



crvka u svijetu

POGLEDI

MARCUSE I POLITIČKA TEOLOGIJA

Robert Bačvari DI

Herbert Marcuse je rođen 19. VII 1898. u Berlinu. Od 1919. do 1922. studirao je filozofiju u Berlinu i Freiburgu. Sa svojim znanstvenim radom započeo je u Freiburgu, kad je Heidegger postao ordinarius za filozofiju na tamošnjem sveučilištu. Marcuse je emigrirao 1933. i, kao što je poznato, danas živi u Kaliforniji. Do nedavno bio je poznat samo nekolicini filozofa, sociologa i psihologa. U široku javnost stupio je svojim zadnjim kritičkim radovima i istodobno, barem za jedno kratko vrijeme, bio slavljjen kao zagovornik Nove ljevice. Vulgariziranjem njegove misli došlo je do mnogih simplifikacija, šematiziranja, dapače do nesporazumâ.¹ Zato, da bismo uočili njegovu cjelovitu misao, čini mi se zgodnim prikazati je u njezinu povijesnom nastanku. To znači pokušati u glavnim crtama prikazati Marcuseov razračun s velikim njemačkim misliocima koji su utjecali na njegovu filozofiju. Marcuse dobiva poticaj za svoju filozofiju posebno od četiriju mislilaca: od Hegela, Marxa, Heideggera i Freuda.

1. Hegel i um kao moć negativiteta

Marcuseova teorija o društvu kao kritika

Marcuse se koncem dvadesetih godina habilitirao u Freiburgu kod M. Heideggera s radnjom o Hegelu.² On u Hegelu vidi preteču teorije o povjesnosti konačnog bića (des endlichen Daseins). Život kao apsolutno, kao

¹ J. Habermas, *Zum Geleit*, u: *Antworten auf Herbert Marcuse*, Frankfurt am Main, 1968, str. 13 i sl.

² H. Marcuse, *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, Frankfurt am Main, 1932.

jedinstvo suprotnosti koje se razjedinjuju i poslije kao jedinstvo supstancije i subjekta, nema svoga korelata. No ovaj život ima beskrajnu pokretnost, koja se refleksiji otkriva kao diferencija, kao negacija postojećeg. Stoga se apsolutno može shvatiti samo kao vremensko: kao pokretnost povijesti (ein Bewegt-sein der Geschichte) u kojoj se pozitivna datost negira, ono što je stvrdnuto rastapa i postojeće kritički analizira.³ Ta Hegelova nota ostat će karakteristična za Marcusea. Još jasnije nego u prvoj knjizi Marcuse pokazuje u svojoj drugoj knjizi o Hegelu negativni karakter umnosti. Ali ovdje Marcuse želi nešto drugo. Marcuseovu tezu o Hegelu možemo shvatiti tek onda kad imamo na pameti njegov razračun s neohegelianizmom, koji je falsificirao i životnofilozofski interpretirao Hegela te tog velikog mislioca učinio pioninom fašizma. Marcuse želi pokazati »da su Hegelovi osnovni pojmovi u oprečnosti s onim tendencijama koje su dovele do fašističke teorije i prakse«. ⁴ Osim toga on želi upozoriti koliko je Hegelova misao povezana s kasnijim razvojem evropske misli, osobito u Marxa. Hegelova kritička i racionalna metoda, posebno njegova dijalektika, morala se sukobiti s postojećom kapitalističkom stvarnošću i pokazati se u oprečnosti s njom kao kritička negativna filozofija. Prema Marcuseu nije se dovoljno vodilo računa o činjenici da je Hegel svoju logiku promatrao kao kritički instrumenat. Objekt te kritike kod Hegela jest teza da je predmet spoznaje gotovi svijet izvan mišljenja. Prihvatiti taj dualizam značilo bi totalno podvrći mišljenje svijetu kakav jest. A mišljenje ima zadatak pomiriti postojeću stvarnost s istinom. »Zdravi ljudski razum« potpuno kapitulira pred postojećom stvarnosti. Dijalektika onda ima zadaću da skrši gospodstvo tog zdravog ljudskog razuma. Odatle negativni karakter Hegelove dijalektike. Pravi um je negativni um.⁵ A budući da se ovdje razmišlja u horizontu jedinstva mišljenja i bitka, negativitet spada u proces same stvarnosti. »Stoga je bitnost stvari u svojoj srži negativna; sve one egzistiraju odijeljeno od svoje istine koja im je potrebna, i njihovo činjenično gibanje, vođeno od njihovih latentnih mogućnosti, jest napredak prema ovoj istini«. ⁶ U tom smislu protuslovlje nije zapreka identitetu stvari, nego ono upravo stvara taj identitet u obliku procesa, u kojem se razvijaju mogućnosti stvari. Ako negativitet promatramo kao osnovni karakter stvarnosti, onda to znači da strukturu bitka treba shvatiti kao principijelnu diferenciju: diferenciju između činjenice i biti. »Što svako biće protuslovi samo sebi, to dakle znači da njegova bit protuslovi datom stanju njegove egzistencije«. ⁷ Spoznaja da se pojava i bit ne podudaraju početak je istine«. ⁸ Bit nije ništa drugo nego jedinstvo stvarnoga, ona tvori strukturu stvarnosti i samo tako se može shvatiti kao rezultat, kao negativni totalitet, tj. kao proces u kojem se sve razvija po svojim unutarnjim protuslovljima. »Za Hegela temelj stvari nije ništa drugo nego totalitet njezine biti, kako se ona materijalizira u konkretnim uvjetima i okolnostima egzistencije.

³ Wolf-Dieter Marsch, *Utopie der Befreiung und christliche Freiheit*, u: *Pastoraltheologie* 58/1969, 17—34.

⁴ H. Marcuse, *Vernunft und Revolution*, Berlin, 1962, str. 11.

⁵ *Ibid.*, str. 369: »Hegel je vidio u 'moći negativiteta' u zadnjoj instanci moć da se date činjenice shvate i promijene u suglasju s mogućnostima koje se razvijaju, time što se potisne 'pozitivno' koje je postalo prepreka napretku u slobodi. Um je u svojoj najdubljoj biti proturječe, opozicija, negacija dokle god um još nije stvaran.«

⁶ *Ibid.*, str. 116.

⁷ *Ibid.*, str. 116.

⁸ *Ibid.*, str. 134.

Bit je isto toliko historijska kao i ontologijska.⁹ Cjelina stvarnosti je prema tome ishod borbe između mogućnosti i zbiljnosti. Ali mogućnost nije proizvoljna, nego se izvodi iz sadržaja zbiljnoga. Tako je forma u kojoj nešto što je zbiljno neposredno egzistira samo moment procesa u kojem ono razvija svoj sadržaj. Biće ponajprije ne egzistira kao zbiljno, nego kao čista mogućnost nečega zbiljnoga. Bez tog se razlikovanja ne može zapravo, prema Marcuseu, shvatiti Hegel. To Hegelovo otkriće jest kritika svakog pozitivizma. Činjenica je tek onda činjenica, kad je postavljena u odnosu prema nečemu što još nije činjenica. Stvarnost nije zatvorena u se, ograničena postojećim, nego beskrajn proces nadilaženja, dakle bitno otvorenost. Stvarnost je samo oznaka za konačnu formu bitka. »Stvar je više nego ono što jest, u sebi sadrži i svoju mogućnost, koja se samo pojmovno dohvaća. Zato je svako mišljenje stvarnije od svojih objekata.«¹⁰ Stoga je pojam u Hegela dijalektičan i nužno kritičan: stvarno područje spoznaje ne sastoji se u datoj činjenici, spoznaja se ne bavi stvarima kakve jesu, nego njihovom kritičkom procjenom, a to je predigra prelaza iz njihove date forme. Spoznaja se bavi pojavama da bi ih nadišla.¹¹ Zato je, prema Marcuseu, Hegelov idealizam u sebi transcendirajući, dakle, revolucionaran. Samo što nije konsekventno kritičan, jer se istodobno povezao i s drugim pozicijama. Marcuse pokazuje nadalje da Hegel nije htio prekoračiti postojeću građansku realnost. Ali on je shvaćanjem uma kao kritičke instance otkrio oruđe koje omogućuje kritičko mišljenje. Ovo Hegelovo uvjerenje — prema tumačenju Marcusea — da čovjek može spoznavati samo u diferenciji s postojećim, u negiranju datosti, dosada je ostalo kao glavni biljeg u Marcuseovoj misli.

2. Marx i ukidanje filozofije

Marcuseova teorija o društvu kao materijalizam

Marcuse se uvijek intenzivno bavio Marxom. Među prvima komentirao je 1932. Marxove *Pariške rukopise* iz godine 1844—46. koji su tek upravo tada bili dešifrirani. Marcuse smatra da će temeljita interpretacija tih rukopisa moći pobiti tradicionalni marksizam. On naglašava prije svega filozofsko-praktični karakter Marxove teorije. Ona je izrasla iz razračuna s Hegelovom filozofijom te na svim svojim razinama ima potpuno filozofsku podlogu. Doduše, ona je kritika ekonomije i politike, ali se ostvaruje na temelju sasvim određenog filozofskog shvaćanja čovjekove biti. Osim toga u sebi nosi revolucionarnu praksu. Teorija je predgovor revolucije. Marxu je nacionalna ekonomija predmet kritike, ukoliko je ona »znanstveno sankcioniranje izvrćanja povijesno-društvenog čovjekova svijeta u svijet novca i robe koji je čovjeku stran te se prema njemu odnosi kao neprijateljska sila.«¹² Marcuse pokušava dokazati da je Marx ovaj faktum tadašnjeg kapitalističkog društva mogao tumačiti kao otuđenje samo zato jer ga je mjerio mjerilom pojma o biti čovjeka. »Dakle radi se o stvari

⁹ Ibid., str. 137.

¹⁰ Ibid., str. 73.

¹¹ Ibid., str. 134.

¹² H. Marcuse, *Neue Quellen zur Grundlegung des historischen Materialismus*, u: *Die Gesellschaft* 9/1932, 136 i sl. i u: H. Marcuse, *Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft*, Frankfurt am Main, 1969, 7—36.

¹³ Ibid., str. 10.

koja se tiče čovjeka kao čovjeka (a ne samo kao radnika, ekonomskog subjekta i sl.), o zbivanju ne samo u povijesti ekonomije nego i u povijesti čovjeka i njegove zbilje.«¹⁴ Prvotni zadatak njegove interpretacije sastoji se u tome da pokaže kako je Marx stekao svoj pojam o čovjeku. Njegovo tumačenje počinje s Marxovim pojmom rada. U kapitalističkom društvu rad producira ne samo robu, nego producira i sam sebe i radnika kao robu. U takvom stanju, umjesto da bude manifestacija čitavog čovjeka, on je demanifestacija i derealizacija čovjeka. Marcuse vidi u ovoj misli najvažnije otkriće Marxove teorije: »prodor iz ekonomskog faktuma k ljudskim faktorima, iz činjenice k djelovanju, poimanje fiksiranih 'stanja' i njihove stvarne zakonitosti, izuzete od ljudske moći, u toku njihova povjesnog razvoja iz kojeg su ispala i skamenila se.«¹⁵ Marcuse tumači Marxa očito antropološki, i to će ostati glavno obilježje njegove misli. On nikad ne će akceptirati tumačenje marksizma, koje polazi od objektivnih zakona koji determiniraju povijest i prema tome djelovanje čovjeka. U pojmu rada se ne očituje prvotno jedno ekonomsko ponašanje, nego ljudsko kao takvo. »Rad je 'samostvaralački akt čovjeka', tj. djelatnost po kojoj i u kojoj čovjek tek zapravo postaje ono što je kao čovjek po svojoj biti.«¹⁶ Čovjek je za Marxa predmetno biće, tj. osjetno biće, biće čiji se predmeti nalaze izvan njega. Osjetnost ovdje znači principijelna diferencija i dosljedno tomu potrebitost i nevolja, upućenost na predmetnost koja joj je već unaprijed data. »Ova nevolja i potrebitost ne tiče se uopće pojedinačnih oblika ponašanja čovjeka, već određuje čitav njegov bitak.«¹⁷ Rad je onda utoliko samostvaranje čovjeka, ukoliko čovjek njime prisvaja predmetni svijet. Tako je bit čovjeka rezultat njegova rada. Dakle ostvarenje čovjeka ne dolazi spoznajom, nego njegovom praksom. U tom radu drugi se čovjek očituje u svojoj zbilji. Čovječji rad uvijek je rad s drugima i utoliko je društven. Svijet je plod društvenog rada i to svih generacija čovječanstva. Ostvarenje čovjeka uvijek je društveno, povijesno. Povijest kao odnos čovjeka prema samom sebi i stvarima jest otkrivenje njegove već date biti. Situacija čovjeka u kapitalističkom društvu, tj. ono što je faktično u čovječjoj situaciji, nipošto ne odgovara pojmovnom određenju njegove biti. Bit i egzistencija ovdje se razilaze. »Upravo nepogrešivi uvid u bit čovjeka postaje neumoljivi poticaj opravdanju radiikalne revolucije.«¹⁸ Jer se u kapitalističkom društvu ne radi samo o ekonomskoj i političkoj krizi, nego o »katastrofi čovječje biti«. Svaka reforma u takvoj situaciji osuđena kao teorija, čiji je imanentni smisao određena praksa — revolucionarna je na neuspjeh. S tog stanovišta se ta teorija pokazuje kao praktična, tj. praksa —, jer samo takva praksa može ispuniti zadatak ove teorije.¹⁹ U svojoj drugoj knjizi o Hegelu Marcuse tvrdi: »Prijelaz od Hegela k Marxu u svakom je pogledu prijelaz k bitno drugom obliku istine, koja se ne može interpretirati pojmovima filozofije.«²⁰ Otada se Marxova teorija naziva »kritička teorija društva«, i filozofija nije više jedinstavno

¹⁴ Ibid., str. 12.

¹⁵ Ibid., str. 16.

¹⁶ Ibid., str. 18.

¹⁷ Ibid., str. 26.

¹⁸ Ibid., str. 34.

¹⁹ H. Marcuse, *Beiträge zu einer Phänomenologie des historischen Materialismus*, u: *Philosophische Hefte*, izdao M. Beck, Heft I, Berlin, 1928, str. 45: »Istine marksizma nisu istine spoznaje, nego zbivanja.«

²⁰ H. Marcuse, *Vernunft und Revolution*, Berlin, 1962, str. 229.

kritika, nego jedna sasvim određena kritika. Marcuse tvrdi u svome članku *Filozofija i kritička teorija* iz godine 1937,²¹ da je teorija društva ekonomski a ne filozofski sistem. Što je tu filozofija? »Um je osnovna kategorija filozofskog mišljenja.«²² Filozofija ide za tim da istraži zadnje i opće temelje bitka. A sam um je najveća mogućnost čovjeka i bića. Utoliko i svijet može biti ovladan umom. Tako je um etabliran kao kritička instanca. U građanskoj eri um je postao oblik subjektiviteta. A subjekt je samo onda uman kad je kod samog sebe, dakle sloboda je bitnost subjektiviteta, bitnost uma. U gospodstvu uma nad bitkom Marcuse vidi nešto što je ne samo bitno obilježje filozofije, tj. za idealizam, nego karakteristika pravog mišljenja kao takvog. Filozofija se dakako brinula o slobodi čovjeka; vodila je brigu o čovjeku i utoliko je ona uvijek bila protest protiv onoga što je ugrožavalo ljudsku sreću. Ali idealizam je bio njezin promašaj: protest je ostao apstraktan i nije se protegao na materijalne uvjete života. Teorija društva je u neku ruku filozofija: kao i filozofija i ona ide za cjelinom, želi spoznati totalitet bića, njegovu istinu u procesu historijskog nastajanja. Ide za istinom a ne za utvrđivanjem činjenica. »Razračun kritičke teorije s filozofijom interesira se za istiniti sadržaj filozofskih pojmova i problema: on pretpostavlja da je istina zbilja u njima sadržana.«²³ Da je čovjek umno biće, da to biće traži slobodu, da je sreća njegovo najveće dobro,²⁴ to su stare istine koje je otkrila filozofija. Upravo interes kritičke teorije za oslobođenje čovječanstva povezuje ju s filozofijom. »Um, duh, moralnost, spoznaja, sreća nisu samo kategorije građanske filozofije, nego stvar čitavog čovječanstva.«²⁵ U tom smislu je teorija društva nadilaženje filozofije, jer dalje misli nego ona. Ali ostvariti se može samo tako da preuzme istinu filozofije. Upravo je filozofski elemenat unutar teorije jedan oblik protesta protiv ekonomizma. U tom smislu Marcuse želi biti marksist. Tim, očito, antropološkim tumačenjem Marxa on podpada kao takav kritici ortodoksnih marksista.²⁶ Ali Marcuse će pokušati produbiti maksizam, i to na taj način da poveže Marxovu misao s Leideggerovom fenomenologijom i Freudovom metapsihologijom.

3. Freud i radikaliziranje oslobođenja

Marcuseova teorija o društvu kao erotika

Marcuse ne prihvaća Marxove misli ni u kojem slučaju bez kritike. A poslije rata su se zaoštrila kritička pitanja o Marxu. Marcuse se pita: 1. Poslije iskustva staljinističke ere i naočigled ugnjetavanja u visoko tehni-ziranom društvu, je li još uvijek dozvoljeno zajedno s Marxom misliti na oslobođenje čovjeka?²⁷ 2. Kad vidimo što je sve postalo moguće u »carstvu nužnosti«, ne mora li se Marxova predodžba o »carstvu slobode« proglasiti

²¹ U: *Zeitschrift für Sozialforschung* VI/1, Paris, 1937; sada i u: H. Marcuse, *Kultur und Gesellschaft* I, Frankfurt am Main, 1965, 102—127.

²² *Ibid.*, str. 103.

²³ *Ibid.*, str. 116.

²⁴ *Ibid.*, str. 212.

²⁵ *Ibid.*, str. 115.

²⁶ Usp. R. Steigerwald, *Herbert Marcuses dritter Weg*, Köln, 1969. Citava je knjiga pokušaj da se Marcuseova misao raskrinka sa stajališta »skolastičkog« marksizma, kao oblik lijevo-građanskog intelektualizma.

²⁷ H. Marcuse, *Kultur und Gesellschaft* I, Frankfurt am Main, 1965, posebno u predgovoru.

»romantičnom«?²⁸ 3. Nije li marksizam bespomoćan prema tehnološkom mentalitetu? 4. Je li Marx dovoljno radikalno zamislio oslobođenje čovjeka? Postoje li u strukturi čovječjeg nagona neke sile koje se opiru oslobođenju, koje uplivaju na ovjekovječenje ugnjetavanja? Nije li, dakle, potrebno nadopuniti Marxa analizom strukture nagona, dakle Freudovom kasnom metapsihološkom teorijom, da bi se problemi mogli pravo očiti i iz toga izvukle ispravne konsekvencije? To je Marcuseov slijedeći pokušaj. On najprije razjašnjava osnovne pojmove Freudove metapsihologije: ljudski je organizam po strukturi svoga nagona iskonski usmjeren na postizanje užitka, tj. potpuno ovladan principom užitka. Iskonska energija koja ljudskom životu daje pravac jest eros. Princip užitka teži za neomeđenim razvojem erosa po zadovoljenju koje rasterećuje. To praktično znači ovjekovječiti užitak, spriječiti napetosti. Eros se proteže na sve, on je iskonska ljubav koja vodi sve promjene i stvara civilizaciju. U stvari kultura treba da se shvati samo kao sublimacija ove iskonske energije. Princip užitka teži po svojoj naravi za uklanjanjem boli i postizanjem užitka na tjelesnim zonama. U našoj bijednoj neprijateljski raspoloženoj okolini taj se nagon za užitkom ne može razviti. Odmah u početku nužno je odustati od nagona. Iskonska seksualnost skrenuta je od čitava organizma na djelove tijela koji služe razmnožavanju, da bi ostali organizam bio slobodan za potreban rad. Taj rad je, dakle, odijeljen od užitka, on je, u terminologiji Marcusea, otuđeni rad, represivno preobražena energija nagona koja kao takva stvara kulturu. Princip se užitka mora, dakle, preobraziti u princip realiteta, da bi organizam mogao biti sposoban za društveni život. »Sloboda u kulturi ima svoju unutarnju ogradu u nužnosti da se u organizmu postigne i održi radna snaga — da ga preobrazimo iz subjekt-objekt užitka u subjekt-objekt rada«.²⁹ Civilizacija, čija je principijelna oznaka neizbježiva i beskrajna borba između principa užitka i realiteta, prema Freudu je onda nužno represivna. Prijelaz iz jednog principa u drugi jest veliki događaj povijesti svijeta. Kulturom, tj. pobjedom principa realiteta logos je svladao eros. Za Freuda je eros sasvim pozitivan, ali on se mora zanijekati da bi se uopće omogućio ljudski život kao društveni život. Ovdje počinie Marcuseova kritika Freuda. Razdor između erosa i kulture nije održiv. Marcuse ne niječe da je povijest čovječanstva dosada tako tekla da je civilizacija nastala samo potiskivanjem. Ali to ne mora uvijek biti. Eros je jedini temelj na kojemu se može stvoriti civilizacija slobode i sreće.³⁰ Samo će tada postojati prava ljudska civilizacija, kad se uništi svako potiskivanje, bilo vanjsko bilo nutarnje. Da bi to obrazložio, Marcuse pokušava dati novu interpretaciju principa realiteta. On prije svega razlikuje ono što se može utvrditi kao povijesna činjenica od onoga što u tom principu spada u njegovu bitnost. Princip realiteta je naravno u građansko-industrijskom svijetu princip represije, ali nije ispravno iz okolnosti ovog određenog svijeta izvoditi opće zaključke. Zato treba razlikovati: 1. Princip realiteta je nuždan radi prilagođavanja svijetu. To donosi sa sobom neko iskonsko i stoga prirodno potiskivanje. Zadovoljenje i sreća ne mogu uvijek biti neposredno povezani. 2. Princip uspjeha — to je specifična forma principa

²⁸ Ibid.

²⁹ H. Marcuse, *Trieblehre und Freiheit*, u: *Psychoanalyse und Politik*, Frankfurt am Main, 1968, str. 10.

³⁰ Eros je za Marcusea konačno bit stvarnosti. Usp. A. Clair, *Une philosophie de la nature*, u: *Esprit*, 1969, str. 71.

realiteta u modernom društvu. On nije ništa drugo nego izraz gospodstva što ga jedna grupa ima nad većinom. To je rezultat pobjede interesa našeg industrijskog društva. Taj princip nije nipošto prirodan, i zato je između njega i erosa principijelna borba. Tako borba erosa i civilizacije nije borba protiv civilizacije kao takve, nego samo protiv represivne civilizacije. Ali Marcuseov sud o represivnom društvu nije skroz negativan. Ova je civilizacija proizvela visoki privredni razvoj, i to je dakako plod principa uspjeha. Ne-represivno društvo pretpostavlja ovaj razvoj, jer bi inače čovjek i dalje živio u bijedi, ugrožen neobuzdanom prirodom. Stoga je represivno društvo nužni uvjet mogućnosti ne-represivnog društva i tako jedan nužni stupanj unutar čitavog procesa ljudskog razvitka. Mi se upravo danas nalazimo na prekretnici: postali smo svjesni da prisila nije prirodna, nego rezultat loše razdiobe dobara. Danas bi, dakle, bilo moguće oslobođenje principa užitka. Marcuse pokušava u drugom dijelu svoje knjige *Struktura nagona i društvo* protumačiti eros kao jedini kriterij i mjerilo za svako ljudsko društvo i istodobno daje model budućeg ne-represivnog društva. Možemo navesti dvije grupe junaka kulture, čije su mitološke figure s jedne strane Prometej, a s druge Narcis i Orfej.³¹ Prometej je vjesnik ustanka protiv prirode, gospodstva nad prirodom i izgradnje tehnološkog društva. Narcis i Orfej naprotiv vjesnici su ljepote i umjetnosti. Oni su simboli novog principa koji jedini može osloboditi ljudski život, a to je princip užitka. U novom društvu sve mora težiti za razvojem i potpunim ostvarenjem toga principa. Oslobođenje je, dakle, povratak k njegovoj iskonskoj prirodi, ali na taj način da se sve preuzme što je na prijašnjim stupnjevima bilo ispravno. Marcuseovo proučavanje Freuda sasvim je prožeto refleksijom nad našim društvom.

4. Struktura naprednog industrijskog društva

U Marcuseovoj poznatoj knjizi *Jednodimenzionalni čovjek* nalazimo najcjelovitiji prikaz njegove vlastite kritičke teorije o društvu. Ovdje se ne možemo upuštati u detaljnu analizu Marcuseovih teza. Ograničit ćemo se na skiciranje osnovnih teza. Um je za Marcusea bitno opozicija, negacija postojećeg. To je za njega najvažnije otkriće zapadnoevropskog duha, koje je naročito obradio Hegel. U današnjem industrijskom društvu um je izgubio tu negativnu snagu. »Izgleda da danas duh ima drugu funkciju: on doprinosi da se postojeće sile organiziraju, vode i stalno odstranjuju, te da se likvidira moć negativiteta.«³² Danas um nema nikakvu drugu zadaću nego da zbilju razjasni kao umnu. To znači poistovjetiti zbilju ili aktualitet (pozitivitet) s istinom. Um je izgubio moć transcendencije. Kapitalizam je u industrijski razvijenim zemljama od početka ovoga stoljeća stalno pokušavao da svoja nutarnja protuslovlja podvrgne sve djelotvornijoj organizaciji, tako da je svaka snaga negacije bila jednostavno integrirana u sistem. »Opći interes za očuvanje i poboljšanje industrijskog 'statusa quo' ujedinjuje nekadašnje antagoniste.«³³ Baš zbog sve veće integracije pojavljuje se u ovom društvu pro-

³¹ H. Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft*, Frankfurt am Main, 1969, str. 158.

³² H. Marcuse, *Vernunft und Revolution*, Berlin 1962, str. 370. Organizacija postaje novi oblik izrabljivanja. Usp. F. Chirpaz, *Aliénation et Utopie*, u: *Esprit*, Januar 1969, str. 77.

blem jednodimenzionalnosti. Čovjek naprednog industrijskog društva indentificira se s postojećim poretkom uslijed tehnički omogućene manipulacije, potpuno gubi mogućnost da transcendiraju taj poredak. Transcendenciju shvaća samo u kvantitativnim kategorijama, a nema više smisla za kvalitativnu promjenu društva. Ona mu se pričinja kao utopija. Jednodimenzionalnost je opća forma svijesti u naše doba. To je, kako veli Habermas, naša današnja ideologija. »Osnovna teza koju Marcuse stalno pokušava eksplicirati od sredine pedesetih godina i na koju se svodi nacrt njegove teorije kasnog kapitalizma glasi: tehnika i znanost u industrijski razvijenim zemljama postale su ne samo prva produktivna moć koja priprema potencijal za mirnu i zadovoljnu egzistenciju, nego i nova forma ideologije koja čini legitimnom administrativnu vlast, odijeljenu od masa.«³⁴ Naprotiv u predtehničko doba mišljenje je bilo dvodimenzionalno. Ono se kreće u univerzumu koji je u sebi razdijeljen: pojava — stvarnost, neistina — istina glavne su njegove kategorije. »I ljudi i stvari egzistiraju kao nešto drugo nego što jesu, kad ih prosuđujemo u svjetlu njihove biti i njihove ideje.«³⁵ Ideja koju mišljenje gleda ili istina jest potencijalnost. Stoga je, npr., Platonova logika logika revolucije. U toj logici bitak znači bitno ono što on mora biti. To dijalektičko mišljenje stvara jednu konkretnu praksu, planira drugi svijet, drugačiju dimenziju od one postojeće. Samo što ovo mišljenje nije bilo dosta radikalno, pa je ostalo idealistično. Koji su glavni faktori koji su doprinijeli da se smiri, sila negativiteta? 1. Aparat produkcije i distribucije toliko se osnažio, da je onemogućena svaka individualna i društvena kontrola. To je stvorilo hijerarhiju javnih i privatnih birokracija i tako je neutralizirana odgovornost. I privatni interes sada se može probiti samo u okviru općeg interesa. Budući da je ovo društvo, barem u razvijenim zemljama, učinilo ljudski život sve udobnijim, svaka opozicija izgleda besmislena. 2. Sve veća produkcija neminovno je dovela do masovne produkcije a i do masovne manipulacije. Rezultat je ekonomsko i kulturno učlanjenje radnih klasa u sistem. Više ne postoji subjektivna nužnost radikalnog preokreta, iako objektivna nužnost postaje sve akutnija.³⁶ 3. Konsolidacija kapitalističkog sistema najviše je bila potaknuta razvojem sovjetskog društva. Sovjetski Savez razvio se u visoko racionalizirano i industrijalizirano društvo. Zapadni je svijet bio prisiljen da se sve više drži na okupu. Zajednički interes, koji je već uspješno organizirao unutarnja protuslovlja, prešao je na organizaciju vanjskih protuslovlja. A internacionalna suradnja opet je doprinijela intenzivnosti nacionalne suradnje. Stoga je postojeći poredak i na Zapadu i u Sovjetskom Savezu opasnost za čovječanstvo. Iz beznadnosti takve situacije Marcuse ne vidi drugi izlaz nego »veliki optor«, svjesni protest: više ne surađivati iz odgovornosti i solidarnosti s onima koji od sistema trpe.

³⁴ H. Marcuse, *Der eindimensionale Mensch*, Neuwied-Berlin, 1967, str. 15.

³⁵ J. Habermas, *Antworten auf Herbert Marcuse*, Frankfurt am Main, 1969, *Zum Geleit*, str. 14—15; usp. J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt am Main, 1969, str. 48—103.

³⁶ Kapitalizam ostvaruje otuđenje u najvišoj mjeri, iako se to neposredno ne pokazuje. Usp. F. Chirpaz, *ibid.*, str. 76.

5. Teološke primjedbe

Politička se teologija razvija poticajem misaone tradicije, koja se među ostalim oblikovala i u Marcuseovoj misli. Ta teologija, posebno na katoličkom prostoru, želi nadići transcendentarno polazište u teologiji. Očito se ovdje ne želi reći da je ova teologija zaboravila prodor transcendentalnog mišljenja pa se treba povratiti na predkritičko i predtranscendentarno polazište, nego više u smislu iskonskijeg mišljenja, što uključuje transcendentálnu prekretnicu teologije, a ipak je želi radikalizirati. Ali što to znači? Ta teologija dosad nije ništa drugo dala osim nekoliko smjernica; nije pokušala da ovu misaonu tradiciju susretne na samom njezinom tlu, nego je samo pokušala, ne ispitujući kritički kategorije kojima se ona služi, obraditi u teološkoj refleksiji probleme kojih se prihvatila ta tradicija. U tom smislu mogli bismo toj teologiji pripisati određeni pozitivizam. Ona naime razmišlja pod utjecajem jednog određenog filozofskog pravca sadašnjice i time na neposredan način više stječe novih misaonih perspektiva; a te perspektive u refleksiji izričito više ne uzimaju i ne ispituju, tako da tzv. nadilaženje transcendentalnog mišljenja visi nekako u zraku te ostaje nejasno. Ta teologija tvrdi da ovakvo mišljenje nije u stanju reflektirati nad određenim fenomenima u ljudskom životu, kao što je npr. društvenost, povjesnost. U čemu je stvar? U transcendentálnom polazištu koje se dosada razvilo u teologiji pod utjecajem Marechalove škole ili u transcendentálnom polazištu kao takvom? Zar da se onda iskonskije misli nego što to radi novovjeka transcendentálna filozofija, a zatim u kojem smislu? Što je čovjek, koji je smisao duhovnosti i njegove tjelesnosti, njegova intersubjektiviteta, društvenosti i povjesnosti? Koje je njegovo mjesto u cjelini stvarnosti? To su pitanja koja su dobila određeniji odgovor prodorom transcendentálnog postavljanja pitanja. U tradiciji koja inspirira političku teologiju na njih se sigurno drugačije odgovara. Ako se sada teologija želi drugačije razvijati, ona mora, ako želi da ne budu naivna, reflektirati nad svojim novim pretpostavkama, a to bi značilo i izričito obračunati s ovom misaonom tradicijom. Tek bi se tada teologija opet mogla teološki prihvatiti te problematike. Trebalo bi, dakle, ponovo ispitati osnovnu problematiku svih ovih mislilaca. Tu se principijelno radi o oslobođenju čovjeka. Kod Marcusea je, npr., riječ o oslobođenju od jednog stanja, u kojemu je ljudski život zarobljen znanošću i tehnikom. Radi se o oslobođenju, o slobodi čovjeka koji u tom društvu uspjeha ne može zadovoljiti svoju nagonsku strukturu. Radi se o miru među ljudima koji moraju biti novi ljudi i slobodni od čovjeka i prirode. Marcuse se, dakle, zalaže za oslobođenje čovjeka. Ovo zalaganje može se teološki izraziti kao spasenje. Ovdje se traži spasenje. Što zapravo hoće reći kršćansko spasenje? U kojem smislu i u kojim dimenzijama ono ostvaruje čovjeka? Koje implikacije ono ima za naš sadašnji život na privatnom i društvenom području? I ovdje ponovno vidimo da teologija mora postaviti osnovna pitanja ako želi znati što zapravo radi i govori. Bez toga bi se iscrpljivala u nekom govoru koji čovjek ne bi razumio te bi takvu teologiju mogao ništa drugo nego odbaciti.