i etičke idealne predodžbe što si ih je čovječanstvo u patnji sačinilo o pravednijem poretku stvari, sačuvane u dijalektičkome pojmu biti te postale momentima s njom povezane društvene prakse“ (Marcuse, 1974:74).

⁸⁵ Marcuse nije mogao zasnovati kritičku teoriju isključivo na političkoj ekonomiji. To nije mogao ponajprije što bi to čitav marksizam reduciralo na njegov jedan element, političku ekonomiju, te bi posljedično tome društvo redukcionistički bilo pojmljeno kao jedan ekonomski mehanizam u kojem bi kultura, društvene skupine i političke institucije bile samo periferne pojave. Uostalom, Marcuse je uočio kako je kapitalizam sposoban apsorbirati revolucionarne snage i ugušiti revoluciju, stoga se, u svrhu korekcije, i okrenuo Freudovoj metapsihologiji.

Smatrajući kako Marcuse (1965a) odstupa od ortodoksne Freudove teorije, Schoolman (1984) propušta uvidjeti prije svega značaj psihoanalize za kritičku teoriju, potom cjelokupnu ideju djela *Eros i civilizacija* koje se može smatrati možda najpreciznijom Marcuseovom teorijom oslobođenja, te konačno zbog inzistiranja na ortodoksiji Schoolman (1984) u potpunosti propušta uvidjeti pokušaj međusobnog prožimanja Freudovih i Marxovih postavki. Identičan problem prisutan je i u Vivasu: „*Eros i civilizacija* je pokušaj osporavanja Freudovih tvrdnji iz *Nelagode u kulturi* (...) Marcuse nije dobro zahvatio dubinu Freudovih radikalnih tvrdnji, te to smatram razlogom Marcuseovog neuspjeha razumijevanja Freudovog zaključka o cijeni koju u civilizaciji ili kulturi moramo platiti“ (Vivas, 1971:32). Kao odgovor Vivasu, a kao što je pokazano u radu, dostaje samo reći, kako je Marcuse, upravo na temelju tehnološkog napretka koji karakterizira suvremenu civilizaciju vidio mogućnost za izbjegavanje Freudovog pesimističnog zaključka o tome kako će daljnji napredak civilizacije nalagati snažnije potiskivanje. No Vivasov propust da uvidi kompleksnost i napredne momente u Marcuseovoj interpretaciji Freuda, dolazi do punog izražaja u njegovoj vlastitoj izjavi: „Ne namjeravam detaljno proučiti *Eros i civilizaciju* kako bih dokazima potkrijepio svoje uvjerenje o neprihvatljivosti toga djela“ (Vivas, 1971:40). Schoolmanov spomenuti propust očit je u njegovom pozivanju na ortodoksnu Freudovu teoriju koja ističe sublimaciju kroz rad za postizanje najviše ugone: „Marcuse griješi u shvaćanju životnih instinkta kao onih kojima upravlja načelo užitka (...) Stoga što Freudova teorija priznaje podređenost agresivnih i neagresivnih nagona načelu užitka, rad zasnovan na potiskivanju Erosa ne mora biti u cijelosti otuđujući. Zadovoljenje agresivne komponente nagona moguće je kroz rad. Svaki rad, dakle, mora sadržavati djelomično zadovoljenje i ugodu. Marcuseove konvencionalne marksističke kategorije otuđenog i neotuđenog rada pokazuju se previše krutima (...), a pojednostavljena dihotomija ugoda neugoda, previše konvencionalnom za izvođenje iz Freudove teorije nagona (...) Freud tvrdi kako neki oblici rada pružaju veće zadovoljstvo od drugih, te da nedostatak zadovoljstva je poriv za potragu oblika sublimacije koji pružaju veću ugodu (...) Marcuse sublimaciju smatra uskratkom zadovoljstva (...)“ (Schoolman, 1984:101-105). Potom Schoolman pokazuje kako je perverzija kod Freuda, za razliku od Marcusea, povezana s pregenitalnom, infantilnom seksualnosti: „Perverzije pretpostavljaju seksualne karakteristike sastavnica nagona prethodno njihovoj genitalnoj organizaciji, kao što je to indicirao Freud (...) Marcuse, s druge strane, prihvaća uvjerenje kako bi regresija prema infantilnim fazama seksualnosti omogućila slobodni razvoj polimorfne seksualnosti, te da bi instinkti smjerali prema

samosublimaciji (...) Marcuseov argument proizlazi iz pogrešne pretpostavke kako perverzija nije ukorijenjena u polimorfnoj perverziji, već je posljedica 'eksplozije' seksualnosti 'potisnute' u genitalnu sferu i daljnje sublimiranim ograničenjima“ (Schoolman, 1984:109-110). Naposljetku, Schoolman prihvaća univerzalnim i općevažecim (ontološkim) Freudovo shvaćanje razvoja čovjekove psihe i seksualnosti: „Usprkos Marcuseovim pretenzijama da iz perspektive psihoanalize zahvati posljedice racionalizacije na obitelj i pojedinca, njegova analiza nije pretjerano bliska Freudovoj teoriji (...) Faze psihoseksualnog razvoja slijede prirodni biološki proces sazrijevanja, dovršen genitalnom organizacijom nagona (...) U ovom procesu razvija se ljudska priroda. Najvažniji značaj nalazi se u tome da genitalna organizacija nagona uspostavlja preduvjete za sublimaciju. Nesublimirani odnosi pružaju neadekvatne izvore zadovoljenja, prisiljavajući pojedinca u sublimirane oblike aktivnosti kako bi postigao više dovršeno i ispunjujuće zadovoljenje. Drugim riječima, pojedinac je prirodno prisiljen kretati se od neposredno bioloških (nesublimiranih) aktivnosti, prema kognitivno posredovanom postupanju. Freudova teorija organizacije instinkta istovremeno je teorija mentalne aktivnosti, svjesnog intelekta, premda niti jedna teorija ne iscrpljuje drugu. Ovaj argument probija u srž Marcuseove teze otkrivajući njezinu kardinalnu pogrešku (...) Represivna desublimacija uvodi kontradikciju u tendencije prema racionalizaciji. Ukoliko bi, zbog oslobađanja seksualnog morala, kako to Marcuse tvrdi, racionalizacija desublimirala libidalne nagone, to bi prouzrokovalo samo nesreću. Odgovor bi bio zahtjev za visoko sublimiranim aktivnostima, osporavajući, stoga, organizirano stvaranje i podjelu rada“ (Schoolman, 1984:248-255). Inzistirajući na pokazivanju Marcuseovog odstupanja od Freudove teorije Schoolman (1984) zapravo podržava isto ono „načelo stvarnosti“ protiv kojeg je usmjerena Marcuseova kritika. Također, Schoolman (1984) razara najnaprednije momente i pojmove, preko kojih Marcuse naznačuje mogućnost civilizacije bez potiskivanja, mogućnost „novog načela stvarnosti“. No još treba istaknuti kako Marcuse nije zainteresiran za ortodokсну interpretaciju Freuda. Naime, Marcuse je, spomenuto je, u Freudovoj teoriji pronašao ontologijsku relevantnost. *Eros* i *thanatos* ontološki zatvaraju biće, pokazujući uživanje njegovom esencijom: „njegova metapsihologija, pokušavajući da odredi bit bitka, definira je kao Eros – nasuprot njezinoj tradicionalnoj definiciji u smislu Logosa. Nagon smrti potvrđuje načelo ne-bitka, negaciju bitka, nasuprot Erosu (načelu bitka). Posvuda stopljenost ta dva načela u Freudovoj koncepciji odgovara tradicionalnom metafizičkom stapanju bitka i ne-bitka“ (Marcuse, 1965a:103). Stoga, Marcuse razvijajući Freudovu teoriju pokušava, kako sam kaže, „uvidjeti

filozofske i sociološke implikacije Freudovih koncepata (...) za dijagnozu općeg poremećaja“ (Marcuse, 1965a:16).

Schoolman (1984), može se reći, pogrešno tumači neke od osnovnih Marcuseovih (1965a) kategorija kao što je slučaj s *erosom* i *thanatosom*. Tako Schoolman tvrdi kako je za Marcusea značenje erosa: „po prirodi eros je dominantni instinkt, koji čovjekovu prirodu čini senzibilnom za međuljudske odnose i odnose s prirodom“ (Schoolman, 1984:91). Međutim, Marcuse (1965a) jasno slijedi Freudovo dualističko određenje čovjeka u kojem je sadržan sukob između dva nagona: „Freudova teorija (...) u najnovijem razdoblju se zasniva na sukobu između *životnog nagona* (Erosa) i *nagona smrti* (...) nagoni teže da ostvare svoj cilj temeljito različitim načinima. Ta razlika je jednaka samom podržavanju i razaranju života. Iz zajedničke prirode nagonskog života razvijaju se dva antagonistička nagona. Životni nagoni (Eros) nadvladavaju nagone smrti“ (Marcuse, 1965a:27-29). Može se uočiti kako Marcuse (1965a) nagone i njihovu dinamiku shvaća onako kako ju je postavio sam Freud. Također, Marcuse (1965a) ne smatra *eros*, kao što to Schoolman (1984) tvrdi, dominantnim nagonom niti nagonom koji organizam čini senzibilnim. Upravo suprotno, iz navedenog mjesta može se vidjeti kako Marcuse (1965a) aktivnost *thanatosa* vidi u smjeranju prema povratku u anorgansko stanje, a aktivnost erosa u nastojanju očuvanja života, postizanju zadovoljstva i ugone. Štoviše, ako Marcuse (1965a) i smatra kako jedan od nagona ima veću prevlast onda to nije *eros*, kako tvrdi Schoolman (1984), već *thanatos*, jer je on konačna negacija užitka: „Surova činjenica smrti poriče jednom za svagda zbiljnost nerepresivne egzistencije. Jer smrt je konačni negativitet vremena, a 'radost želi vječnost' (...) Sama anticipacija neminovnog kraja u svakom trenutku, uvodi element potiskivanja u sve libidalne odnose i čini bolnim sam užitak“ (Marcuse, 1965a:185-186). Također, senzibilnost, koju ističe Schoolman (1984), jest moguća, prema Marcuseu (1965a), tek nakon otklanjanja „viška potiskivanja“ u „novom načelu stvarnosti“. Dakle, Marcuse (1965a) raspravlja o senzibilnim odnosima čovjeka s čovjekom i s prirodom, kao što primjećuje i Schoolman (1984), dapače to je, može se reći, krajnja intencija Marcuseovog djela, ali ta senzibilnost nije, kako je Schoolman (1984) ustvrdio, imanentna Marcuseovom (1965a) razumijevanju *erosa*, već se ona za Marcusea (1965) otvara kao mogućnost tek oslobođenjem *erosa* iz spolnosti: „oslobođeni od tiranije represivnog uma, nagoni teže slobodnim i trajnim egzistencijalnim odnosima – i stvaraju novo načelo stvarnosti (...) nerepresivni poredak je moguć samo ako spolni nagoni mogu, pomoću svoje vlastite dinamike i u izmijenjenim egzistencijalnim i društvenim uvjetima, stvoriti trajne

erotske odnose među zrelim pojedincima“ (Marcuse, 1965a:160-161). Opetovano Schoolmanovo pogrešno interpretiranje *erosa* uočljivo je i u njegovom krajnje osnovnom i banalnom prikazu Marcuseovog poimanja umjetnosti. Schoolman smatra kako je Marcuse u potpunosti izmjestio *eros* u područje umjetnosti: „Libidalna racionalnost je još uvijek vodeće načelo socijalizma. Ali Eros više nije povjeren promjenjivosti političke prakse, nije više ruho koje zaodijeva novu senzibilnost političke prakse Nove ljevice. Eros je pronašao novo i sublimirano utočište u umjetnosti“ (Schoolman, 1984:326). Međutim, pokazano je, kako Marcuse (1978), prihvaćajući tezu o „permanentnosti umjetnosti“, djelovanje ideja *erosa* i umjetnosti vidi kao imanentno ljudima kao vrsti, nevezano za danu povijesnu situaciju, u njihovoj zajedničkoj borbi protiv „viška potiskivanja“. Banalnost spomenutog Schoolmanovog prikaza značaja umjetnosti u Marcuseovoj teoriji, otkriva grešku koja je plod Schoolmanove neupućenosti. Naime, Schoolman kaže kako Marcuse suvremenu umjetnost smatra konformističkom: „Suvremena umjetnost je konformistička. Ona žrtvuje istinu estetske dimenzije transformiranjem umjetnosti u jezik i iskustvo koje podržava uspostavljeni poredak. Oblik koji nameće suvremena umjetnost je pogubna prepreka umjetnikovoj potrazi za estetskim prikazom strahota i duhovne bijede suvremene civilizacije (...) Kritička dispozicija umjetnosti i njezina estetska dimenzija nestaju zajedno s iščezavanjem oblika iz umjetnosti. Umjetnost je asimilirana u tkivo jednodimenzionalnog društva“ (Schoolman, 1984:344). Međutim za Marcusea konformistička je jedino masovna umjetnost (npr., pokazano je, sovjetski realizam ili komercijalizacija i masovna proizvodnja umjetničkih djela u „naprednoj industrijskoj civilizaciji“) koju Marcuse (2007[1969]) još naziva i „antiumjetnost“, koja je poprimila „robni oblik“: „Kad sredstva masovne komunikacije harmonično i često neprimjetno slijevaju umjetnost, politiku, religiju i filozofiju s komercijalnim oglasima, ona dovode domene kulture na njihov zajednički nazivnik – formu robe. Muzika duše je također muzika trgovine. Uvažava se prometna, a ne istinska vrijednost“ (Marcuse, 1968c:58). Stoga za opovrgavanje Schoolmanove pogrešne tvrdnje je dovoljno navesti slijedeću Marcuseovu misao: „Stvaran profil našeg vremena se pokazuje u romanima Samuela Becketta; njegova stvarna povijest je napisana u komadu Rolfa Hochhuta *Der Stellvertreter*. Tu više ne govori imaginacija, već um u stvarnosti koja opravdava sve i razrješava od svega, osim grijeha protivljenja njezinu duhu. Imaginacija abdicira pred ovom stvarnošću, koja ju dostiže i prestiže“ (Marcuse, 1968c:228). Osim navedenog Marcuse u eseju *Umjetnost kao oblik stvarnosti* (1969) jasno pokazuje napredni moment suvremene umjetnosti: „Smatram

kako autentična avangarda današnjice nisu oni koji očajno pokušavaju proizvesti odsutnost Oblika i sjedinjenje sa stvarnim životom, već oni koji se usuđuju ne ustuknuti od potrebe za Oblikom, oni koji pronalaze nove riječi, predodžbe i zvukove koji su kadri 'obuhvatiti' stvarnost na način na koji je jedino Umjetnost može obuhvatiti i negirati. Ovaj autentični novi Oblik nastao je u djelima (već 'klasicima') Schönberga, Berga i Weberna; Kafke i Joycea; Picassa, te se nastavlja u današnjim dostignućima poput Stockhausenovih *Spirala* i romana Samuela Becketta. Oni opovrgavaju misao o 'kraju umjetnosti'“ (Marcuse, 2007[1969]:146).

Wilden (1972) smatra kako je Marcuse znatno „iskrivio“ Freudov pojam potiskivanja. Naime, Wilden (1972) ističe kako se potiskivanje u Freudovoj teoriji prije svega odnosi na potiskivanje traumatičnih i bolnih događaja iz djetinjstva i života općenito, te na potiskivanje nedopuštenih i zabranjenih želja i poriva. Schoolman također izjednačava Marcuseov kompleksan pojam dominacije s pojmom izvanjskog i unutarnjeg potiskivanja: „Freud je pojam potiskivanja tehnički primijenio na unutarnje, psihičke procese zabrane i suzbijanja. Marcuse proširuje značenje ovog pojma i na vanjske procese zabrane, ograničavanja i potiskivanja. U modernom kapitalističkom društvu *sav* rad (sublimacija) za *sve* klase je određen kapitalističkim načelom izvedbe. Pod ovim okolnostima, a u svjetlu širokog značenja koje Marcuse pripisuje potiskivanju, koje uključuje sociološku kao i unutarnju psihičku dimenziju, sva sublimacija (rad) može se interpretirati kao potiskivanje, odnosno kao dominacija. Sublimacija postaje per se potiskivanje, pojmovi postaju međusobno razmjenjivi“ (Schoolman, 1984:106). Schoolman ovdje iznova kritizira Marcusea, koji je svjesno proširio određene Freudove pojmove, na osnovu odstupanja od Freudove teorije. Međutim, bez obzira što Schoolman (1984) stalno propušta uvidjeti Marcuseovu namjernu intenciju proširenja Freudovih pojmova, on također pogrešno poistovjeđuje pojam dominacije i potiskivanja onako kako ih je Marcuse postavio. Wilden (1972) i Schoolman (1984) nisu, može se reći, uočili kako Marcuse (1965a) prije proširuje Freudov pojam, nego što ga „iskrivljuje“. Marcuse (1965a) je i uveo pojam „višak potiskivanja“ kako bi razgraničio osnovno biologijsko potiskivanje od društveno uvjetovanog potiskivanja. Također, Marcuse (1965a) je smatrao kako će čak i u nerepresivnoj civilizaciji, u svrhu produživanja ljudskog roda, biti potrebno određeno potiskivanje. Stoga se može reći kako je Marcuse (1965a) prije svjesno preinačio i proširio određene pojmove iz Freudove teorije, nego što je pogrešno interpretirao Freuda ili, kako Schoolman (1984) smatra, odstupio od ortodoksne Freudove teorije. Wildenova (1972) i Schoolmanova (1984) kritika ne uzima u obzir ovo svjesno i ciljano proširenje pojma

potiskivanja, a koje je naglasio i sam Marcuse: „Potiskivanje (repression) i 'represivan' upotrebljavaju se u netehničkom smislu da označe i svjesne i nesvjesne, unutarnje i vanjske procese prinude, ograničenja i zatamljenja“ (Marcuse, 1965a:16). Iz ovakvo proširenog pojma potiskivanja proizlazi, kasnije, Marcuseov (1970) pojam dominacije koji objedinjuje i unutarnje (psihičke), ali i vanjske aspekte. Marcuse dominaciju definira: „dominacija je na djelu uvijek kada su ciljevi, nakane, nastojanja i sredstva za ostvarenje istih pojedincu unaprijed propisani i kada ih on obavlja na unaprijed određen način. Dominaciju mogu primjenjivati ljudi, priroda i stvari. Ona također može biti i unutarnja, primjenjivana od samog pojedinca i pokazivati se u obliku autonomije“ (Marcuse, 1970:1-2). A uklanjanje „viška potiskivanja“, prema Marcuseovom (1965a; 1968a; 1968c) shvaćanju, nije ništa drugo nego razmatranje mogućnosti uklanjanja ovako shvaćene dominacije. Stoga nije jasno zašto Schoolman nije razumio distinkciju između osnovnog i „viška potiskivanja“, te zašto je pogrešno pripisao značenje koje osnovno potiskivanje ima za Marcusea: „Marcuse je odgovorio smatrajući kako će određenu stupanj osnovnog potiskivanja uvijek postojati, premda nije objasnio zašto je tomu tako niti što točno podrazumijeva pod osnovnim potiskivanjem. Upravo je primarno otiskivanje ono koje razvija ego, stoga smatram da pod osnovnim potiskivanjem Marcuse podrazumijeva upravo to“ (Schoolman, 1984:250). A glede samog obrazloženja zašto je Marcuse smatrao permanentnim prisutnost osnovnog potiskivanja, ono se nalazi u tome, a kako je pokazano u ovom radu, što je Marcuse smatrao kako će i u nerepresivnoj civilizaciji biti potrebno obaviti društveno nužan rad. A sam rad, kako je shvaćen kod Marcusea, je uvijek odlaganje zadovoljenja, koje nalaže potiskivanje nagona. Također, dominacija ne obuhvaća sav rad kao što to Schoolman (1984) tvrdi, već rad koji nije specifična ljudska djelatnost usmjerena na svestran razvoj ljudskih sposobnosti: „Načelo izvedbe, koje je načelo jednog akvizicijskog i antagonističkog društva u procesu neprestanog širenja, pretpostavlja dug razvoj za vrijeme kojeg se dominacija sve više racionalizirala (...) interesi dominacije i interesi cjeline se podudaraju (...) Širokom mnoštvu pučanstva, doseg i oblik zadovoljenja određuju se njihovim vlastitim radom; ali je njihov rad služenje jednom aparatu koji oni ne kontroliraju (...) A on postaje sve otuđeniji što je podjela rada specijaliziranija (...) Dok rade oni ne zadovoljavaju svoje vlastite potrebe i sposobnosti, nego rade u *otuđenju*“ (Marcuse, 1965a:43). Osim toga, Marcuse je pojmom dominacije dodao povijesnu diferencijaciju epoha. Dominacija je, prema Marcuseovom shvaćanju, bila opravdana u onim povijesnim epohama dok se čovjek morao razračunavati s prirodom. Međutim, ona postaje

upitna na onom stupnju civilizacijskog razvoja kada je moguće osigurati egzistencijalne uvjete uz minimum odricanja nagonske energije u rad: „Racionalizacija i mehanizacija rada teže smanjenju kvantuma nagonske energije koja je kanalizirana u teški (otuđeni rad), oslobađajući tako energiju za postignuće ciljeva koje postavlja slobodna igra ljudskih sposobnosti. Tehnika djeluje protiv represivnog korištenja energije utoliko što smanjuje vrijeme potrebno za proizvodnju životnih potreština, uštedejući tako vrijeme za razvijanje potreba koje su *s onu stranu* područja nužde nužnog rasipanja“ (Marcuse, 1965a:79).

Wilden (1972) nadalje problematičnim smatra Marcuseovo tematiziranje Freudovog pojma mašte (fantazije) „...dijelom zbog Freudove nejasne upotrebe samog termina, a posebno zbog psihoanalitičkog otkrića očigledne regresivne prirode *Phantasie*“ (Wilden, 1972:206). Shodno tim nejasnoćama koje su, prema Wildenu (1972), sadržane u samom Freudovom određenju tog pojma, Wilden (1972) naglašava nejasnost i ambivalentnost Marcuseovog prisvajanja tog pojma „i njegov neuspjeh da dokaže porijeklo *Phantasie* čije je ishodište povezano s djetetom i drugim“ (Wilden, 1972:196). Wilden prijeko potrebnim smatra postavljanje i razrješenje pitanja: „kakvo značenje *Phantasie* može imati za Freuda, a da se ne govori o tome kakvo tek značenje može imati u životu“ (Wilden, 1972:196). Ovdje se ne može pokušati razriješiti problem koji je Wilden (1972) naznačio, ali se može pokušati pokazati kakvo značenje mašta (fantazija) ima kod Marcusea. Mašta (fantazija), prema Marcuseu (1965a), sadrži subverzivni potencijal i Marcuse (1965a) je dakako rabi, kao što Wilden (1972) primjećuje, u psihoanalitičkom značenju: „... Freud izdvaja fantaziju kao duševnu djelatnost koja zadržava visoki stupanj slobode od načela stvarnosti (...) Fantazija igra presudnu ulogu u cjelokupnoj društvenoj strukturi (...) ona čuva (...) stalne, ali potisnute ideje kolektivnog i individualnog pamćenja, zabranjene predodžbe o slobodi (...) Kao temeljni, nezavisni duševni proces, fantazija ima svoju vlastitu istinitu vrijednost, koja odgovara vlastitom iskustvu – naime, savladavanju antagonističke ljudske zbiljnosti. Imaginacija sagledava pomirenje pojedinca sa cjelinom (...)“ (Marcuse, 1965a:115-117). Međutim, ovdje se, donekle, iscrpljuje psihoanalitičko značenje i upotreba tog pojma jer Marcuse (2013) emancipacijski izraz mašte (fantazije) vidi u „autentičnoj umjetnosti“. No osim toga, treba spomenuti, ovo nije prvi put da Marcuse koristi termin mašta kao što to Wilden (1972) smatra. Wilden (1972) nigdje nije spomenuo kako je Marcuse (1937a) već u ranim radovima ispostavio maštu ključnim instrumentom kritičke teorije društva: „Potrebna je mašta da bi se u sadašnjosti pridržavali onoga što još nije sadašnje kao cilj (...) Jer to što je čovjek ona bi odredila na osnovu

onoga što on sutra stvarno može biti. Na pitanje: čemu se smijem nadati? – ona bi manje ukazala na vječno blaženstvo i unutrašnju slobodu, nego na već sada moguć razvitak i ostvarenje potreba. U situaciji u kojoj takva budućnost predstavlja realnu mogućnost, mašta je važan instrument u izvršenju zadatka: stalno predočavati cilj (...) Bez nje svako filozofsko saznanje ostaje zauvijek vezano samo za sadašnjost ili za prošlost, odsječeno od budućnosti (...)“ (Marcuse, 1937a:87-88). Wilden (1972) još spominje kako fantazija prema Freudu sadrži „regresivne momente“, te kako stoga nije jasno kako fantazija kod Marcusea može biti napredni element. Može se odgovoriti kako mašta za Marcusea (1965a i 2013) može biti napredni element utoliko što ona pripada „autentičnoj umjetnosti“, koja za Marcusea (1965a i 2013) uvijek ima progresivni potencijal. Također, može se reći kako je Marcuse i u eseju *Filozofija i kritička teorija* bio svjestan neograničenosti horizonta mašte (bilo regresivnog, bilo progresivnog) i upravo stoga je smatrao kako je mašta ograničena mogućnostima materijalne stvarnosti i stoga nije usmjerena samo na utopijski svijet: „Tako granice mašte više nisu najopćenitiji suštinski zakoni (...), nego su u strogom smislu tehničke granice: one u propisane nivoom tehničkog razvoja“ (Marcuse, 1937a:87). Farr smatra maštu i fantaziju smatra ključnim momentom kod Marcusea koji sadrži krucijalni uvid: „Marcuse, čini se, smatra kako individua izrasta iz primordijalnog jedinstva u kojem još nema distinkcije između načela stvarnosti i načela užitka. U suvremenoj psihologiji ovaj proces shvaćen je kao razjedinjenje individuacije. To znači da individua početno nema vlastiti identitet, već ga razvojem samosvijesti postepeno stječe (...) Kada individua otkrije postojanje drugih izvan nje same, drugih s drugačijim li čak suprotstavljajućim željama, individua mora ograničiti vlastitu sferu djelovanja zbog dobrobiti drugih. U onoj mjeri u kojoj je ispunjenje želje ovisno o drugima, neke želje će ostati neispunjene. Koegzistirati s drugima nalaže određeni stupanj potiskivanja (...) U Marcuseovom mišljenju fantazija ima kritičku funkciju, ona je forma negacije (...) Za Marcusea niti Freud niti Hegel nisu do kraja razvili revolucionarni uvid u svojim teorijama. Freudov promašaj je u njegovoj preokupaciji s prošlošću (...) Freud je, čini se, smatrao kako čovjek jednostavno čezne za prošlim jedinstvom koje više nije moguće. U ljudima, izgleda, postoji nostalgična želja za povratkom u neku romantičnu predcivilizaciju. Ovdje se Marcuse razlikuje od beznadnog romantika. Marcuse gleda unaprijed. Uloga fantazije i mašte nije samo iskupljenje prošlosti, već iskupljenje budućnosti (...) Za Marcusea fantazija i mašta nisu samo regresivne, već usmjerene na budućnost. Načelo ugode ne smjera bijegu iz načela stvarnosti povratkom u prošlost, ono smjera transformaciji sadašnjeg

načela stvarnosti. Načelo ugone traži kvalitativno drugačiju, nerepresivnu, stvarnost“ (Farr, 2009:53-55). Komentirajući Marcuseovo stajalište o kritičkoj teoriji, te pokazujući relevantnost Marcuseove „utopije“ Tally pokazuje kako je upravo mašta zajedničko obilježje Marcuseove kritičke teorije i utopije: „Prema Marcuseovom shvaćanju, filozofija ili kritička teorija, 'osvjetljava negativnost prosvjetiteljstva i projektira njegove alternative'. Ovo je isto tako dvojna funkcija utopije: s jedne strane usmjeriti kritičku pozornost na manjkavosti, nekada systemske manjkavosti, u stvarno postojećim društvima, a s druge zadati mašti katkada izazovni, ako ne i nemogući zadatak, zamišljanja radikalnih alternativa (...) Umjesto skiciranja nacrt idealnog društva ili više povoljnijih okolnosti, kritički teoretičar analizira aktualnu postojeću zbilju i pri tome izvodi imaginativni ili estetički čin prilikom kojeg drugi oblici postaju vidljivi. Drugim riječima, rasvjetljujući 'negativnost establišmenta', teorija zapravo projektira alternative“ (Tally, 2013:21). Naposljetku Tally pokazuje progresivni potencijal mašte, pri tome dobro opažajući njezino značenje kod Marcusea: „Moć mašti' [Power to the imagination⁸⁶], dakle, reflektira političku agendu, utopističku strategiju za postizanje života bez tjeskobe (...) da su materijalni uvjeti egzistencije dovedeni na nivo života vrijednog življenja. Mašta koja je njome nadahnuta i koja nadahnjuje stvaranje estetske dimenzije, uspostavljanjem mogućih alternativa, može pružiti utjehu trenutnom stanju“ (Tally, 2013:51).

Vivas smatra kako se Marcuse (1965a) inzistirajući na nepotiskivanju nagona i nerepresivnoj civilizaciji, zapravo zalaže za društvo bezumlja i odbacivanje svake racionalnosti: „U kontekstu njegove rasprave, gdje je naglasak na vraćanju senzitivnosti erotogenim zonama, očito je (...) da um više ne bi imao nikakvu značajnu ulogu u aktivnostima reseksualiziranog čovjeka“ (Vivas, 1971:39). Slično Vivasu smatra i Schoolman: „Konačno, u Marcuseovoj interpretaciji Freuda uništena je ne samo rasudna sposobnost subjekta, već i um“ (Schoolman, 1984:115). Kołakowski također dijeli stajalište prethodne dvojice autora: „Čitava Marcuseova inverzija Freudove teorije, čini se, nema nikakvu razumnu svrhu doli povratku u pred-društvenu egzistenciju. Marcuse, naravno, nije izrekao ovaj zaključak, ali nije jasno kako ga može zaobići bez kontradiktornosti“ (Kołakowski, 1978:406). Međutim, u radu je pokazano, Marcuse ostaje dosljedan ideji umne zbilje, a ova ideja pokazuje se i u tome što je Marcuse u viziji oslobođenog *erosa*, a kroz pojam „libidalne racionalnosti“ pokušao redefinirati tradicionalni pojam uma, kao svojevrsni erotični

⁸⁶ „Power to the imagination“ („moć mašti“) je bio poznati slogan šezdesetih godina dvadesetog stoljeća nadahnut Marcuseovom i Sartreovom filozofijom.

um: „u onom stupnju u kojem borba za opstanak postaje suradnja u cilju slobodnog razvoja i zadovoljenja individualnih potreba, represivni um se povlači pred novom *racionalnošću zadovoljenja* u kojoj se stapaju um i sreća. Ona stvara svoju vlastitu podjelu rada, svoje vlastite prioritete, svoju vlastitu hijerarhiju“ (Marcuse, 1965a:180). Brujić (1981) također smatra kako ozbiljenje uma ostaje i dalje temeljni Marcuseov horizont promišljanja, međutim Brujić (1981) ipak ističe kako Marcuse novu ideju libidalno racionalnog uma nije razvio do krajnjih konsekvencija: „Umna zbilja, zbiljski smisleni život ostaje osnovica Marcuseovog djelovanja i onda kad mu Hegelova ontologija (...) nije više obzor u kojem sagledava povijesno zbivanje. Marcuse se tad poziva na novu ideju uma, koju, međutim, u stogom smislu riječi nije razvio“ (Brujić, 1981:334). Marcuse je, valja se podsjetiti, nedostatnom smatrao hegelovsku koncepciju uma u kojoj je sloboda shvaćena kao racionalno djelovanje u skladu s umom: „Hegel zahtjeva da se koncepcija slobode odmakne iz sfera čiste osjetilnosti, nagona i arbitrarne volje (...) sloboda postoji samo u znanoj i svjesnoj stvarnosti (duhu)“ (Marcuse, 2008:57). Ovakva koncepcija slobode koja u potpunosti zanemaruje nagonsku dimenziju čovjeka, za Marcusea znači „žrtvovanje individue“, stoga libidalno racionalnim umom Marcuse nastoji zahvatiti obje dimenzije subjekta. U tom nastojanju Marcuse u hedonizmu vidi mogućnost stapanja s umom: „Hedonizam je suprotan pol filozofije uma. Oba pravca mišljenja su, na apstraktan način, utvrdila mogućnosti postojećeg društva koje upućuju na stvarno humano društvo. Filozofija uma – razvitak proizvodnih snaga, slobodno racionalno uobličavanje uvjeta života, vladavinu nad prirodom, kritičku autonomiju podružtvljenih individua; hedonizam – svestrani razvitak i ispunjenje individualnih potreba, oslobođenje od nečovječnog procesa rada, oslobođenje svijeta za uživanje“ (Marcuse, 1938:96). Libidalna racionalnost, može se shvatiti, kao harmonična suradnja uma i nagona. Vivas (1971) i Schoolman (1984), dakle, pogrešno smatraju kada tvrde da je u Marcuseovoj viziji oslobođenog *erosa* u potpunosti uništen um, te propuštaju uvidjeti, a što je vidljivo iz njegovog shvaćanja dosega hedonizma i filozofije uma za mogućnosti čovjeka, kako je Marcuse prije zapravo pokušao ukloniti prvenstvo uma nad nagonima, i pokazati kako je sloboda subjekta moguća tek onda kada obje dimenzije imaju jednak značaj. Vivas je, stoga, izjavom: „Marcuse želi slobodu od tiranije nagona (...) [pojedinci] su lišeni slobode zbog tiranije genitalija“ (Vivas, 1971:110-123), okrenuo Marcuseovu namjeru, koja je, oslobođenje *erosa* lokaliziranog u spolnosti od vladavine uma. Ova Marcuseova ideja ostaje prisutna i pet godina nakon djela *Eros i civilizacija*, u osvrtu *Love Mystified: A Critique of Norman O. Brown (1967)*,

gdje Marcuse ponavlja: „Jer Eros postoji u podjeli i granicama između subjekta i objekta, čovjeka i prirode; i posebno u njegovim polimorfno-perverznim manifestacijama, u njegovom oslobođenju od 'despotizma genitalne organizacije', seksualni nagoni preoblikuju objekt i okolinu – bez ukidanja objekta i okoline zajedno sa subjektom“ (Marcuse, 1967:179). Ponajbolje objašnjenje dinamike uma i nagona, te njihovog udruženog djelovanja prema društvenoj promjeni, pruža Farr koji kaže: „Marcuseovo mišljenje je uravnoteženo, dijalektičko, te ne zagovara nikakav biološki redukcionizam. Odnosno, on ne stoji izvan zapadne filozofske tradicije s naglaskom na našu racionalnu prirodu ili intelekt. On se razilazi s tradicionalnim filozofima poput Platona, Descartesa, Hegela i drugih, po tome što naglašava kako intelekt i nagoni ne mogu valjano djelovati u međusobnoj izolaciji. Društvena revolucija je revolucija intelekta i nagona“ (Farr, 2009:109).

MacIntyre (1970) smatra kako svaki angažman s Freudovom teorijom nužno mora uzeti u obzir pojedinačne slučajeve i kliničku praksu, a sve kako bi empirija potvrdila ili opovrgnula premise psihoanalize: „Marcuse je nesnošljiv s empirijskim ovdje kao i drugdje“ (MacIntyre, 1970:41). No MacIntyre (1970) ističe kako se Freud s vremenom sve više odmakao od empirijskih slučajeva prema teorijskom, krajnje spekulativnom, razmatranju, na koje se nastavlja i Marcuse: „Marcuse slijedi Freuda upravo u ovom spekulativnom području, području, području u kojem je teže primijeniti kriterije istinitosti i neistinitosti. Stoga u procjeni onog što Marcuse govori, suočeni smo s početnim poteškoćama prvog reda“ (MacIntyre, 1970:42). MacIntyre (1970) upitnim smatra Marcuseovo okretanje Freudu koji je kao građanin i teoretičar bio konzervativan. Na ovaj dio MacIntyreove kritike ne treba pretjerano duljiti u odgovoru, već samo spomenuti kako je Marcuse (1965a) na početku *Erosa i civilizacije* istaknuo kako nije zainteresiran za psihoanalizu kao kliničku praksu, već za Freudovu metapsihologiju koja preko dva sukobljena nagona: nagon za životom i nagon za smrću, ontološki zatvara biće. A glede MacIntyreovog spočitavanja o nedostatku empirijske pozadine kod Marcusea, dovoljno je reći kako Marcuse nije bio empiričar niti po obrazovanju niti po opredjeljenju. Štoviše, Marcuse je oštro kritizirao pozitiviste koji su dane činjenice smatrali relevantnim i nepromjenjivim. Marcuse je, teorijski dobro utemeljeno, samo nastojao ponuditi svoju viziju humanijeg svijeta i društva. U tom pogledu Vivas je istaknuo: „Jer Marcuse nije empiričar ...“ (Vivas, 1971:64). „Nisam uvjeren da je MacIntyre adekvatno odgovorio na Marcuseove napade“ (Vivas, 1971:83).

MacIntyreova (1970) kritika Marcuseovog tematiziranja Freuda banalizirana je do krajnjih konsekvencija. MacIntyre (1970) čitavu ideju *Erosa i civilizacije* kao Marcuseove druge i obuhvatne teorije oslobođenja čovjeka kao svestranog bića, svodi na problem oslobođenja seksualnosti, poziv na seksualnu revoluciju: „Seksualnost je, stoga za Marcusea, nešto što mora biti oslobođeno, ukoliko čovjek treba biti slobodan“ (MacIntyre 1970:46). Stoga MacIntyre postavlja (pogrešno) pitanje: „Što ćemo zapravo *raditi* u stanju oslobođene seksualnosti?“ (MacIntyre, 1970:47). Drugi problem koji MacIntyre postavlja odnosi se na novi oblik dominacije s onu stranu „načela izvedbe“: „... ali [Marcuse] smatra kako će ljudi i dalje imati različite potrebe i različite načine zadovoljenja, te da će se sukob nastaviti. Zašto onda ovi sukobi neće uroditi novim oblicima dominacije? O tome Marcuse šuti (...)“ (MacIntyre, 1970:53).

Dio kritike odnosi se na to što je Marcuse (1965a) Freuda svrstao u tok zapadne filozofske misli. Komentirajući Marcuseovu recepciju Freuda, Pejović (1965) izričito naglašava, da premda Freudove teorije imaju donekle ontološki značaj za filozofiju, Freud sam, ističe Pejović (1965), nije sebe smatrao filozofom: „Ponajprije, ono što Freudu ne dopušta da bude filozof, to je njegov prirodnoznanstveni materijalizam (...) Freudova slika svijeta u cjelini jedva da prelazi granice devetnaestog stoljeća (...) Ako je Freud poslije svoje smrti čudnim stjecajem okolnosti, protiv svoje volje postao filozofom, onda to ima zahvaliti slučaju što je Marcuse odlučio promijeniti partnere svog filozofskog dijaloga (...)“ (Pejović, 1965:236-240).

Naposljetku, za odgovor na odstupanje od ortodoksne Freudove teorije, kao i za ponovno naglašavanje važnosti Marcuseovog tematiziranja Freuda, valja spomenuti i recentno promišljanje. Naime, kritika je, može se reći, zaboravila kako se radi o sintezi Freuda i Marxa, a koja bi mogla pružiti novi teorijski impuls borbi za korjenitu društvenu promjenu, a ne o Marcuseovoj interpretaciji ili tumačenju Freuda. O'Casey (2009) također ovo naglašava: „... Marcuseov angažman s Freudovom teorijom nije usmjeren na kritiku nedostataka (...) Freudove misli. Niti je Marcuse zainteresiran za epistemološki aspekt Freudove teorije nagona (...) Marcuseova kardinalna svrha prisvajanja Freudove teorije nagona, jest u tome da stvori antropološku osnovu marksizmu. Što, dakle, preokupira Marcusea u Freudovoj teoriji nagona, jest njezin potencijalno revolucionarni karakter“ (O'Casey, 2009:18). Horowitz (1977) također smatra kako su mnoge Marcuseove ideje pokazane u *Erosu i civilizaciji* zaista više sukladne s Freudovom teorijom nego što to kritičari smatraju, te bi stoga istoimeno djelo trebalo čitati kroz

prizmu provokativne rekonstrukcije, a ne odstupanja od ortodoksne Freudove teorije. Zbog samog redukcionizma kritike, u potpunosti je propušten uvid u poziciju „konkretne filozofije“ iz koje Marcuse nastupa čak i u *Erosu i civilizaciji*. Valja se podsjetiti, a što je u radu i pokazano, kako je za Marcusea (1982 [1929]) „konkretna filozofija“ usidrena u zbivanje svijeta, te egzistenciji prilazi traženjem: „tubitka u sferi iz koje ono egzistira: u djelovanju u njegovom svijetu, shodno njegovoj povijesnoj situaciji“ (Marcuse, 1982:76). Zadaća „konkretne filozofije“, kako ju je koncipirao Marcuse (1982), jest pratiti tubitak u svim njegovim nedaćama, te mu prokazati put prema navlastitoj (autentičnoj) egzistenciji. Navlastita egzistencija, prema Marcuseu (1982), moguća je kao javan (radikalni) čin kojim pojedinci prevladavaju izvanjski nametnute nužnosti. Aronowitz (2015) kaže kako je Marcuseovo tematiziranje Freuda upravo povratak „konkretnom“ i ponovno sidrenje filozofije u zbivanje svijeta: „Premda je *Eros i civilizacija* pisana, uglavnom, u filozofskim i teorijskim pojmovima, nužno je situirati Marcuseovo djelo ne samo u tok psihoanalitičke misli dvadesetog stoljeća, nego (...) također u filozofsku intervenciju koja filozofiju iznova smješta u svijet i u područje konkretnog“ (Aronowitz, 2015:133).

U konačnici, a što je i svojevrsan zaključni odgovor kritici usmjerenoj na Marcuseovo tematiziranje Freuda, valja istaknuti kako autori Ocaj (2009) i Farr (2009) upravo ovaj dio Marcuseove teorije nalaze rezonantnim i za suvremeni svijet. Tako Farr kaže: „U svjetlu recentnih otkrića u filozofijama oslobođenja (liberation philosophies), Marcuseova teorija nagona, njegov pojam nove osjetilnosti, njegova diskusija o biološkoj osnovi oslobođenja, i njegova teorija negacije, nalažu novu reviziju (...) Čini se da bi nas povratak Marcuseu, a u svjetlu današnjih borbi marginaliziranih skupina za demokratičnije društvo, usmjerio na pravi put“ (Farr, 2009:167-174).

Niti MacIntyreova kritika narednog Marcuseovog djela, *Čovjeka jedne dimenzije* nije utemeljena. MacIntyre (1970) započinje postavljanjem pitanja o istinskim potrebama: „... kako je Marcuse stekao za pravo reći drugima što su njihove prave potrebe? Kako je on, za razliku od drugih, uspio izbjeći indoktrinaciju? Svrha nije optužiti Marcusea s osobnom arogancijom, već naglasiti neizbježno elitističke posljedice njegovih stajališta (...) Ljudska priroda onih koji nastanjuju naprednu industrijsku civilizaciju skrojila se je tako da su same njihove želje, potrebe i težnje postale konformističke, izuzev nekih manjina uključujući i Marcusea. Većina ne može artikulirati

istinske potrebe, jer ih ne može percipirati niti osjetiti. Stoga ih za njih mora artikulirati manjina i ova aktivna manjina mora spasiti pasivnu većinu “ (MacIntyre, 1970:64-88). Koliko je zapravo MacIntyre pogrešno shvatio na koji način tehnologija pomaže integraciji pojedinca u opresivno društvo svjedoči ponajbolje slijedeći odlomak: „Jasno je kako tehnološki napredak i ulaganje u takav napredak jesu osnova konstantnog širenja koji podupire stvarnu iako neizvjesnu stabilnost naprednog industrijskog društva. Ova ekspanzija djeluje, u određenoj mjeri, na svaki sektor društvenog poretka. Ali stupanj do kojeg utječe na različite sektore, omjer u kojem se oni šifre je posve različit. Ishod nije visoko integriran i dobro koordiniran sustav kakvog prikazuje Marcuse, već situacija u kojoj je sve manje koordinacije između različitih sektora“ (MacIntyre, 1970:70). Naposljetku, MacIntyre krajnje nekorektno i neutemeljeno nameće argument kako je Marcuse poistovjetio nacističku Njemačku sa SAD-om: „U esejima iz 1934. Marcuse je tvrdio kako je prirodni slijednik liberalizma totalitarizam. 1960. on smatra kako postojeći društveni poredak naprednih zemalja utjelovljuje upravo takav totalitarizam. On je stoga spreman okarakterizirati istim pojmovima Hitlerovu Njemačku, te SAD za vrijeme Kennedyja, Johnsona i Nixona (...) Asimilirajući nacističku njemačku s društvima poput Sjeverne Amerike i današnje Britanije, Marcuse samo doprinosi zamračenju male, ali izvorne prijetnje neofašističke desnice koja postoji u tim društvima“ (MacIntyre, 1970:67-68). MacIntyreov neutemeljen argument preuzeo je i Vivas⁸⁷: „Marcuse također sugerira kako je naše društvo totalitarno kao što je to bila nacistička Njemačka i kao što to Rusija i Kina jesu“ (Vivas, 1971:48). Potrebno je odmah odgovoriti na ovu neutemeljenu MacIntyreovu optužbu. Naime, Marcuse jest u eseju *Borba protiv liberalizma u shvaćanju totalitarne države (1934)* tvrdio, kao što je i pokazano u ovom radu, kako je jedan totalitarni režim nastao na zasadima liberalizma, odnosno preciznije rečeno, kako se totalitarna država nastavlja na ekonomsku osnovu liberalizma. Međutim, Marcuse nigdje, u kasnijim radovima na koje referira MacIntyre (1970), nije eksplicitno usporedio razvijeno društvo SAD-a s nacističkom Njemačkom. Marcuse je, doduše, kao što je u ovom radu i pokazano, strahovao od mogućeg ponavljanja fašizma, jer je smatrao kako monopolistički kapitalizam na svojem vrhuncu može uroditi novim fašizmom. Taj zaključak Marcuseu se nametnuo upravo iz spomenutog ranog eseja, međutim Marcuse nigdje, i to valja još jednom ponoviti, ne smatra fašističkim, kako to MacIntyre (1970) tvrdi, društvo SAD-a, a niti ga uspoređuje s nacističkom Njemačkom. Suprotno

⁸⁷ Vivasu je MacIntyre jedini izvor na kojeg se i to samo na početku poziva. Obzirom da je neupućen u Marcuseovo djelo, razumljivo je da ne kritički preuzima MacIntyreove tvrdnje.

MacIntyreovom argumentu, kako bi se, prema Marcuseovom shvaćanju, novi fašizam izbjegao, on inzistira na estetskom etosu, smiraju egzistencije, novoj antropologiji čovjeka kao odrednicama povijesno novog društva i toleriranju progresivnih pokreta za prijelaz u novo društvo. Naprotiv, a suprotno MacIntyreovoj tvrdnji o poistovjećivanju SAD-a s nacističkom Njemačkom, Marcuse jasno govori o njihovim međusobnim ključnim razlikama: „kongres je razvlašten od strane izvršne vlasti (ili, bolje: on se sam razvlastio); izvršna vlast je, pak, zavisna od vojnog establishmenta. Ipak ne postoji *nikakav fašistički režim*. Sudovi još brane slobodu tiska, 'underground' – listovi još se uvijek javno prodaju, a masovni mediji daju mogućnost za neprekidnu i oštru kritiku vlade i njene politike. Sigurno, za crnce skoro da i ne postoji sloboda izražavanja, a i za bijelce ona je jako ograničena. Ali još postoje građanska prava, i njihovo postojanje se ne opovrgava (točnim) argumentom da sistem još uvijek sebi može 'priuštiti' ovaj oblik protesta (...) Teško da je potrebno naglašavati da je situacija u Sjedinjenim Državama drugačija nego u vrijeme Weimarske Republike u Njemačkoj; da ne postoji jaka komunistička partija, nikakve paravojne masovne organizacije; nikakva totalna ekonomska kriza, nikakav nedostatak 'životnog prostora'; nikakav karizmatički vođa; da ustav i u njegovo ime postavljena vlada sasvim funkcioniraju, itd. Povijest se ne ponavlja na isti način; viši stepen kapitalističkog razvitka u Sjedinjenim Državama zahtijevao bi i jedan viši stepen fašizma“ (Marcuse, 1982[1973]:29).

Schoolman (1984) također upućuje kritiku Marcuseovom *Čovjeku jedne dimenzije*, fokusirajući se pri tome na „tehnološku racionalnost“. Međutim, može se reći kako u Schoolmanovoj kritici dolazi do konfuzije pojmova. Prije svega Schoolman (1984) naizmjenično s pojmom „tehnološka racionalnost“ govori o „tehnološkoj dominaciji“, nepostojećem konceptu u Marcuseovoj teoriji. Pri tome Schoolman (1984) nije definirao što bi eventualno taj pojam značio za Marcusea, a uz to pogrešno je interpretirao pojam „tehnološke racionalnosti“: „Jednostavno rečeno, uvijek kada Marcuse govori o tehnološkoj racionalnosti, on tada podrazumijeva modus operandi procesa materijalne proizvodnje. On tumači proizvodnju u najširem mogućem smislu: svi industrijski sektori, čitav vojno industrijski kompleks, kao i čitavu distributivnu mrežu dobara i usluga“ (Schoolman, 1984:140). Međutim, ovo nije „tehnološka racionalnost“ kako ju je ispostavio Marcuse. Marcuse „tehnološku racionalnost“ definira u suprotnosti na individualnu racionalnost, kao što je u radu i pokazano: „Pod utjecajem ovog aparata, individualna racionalnost preobrazila se u tehnološku racionalnost. Ona nije nikako ograničena samo na subjekte i objekte velikih

poduzeća, već karakterizira šireći načina mišljenja i čak oblike protesta i pobune. Ova racionalnost uspostavlja standard rasuđivanja i potiče stavove koji čovjeka čine spremnim za prihvaćanje propisa aparata“ (Marcuse, 1941:44). Potom Schoolman (1984) propušta uvidjeti kako „tehnološka racionalnost“, prema Marcuseovom shvaćanju, sadrži subverzivni potencijal, na osnovu kojeg će Marcuse kasnije vidjeti mogućnost suradnje tehnologije i umjetnosti u stvaranju novog društva: „Tehnička racionalnost sadrži i element igre koji ograničava i izopačava represivna uloga tehnike: igre stvarima (odnosno njihovim mogućnostima), njihovom kombinacijom, radom, oblikom itd. Kada više ne bude pod pritiskom nužnosti, ta će aktivnost kao cilj samo razvitak u svijesti i uživanje u slobodi. Tehnička bi produktivnost tada mogla uistinu biti vrlo suprotna specijalizaciji, te pripadati pojavi toga 'svestranog individuuma' koji je toliko važan u marksističkoj teoriji“ (Marcuse, 1983:213-214). Spomenutoj konfuziji pogoduje, dijelom, Schoolmanova tvrdnja o presudnom utjecaju Maxa Webera na Marcuseovo cjelokupno tematiziranje tehnologije. Prethodno je ova tvrdnja pokazana neutemeljenom, no upravo taj propust unosi daljnju konfuziju u Schoolmanovu (1984) kritiku, čineći je neutemeljenom.

Smatrajući kako Marcuse slijedi Webera, Schoolman čitavo Marcuseovo razmatranje tehnologije svodi na „tehnološki redukcionizam“ i „tehnološki determinizam“ i stoga pogrešno smatra kako s povećanjem tehnološkog napretka iščezava višedimenzionalnost: „Upravo je ovo tehnološko zahvaćanje to koje čitavo društvo svodi na jednu dimenziju“ (Schoolman, 1984:133). Ovaj pogrešan zaključak navodi Schoolmana (1984) da svojevrsnim pojmom tehnološkog postvarenja okarakterizira integraciju pojedinaca u društvo kao i njihove međusobne odnose: „... počinje se kristalizirati tehnološka dinamika koja tvori Marcuseovo jednodimenzionalno društvo, u kojem su svi odnosi identični tehnološkim odnosima (...) Tehnološka racionalnost materijalno rekonstruira klasno društvo u jednu homogenu masu“ (Schoolman, 1984:141-146). Iznova u Schoolmanovoj (1984) kritici prisutne su zablude, dok Vivasu pojam „jedne dimenzije“ uopće nije jasan: „Zašto nas se naziva ljudima *jedne dimenzije*? Ne sjećam se niti jednog ulomka u knjizi u kojem Marcuse daje eksplicitno i detaljno objašnjenje tog pojma“ (Vivas, 1971:59). Marcuse pojam „jedne dimenzije“ najprije koristi u kritici pozitivizma koji kritičkoj teoriji uklanja napetost između biti i pojave: „Svijet činjenica jest tako reći jednodimenzionalan: realno je 'naprosto realno' i taj naprosto presijeca svaku transcendenciju: u istoj mjeri metafizičku kao i kritičku transcendenciju prema biti (...) Spoznavanje, odriješeno od napetosti činjenica prema biti, postaje u sebi samome priznavanjem“ (Marcuse, 1974:65-66). Potom, pojmom „jedne

dimenzije“ Marcuse opisuje psihički proces sazrijevanja i rasta pojedinca: „multidimenzionalna dinamika na osnovu koje je individua postigla i održavala svoju ravnotežu između autonomije i heteronomije, slobode i tlačenja, zadovoljstva i bola, uzmakla je pred jednodimenzionalnom, statičkom identifikacijom individue sa sličnima sebi i pred načelom kontrolirane stvarnosti. U ovoj jednodimenzionalnoj strukturi više nema prostora za razvoj psihičkih procesa što ih je opisao Freud...“ (Marcuse, 1963:180). Konačno, spomenutim pojmom Marcuse opisuje nestanak negativnog mišljenja: „racionalnost kao kritička sposobnost preobrazila se u sposobnosti prilagodbe i poslušnosti. Autonomija uma gubi na značenju u istoj mjeri u kojoj su ljudske misli, osjećaji i radnje oblikovane tehnološkim zahtjevima aparata. Um počiva u sistemu standardizirane kontrole, proizvodnje i potrošnje (...) Društvena nemoć kritičkog mišljenja daljnje je onemogućena činjenicom da je važni društveni sloj opozicije inkorporiran u sam aparat“ (Marcuse, 1941:49-52). Dakle, pojmom „jedne dimenzije“ Marcuse zahvaća široko opisujući nestanak mišljenja sposobnog razotkriti višedimenzionalne mogućnosti zbilje, kao i društvenu strukturu i ponašanje u kojem nije moguće misliti alternativu postojećem. Stoga nikakvo tehnološko obuhvaćanje društva ne svodi to društvo na jednu dimenziju kao što to Schoolman (1984) tvrdi, niti je Marcuse teoretičar jednodimenzionalnosti kakvim ga Schoolman (1984) konstantno naziva.⁸⁸ Potom nije tehnologija ta koja integrira pojedince u društvo i stvara homogenu cjelinu kako to Schoolman (1984) tvrdi, već je Marcuse (1938; 1965a; 1968c) jasno rekao kako se radi o lažnim potrebama i dobrima koje su integrirale radničku klasu i pojedince u homogeno masovno društvo. Stoga, odnose među ljudima, postvarenje, ne zrcale tehnološki odnosi kao što Schoolman (1984) smatra, već robni odnosi i lažne potrebe koji dijelom i jesu u centru Marcuseove analize i kritike.

U konačnici, nazivajući Marcusea „teoretičarom jedne dimenzije“, te svodeći ga na tehnološki redukcionizam i determinizam, Schoolman (1984) u cijelosti propušta kod Marcusea uvidjeti implicitnu prisutnost emancipacijskog potencijala tehnologije kao i važan značaj koji tehnologija i njezin daljnji razvoj imaju u Marcuseovoj teoriji oslobođenja. Osim što je na temelju

⁸⁸ Schoolman smatra: „Marcuseovo (...) povezivanje s Novom ljevicom, koje započinje otprilike sredinom šezdesetih, označava raskid s teorijom jednodimenzionalnosti (...) pokazat će se kako su sve konceptualne revizije i predložene strategije konzistentne s teorijom jednodimenzionalnosti“ (Schoolman, 1984:291-295). Međutim ne radi se o nikakvom „raskidu“ s „teorijom jednodimenzionalnosti“, jer Marcuse nije teoretičar jednodimenzionalnosti, kao što je pokazano u njegovom shvaćanju „jedne dimenzije“. Također, Nova ljevica je samo jedna od marginaliziranih skupina u kojoj je Marcuse vidio samo mogućnost prijelaza, ne u drugu dimenziju, kako bi to proizašlo is Schoolmanove (1984) interpretacije, već u novo društvo.

tehnološkog razvoja Marcuse, u *Erosu i civilizaciji* vidio mogućnost smanjenja karaktera i tereta rada, a što je prema Marcuseu također blagodat tehnologije, Marcuse je čak i kasnije a kao što je u radu i pokazano, na nekoliko mjesta, pokazao ulogu tehnologije, njezinu suradnju s umjetnosti, u stvaranju novog društva. Upravo stoga je začuđujući komentar Kołakowskog po pitanju Marcuseovog odnosa prema tehnologiji: „Marcuseova misao je kuriozitetna mikstura feudalnog prijezira tehnologije (...) destruktivne posljedice znanosti inherentne su njezinom sadržaju, a ne pogrešnoj primjeni od strane društva“ (Kołakowski, 1978:416). No upravo suprotno mišljenju Kołakowskog, Marcuse nije smatrao kako je destruktivan odnos spram čovjeka i prirode imanentan tehnologiji i znanosti.⁸⁹ Preko već u radu objašnjenog pojma dominacije, ključnog u Marcuseovoj teoriji, proizlazi kako je destruktivna upravo društvena aplikacija tehnologije i znanosti: „protest protiv otuđenja (...) je (...) usmjeren protiv političke organizacije industrije, a ne protiv industrije kao takve (...) 'Političko' kao različito od 'društvenoga' odnosi se na organizaciju i upotrebu industrije koja nije određena sposobnostima i potrebama individua nego partikularnim interesima koji se sukobljavaju sa slobodnim razvitkom individualnih sposobnosti i potreba (...) istinski oslobađajuće posljedice tehnike nisu u tehnici po sebi (...)“ (Marcuse, 1983:162-213). Marcuse nije tehnofob, već u tehnologiji uočava ono spasonosno, naime mogućnost individualnog razvoja koju opisuje: „Tehnološki napredak može učiniti mogućim smanjenje utrošenog vremena i energije u proizvodnji životnih potrepština, i postepeno smanjenje siromaštva (...) Što maje vremena čovjek mora utrošiti na održanje svog i života

⁸⁹ Mattick je dao dobro objašnjenje Marcuseovog shvaćanja odnosa tehnologije i znanosti u i naspram kapitalizma, pokazujući istovremeno postojanje Marxovih kategorija kod Marcusea: „Odnos kapital-rad određuje objašnjenje tehnološkog napretka kao akumulacije kapitala. Samo unutar okvira stvaranja kapitala, znanost i tehnologija proširuju snage društvene proizvodnje povećanjem produktivnosti rada. Pod društvenim uvjetima proizvodnje kapitala, postojeće mogućnosti podružljene proizvodnje ne mogu biti u cijelosti ostvarene, jer bi njihovo ostvarenje uništilo postojeće kapitalističke odnose proizvodnje. U određenoj točki svog razvoja kapital postaje prepreka daljnjem razvoju društvenih snaga proizvodnje, te s proizvodne točke gledišta, dolazi do promijene od progresivne prema regresivnoj sili (...) Za Marcusea suvremena tehnologija je specifična, ali ne i ograničena, za kapitalizam. Ona pruža proboj iz kapitalizma, te je stoga najvažnija prepreka njegovom ukidanju. Za Marxa, također, znanost i tehnologija specifične su za kapitalizam, ali samo u smislu što je njihovo usmjeravanje i razvoj određen i ograničen kapitalističkim odnosima proizvodnje. Ukoliko bi ovi odnosi bili ukinuti, znanost i tehnologija mogle bi neometano biti preusmjerene sukladno svjesnim i racionalnim odlukama potpuno podružljenog čovjeka. Za Marxa [ali i za Marcusea također, kao što je pokazano u ovom radu, a što iznova pokazuje njegovu misao na tragu Marxove teorije] nisu ni znanost ni tehnologije te koje konstituiraju sistem dominacije, već je dominacija kapitala na radom –uz sve ostalo- ta koja usmjerava znanost i tehnologiju u instrumente eksploatacije i klasne vladavine. Prema Marcuseu nije kapitalizam taj koji određuje položaj i prirodu tehnologije; tehnologija je ta koja određuje položaj i prirodu kapitalizma (...) Ipak, sve što kapitalizam može postići na ovaj način, prema Marcuseu, njegovo samoodržanje zadržavanjem tehnološkog napretka unutar granica klasne dominacije. Pronalazeći široku podršku u svim slojevima društva zadovoljavanjem njihovih materijalnih potreba, ova tehnologija može osigurati rast i dominaciju nad i unutar klasnog društva“ (Mattick, 1972:9-10).

društva, to je veća mogućnost 'individualiziranja' sfera njegovog čovječnog ostvarenja. S onu stranu carstva nužnosti mogu se pokazati bitne različitosti između ljudi: svatko za sebe može misliti i djelovati, govoriti vlastitim jezikom, imati vlastite osjećaje i slijediti vlastite strasti. Neokovano za kompetitivnu efikasnost, biće može rasti u carstvu zadovoljenja. Čovjek može doći svojim strastima“ (Marcuse, 1941:64). U *Čovjeku jedne dimenzije* Marcuse najprije ističe ovaj oslobodilački potencijal: „Tehnološki proces mehanizacije i standardizacije bi mogao osloboditi individualnu energiju za još neispisanu domenu slobode s onu stranu nužnosti. Sama struktura čovjekova egzistiranja bi bila izmijenjena; čovjek bi bio oslobođen svijeta rada, koji mu nameće strane potrebe i strane mogućnosti; bio bi slobodan da upotrijebi autonomiju u životu, koji bi bio njegov vlastiti. Ako bi proizvodni aparat mogao biti organiziran i usmjeren spram zadovoljenja vitalnih potreba, kontrola nad njim bi mogla biti i centralizirana. Takva kontrola ne bi priječila individualnu autonomiju, već bi je omogućavala. To je cilj unutar mogućnosti razvijene industrijske civilizacije 'svrha' tehnološkog racionaliteta. Pa, ipak, u postojećem djeluje suprotan smjer ...“ (Marcuse, 1968c:22), a potom Marcuse mogućnost umne zbilje vidi kao svojevrsni „post-tehnološki“ um u kojem se načelo lijepog stapa s načelom društvene organizacije. Zajedničko što Marcuse pronalazi u umjetnosti i tehnici, i što dakle omogućuje njihovo međusobno stapanje, jest što su u objema sadržane ideje (boljeg, ljepšeg) drugačijeg svijeta, s tom razlikom što je dosada svijet umjetnosti bio svijet „lijepog privida“: „Smislenost umjetnosti, njezina sposobnost da 'projektira' egzistenciju, da odredi još nerealizirane mogućnosti, tad bi mogla biti sagledana tako što bi ona bila *vrednovana i djelotvorna u znanstveno tehnološkoj transformaciji svijeta*“ (Marcuse, 1968c:221). Marcuse suradnju umjetnosti i tehnike vidi upravo u uobličavanju novog svijeta: „Poprimajući obilježja umjetnosti, tehnika bi prevodila subjektivnu osjetljivost u objektivan oblik, u stvarnost. Bila bi to osjetljivost ljudi i žena koji se više ne moraju stidjeti samih sebe, jer su prevladali svoj osjećaj krivnje“ (Marcuse, 1972:152). Stoga za Marcusea život u post-tehnološkoj umnoj zbilji nosi znamen umjetnosti: „Um može ispuniti tu funkciju samo kao posttehnološki ratio kome je i sama tehnika sredstvo pacifikacije, organon 'umjetnosti života'. Tad funkcija uma konvergira s funkcijom *umjetnosti*“ (Marcuse, 1968c:220). U *Kraju utopije*: „Tehničko preoblikovanje (...) gdje takvo preoblikovanje znači odstranjenje granica kapitalističke industrijalizacije i komercijalizacije, totalnu rekonstrukciju gradova i ponovno uspostavljanje prirode nakon odstranjenja granica kapitalističke industrijalizacije. Nadam se kako nije potrebno da vam kažem da onda, kad

govorim o odstranjenju granica kapitalističke industrijalizacije, ne mislim na romantičnu regresiju iza tehnike, nego, naprotiv, smatram da blagoslovi tehnike i industrijalizacije uopće mogu postati vidljivi i zbiljski tek tada kad je odstranjena kapitalistička industrijalizacija i kapitalistička tehnika“ (Marcuse, 1972[1967]:14). Potom, u *Eseju o oslobođenju* Marcuse iznova govori o mogućnosti oslobođenja kroz tehnologiju: „Je li još uvijek potrebno da izjavimo kako oruđa represije nisu tehnologija, ni tehnika, ni stroj, nego prisutnost u njima njihovih gospodara, koji određuju njihov broj, njihov životni raspon, njihovu moć, njihovo mjesto u životu i potrebu za njima? Je li još uvijek potrebno da ponovimo kako su znanost i tehnologija veliki nosioci oslobođenja, a kako ih sredstvima gospodovanja čini samo njihova upotreba i ograničenje u represivnom društvu? Nije represivan automobil, ni televizijski aparat, ni patenti za kućanstvo, nego su to automobil, televizija, patentni, koji, proizvedeni u skladu sa zahtjevima razmjene što donosi profite, postaju dio vlastite egzistencije ljudi, njihove vlastite 'aktualizacije“ (Marcuse, 1972 [1969]:142-143).

Zaključak

Marcuseova kritička teorija određena je dosljednošću dijalektičkog mišljenja, brigom za pojedinca, prevladavanjem postvarenih odnosa i stvaranjem humanijeg svijeta u kojem čovjek (pro)nalazi sebe i svijet promatra kao svoje djelo i prostor unutar kojeg može u mirnoj koegzistenciji, a povezan libidinoznim vezama s drugima, nesmetano razvijati svoje svestrano biće. Taj novi svijet bio bi ispunjen srećom kao općim, a ne subjektivnim stanjem, a rad bi postao slobodna igra ljudskih sposobnosti. Mogućnost novog društva nije tek nestvarna utopistička vizija, jer su konture novog već prisutne u postojećem. Potreban je samo osviješteni subjekt sposoban zahvatiti danu situaciju i poduzeti radikalni čin koji preokreće i mijenja. Ovo je, u vrlo kratkim crtama, nosiva ideja u cjelokupnoj Marcuseovoj teoriji. Od posebnog značaja za suvremenost jest Marcuseova kasna faza u kojoj se inzistirajući na negativnom mišljenju nastoji suprostaviti zatvaranju višedimenzionalnosti smisla i značenja. Preostala, jedna dimenzija je posljedica rada koji više nije fizički naporan, društva izobilja, te dobara dostupnih širokim masama, ali i snažnog tehnološkog proboja. Naime, društvo blagostanja, smatrao je Marcuse, stvorilo je privid sigurnosti, sreće i obilja. U takvom stanju u kojem racionalnost ima karakter tehnološke racionalnosti, apsorbirane su sve mogućnosti alternativne organizacije života i mišljenja. Marcuse kao dijalektički mislilac nije se mogao pomiriti s tim stanjem kao konačnim. Ostao je dosljedan tradicionalnom pojmu uma i inzistiranju na umnoj zbilji. Ta ideja odvela je Marcusea na istraživanje karaktera rada, uloge tehnologije, te strukture i dinamike nagona. U svojoj viziji oslobođenog *erosa* Marcuse je pokazao kako se nagoni opiru vanjskoj prinudi, te kako je napretkom civilizacije zaista moguće da načelo ugode postane regulativna ideja.

No Marcuse nije ostao samo na razini zamišljanja novog društva, već je on pokazao i smjer kojim je to društvo zaista moguće, a taj smjer možda ima rezonantnost i za suvremenost. Prije svega Marcuse je smatrao potrebitim stvaranje „nove racionalnosti“ i „nove osjetilnosti“ suprotne postojećim. One bi se protivile svakom nasilju čovjeka nad čovjekom, čovjeka nad prirodom i čovjeka nad drugim živim bićima. Alternativna, druga dimenzija, krije se u umjetnosti čije je rukovodeće načelo lijepo, a napredna tehnologija može dati doprinos stvaranju estetskog ethosa. Tako je Marcuse kroz suradnju umjetnosti i tehnike vidio društvo kao umjetničko djelo.

Znamenitim (a donekle i za današnjicu relevantnim kao podsjetnik) ostaje i Marcuseovo razmatranje tolerancije u kojem oštro osuđuje radikalne pokrete, ali i mišljenje koje dolazi iz desnog političkog spektra. Ne dovodi se u pitanje demokratska vrijednost pluralizma mišljenja, već se budnom u svijesti nastoji održati bojazan od bilo kojeg radikalizma. To je osnovna Marcuseova poruka.

Novo društvo pretpostavlja radikalni čin, revolucionarni obrat postojećeg. Ali ova revolucija, kako ju je Marcuse posredovao, nije nasilna i agresivna revolucija, već se radi o kvalitativnom obratu čovjeka spram prirode i svijeta. U tom smislu, u Marcusea se radi o edukativnom pojmu revolucije čije ishodište je um i mogućnost negativnog mišljenja. Um je u tom smislu kritički aparat spoznaje i posljedično tome društvene promijene ozbiljenjem uma gdje će izgradnja novog društva biti aktivnost slobodnih pojedinaca. Sretna egzistencija bi tako bila ona u kojoj se sloboda ne pojavljuje u opreci s nužnosti i gdje je ukinut dualitet svijeta i rada.

Marcuseovoj teoriji iznijeti su i značajni prigovori. Međutim, kritika nije uzela u obzir rane radove koji su presudni za razumijevanje Marcuseove kritičke teorije, niti je uspjela uvidjeti kontinuitet mišljenja prisutan u kasnoj fazi. Štoviše, mnogi Marcuseovi pojmovi i ideje izvađeni su iz konteksta, što i samu kritiku čini, donekle, promašenom. Nedovoljno je pojmljen utjecaj Heideggera, Hegela, Marxa, Schillera, Lukácsa, a i pogrešno je shvaćena Marcuseova intencija preuzimanja Freudove teorije. Općenito, kritika je eventualno naznačila neke nedostatke u Marcuseovoj teoriji, ali je izostalo upućenije, dublje i sadržajnije razmatranje istih.

U obzoru suvremene konstelacije svijeta, te postojećih borbi onih potisnutih i deprivilegiranih, Marcuseova teorija još nije dala zadnju riječ. Ona sadrži dovoljno kritičkog potencijala za vrednovanje današnjice. Utoliko što inzistira na proširenju sreće i zadovoljstva na što veći broj pojedinaca, širokom otklanjanju potiskivanja, participiranju u stvaranju društva, alternativnom (negativnom) mišljenju, Marcuseova teorija slijedi premise demokracije. I premda, u konačnici, Marcuseova misao, ukoliko je stvarno radikalna, utoliko ostaje i nedokučiva, ne mora biti regulativna ideja, ona nudi mogućnost loma sa zbiljom i nudi jednu od mogućih, a toliko potrebnih, alternativa mišljenja postojećeg društva. U tom smislu treba je shvatiti kao „intelektualnu kartografiju“ (Tally, 2013) koja na postojećoj mapi ucrtava prostor drugosti.

Literatura:

Abromeit, John i Cobb, Mark W. (ur.) (2004) *Herbert Marcuse: A Critical Reader*, New York: Routledge.

Alway, Joan (1995) *Critical Theory and Political Possibilities: Conceptions of Emancipatory Politics in the Works of Horkheimer, Adorno, Marcuse, and Habermas*, London: Greenwood Press.

Anderson, B. Kevin; Rockwell, Russell (ur.) (2012) *The Dunayevskaya-Marcuse-Fromm Correspondence, 1954–1978: Dialogues on Hegel, Marx, and Critical Theory*, New York: Lexington Books.

Aronowitz, Stanley (2015) *Against Orthodoxy: Social Theory and Its Discontents*, New York: Palgrave Macmillan.

Baudrillard, Jean (2011) *Ogledalo proizvodnje ili kritička iluzija istorijskog materijalizma*, Beograd: Anarhija – blok 45.

Benhabib, Seyla (1987) *Translator's Introduction*, u: Marcuse, Herbert (1987) *Hegel's Ontology and the Theory of Historicity*, London: MIT Press.

Bottomore, Tom (1984) *The Frankfurt School and its Critics*, UK: Routledge.

Brujić, Branka (1973) *Kritička teorija društva H. Marcusea i povijesno mišljenje*, doktorska disertacija, Zagreb: Fakultet političkih znanosti Sveučilišta u Zagrebu.

Brujić, Branka (1981) *Hegelova ontologija kao obzor povijesnosti*, u: Marcuse, Herbert (1981) *Hegelova ontologija i teorija povijesnosti*, Sarajevo: Veselin Masleša.

Brujić, Branka (1982) *Koncipiranje „konkretne filozofije“ u ranim radovima Herberta Marcusea*, u: Marcuse, Herbert (1982) *Prilozi za fenomenologiju istorijskog materijalizma*, Beograd: Vuk Karadžić.

Callinicos, Axel (1985) *Repressive Toleration Revisited: Mill, Marcuse, MacIntyre*, u: Horton, John; Mendus, Susan (1985) *Aspects of Toleration: Philosophical Studies*, London: Methuen & Co. Ltd., str.: 53-75.

Chytry, Josef (1989) *The Aesthetic State: A Quest in Modern German Thought*, Berkeley: University of California Press.

Comte, Auguste (1844) *Discours sur l'esprit positif*, prema: Marcuse, Herbert (1966a) *Um i revolucija: Hegel i razvoj teorije društva*, Sarajevo: Veselin Masleša.

Dabrowski, Tomash Conrad (2015) *Concrete Philosophy: The Problem of Judgment in the Early Work of Herbert Marcuse*, u: *Philosophy and Social Criticism*, str.: 1-18.

Engels, Friedrich (1927) *Ludwig Feuerbach*, Marxistische Bibliothek Band 3, Beč-Berlin, prema: Marcuse, Herbert (1928) *Prilozi za fenomenologiju istorijskog materijalizma*, u: Marcuse, Herbert (1982) *Prilozi za fenomenologiju istorijskog materijalizma*, Beograd: Kultura.

Engels, Friedrich (1978a) *O autoritetu*, u: Dragičević, Adolf; Mikecin, Vjekoslav; Nikić, Momir (ur.) (1978) *Glavni radovi Marxa i Engelsa*, Zagreb: Stvarnost.

Engels, Friedrich (1978b) *Principi komunizma*, u: Dragičević, Adolf; Mikecin, Vjekoslav; Nikić, Momir (ur.) (1978) *Glavni radovi Marxa i Engelsa*, Zagreb: Stvarnost.

Farr, Arnold L. (2009) *Critical Theory and Democratic Vision: Herbert Marcuse and Recent Liberation Philosophies*, New York: Lexington Books.

Freud, Sigmund (1911) *Formulacije o dvama načelima psihičkog zbivanja*, u: Freud, Sigmund (1986) *Budućnost jedne iluzije i drugi spisi*, Zagreb: Naprijed.

Freud, Sigmund (1921) *Masovna psihologija i analiza Ja*, u: Freud, Sigmund (1986) *Budućnost jedne iluzije i drugi spisi*, Zagreb: Naprijed.

Freud, Sigmund (1940) *An Outline of Psychoanalysis*, u: Smith, Ivan (ur.) (2010) *Freud – Complete Works*.

Freud, Sigmund (1973) *Autobiografija; Nova predavanja*, Beograd: Izdavačko poduzeće Maticе srpske.

Freud, Sigmund (1962) *Civilization and Its Discontents*, New York: W W Norton & Company Inc.

Freud Sigmund (2000) *Totem i tabu: neke podudarnosti u duševnom životu divljaka i neurotičara*, Zagreb: Stari Grad d.o.o.

Geoghegan, Vincent (1981) *Reason & Eros: The Social Theory of Herbert Marcuse*, London: Pluto Press Limited.

Govedarica, Milanko (2010) *Psihoanaliza u kritičkoj teoriji društva*, u: Šarić, željko (ur.) (2010) *Kritička teorija društva*, Banja Luka: Udruženje za filozofiju i društvenu misao.

Habermas, Jurgen (1968) *Zum Geleit*, u: Habermas, Jurgen ur. (1968). *Antworten auf Herbert Marcuse*, Frankfurt: Suhrkamp.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986). *Fenomenologija duha*, 3. izd., Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod.

Heidegger, Martin (1972) *Pitanje o tehnici*, u: Babić, Goran (ur.) (1972) *Uvod u Heideggera*, Zagreb: Centar za društvene djelatnosti omladine RK SOH.

Heidegger, Martin (1985) *Bitak i vrijeme*, Zagreb: Naprijed.

Held, David (1990) *Introduction to Critical Theory; Horkheimer to Habermas*, Cambridge: Polity Press.

Horowitz, Gad (1977) *Repression*, Toronto: University of Toronto Press.

Jameson, Fredric (1971) *Marxism and Form: Twentieth Century Dialectical Theories of Literature*, Princeton: Princeton University Press.

Jay, Martin (1974) *Dijalektička imaginacija: Povijest Frankfurtske škole i Instituta za socijalno istraživanje 1923-1950*, Zagreb: Globus.

Kellner Douglas (1964) *Introduction to the Second Edition*, u: Marcuse, Herbert (1964) *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Boston: Beacon Press.

Kellner, Douglas (1984) *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*, Los Angeles: University of California Press.

Kellner, Douglas (2007) *Introduction*, u: Marcuse, Herbert; Kellner, Douglas (ur.) (2007) *Art and Liberation; Collected Papers of Herbert Marcuse, Volume 4*, New York: Routledge.

Kellner, Douglas; Lewis, Tyson; Pierce, Clayton (2011) *Introduction*, u: Kellner, Douglas; Pierce, Clayton (ur.) (2011) *Philosophy, Psychoanalysis and Emancipation: Collected Papers of Herbert Marcuse, Volumen 5*, New York: Routledge.

Kojève, Alexandre (1990) *Kako čitati Hegela: predavanja školske godine 1937-1938*, Sarajevo: Veselin Masleša – Svjetlost.

Kołakowski, Leszek (1978) *Main Currents of Marxism: Its Origin, Growth, and Dissolution, Vol. III*, Oxford: Clarendon Press.

Lenjin, Vladimir (1925) *Der Kampf um die soziale Revolution*, Beč-Berlin, prema: Marcuse, Herbert (1928) *Prilozi za fenomenologiju istorijskog materijalizma*, u: Marcuse, Herbert (1982) *Prilozi za fenomenologiju istorijskog materijalizma*, Beograd: Kultura.

Löwith, Karl (1941) *Marcuse, Herbert Um i revolucija: Hegel i razvoj teorije društva* (recenzija), *Journal of Philosophy and Phenomenological Research*, Volumen 2, (broj 4), str.: 560-563..

Löwith, Karl (1942) *Marcuse, Herbert Um i revolucija: Hegel i razvoj teorije društva* (recenzija), *Social Research*, 9:1/4, str.: 274-276.

Lukács, György (1977) *Povijest i klasna svijest: Studija o marksističkoj dijalektici*, Zagreb: Naprijed.

Lukács, György (1990) *Teorija romana: jedan filozofskohistorijski pokušaj o formama velike epske literature*, Sarajevo: Veselin Masleša.

Liotard, Jean-François (1984), *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

MacIntyre, Alasdair (1970) *Marcuse*, Great Britain: Fontana.

Marcuse, Herbert (1922) *The German Artist Novel: Introduction*, u: Marcuse, Herbert; Kellner, Douglas (ur.) (2007) *Art and Liberation; Collected Papers of Herbert Marcuse, Volume 4*, New York: Routledge.

Marcuse, Herbert (1928) *Prilozi za fenomenologiju istorijskog materijalizma*, u: Marcuse, Herbert (1982) *Prilozi za fenomenologiju istorijskog materijalizma*, Beograd: Kultura.

Marcuse, Herbert (1929) *O konkretnoj filozofiji*, u: Marcuse, Herbert (1982) *Prilozi za fenomenologiju istorijskog materijalizma*, Beograd: Kultura.

Marcuse, Herbert (1930a) *O problemu dijalektike I*, u: Marcuse, Herbert (1982) *Prilozi za fenomenologiju istorijskog materijalizma*, Beograd: Kultura.

Marcuse, Herbert (1930b) *Transcendentalni marksizam*, u: Marcuse, Herbert (1982) *Prilozi za fenomenologiju istorijskog materijalizma*, Beograd: Kultura.

Marcuse, Herbert (1931a) *O problemu dijalektike II*, u: Marcuse, Herbert (1982) *Prilozi za fenomenologiju istorijskog materijalizma*, Beograd: Kultura.

Marcuse, Herbert (1931b) *Problem povijesne stvarnosti* u: Marcuse, Herbert (1982) *Prilozi za fenomenologiju istorijskog materijalizma*, Beograd: Kultura.

Marcuse, Herbert (1932) *Novi izvori za zasnivanje istorijskog materijalizma*, u: Marcuse, Herbert (1982) *Prilozi za fenomenologiju istorijskog materijalizma*, Beograd: Kultura.

Marcuse, Herbert (1933) *O filozofskim osnovama ekonomskog pojma rada*, u: Marcuse, Herbert (1977) *Kultura i društvo*, Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod.

Marcuse, Herbert (1934) *Borba protiv liberalizma u shvaćanju totalitarne države*, u: Marcuse, Herbert (1977) *Kultura i društvo*, Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod.

Marcuse, Herbert (1937a) *Filozofija i kritička teorija*, u: Marcuse, Herbert (1977) *Kultura i društvo*, Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod.

Marcuse, Herbert (1937b) *O afirmativnom karakteru kulture*, u: Marcuse, Herbert (1977) *Kultura i društvo*, Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod.

Marcuse, Herbert (1937c) *Industrijalizacija i kapitalizam u djelu Maxa Webera*, u: Marcuse, Herbert (1977) *Kultura i društvo*, Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod.

Marcuse, Herbert (1938) *O kritici hedonizma*, u: Marcuse, Herbert (1977) *Kultura i društvo*, Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod.

Marcuse, Herbert (1941) *Some Implications of Modern Technology*, u: Marcuse, Herbert; Kellner, Douglas (ur.) (1998) *Technology, War and Fascism; Collected Papers of Herbert Marcuse Volume I*, London i New York: Routledge.

Marcuse, Herbert; Neumann, Franz (1941-1942) *A History of the Doctrine of Social Change*, u: Marcuse, Herbert i Kellner, Douglas (ur.) (1998) *Technology, War and Fascism; Collected Papers of Herbert Marcuse Volume I*, London i New York: Routledge.

Marcuse Herbert (1958) *Acknowledgments*, u: Marcuse, Herbert (1958) *Soviet Marxism: A Critical Analysis*, New York: Columbia University Press.

Marcuse, Herbert (1963) *Zastarijevanje psihoanalize*, u: Marcuse, Herbert (1977) *Kultura i društvo*, Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod.

Marcuse, Herbert (1963) *The Obsolescence of the Freudian concept of Man*, objavljeno kao: *Zastarjevanje psihoanalize*, u: Marcuse, Herbert (1970) *Five Lectures: Psychoanalysis, politics and Utopia*, Boston: Beacon Press.

Marcuse, Herbert (1965a) *Eros i civilizacija: Filozofsko istraživanje Freuda*, Zagreb: Naprijed.

Marcuse, Herbert (1965b) *Etika i revolucija*, u: Marcuse, Herbert (1977) *Kultura i društvo*, Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod.

Marcuse, Herbert (1966a) *Um i revolucija: Hegel i razvoj teorije društva*, Sarajevo: Veselin Masleša.

Marcuse, Herbert (1966b) *The Individual in the Great Society*, u: Marcuse, Herbert; Kellner, Douglas (ur.) (2001) *Towards a Critical Theory of Society Collected Papers of Herbert Marcuse Volume 2*, London i New York: Routledge.

Marcuse, Herbert (1967) *Love Mystified: A Critique of Norman O. Brown*, u : Marcuse, Herbert (2009) *Negations: Essays in Critical Theory*, London: MayFlyBooks.

Marcuse, Herbert (1968a) *Progress and Freud's Theory of Instincts*, u: Marcuse, Herbert (1970) *Five Lectures: Psychoanalysis, politics and Utopia*, Boston: Beacon Press.

Marcuse, Herbert (1968b) *Freedom and Freud's Theory of Instincts*, u: Marcuse, Herbert (1970) *Five Lectures: Psychoanalysis, politics and Utopia*, Boston: Beacon Press.

Marcuse, Herbert (1968c) *Čovjek jedne dimenzije: Rasprave o ideologiji razvijenog industrijskog društva*, Sarajevo: Veselin Masleša.

Marcuse, Herbert (1970) *Five Lectures: Psychoanalysis, politics and Utopia*, Boston: Beacon Press.

Marcuse, Herbert (1972) *Kraj utopije; Esej o oslobođenju*, Zagreb: Stvarnost.

Marcuse, Herbert (1974) *Prilog pojmu biti*, u: Kulturni radnik (broj 1), str.: 46-84.

Marcuse, Herbert (1977) *Enttäuschung*, u: Neske, Günther (ur.) (1977) *Erinnerungen an Martin Heidegger*, Neske: Pfullingen, prema: Wolin, Richard (2006) *The Frankfurt School Revisited and Other Essays on Politics and Society*, New York: Routledge.

Marcuse, Herbert (1977) *Kultura i društvo*, Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod.

Marcuse, Herbert (1978) *Merila vremena*, Beograd: Grafos.

Marcuse, Herbert (1978) *The Aesthetic Dimension: Toward a Critique of Marxist Aesthetics*, Boston: Beacon Press.

Marcuse, Herbert (1978-1979) *Conversation with Habermas and Others*, u: Theory and Politics, prema: Kellner, Douglas (1984) *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*, Los Angeles: University of California Press.

Marcuse, Herbert (1981) *Hegelova ontologija i teorija povijesnosti*, Sarajevo: Veselin Masleša.

Marcuse, Herbert (1982) *Kontrarevolucija i revolt*, Beograd: Grafos.

Marcuse, Herbert (1982) *Prilozi za fenomenologiju istorijskog materijalizma*, Beograd: Kultura.

Marcuse, Herbert (1983) *Sovjetski marksizam: kritička analiza*, Zagreb: Globus.

Marcuse, Herbert (1984) *Represivna tolerancija*, u: Marcuse, Herbert; Moore, Barrington; Wolf, Robert Paul (1984) *Kritika čiste tolerancije*, Zagreb: Globus.

Marcuse, Herbert (2008) *A Study on Authority*, London and New York: Verso.

Martineau, Alain (1986) *Herbert Marcuse's Utopia*, Montreal: Harvest House.

Marx, Karl (1977) *Temelji slobode: Osnovi kritike političke ekonomije (Grundrisse)*, Zagreb: Naprijed.

Marx, Karl (1978) *Kritika gotskog programa*, u: Dragičević, Adolf; Mikecin, Vjekoslav; Nikić, Momir (ur.) (1978) *Glavni radovi Marxa i Engelsa*, Zagreb: Stvarnost.

Marx, Karl; Engels, Friedrich (1985) *Rani radovi*, 7. izd., Zagreb: Naprijed.

Mattick, Paul (1972) *One Dimensional Man In Class Society*, Merlin Press.

Miles, Malcolm (2012) *Herbert Marcuse: An Aesthetics of Liberation*, New York: Pluto Press.

Mill, John Stuart (2003) *On Liberty*, New Haven and London: Yale University Press.

Müller, Tim B. (2010) *Krieger und Gelehrte: Herbert Marcuse und die Denksysteme im Kalten Krieg*, Hamburg: Hamburger Edition.

Ocay, Jeffry V. (2008) *Heidegger, Hegel, Marx: Marcuse and the Theory of Historicity*, Kritike, Volumen 2 (broj 2), str. 46-64.

Ocay, Jeffry V. (2009) *Eroticizing Marx, Revolutionizing Freud: Marcuse's Psychoanalytic Turn*, Kritike, Volumen 3 (broj 1), str. 10-23.

Palmier, Jean-Michel (1973) *Signification critique du romantisme révolutionnaire*, u: *Herbert Marcuse et la nouvelle gauche*, str.: 566-571, prema: Martineau, Alain (1986) *Herbert Marcuse's Utopia*, Montreal: Harvest House.

Pejović, Danilo (1965) *Psihoanaliza i filozofija*, u: Marcuse, Herbert (1965) *Eros i civilizacija: filozofsko istraživanje Freuda*, Zagreb: Naprijed.

Petrović, Gajo (1986) *Mišljenje revolucije: od „ontologije“ do „filozofije politike“*, Zagreb: Naprijed.

Rancière, Jacques (2004) *Estetska revolucija i njezini ishodi*, u: Časopis studenata filozofije Čemu, vol. VI, broj 12/13, str. 109-120.

Rusconi, Gian Enrico (1970) *Kritička teorija društva*, Zagreb: Stvarnost.

Schiller, Friedrich (2006) *O estetskom odgoju čovjeka u nizu pisama*, Zagreb: Scarabeus naklada.

Schoolman, Morton (1984) *The Imaginary Witness: The Critical Theory of Herbert Marcuse*, USA: New York University Press.

Sharpe, Lesley (2005) *Concerning Aesthetic Education*, u: Martinson, Steven D. (2005) *A Companion to the Works of Friedrich Schiller*, Camden House: New York.

Tally, Robert T. Jr. (2013) *Utopia in the Age of Globalization: Space, Representation, and the World System*, New York: Palgrave Macmillan.

Trofimov, Pavel (1954) *Principi marksističko-lenjinističke estetike*, Kommunist, br. 16, prema: Marcuse, Herbert (1983) *Sovjetski marksizam: kritička analiza*, Zagreb: Globus.

Vivas, Eliseo (1971) *Contra Marcuse*, New Rochelle: Arlington House.

Vranicki, Predrag (1953) *Predgovor prvom izdanju*, u: Marx, Karl; Engels, Friedrich (1985) *Rani radovi*, 7. izd., Zagreb: Naprijed.

Whitfield, J. Stephen (2014) *Refusing Marcuse; Fifty Years After One-dimensional Man*, u: Dissent, Volumen 61 (broj 4), str: 102-107.

Wilden, Anthony (1972) *Marcuse and the Freudian Model: Energy, Information and Phantasie*, u: Boyers, Robert (ur.) (1972) *The Legacy of the German Refugee Intellectuals*, New York: Schocken Books.

Wittgenstein, Ludwig Josef Johann (1980) *Filozofska istraživanja*, 2. izd., Beograd: Nolit.

Wolin, Richard (2006) *The Frankfurt School Revisited and Other Essays on Politics and Society*, New York: Routledge.

ИЗЈАВА КАНДИДАТА О АУТОРСТВУ ДОКТОРСKE ДИСЕРТАЦИЈЕ

Потписани/а Мароје Вишић, из Dubrovnika, Tina Ujevića 7

ИЗЈАВЉУЈЕМ

да је докторска дисертација под насловом

Teorija revolucije Herberta Marcusea

- резултат мог сопственог истраживачког рада,
- да предложена дисертација у целини или у деловима није била предложена за добијање било које дипломе према студијским програмима других високошколских установа у земљи и иностранству,
- да су резултати истраживања исправно и академски коректно наведени, и
- да нисам током истраживања и писања дисертације кршио/кршила туђа ауторска права и користио/користила интелектуалну својину других лица као своју без одобрења.

У Сремској Каменици,

20. 02. 2017.

датум



потпис кандидата

**ИЗЈАВА КАНДИДАТА О ИСТОВЕТНОСТИ
ШТАМПАНЕ И ЕЛЕКТРОНСКЕ ВЕРЗИЈЕ ДОКТОРСКЕ ДИСЕРТАЦИЈЕ**

Потписани/а Мароје Вишић, из Dubrovnika, Tina Ujevića 7

ИЗЈАВЉУЈЕМ

да је штампана верзија моје докторске дисертације под насловом

Teorija revolucije Herberta Marcusea

идентична електронској верзији коју сам предао/предала Универзитету Едуконс.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског звања доктора наука/доктора уметности, као што су име и презиме, година и место рођења, и датум одбране рада. Ови подаци се могу објавити у публикацијама Универзитета Едуконс или на електронским порталима.

У Сремској Каменици,

20.02.2017.

датум



потпис кандидата

ИЗЈАВА КАНДИДАТА О КОРИШЋЕЊУ ДОКТОРСKE ДИСЕРТАЦИЈЕ

Потписани/а Мароје Вишић овлашћујем Библиотеку Универзитета Едуконс да у Репозиторијум Универзитета Едуконс унесе моју дисертацију под насловом


Teorija revolucije Herberta Marcusea

која је моје ауторско дело.

Дисертацију сам са свим прилозима предао/предала у електронској форми погодној за трајно архивирање. Моју докторску дисертацију похрањену у Репозиторијуму Универзитета Едуконс могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons, <http://creativecommons.org/>), за коју сам се одлучио/одлучила (заокружити само једну опцију).

1. Ауторство
2. Ауторство – некомерцијално
- 3. Ауторство – некомерцијално – без прераде**
4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима
5. Ауторство – без прераде
6. Ауторство – делити под истим условима

У Сремској Каменици,
20.02.2017.
датум



потпис кандидата

Типови лиценце:

1. **Ауторство** – Дозвољавање умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и његове прераде, ако се на исправан/одређен начин наведе име аутора или даваоца лиценце, чак и у комерцијалне сврха. Ово је лиценца која даје највиши степен слободе у коришћењу дела.
2. **Ауторство – некомерцијално**. Дозвољавање умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и његове прераде, ако се на исправан/одређен начин наведе име аутора или даваоца лиценце, али изван комерцијалне употребе дела-дисертације.
3. **Ауторство - некомерцијално – без прераде**. Дозвољавање умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, али без његове прераде, промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се на исправан/одређен начин наведе име аутора или даваоца лиценце, али изван комерцијалне употребе дела-дисертације. Овај тип лиценце највише ограничава права коришћења дела-дисертације.
4. **Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима**. Дозвољавање умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и његове прераде, ако се на исправан/одређен начин наведе име аутора или даваоца лиценце, и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом, али без комерцијалне употребе.
5. **Ауторство – без прераде**. Дозвољавање умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, али без његове прераде, промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се на исправан/одређен начин наведе име аутора или даваоца лиценце, уз могућност комерцијалне употребе дела-дисертације.
6. **Ауторство – делити под истим условима**. Дозвољавање умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и његове прераде, ако се на исправан/одређен начин наведе име аутора или даваоца лиценце, и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Овај тип лиценце дозвољава комерцијалну употребу дела-дисертације и прерада исте. Слична је софтверским лиценцама, тј. лиценцама отвореног типа.