

NELAGODNOST U SLOBODI

LUKA MAYER
FILOZOFSKI FAKULTET,
SVEUČILIŠTE U ZAGREBU
luka.mayer13@gmail.com

SAŽETAK

U ovom se radu iz psihoanalitičke, tj. freudovske perspektive problematizira pitanje odnosa slobode i opresije te ih se dovodi u vezu s pojmom (ne)ugode. Primarna referenca, odnosno tekst na temelju kojeg se dolazi do općih zaključaka, jest Marcuseovo djelo *Eros i civilizacija* u kojem su prikazane navedene, za ovaj rad temeljne, kategorije. Pritom je osvrt na Marcuseovo djelo te na njegovu prezentaciju i uporabu originalno Freudovih pojmova u osnovi kritične prirode; ideja rada jest pokazati kako smjer u kojem Marcuse razvija svoju teoriju u načelu nije kompatibilan s Freudom. Taj će se nesklad u najvećoj mjeri pokazati na primjeru Freudova učenja o nagonima koje ne trpi kvalitativne promjene kakvima ih Marcuse nastoji podvrgnuti. U konačnici, upravo će takvo shvaćanje nagona biti presudno i za donošenje općih zaključaka koji nadilaze samo Marcuseovo djelo.

KLJUČNE RIJEČI

Freud, Marcuse, sloboda, nelagodnost, nagon

1 Uvod

U intervjuu kojeg je 1977. dao Bryanu Mageeu, Herbert Marcuse je kao glavni uzrok nastajanja Nove ljevice (eng. New Left), naveo široko prepoznatu potrebu za reevaluacijom, odnosno usklađenjem temeljnih marksističkih kategorija s duhom vremena u kojemu se svijet tada nalazio. Radikalna promjena društvenih, političkih i ekonomskih zbivanja nakon Drugog svjetskog rata dovela je do situacije u kojoj teorijski okvir unutar kojeg su dotadašnji marksisti tumačili svijet više nije bio dostatan nositi se s prohtjevima te povijesne epohe. U već spomenutom intervjuu, Marcuse kao glavnu kategoriju koju je valjalo temeljito promisliti i 'pretumbati', izdvaja sam koncept socijalizma i onoga što on treba predstavljati. Kako i sam ističe, teoretičari što dolaze nakon Marxa, socijalizam shvaćaju kao uređenje u kojemu je na djelu kvantitativna, a ne kvalitativna promjena - proizvodni je višak pravilno raspodijeljen i radnik uživa plodove svoga rada, međutim, on je i dalje primoran raditi. Marcuse to formulira na idući način:

'[...] in the development of marxian theory, [...] concept of socialism has almost entirely been focused on a more rational, larger development of the productive forces, on ever higher productivity of labour, on a more rational distribution [...]'¹

Marksistička je formula općepoznata: jedino rad stvara dodanu vrijednost, a ona pripada onome tko radi - dakle, radniku. Drugim riječima, prema tradicionalnom, za Marcusea reduktivnom, marksističkom tumačenju Marxa, otuđenje radnika leži u tome što mu je otet proizvodni višak kojeg je sam stvorio. Teorijska osnova koja svako daljnje istraživanje temelji na tome da nadogradi i produbi isključivo analizu tržišta i ekonomskih zakona, pritom

1 Manufacturing Intellect, „Herbert Marcuse interview with Bryan Magee (1977)“, 18. rujna 2017., 9:29, <https://www.youtube.com/watch?v=oKqC1TAJx4&t=6125>

ostavljajući humanistički aspekt kritike po strani, neće niti u svojim rješenjima dospjeti mnogo dalje od onih ekonomskih. Stoga je, pojednostavljeno govoreći, gotovo čitavo stoljeće, svaki oblik marksističke kritike svodiv na rješenje: vratiti radniku proizvode njegova rada! Ne ulazeći sada u raspravu oko toga je li ih bilo, i do koje su mjere bili izraženi pokušaji koje bi bilo nepošteno uvrstiti pod tu formulu, može se bez zadržke ustvrditi kako je Marcuseovo tumačenje marksizma, i izvođenje implikacija iz istog, radikalno drugačije od svih dotadašnjih pokušaja. Zato i ne čudi da je upravo on bio taj koji je u znatnoj mjeri potaknuo, a zatim velikim dijelom artikulirao i usustavio, sve glasnije nove zahtjeve što su dolazili s lijeva. Za razliku od, primjerice Rusije s početka dvadesetog stoljeća, te se zahtjeve nije moglo zadovoljiti gore spomenutim rješenjem, pa je tako i vizija samog socijalizma, tj. rješenja, kakvu Marcuse oblikuje, korjenito izmijenjena:

'[...] a socialist society as Marx reasearched it, at least younger Marx, was a society qualitatively different from all preceeding societies [...] in a genuine socialist society, labour, full time alienated labour would no longer be the measure of wealth and value. [...] men and women could live their life without fear, without being compelled to spend their entirely adult existence in alienated performances.'²

Iz toga se jasno vidi da za Marcusea pravilna i pravedna raspodjela proizvodnog viška što je nastao radom nije dovoljna da bi se radnik oslobodio, jer otuđenje se u kapitalizmu ne odvija samo kroz privatno vlasništvo, odnosno vlasništvo nad sredstvima proizvodnje, već rad po sebi može posredno postati otuđujući. Sama činjenica da radnik mora naporno raditi, pa makar pritom uživao sva dobra što ih njegov rad nosi, već ukazuje na otuđenje. Štoviše, iz Marcuseova je gledišta kapitalizam kao sustav konstruiran na način da počiva upravo na činjenici da sva dobra koja radnik ostvari, na određen način nužno moraju biti i konzumirana. Kao što će kasnije u radu biti prikazano, te će teorijske postavke natjerati Marcusea da razvije koncepte upitne koherentnosti, poput pravih i nepravih potreba, neopresivne³ kulture itd. Razlog zašto je odmah na početku prikazano ovo 'pretumbavanje' pojma socijalizam, odnosno onoga što se pod njim misli i/ili priželjkuje, jest taj što se u logici tog samog 'pretumbavanja' nalazi princip kojeg će Marcuse implicitno primijeniti i na svoje shvaćanje slobode u odnosu na poziciju s koje kreće. Kao što znamo, ta je pozicija prije svega obilježena Freudovim nasljeđem, koje bi se, doduše, na momente doista moglo okarakterizirati kao proizvoljno prikazano. U najmanju ruku, ta proizvoljnost vrijedi za ono što Marcuse naziva direktnim implikacijama, tj. za ono do čega on dolazi u posljedicama vlastitog prikaza Freudova učenja. Do koje mjere je ta proizvoljnost opravdana ili neopravdana, nadam se da ću barem mjestimično uspješno pokazati. Pritom je potrebno cijelo vrijeme imati na umu kako se Marcuse sam postavlja u odnosu na Freuda, što je direktno izraženo na početku *Erosa i civilizacije*:

'Freud je razvio teoriju čovjeka, 'psihologiju' u pravom smislu. S tom teorijom se Freud smjestio u velikoj tradiciji filozofije i pod filozofske kriterije. Mi se ovdje ne bavimo popravljenim ili poboljšanim tumačenjem Freudovih koncepata, nego njihovim filozofijskim i sociologijskim implikacijama. Freud je svjesno razlikovao svoju filozofiju od svoje znanosti; a neofreudisti su zaniijekali većinu prve.'⁴

2 Isto, 10:04.

3 Valja napomenuti da se u ovom radu termini „opresija“ i „represija“ koriste kao relativno istoznačni. Jača distinkcija nije potrebna, bitno je samo naglasiti da opresija vodi u represiju, i obratno.

4 Herbert Marcuse: *Eros i civilizacija*. Zagreb: Naprijed. 1985. Str. 20.

U ovome se jasno očituje stav kako sam Marcuse svoje rezultate, u najmanju ruku većim dijelom, tretira kao izvedene iz Freudove teorije. Doduše, bilo bi naivno pomisliti da on nije svjestan kako se upravo u rezultatima s Freudom razilazi. Primjerice, on sam navodi kako Freud kulturu, tj. civilizaciju, vidi kao nešto što u bitnome počiva na potiskivanju, ali isto tako dodaje kako '[...] Freudova vlastita teorija pruža razloge da se odbaci njegova identifikacija civilizacije i potiskivanja'.⁵ Takav stav s punim pravom budi sumnju kako je u *Erosu i civilizaciji* riječ isključivo o 'filozofijskim i sociologijskim implikacijama' Freudova učenja. Također, ne valja ostati potpuno indiferentan niti do očiglednog odvajanja teorije od prakse u danom citatu. Tvrdnja o tome kako je psihoanaliza dala teoriju čovjeka, pa da je samim time moguće izolirati neki posebni vid iste (u ovom slučaju teorijski) i baviti se njime zasebno, također nije za prihvatiti bez zrna soli. Kada bi bilo moguće odvojiti teorijski dio od nje same, koji bi mogao stajati zasebno, 'nasuprot znanosti', tada bi psihoanaliza izgubila svoju autonomiju. Eventualno bi preživjela kao neka posebnija. Ukoliko se složimo s time da to nipošto nije slučaj, možemo ustvrditi da nema pretjeranog smisla razvijati misao u tom smjeru. Zaključak je ovog paragrafa to da ne treba uzeti zdravo za gotovo činjenicu da je Marcuseova teorija direktna posljedica Freudove. Očigledno se radi o skliskom terenu jer mnogi su autori nedostatke Marcuseove teorije nalazili upravo u navodnoj činjenici da se bazira na Freudovim teorijama. Primjerice, Douglas Kellner, i dan danas djelujući frankfurtovac, odnos Freuda i Marcusea ovako prikazuje: 'I have downplayed the extent of Marcuse's dependence on questionable aspects of Freud's instinct theory [...] I believe that a Marcusean conception of subjectivity can be produced without dependence on Freud.'⁶ Za Kellnera, kao i za mnoge druge, nije problem činjenica da Marcuse dolazi do rezultata za koje je već i intuitivno jasno da su, blago rečeno, teško održivi, već je problematičan način na koji je do njih došao.⁷ Usto se ne radi samo o nekakvoj meta-metodološkoj analizi ili oslanjanju na kakve logičke pogreške; problem je nepobitno u Marcuseovom oslanjanju na Freuda. Imajući to na umu, sada se može precizno odrediti namjera i cilj ovog rada. Oni su dijametralno suprotni u odnosu na gore spomenutog Kellnera: dakle, osnovna je tvrdnja ovog rada da je Marcuseova teorija nestabilna u svojim rezultatima, što je posljedica nedovoljno radikalne primjene Freuda.

2 Marcuseovo shvaćanje slobode

U uvodu je objašnjena razlika između socijalizma kakvog su zamišljali 'tradicionalni' marksistički teoretičari i onog kojeg je, prije svega, Marcuse artikulirao na zahtjev vremena u kojem je djelovao. Također je rečeno i da uzrok tog zahtjeva leži velikim dijelom u izvanjskim socioekonomskim zbivanjima i društvenim prevrtanjima što su nastala kao posljedica najvećeg i najrazornijeg rata što ga je svijet do tad vidio. Radi se o periodu u kojem je veliki dio svijeta (SAD, Zapadna Europa, Sovjetski Savez i Istočna Azija) bilježio ekonomski porast. Međutim, ključno je da su najveći rast bilježile zemlje poput Japana, Južne Koreje, Zapadne Njemačke, Francuske, Italije, Grčke itd. Naravno, ono što ih sve povezuje nije samo činjenica da su teško stradale u ratu, već da su sve redom kapitalističke. Naknadno, taj će

5 Isto, str. 18.

6 Douglas Kellner: „Marcuse and Quest for Radical Subjectivity.“ Counterpoints, Vol. 168, (2003), str. 81.

7 Valja spomenuti i činjenicu da autor, u kontekstu Freuda, pojam nagona (njem. *trieb*) prevodi sa *instinct*, što u kontekstu Freudove teorije nagona nije mala greška. Iako se ne može sa sigurnošću tvrditi, lako je moguće kako se radi o odrazu autorova nepoznavanja Freudova nauka.

se period, od kraja rata pa do financijske krize 1973.-1975., nazivati ‘Golden Age of Capitalism’. Revolucija je na Zapadu 20-ih, pa i 30-ih, godina dvadesetog stoljeća još bila realna i izgledna mogućnost u očima komunista. Teško da se isto može reći za period nakon Drugog svjetskog rata. Ubrzo je postalo jasno kako se Zapad ne nalazi u nekom predrevolucijskom stadiju i kako je ostao bez revolucionarne sile, tj. proletarijata. Ne u smislu da više nije bilo radnika koji bi bili ujedinjeni i klasno osviješteni, već da su ta udruženja uvelike izgubila svoj revolucionarni karakter. Lijeve su partije na poslijeratnom Zapadu u svojoj srži bile reformistički nastrojene⁸. Uzrok toga možda i najvećim dijelom leži u činjenici da je kapitalizam u tom periodu nizaio uspjeh za uspjehom; u relativno kratko vrijeme veliki je broj država zahvatio nikad prije viđeni ekonomski rast, a nebrojne ljude porast životnog standarda.

Istovremeno, mnoge do tada obespravljene političke skupine i manjine polagano ostvaruju sve veća prava (prije svega pravo glasa koje nakon Drugog svjetskog rata na Zapadu, uz neke iznimke, postaje standard). Sve je to bilo vidljivo do mjere da nezadovoljstvo nije bilo niti približno dovoljno izraženo za ‘ozbiljnije’ revolucionarne ustanke. Ironično, za ljevičara koji u radikalnoj revoluciji vidi jedino rješenje, manjak nezadovoljstva među potlačenima ozbiljan je problem. Prema staroj marksističkoj formuli, za urušavanje kapitalizma i dolazak do besklasnog društva, nezadovoljstvo je prijeko potrebno. Kako i sam Marx u *Komunističkom manifestu* kaže, kapitalizam, odnosno buržoazija, ne samo da proizvodi oružje koje će biti okrenuto protiv njega samog, već i ljude koji će to učiniti. Tako bi se u istoj mjeri popratno trebao razvijati, baš kao i buržoazija, nezadovoljni proletarijat. Međutim, na poslijeratnom Zapadu razvija se samo kapitalizam. Unatoč ljevičarskim predviđanjima, gotovo da više nema radnika koji radi 12 sati u pruskoj željezari za dnevnicu od koje jedva održava obitelj na životu. U društvu u kojem i relativno prosječno kućanstvo ima ne samo osiguranu egzistenciju, već uživa i mnoge luksuzne proizvode o kojima prosjek u osjetno siromašnijim komunističkim zemljama može samo sanjati, teško može zaživjeti ideja koja se temelji na svrgavanju kapitalizma. Radnici u tom trenutku imaju za izgubiti mnogo više od samo svojih okova.

Bez obzira na viši životni standard i sve pogodnosti koje su bile izravna posljedica ekonomskog rasta, marksistima je i dalje bilo potpuno jasno da kapitalizam nije poželjan oblik državnog uređenja. Kapitalist se i dalje bogati na temelju tuđeg rada, roba je i dalje fetiškog karaktera, a društveno-proizvodni odnosi su i dalje takvi da se kroz njih čovjek otuđuje. To je u kratkim crtama društveno-politički kontekst unutar kojeg se Marcuse nalazi; revolucija, tj. radikalna društvena promjena s ciljem oslobođenja i razotuđenja, potrebna je i dalje, ali istovremeno njeno opravdanje ne može više ležati u odsustvu političkih prava i ekstremno loših životnih uvjeta. Upravo je iz tog razloga ‘pretumbavanje’ pojma socijalizam gotovo nužno - on mora biti ‘pretumban’ da bi uopće opstao očuvan. Nije više dovoljno zahtijevati puku preraspodjelu jer je da dio čovječanstva, barem privremeno, može vrlo dobro živjeti i bez te preraspodjele. Idući korak jest pokazati na koje sve načine i kojim sve mehanizmima kapitalizam otuđuje i porobljava tog čovjeka koji sada (relativno) dobro živi. Kada Marcuse kaže, kao što je vidljivo iz prvog citata, kako socijalizam kakvog su razvijali teoretičari nakon Marxa nije kvalitativno drugačije novo društvo, misli upravo na to da se u takvom socijalizmu nije otišlo puno dalje od ukidanja privatnog vlasništva. U takvom je socijalizmu čovjek i dalje podređen zahtjevu za što efikasnijom proizvodnjom i što većim širenjem proizvodnih snaga. Za Marcusea, ta je podređenost odraz neslobode. Za njega socijalizam mora biti reevaluiran

8 Što će se kasnije dobro vidjeti i iz njihovih reakcija na događaje 1968./1969.

kako bi a) dobili, kvalitativno gledano, novo društvo koje je istinski slobodno i sastoji se od autentičnih pojedinaca i b) stvorili novi i/ili artikulirali već postojeći, ali kvalitativno izmijenjeni, revolucionarni potencijal koji bi do takvog socijalizma, barem u teoriji, mogao dovesti. Izvjesno je da je ‘tradicionalni’ socijalizam mogao biti postignut jedino ‘tradicionalnim’ nezadovoljnim proletarijatom. Kvalitativna promjena cilja kvalitativno mijenja i revolucionarnog subjekta putem kojeg se ti ciljevi postižu.

Upravo se u kontekstu te ideje o radikalno drugačijem društvu izgrađenom na radikalno drugačijim principima javlja i ideja slobode kako je Marcuse shvaća. Kvalitativne promjene koje je tada pretrpio pojam socijalizma zapravo su odražavale jedno, sve rasprostranjenije, shvaćanje slobode, koje je bez daljnjeg Marcuse uvelike preuzeo.⁹ Dakako, radi se o različitim konceptima koji svoju masivnu popularnost stječu polovicom dvadesetog stoljeća, a riječ je o takozvanoj ‘psihološkoj’ slobodi.¹⁰ Teško je odrediti što sve obuhvaća i na što se sve odnosi pojam psihološke slobode, ali neke opće poveznice nije nemoguće uvidjeti. Primjerice, istovremeno kad i Marcuse djeluju i mnogi drugi koji, barem naizgled, čovjekovu slobodu tretiraju relativno slično, poput ‘društva’ odmetnutih psihijatarata i psihoanalitičara: Wilhelma Reicha, Ronalda Davida Lainga, Dalomona Perlsa itd. Svima je njima u suštini zajedničko to da kao glavnu prepreku čovjekovoj slobodi vide tradicionalnu, normativno-opresivno kulturu, tj. civilizaciju, koja čovjeka sputava, ograničava i udaljava od njegovih potreba i njegove vlastite autentičnosti. Naravno, pritom se svi u većoj ili manjoj mjeri referiraju na Freuda, kod kojega su kultura i potiskivanje (ono što će Marcuse nerijetko nazivati represijom) ne samo usko povezani, već je čitava kultura/civilizacija kakvu poznajemo izgrađena na potiskivanju. Upravo je u represivnoj kulturi Marcuse pronašao svojeg glavnog neprijatelja. ‘Ti negativni aspekti današnje kulture pokazuju možda zastarjelost postojećih ustanova i pojavu novih oblika civilizacije: potisnutost se možda to snažnije odražava što nepotrebnija postaje.’¹¹ Drugim riječima, civilizacija ne samo da je moguća bez represije, već je sama činjenica da se nešto osjeća kao represija dokaz suvišnosti i zastarjelosti. Dokle god je civilizacija, odnosno kultura, po svojoj strukturi ovakva, čovjekovo oslobođenje nije moguće. U industrijskom društvu, kultura i civilizacija su u funkciji dominacije kapitalizma nad ljudima. Naravno, i prije pojave kapitalizma bile su u funkciji ukidanja ljudske slobode što je nužno kako bi se postojeće vladajuće strukture održale: ‘Ako je odsutnost potiskivanja arhetip slobode, civilizacija je tada borba protiv te slobode.’¹² U tom se stavu jasno očituje da se sloboda za Marcusea sastoji u razrješenju čovjeka svakog potiskivanja. Istovremeno, potiskivanje, tj. represiju on shvaća na idući način: ‘Potiskivanje’ i ‘represivan’ upotrebljavaju se u netehničkom smislu da označe i svjesne i nesvjesne, unutarnje i vanjske procese prinude, ograničenja i zatomljenja.’¹³ Ako se sada značenja termina ‘represija’ i ‘potiskivanje’ koja im Marcuse daje uvrste u jednadžbu, ispada da je svaki dosadašnji oblik društvene organizacije bio i jest represivan, jer na ovaj ili onaj način sputava i ograničava pojedinca. Unatoč jasnom stavu da je uvjet slobodnog pojedinca slobodno društvo, marksistička je tendencija da se pojedincu ne poklanja previše pažnje. Marcuse, naizgled, radi

9 Teško je tvrditi do koje je mjere Marcuse preuzeo, a do koje stvarao. Vjerojatno se radi o obostranom procesu.

10 Myriam Miedzian Malinovich: „On Herbert Marcuse and Concept of Psychological Freedom.“ *Social Research*, Vol. 49, No. 1, (1982), str. 159.

11 Herbert Marcuse: *Eros i civilizacija*. Zagreb: Naprijed. 1985. Str. 18.

12 Isto, str. 26.

13 Isto, str. 20.

upravo to – u većoj mjeri posvećuje pažnju pojedincu koji se treba ostvariti u svojoj autentičnosti. Kao što je to općenito slučaj s frankfurtovcima, Marcuse je inspiraciju djelomično crpio iz ranog Marxa, za koga svijet do 1930-ih nije pokazivao naročit interes.¹⁴ Paradoksalno, upravo je rani Marx, kronološki mlađi od kasnog Marxa na kojemu se marksizam sve do 1930-ih razvijao, poslužio kao odgovor na dogmatske i tradicionalne interpretacije socijalizma što nisu bile dorasle problemima s polovice dvadesetog stoljeća. Međutim, Marcuse nije samo ranog Marxa koristio kako bi ‘konstruirao’ autentičnog čovjeka. U ranim danima svoga stvaralaštva, u vrijeme kada je obitavao u Freiburgu, objavljivao je svoje prve članke u kojima je nastojao eksperimentalno kombinirati marksizam s Heideggerovom filozofijom. U prvom članku kojeg je objavio, *Doprinos fenomenologiji historijskog materijalizma*, tvrdi kako se Heideggerov koncept autentičnog bića može postići jedino kroz marksističku revoluciju.¹⁵

Očigledno je Marcuseu uvelike stalo do autentičnog pojedinca koji bi se, jednom realiziran, mogao nesmetano razvijati. No, nevezano za Heideggera (Marcuse se od njega distancirao, međutim, zadržao je pojam autentičnosti koji ne korespondira s Heideggerovom filozofijom), što zapravo za Marcusea znači autentični, oslobođeni pojedinac? Što bi oblikovalo tog pojedinca i ukazivalo na njegovu autentičnost? Upravo je potraga za autentičnim pojedincem, koji bi sačinjavao to kvalitativno drugačije društvo, bila jedan od ključnih elemenata što je Marcusea dovelo do još jednog, za njegovu socijalnu teoriju bitnog elementa, a to je podjela potreba na istinske i krive/lažne, tj. autentične i neautentične. Time se dolazi do već u uvodu najavljenih teorijskih koncepata upitne koherentnosti, a na ovom mjestu može se dodati i upitnog značenja uopće. Općenito, u ovom se trenutku zbilja barata polumističnim pojavama koje zapravo nigdje nisu do kraja razjašnjene. Prave, odnosno istinske potrebe, taj mistični ‘x’, više se poznaje u njegovim posljedicama, nego što se može tvrditi što je on **sam** zapravo. Ono oko čega je u svakom slučaju postignut konsenzus, jest da se prave potrebe očituju kao nešto pozitivno, a neprave kao nešto negativno. Blizak takvom tumačenju jest i autor Joshua Cutts koji aktivno brani koncept krivih potreba kao onih koje ‘perpetuiraju štetu’. Prema ovom autoru, nije riječ o potrebama i željama (kako mnogi prikazuju Marcusea), već o tome da ispunjenje nekih potreba ne vodi u individualne ili kolektivne prohibitke.¹⁶ Ljudi su krivim potrebama naprosto zaslijepjeni i ne vide što je najbolje za njih i/ili društvo u cjelini. Potrebe koje su ‘po prirodi’ takve da među ljudima generiraju agresiju, mizeriju, mržnju i sl., su određene kao lažne. Također, lažne potrebe su one koje perpetuiraju postojeći konzumeristički sustav: ‘Većina predominantnih potreba za relaksacijom, razveseljavanjem, ponašanjem i konzumacijom prema oglasima – da se voli i mrzi ono što drugi vole i mrže – spada u tu kategoriju krivih potreba.’¹⁷ U tom smislu biti autentičan, odnosno ne biti podložan lažnim potrebama, u sebi razumije i neku autonomiju. Za razliku od vitalnih potreba, za koje je potpuno izvjesno da dolaze u paketu s pojavom života na Zemlji (osobito onog u ljudskom obliku) i da su samom životu imanentne, lažne potrebe su za Marcusea povijesno uvjetovane.

U tome svakako leži jedan od konstitutivnih elemenata za razumijevanje Marcuseovog shvaćanja slobode. Kada se kaže da je nešto povijesno uvjetovano, to najčešće označava

14 Razlog tomu je što su mu rani radovi do tad bili neobjavljeni, pa samim time i nedostupni.

15 Myriam Miedzian Malinovich: „On Herbert Marcuse and Concept of Psychological Freedom.“ *Social Research*, Vol. 49, No. 1, (1982), str. 159.

16 Joshua Cutts: „Herbert Marcuse and ‘False needs’.“ *Social Theory and Practice*, Vol. 45, No. 3, (Srpanj, 2019), str. 353-370.

17 Herbert Marcuse: *Čovjek jedne dimenzije*. Sarajevo: Veselin Masleša. 1968. Str. 24.

suprotnost od biološki ili, preciznije, prirodno uvjetovanog. Ono dakle, što se tokom čovjekovog razvoja u određenim okolnostima i pod određenim uvjetima utemeljilo i očuvalo. Stajalište koje svoje istraživanje i shvaćanje aktualnih pojava (i pojava općenito) temelji na povijesnim zbivanjima i razvitku, može u većoj ili manjoj mjeri biti naklonjeno nužnosti ili kontingenciji. Primjerice, u dogmatskoj varijanti u kakvoj je mišljen u SSSRU, dijalektički materijalizam postao je paradigma potpuno determinističkog shvaćanja povijesti. U tom slučaju, čovjek i njegovo djelovanje u potpunosti su određeni prirodi imanentnim zakonima. Jedino što čovjeka razlikuje od kamena jest činjenica da se radi o malo kompleksnijoj organskoj cjelini, međutim, u njemu i dalje nema ni nanometar više slobode nego što je ima u kamenu. Povijest onda više i nije povijest u pravom smislu te riječi; kako je sve predodređeno, sve što se dogodilo i što će se dogoditi već egzistira. Jedino je pitanje na kojem se dijelu kronološkog pravca trenutno nalazimo. Za razliku od svoje suprotnosti, stav da je povijest samo manifestacija nužnosti i da se na čovjekovo djelovanje podjednako odnose sve zakonitosti kao i na kamen (dakle, da ne postoji slobodna volja) načelno će biti jednostavniji za braniti. Kontingencije u povijesti nije nužno promatrati kao ontološku kategoriju. Možemo je objasniti i kao skup izuzetno kompleksnih faktora koje niti poznajemo, niti ih sve možemo uzeti u obzir. Čak i kada bi se mogli spoznati svi mogući faktori i njihovi međusobni utjecaji, i dalje bi problem bio 'izračunati' njihov ukupan učinak. Stoga je moguće držati povijest kao nešto u praksi nedeterminirano, unatoč tomu što ontološki zastupamo determinističku poziciju.¹⁸ I najtvrdi će determinist, iz kakve god 'škole' dolazio, ovaj isti princip primijeniti na svoj svakodnevni život: 'In our daily doings our outlook is not deterministic. We habitually think, and act on the tacit assumption, that choice, within certain ranges, is open to us, and that our future will be affected, to some extent at least, by our choices.'¹⁹ Dakle, kao što čovjek u svakom slučaju ima mogućnost iskustva slobodnog odabira, bez obzira na to je li taj odabir istinski slobodan ili ne, tako se povijest može iz 'iskustvene' perspektive čovječanstva odrediti kao kontingentna. Međutim, svaka teorija koja određene pojave vidi kao nešto čvrsto i stalno, a neke druge kao potpuno kontingentne, uvijek će unutar sebe biti primorana da to dvoje usklađuje. Daleko od toga da je to nemoguće; štoviše, nerijetko je neizbježno. Pitanje je jedino do koje mjere će biti 'dobro' izvedeno.

Jedan takav primjer vidimo upravo kod ranog Marxa kojim je Marcuse inspiriran. Ta podudarnost nije nimalo slučajna. **Sam** se Marx zapravo nikada nije detaljnije pozabavio krajnjim implikacijama svojih tvrdnji iz rane faze stvaralaštva, iako je njegovo viđenje čovjeka toliko puta ondje spomenuto da ih u kontekstu njegove misli nije moguće zanemariti. To možemo potkrijepiti s nekoliko citata:

'Čovjek je rodno biće ne samo zato što praktički i teorijski čini rod, kako svoj vlastiti, tako i rod drugih stvari, svojim predmetom, nego i zato - a to je samo drugi izraz za istu stvar - što se prema sebi odnosi kao prema prisutnom živom rodu, zato što se prema sebi odnosi kao prema univerzalnom, te stoga slobodnom [...] Čovjek čini samu svoju životnu djelatnost predmetom svoga htijenja i svoje svijesti. Ona ima svjesnu životnu djelatnost.'²⁰

18 Takvo objašnjenje kontingencije u povijesti bi bilo moguće kod primjerice zastupnika čestičnog determinizma

19 Robert Livingston Schuyler: „Contingency in History.“ *Political Science Quarterly*, Vol. 74., No. 3, (1959), str. 327.

20 Karl Marx: „Ekonomsko-filozofski rukopisi: Otudeni rad.“ U: Karl Marx, Friedrich Engels: Rani radovi. Zagreb: Naprijed. 1985. Str. 250.

‘Politička demokracija je kršćanska utoliko, ukoliko u njoj čovjek, ali ne samo jedan čovjek, nego svaki čovjek, važi kao suveren, kao najviše biće, ali čovjek u svojoj nekultiviranoj, socijalnoj pojavi, čovjek u svojoj slučajnoj egzistenciji, čovjek kakav jest, čovjek iskvaren cijelom organizacijom našega društva, koji je sebe izgubio i sebi postao tuđ, koji je pod vlašću neljudskih odnosa i elemenata, jednom riječi, čovjek koji još nije zbiljsko rodno biće.’²¹

Dakle, sam Marx u čovjeku vidi jedno univerzalno svojstvo: on je u suštini rodno biće, preciznije, ima mogućnost to postati. Kada bi povijest bila jedina sila ili jedini faktor koji oblikuje čovjeka onakvim kakav on u datom trenutku jest, kada ništa ne bi bilo čovjeku inherentno, pa makar u obliku potencije, tada ovakav sud o nečem univerzalnom ne bi bio moguć. Iz navedenog je citata jasno da Marx čovjeka u bitnome vidi kao ‘po prirodi’ sposobnog da bude u kultiviranoj socijalnoj pojavi, neiskvaren organizacijom društva, koji je svoj i neotuđen u radu te nije pod vlašću neljudskih elemenata. Čovjek koji sebe prepoznaje kao rodno biće jest onaj koji se prepoznaje i kao slobodan i kao univerzalan, sa sviješću o svojoj životnoj djelatnosti. No, za razliku od Marcusea, Marx je u svojim univerzalnim odredbama čovjeka zapravo relativno skroman. U pomalo pojednostavljenom prikazu Marx u određenju čovjeka kao roda ne ide puno dalje od zahtjeva da se ljudima vrati ono što je njihovo (radom stvoreni višak), a nakon toga ‘neka svatko radi što ga je volja’. To da je čovjek proizvođen je nešto što se više tiče čovječanstva u cjelini; ljudi će kao vrsta uvijek težiti napretku i dodatno proizvoditi. Isto se, međutim, ni na koji način ne može reći za Marcusea. On je neusporedivo rigidniji, drastičniji i stroži, a od čovječanstva, kao i od individualnog čovjeka, zahtijeva neusporedivo više. Naravno, sve to vrijedi pod pretpostavkom da je čovjek već sada u potenciji sposoban za tako nešto. Štoviše, cijelo djelo *Eros i civilizacija* pisano je kao svojevrsni dokaz koji se služi Freudovom nagonском teorijom da dokaže kako je čovjek u mogućnosti doseći takav kvalitativno drugačiji stadij. Ta sposobnost, odnosno mogućnost, nešto je čovjeku imanentno, međutim, potpuno zatomljeno lažnim potrebama, potisnuto represivnim čimbenicima (što iznutra, što izvana), otuđeno u radu i izgubljeno u zapadnom *Logosu*. Sada se može ovako postaviti problem: s jedne je strane nešto imanentno čovjeku što se sa sigurnošću postavlja kao pozitivno, autentično, itd.,²² a s druge nešto negativno što se pokazuje kao povijesno, pa samim time neusidreno i podložno promjeni. Vratolomija što ju je izveo u *Erosu i civilizaciji* ima za posljedicu da se Erosom (kakvog ga Marcuse shvaća!) barata kao nečim od prirode dano, dok se nagoni smrti i krive potrebe historijski razrješavaju u kvalitativno drugačijem društvu.

Ljudi često na tvrdnju o tome kako su nečije potrebe krive i kako je ‘većina’ općenito zaslijepljena svojim lažnim potrebama koje su joj nametnute reagiraju sa: ‘A tko će odrediti koje potrebe su istinske a koje lažne?’ No, unatoč našem odbacivanju instant zdravorazumskih mudrosti i primjedbi, nema dvojbe oko toga da to zbilja jest veliki problem. Možda ne nužno u varijanti ‘tko’ će određivati, ali već pitanje ‘Kako odrediti?’ potpuno je legitimno. Naravno, taj su problem prepoznali i mnogi drugi autori pa su ga optuživali za, primjerice, elitizam,²³

21 Karl Marx: „Prilog židovskom pitanju.“ U: Karl Marx, Friedrich Engels: Rani radovi. Zagreb: Naprijed. 1985. Str. 70.

22 Kasnije će biti riječi o tome kako je Marcuse iz navodno historijske podjele nagona na eros i nagone smrti došao do toga da se eros daje kao prirodan i imanentan.

23 Joshua Cutts: „Herbert Marcuse and ‘False needs’.“ *Social Theory and Practice*, Vol. 45, No. 3, (Srpanj, 2019), str. 362. Doduše, prema mom vlastitom sudu, elitizam je tu najmanji problem.

a neki su otišli i korak dalje, poput Kolakowskog, koji Marcusea optužuje da je apologet 'neslobodnog' društva: „In these terms a 'free' society is one that deprives people of freedom to choose either objects or ideas except at the behest of those who know better.“²⁴ No, to ipak nije tvrdnja s kojom se ovaj esej slaže. Marcuseov koncept slobode ima mnoge druge problematične stavke koje valja iznijeti, što vodi do posljednjeg elementa ovog poglavlja, a to je objašnjenje, ili preciznije rečeno, pokušaj opisivanja tog kvalitativno izmijenjenog društva i pojedinca.

Već je rečeno da bi u takvom društvu čovjek trebao biti oslobođen rada. Stupanj tehnološkog razvoja i izostanak oskudice, dovoljni su da se društvo organizira na način da ljudi načelno ne moraju, ili minimalno moraju, raditi. '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.'²⁵ Čovjek naprosto mora biti lišen borbe za svoju egzistenciju kako bi mogao uopće nešto proizvoditi, razvijati interese i usmjeriti svoju energiju i vrijeme na sebe. Postoji, međutim, još jedna bitna oznaka njegove utopije koja do sada nije bila eksplicitno iznesena.

Utopija za koju Marcuse vjeruje da je, barem u teoriji, moguća, te da u čovjeku postoji potencija za takvo što, zapravo je poprilično fantazmatskog karaktera. To nije samo vrijednosni sud o mogućnosti Marcuseove zamisli, već je on zbilja u fantaziji prepoznao svojevrnog saveznika. Fantazma je po svome postanku, najjednostavnije rečeno, dio misaone djelatnosti što se nekoć davno odcijepio od dijela psihičkog aparata koji je prisilno morao biti podvrgnut okrutnosti vanjskog svijeta, tj. načelu stvarnosti. Za razliku od njega, u fantazmi je zauvijek sačuvana logika načela ugone. Ona naprosto nije dio ovog svijeta koji razočarava, uskraćuje, nanosi bol itd.²⁶ Međutim, ona u određenim svojim oblicima poput igre i sanjarenja može postati svjesna. Upravo je zato Marcuse uzima kao most između svjesnog i nesvjesnog: 'Fantazija igra presudnu ulogu u cjelokupnoj duševnoj strukturi: ona povezuje najdublje slojeve nesvjesnog s najvišim proizvodima svijesti (umjetnost), san sa zbiljnošću; ona čuva arhetipove genusa, stalne ali potisnute ideje kolektivnog i individualnog pamćenja, zabranjene predodžbe o slobodi.'²⁷ Dakle, fantazija je shvaćena kao izraz stvaralaštva, kreativnosti, ugone, koji se suprotstavlja ovom svijetu koji producira vanjsku i unutarnju represiju. Za Marcusea, ona je čuvar slobode; ona nije podlegla racionalnosti i zapadnom Logosu koji sve želi usustaviti i podvrgnuti svojoj kontroli. Opirući mu se snažno, ona je ostatak onog autentičnog u samom pojedincu.

Odnos fantazije i stvarnosti je prije svega vidljiv na primjeru seksualnosti; ukoliko su represivno načelo stvarnosti, zapadni Logos i dominantna racionalnost oni koji organiziraju spolnost,²⁸ tada fantazija nastupa kao suprotnost normalne seksualnosti. To znači da će Marcuse relativno rano anticipirati premještanje diskursa borbe za emancipaciju ugroženih skupina iz političko-ekonomskog u kulturno-seksualni. Drugim riječima, baš kao što će to

24 Leszek Kolakowski: *Main Currents of Marxism – Its Origin, Growth, and Dissolution*, Volume III, The Breakdown. Prevedo: P. S. Falla. Oxford: Clarendon press. 1978. Str. 418-419.

25 Herbert Marcuse: *Čovjek jedne dimenzije*. Sarajevo: Veselin Masleša. 1968. Str. 22.

26 O tome kasnije više riječi, za sada je jedino bitno da je svijet fantazije svijet u kojem se ispunjavaju naše želje.

27 Herbert Marcuse: *Eros i civilizacija*. Zagreb: Naprijed. 1985. Str. 128.

28 Isto, str. 133

biti slučaj i u postmoderni, Marcuse je veliki protivnik normativnosti općenito, a osobito u polju seksualnosti. Patrijarhat, obitelj (barem u obliku 'zatvorene' zajednice djece i roditelja) i monogamija za njega su pošasti koje perpetuiraju represivne normalne strukture što putem suzbijanja i potiskivanja nagona porobljavaju čovjeka. U *Erosu i civilizaciji* to je rečeno na nekoliko mjesta. Primjerice, u opisivanju što je to *višak-potiskivanje* Marcuse objašnjava: '[...] modifikacije i skretanja nagonске energije prouzrokovani održavanjem monogamno-patrijarhalne obitelji ili hijerarhijskom podjelom rada ili javnim nadzorom nad privatnom egzistencijom pojedinca...'²⁹

Također, kao što je to bio slučaj s potrebama, Marcuse monogamiju tretira kao povijesno nametnuti oblik te joj pripisuje isključivo reproduktivnu svrhu. Drugim riječima, nemonogamne oblike Erosa tretira, iako nigdje eksplicitno ne kaže, kao prirodno stanje (koje je valjda po sebi autentično i izvorno): 'Povijesno, do svodenja Erosa na prokreativno-monogamnu spolnost (čime se završava podvrgavanje načela užitka načelu zbiljnosti) dolazi tek kad individuum postane subjekt-objekt rada u aparatu svoga društva, dok ontogenetički, prvobitno potiskivanje infantilne spolnosti ostaje preduvjet da bi se ono ostvarilo.'³⁰

No, to nije kraj kritike monogamije. Ona je, kako je već rečeno, u službi dominacije i specifičnih društvenih potreba, a to prije svega ide za pojedinca koji može raditi kako bi društvu bio koristan. Kako bi to mogao, on mora društveno destruktivnu spolnost na neki način kanalizirati: 'Pod načelom izvedbe, to skretanje libida u korisne društvene djelatnosti dešava se nakon perioda ranog djetinjstva. Sublimacija tada djeluje na prekondicioniranu nagonsku strukturu, koja uključuje funkcionalna i temporalna ograničenja spolnosti; njeno kanaliziranje u monogamnu reprodukciju, i deseksualizaciju većine tijela.'³¹

Monogamija dakle, ne samo da je i uzrok i posljedica potiskivanja koje onemogućuje nagonsko zadovoljenje, već tendira k potpunoj deseksualizaciji tijela općenito. Povlačenjem libida isključivo na genitalne dijelove tijela, ostatak ostaje bez libidne investicije, pa samim time ne može postati 'objekt' Erosa. Za Marcusea to znači, pogađate već i sami, da je potrebno vratiti se na prijašnje, predgenitalne razvojne stadije koji su civilizacijski i kulturološki potisnuti. 'Regresija sadržana u tom širenju libida, prvo bi se manifestirala u reaktiviranju svih erogenih zona i, prema tome, u preporodu predgenitalne polimorfne spolnosti i u opadanju genitalne prevlasti.'³² Tada bi objekt Erosa postalo cijelo tijelo koje je u Marcuseovoj fantazmatskoj utopiji u najvećoj mjeri izvor užitka. 'Tijelo bi u svojoj cjelini postala predmetom katekse, stvar u kojoj se uživa - oruđe užitka.'³³ Međutim, potpuno je izvjesno što čitateljima u dvadeset i prvom stoljeću pada na pamet. U vrijeme kada je pokret 'meetoo' uzeo maha i kada je svako spominjanje ili insinuiranje seksualnih tjelesnih funkcija označeno kao objektivizacija, teško je čitati o društvenom procesu reseksualizaciji čitavog tijela, a da se pritom ne pomisli kako to može voditi jedino u društvo seksualnih manijaka. Marcuse je, srećom, anticipirao taj moment, tako da je već na idućoj stranici objasnio kako se tu radi samo o transformaciji libida. Takav libido ne bi vodio u sadomazohističke orgije, već se javlja kao

29 Isto, str. 44.

30 Isto, str. 87.

31 Isto, str. 182.

32 Isto, str. 178.

33 Isto, str. 178.

spolnost u ulozi ‘nužnog oduška od nepodnošljive funkcije’.³⁴ Kada spolnost općenito ne bi bila potisnuta kao što jest, ne bi imala povoda da se ispoljava u tako destruktivnim i sumanutim oblicima. Oslobođeni libido ne bi naprosto označavao regres na neka predcivilizacijska stanja, nego bi sve te infantilne i perverzne sadržaje u, kako to Marcuse zove, ‘vlastitog sublimaciji’ preobrazio i integrirao u mnogo širi poredak.

Cijela je ta opisana utopijska zajednica u kojoj vlada kvalitativno drugačija dinamika odnosa stoji u službi nastojanja da se rekonstruira subjektivitet u cjelini. Subjekt kakvog poznajemo je, slično kao što će biti kasnije slučaj i u postmoderni, produkt normalizacije i opresije, dok je njegova racionalnost posljedica historijskog procesa, tj. društvenog iskustva.³⁵ Ključan moment je da se glavna bitka protiv opresije i racionalnosti ili, Marcuseovim rječnikom, potiskivanja i *Logosa* vodi u domeni seksualnosti. Razlog zašto je baš seksualnost na prvoj liniji ‘oslobodilačkog fronta’ je taj što je ona, kao nešto izvorno ljudsko, jednako prva pala kao žrtva na oltaru civilizacije. Taj prahistorijski zločin, istočni grijeh svake, a ponajviše zapadne civilizacije, bit će razriješen u civilizaciji u kojoj će tijelo biti oslobođeno i reseksualizirano, a Eros (koji bi u sebe apsorbirao sve ostale nagone koji bi u svojim rezultatima bili štetni) osnovna i jedina pokretačka sila. Drugim riječima, oslobođena seksualnost lišena načela zbiljnosti vodi u društvo koje je jednom za svagda izbrisalo sve unutarne antagonizme. Potrebno je još, prijeidućeg poglavlja u kojem je cilj kratko prikazati Freuda, izložiti 3 pretpostavke koje nužno moraju važiti kao istinite da bi Marcuseova utopija, barem hipotetski, mogla opstati: a) represija ima uzrok u vanjskim socioekonomskim uvjetima, b) ukidanjem represije se postiže sloboda i c) sloboda vodi u autentičnost. Kasnije će biti pokazano od kakvog je to značaja.

3 Povratak Freudu

Unatoč naslovu koji uvelike podsjeća na Lacanov zahtjev, njegova namjera nije potaknuti na traženje neke skrivene Freudove metalogike koju samo odabrani vide, već potpuno suprotno – na trenutak usmjeriti pažnju onim očiglednim momentima od kojih Freud ne odustaje čak ni onda kada teorijski predstavljaju problem. Freuda je, prema mojem sudu, pogrešno čitati na onaj uobičajeni način da se prvo traže najjednostavniji dijelovi koji su čvrsto utemeljeni, pa zatim na njima gradi piramida znanja. Općenito, većina si ljudi tako, što svjesno, što nesvjesno,³⁶ predstavlja strukturu samog znanja - kao temelje na kojima sve ostalo počiva. Naravno, to implicira da će svaka analiza početi od temelja. Sa psihoanalizom i Freudom to nipošto nije slučaj. Psihoanaliza je obilježena time što je, u jednu ruku, počela od rezultata. Nije slučajnost da je ona zasnovana na onome što će Freud kasnije prozvati histerijom konverzije, tj. na stanju u kojem se pokazuju tjelesni simptomi koji nisu somatskog porijekla. No, upravo je to ključno, da se radi o simptomu, a simptom je već u bitnome posljedica, rezultat koji nam ukazuje da se nešto zbiva. To je, dakle, ono od čega psihoanaliza polazi: omaške, snovi i šale, kraljevski put u nesvjesno, funkcioniraju i poput kakve pukotine koja ukazuje put k izvoru tegobe. Moglo bi se čak reći da se kod samog procesa analize, u smislu terapijske metode, nailazi na situaciju u kojoj se analitičar susreće s

34 Isto, str. 179.

35 Douglas Kellner: „Marcuse and Quest for Radical Subjectivity.“ Counterpoints, Vol. 168, (2003), str. 69.

36 Nesvjesno i svjesno ovdje ne odražavaju razliku između potisnutog i nepotisnutog, već se odnosi na ono u svijesti (ne)prisutno, tj. (ne)opaženo.

rezultatom. Rani odnosi i događaji u bitnome su nešto davno prošlo. Samim time, psihoanaliza se, barem u svojem izvornom obliku, uvijek bavila prošlošću, a to je moguće jedino iz perspektive sadašnjosti koja, u ovom kontekstu, nije ništa drugo nego rezultat.

Ista stvar vrijedi za mnoge Freudove rezultate: do njih se nije došlo puko teorijskim misaonim putem, oni polaze od zbiljskih opažaja, tj. od kliničkog iskustva. Neka ovdje za primjer posluži prisila ponavljanja, koja će nam kasnije biti od značaja za raspravu o nagonu smrti. U psihoanalitičkim raspravama ona predstavlja veliku poteškoću, što i ne čudi s obzirom na činjenicu da se radi o pojmu oko kojeg se u velikoj mjeri vrtio veliki Freudov teorijski pomak 1920-ih, prije svega kroz razmatranje rasprave *S onu stranu načela ugode*. To je savršen primjer pojma koji nije bio održiv u svojem početnom obliku. Unatoč nedvojbenom postojanju mnogih slučajeva u kojima je ponavljanje, primjerice u snovima, u funkciji ispunjenja želje (npr. da se ovlada nekim prošlim događajem koji je izvorno neugodan), određeni su slučajevi Freuda s vremenom naveli na to da mu svođenje tendencije za ponavljanjem na neke druge dinamske funkcije više nije bilo dostatno. ‘S druge strane, u slučaju analiziranog pacijenta, postaje jasno da prisila koja ga tjera da u prijenosu ponavlja događaje iz infantilnog razdoblja svog života, na svaki način zapostavlja načelo ugode. [...] Ovdje se mora nametnuti ideja da smo ušli u trag nekom općem, do sada nejasno spoznatom – ili barem, ne izričito naglašenom – karakteru nagona, a možda i čitavom organskom životu uopće.’³⁷ Osim što je ovo mjesto jedne od najvećih promjena unutar Freudova opusa uopće³⁸, vidljivo je i opravdanje koje je Freuda potaklo na to.

Temelj zahtjeva za promjenom teorije ne leži samo u nekoj kontradikciji do koje se došlo izvođenjem iz čistih pojmova, već u terapijskim, tj. iskustvenim činjenicama: manjkavost dotadašnje teorije da u genezi objasni sve slučajeve prisilila je Freuda na radikalan zaokret što seže do samih temelja psihoanalize. Takav pristup odnosu teorije i prakse govori više o Freudu negoli se možda na prvu čini, ponajviše u smislu da preinake koje radi na teorijskom planu psihoanalize uvijek ostaju u čvrstoj vezi s praksom. Ništa drugačije ne vrijedi ni za teoriju nagona koja je bitna za razumijevanje odnosa Freuda i Marcusea. U svrhu takve usporedbe potrebno je, barem u kratkim crtama, izložiti i stariju Freudovu teoriju nagona, jer se upravo u samoj logici promjene mogu vidjeti neke stvari koje su značajne za ovu raspravu.

Kako onda uopće misliti nagone? Nagoni su za Freuda glavni dinamički proces koji se nalazi negdje između psihičkog i somatskog³⁹, i ima svoj potisak; prirodni (s čime se, kako je vidljivo na primjeru Marcusea, ne bi svi složili) rezervoar pokretačkih sila što uvjetuju čovjekovo kretanje. Izvor nagona je stalni, kontinuirani podražaj, unutarnji ili vanjski, kojeg se tijelo pod svaku cijenu želi riješiti. Cilj je nagona, dakle, uklanjanje podražaja u njegovom izvoru, a to se može ostvariti na objektu ili pomoću njega. Tijekom vremena nagonsko učenje doživjelo je više preinaka od kojih je najznačajnija ona maločas spomenuta koja na vidjelo izlazi 1920. u tekstu *S onu stranu načela ugode*, a radi se o prijelazu temeljne podjele nagona s objektnih i Ja nagona na nagone života (Eros) i nagone smrti. Teorijske preinake koje su nagoni tijekom vremena pretrpjeli za sobom su ostavile ponešto nedoumica, pa tako nagone u

37 Sigmund Freud: „S onu stranu načela ugode.“ U: *Budućnost jedne iluzije i drugi spisi*. Zagreb: Naprijed. 1986. Str. 163.

38 Radi se o preformulaciji nagona o kojoj će kasnije biti više riječi.

39 Sigmund Freud: „Nagoni i njihove sudbine.“ U: *Budućnost jedne iluzije i drugi spisi*. Zagreb: Naprijed. 1986. Str. 77.

njihovoj konačnoj verziji, od koje Freud nikada nije odustao, veći dio psihoanalitičkih škola uopće ne prihvaća. Kao što je spomenuto, jedna od primjedbi Marcuseu bila je upravo ta da se služi Freudovom teorijom nagona koja je nepouzdana i nedokaziva. No, kako bismo došli rasprave oko Marcuseove aplikacije nagona, prvo je potrebno razjasniti osnovne promjene pozicija u Freudovoj teoriji nagona. Unatoč tomu što je Freud već 1905. u *Tri rasprave o teoriji seksualnosti* suprotstavio seksualne nagone i ono što je tada nazvao ‘potrebama’⁴⁰, prva cjelovita teorija nastaje u periodu između 1910. i 1915., a prema njoj, kako je već rečeno, nagoni se dijele na međusobno sukobljene Ja nagone i seksualne nagone. Ja nagone pritom treba misliti kao nagone samoodržanja; ono što je nužno kako bi jedinka opstala unatoč oskudici i opasnostima što vrebaju iz vanjskog svijeta. Ja nagoni su nekako intuitivno evolucijski izvjesni; jedinka koja se bori s ostalima za svoje resurse. Sjetimo se početne tvrdnje da se tijelo, tj. organski život, pod svaku cijenu želi riješiti napetosti, tj. pridošlog podražaja. Izvor podražaja Ja nagona osjećaj je gladi kojeg se tijelo želi riješiti. U ovoj fazi razvojne teorije Freud Ja nagonima, tj. nagonima samoodržanja, pripisuje glavnu ulogu u objašnjava vanju porijekla mržnje: ‘Objekti najprije dolaze do Ja posredstvom nagona samoodržanja iz vanjskog svijeta i ne može se poreći da izvorni smisao mržnje označava relaciju spram stranog vanjskog svijeta koji doprema podražaje.’⁴¹

Mržnja je u ovom slučaju, po načinu postanka, nužan mehanizam samoodržanja koji u drugima vidi konkurenciju i prijetnju. ‘Za purificirano Ja ugone se objekt uvijek poistovječuje s onim što je tuđe i što se mrzi.’⁴² Ja nagoni funkcioniraju pod načelom stvarnosti koje u realnim okolnostima vidi realne granice koje im vanjski uvjeti postavljaju te prema tome ograničava ostalo nagonsko djelovanje, tj. djelovanje seksualnih nagona.

U kompletu s nagonima samoodržanja, kao njihov antipod, javljaju se seksualni, tj. objektni nagoni, koji svoje zadovoljenje u izvornom obliku postižu na objektu. Za razliku od Ja nagona čija je konačna svrha očuvanje jedinke, seksualnim nagonima konačna je svrha očuvanje vrste. Kako i Freud kaže, individua je istovremeno samosvrha, međutim, nije sporno da čini jednu kariku u lancu kojemu je podložna protiv svoje volje. Odvajanje seksualnih od Ja nagona tako bi samo odražavalo tu primarnu podijeljenost jedinke.⁴³ Za seksualne i Ja nagone konstitutivno je uvođenje pojma libida (lat. žudnja). Definiciju libida nije jednostavno pružiti, no obično ga se shvaća kao seksualnu energiju koja služi kao podloga svake pretvorbe seksualnog nagona s obzirom na objekt (pomicanje zaposjednuća), cilj (npr. sublimiranje) te s izvor seksualnog uzbuđenja (erogene zone).⁴⁴ U načelu, libido više služi kako bi se izrazio kvantitet sile, pa će velika libidonozna investicija označavati jaku privlačnost, a izostanak libidnog zaposjednuća zrcaliti nezainteresiranost za objekt. U konačnici, libido je najjednostavnije označiti kao energiju seksualnih nagona. Iako je seksualnim nagonima, u razvojnom smislu inicijalno gledano, konačna svrha razmnožavanje, oni tijekom razvoja trpe promjene te u konačnici obuhvaćaju znatno šira polja od pukih seksualnih aktivnosti u svakodnevnom smislu te riječi. Upravo zato što libido (u kojem se energija i smjer

40 J. Laplanche i J.B. Pontialis: Rječnik psihoanalize. Zagreb: Naprijed. 1992. Str. 229.

41 Sigmund Freud: „Nagoni i njihove sudbine.“ U: *Budućnost jedne iluzije i drugi spisi*. Zagreb: Naprijed. 1986. Str. 89.

42 Isto, str. 90.

43 Sigmund Freud: „Prilog uvodu u narcizam.“ U: *Budućnost jedne iluzije i drugi spisi*. Zagreb: Naprijed. 1986.

44 J. Laplanche i J.B. Pontialis: Rječnik psihoanalize. Zagreb: Naprijed. 1992. Str. 185.

seksualnih nagona određuju) nije nešto statično, seksualni nagoni mogu mijenjati svoje objekte zaposjednuća, dakle prelaziti s osobe na osobu, zaposjedati različite erogene zone i sublimirati, tj. zamijeniti nedostižni cilj nekim dostižnim. Najšire gledano, seksualni nagoni okrenuti su objektu, oni su ono što spaja subjekt i objekt te što veže dijelove u cjelinu. Ono značajno što obilježava seksualne nagone jest činjenica da se, za razliku od nagona samoodržanja, ponašaju prema načelu ugone. Drugim riječima, njihova nezasićenost i činjenica da se ne nose lako s ograničenjima često ih dovode do toga da moraju biti potisnuti.

Prava se i artikulirana⁴⁵ promjena događa u trenutku otkrivanja, u velikoj mjeri korištenog i nešto manjoj mjeri shvaćenog, pojma narcizma. Narcizam u psihoanalizi teorijski nije ništa drugo nego kada subjekt sam sebi postane objekt libidnog zaposjednuća. U tom trenutku Ja nagoni, tj. nagoni samoodržanja, također postaju određeni kao libidonozni, samo što kao predmet žudnje imaju sami sebe. Ja u tome ima funkciju autentičnog rezervoara libida koji prethodi objektu, a ujedno postaje i prvi objekt libida; u tom dodirivanju seksualnih i Ja nagona, kvalitativna razlika postaje samo topička.⁴⁶

Naravno, to vodi u određeni nagonski monizam, jer ona inicijalna razlika među nagonima koja bi trebala zrcaliti dvostruku funkciju jedinke (da održi sebe na životu s jedne strane i da nastavi vrstu, tj. da se razmnožava, s druge) više nije toliko održiva kada su i Ja nagoni i seksualni nagoni po postanku jednaki. Time su konačno uvedeni svi preduvjeti koji su bili nužni da bi Freud u jednom trenutku doveo teoriju o nagonima do njenog posljednjeg stadija: podjelu na Eros, tj. nagone života i nagone smrti.

Nagon smrti označava tendenciju svakog organizma, tj. živog bića, da se vrati u anorgansko stanje. Popularno je mišljenje, a i nekako se intuitivno javlja stav, da su nagoni ono što nagoni, tj. naprijed, vektorski djeluje u pravcu razvitka. Za Freuda, i nagone kako ih on vidi u kasnoj fazi, to nije tako. Uklanjanje napetosti, tendencija da se vrati na prošlo stanje, izraz je konzervativne prirode nagona. Nagon ne želi naprijed, već svim silama vuče nazad. Život sam po sebi, u odnosu na anorganski svijet, podrazumijeva određenu nestabilnost, stres, napetost koje se želi riješiti na način da se rastavi i stopi s okolinom. Drugim riječima, da se vrati na stanje što je prethodilo stvaranju te organske napetosti, na stanje potpunog mira. Dakle, u neku je ruku nagon historijski stečen, ali samo u smislu da je potrebna neka promjena da bi nagon mogao težiti starome. U ovom slučaju, to je pojava života. Kako bi se obranili od tako opasnog i destruktivnog nagona, živi organizmi kanaliziraju ih na van što se očituje u obliku agresije, destrukcije itd. Prema Laplanču i Pontialisu⁴⁷, Freuda su na uvođenje nagona smrti natjerale tri stvari:

- a) Očitovanje pojava ponavljanja u raznoraznim registrima koje je bilo teško svesti na pokušaj libidnog zadovoljenja ili na puki osjećaj subjekta da ovlada nekom prošlom situacijom.
- b) Značajna uloga ambivalentnosti, agresivnosti, sadizma i mazohizma u psihoanalitičkom iskustvu te način njihova očitovanja u kliničkoj slici neuroze i melankolije.

45 Bilo je više prijelaznih stadija i teorija koje su nagovještavale ovakvu promjenu puno prije nego što se odvila, npr. slučaj Schreber

46 Sigmund Freud: „S onu stranu načela ugone.“ U: *Budućnost jedne iluzije i drugi spisi*. Zagreb: Naprijed. 1986. Str. 179.

47 J. Laplanche i J.B. Pontialis: *Rječnik psihoanalize*. Zagreb: Naprijed. 1992. Str. 234.

c) Shvaćanje da se, s gledišta metapsihologije, mržnja ne može izvesti iz seksualnih nagona.

Na temelju samog razvoja Freudove misli, odnosno iz motiva koji su ga natjerali da uvede razlikovanje nagona života i nagona smrti, potpuno je izvjesno da je njemu stalo do dvije stvari. Prvo je svakako očuvati antagonistički dualizam koji je cijelo vrijeme idejno prisutan kod Freuda: primarni proces – sekundarni proces, načelo ugone – načelo stvarnosti, objektni nagoni – nagoni samoodržanja itd. Uzevši još u obzir kako je unatoč mnogim kritikama i izuzetno lošem odjeku unutar psihoanalitičarskih krugova do kraja života ustrajao na tome, sigurno je tvrditi kako za Freuda nikakvo stapanje Erosa i nagona smrti u isto nije opcija, te da oni moraju ostati u antagonističkom odnosu. Drugo; upravo je nemogućnost da se taj negativan nagonski moment (npr. mržnja) objasni s isključivo pozitivnom monističkom teorijom nagona natjerala Freuda da postavi jedan bezvremenski, nesavladivi nagon svih nagona i da ga odredi kao suprotnost Erosu.

Ukoliko se prihvati kasna Freudova teorija o nagonima, Eros postaje puno čudnovatiji i neshvatljiviji od nagona smrti i pravo je pitanje odakle se Eros razvio. No, zašto su uopće ova dva zaključka bitna za istaknuti? Pa, pogađate i sami, zato što se Marcuseovi izvodi suprotstavljaju i jednome i drugome. Pritom to stapanje nigdje eksplicitno ne izražava, nego to više čini posredno: '[...] derivati nagona smrti djeluju samo u spoju sa spolnim nagonima [...] Prema tome, kvalitativna promjena u razvoju spolnosti nužno mora izmijeniti manifestacije nagona smrti.'⁴⁸ Takav je stav za Freuda (izolirano gledano) ispravan, međutim, s obzirom na posljedice koje Marcuse iz toga izvodi, a to je ideja nerepresivne civilizacije, ukazuje ipak kako on ne misli da se mijenja samo manifestacija nagona smrti, već da nagon smrti uopće ne shvaća na način kako ga je Freud zamislio. To je možda najbolje pokazati služeći se Freudovom metodom, tj. počevši od rezultata.

Kako bi hipoteza o nerepresivnoj civilizaciji bila teorijski izvediva, nužno je dokazati povijesni karakter nagona smrti. Kada bi nagon smrti bio nepromjenjiva i inherentna činjenica svakog, pa i razvijenog, načina života, 'erotična' nerepresivna civilizacija ne bi imala niti teorijske osnove. Marcuse je potpuno svjestan Freudova stajališta koje ne dopušta historizaciju nagona smrti (barem ne u tom obliku), no svim silama nastoji teorijski dokazati suprotno, i to iz same Freudove teorije. Put kojim je Marcuse pošao ima pred sobom bitan zadatak: svesti nagone smrti na vanjske uzroke (egzogene činioce), a zatim dokazati da vanjsko stanje također nije činjenica po sebi, već da je i ono podložno promjeni. Kao što je već objašnjeno, nagoni smrti nastaju u istom trenutku u kojem nastaje onaj prvi organski, najprimitivniji život. Prva napetost odudara od vanjskog 'anorganskog mira' te se u njemu i sama želi razriješiti. Marcuse već tad okreće stvar: 'U stadiju 3 (stadij nastanka organskog života), egzogeni činilac je neublažena napetost koju je izazvalo rađanje organskog života [...] Djelovanje nagona smrti pojavljuje se tako kao rezultat traume prvobitne frustracije: geologijsko-biologijski događaj uzrokuje ovdje oskudicu i bol.'⁴⁹ Ali, posve je jasno da napetost kao takva nije sebi izvanjska. Egzogeni je činitelj možda taj koji je 'natjerao' vanjski mirni svijet da se grupira i organizira u neki primitivni oblik života. Međutim, sam taj prvi život 'po sebi' sigurno nije zatečena oskudica natjerala u 'očaj', već je napetost kao takva po sebi i za sebe traumatična! Pojava organske napetosti kozmička je katastrofa za samu sebe.

48 Herbert Marcuse: Eros i civilizacija. Zagreb: Naprijed. 1985. Str. 127.

49 Isto, str. 126.

Shvaćanje da se taj početni život, prvo organsko jedinstvo, želi ukinuti jer mu je nepodnošljivo živjeti u bolnoj oskudici, zapravo pretpostavlja Ja nagone, tj. nagone samoodržanja, kao inicijalni izvor nagona smrti. Logički bi slijed tada mogli ovako shematizirati: anorgansko stanje -> nastanak organske napetosti egzogenog podrijetla -> želja za opstankom -> nailaženje na nepremostivu prepreku (oskudica) -> frustracija/patnja -> nagon smrti i samoukinuće. Naravno, nikakvi Ja nagoni ne mogu, barem ne u kontekstu kasne Freudove teorije o nagonima, biti ishodište nagona smrti. To se jasno može pokazati i na primjeru gladi: ne javlja se podražaj nakon što se osjeti glad - glad je po sebi već pojava podražaja. Prva organska napetost je po sebi već izjednačena s podražajem, pa u tom smislu podražaj logički prethodi oskudici i podražaj je ono što je traumatično, a u slučaju prve organske napetosti, podražaj je ta sama napetost. Trenutak u kojem neka živa tvar osjeti glad, oskudicu i sl., trenutak je u kojem već postoji tendencija za samoodržanjem. Podražaju je kao takvom u bitnome upisana tendencija da sebe ukine i to je ono što Freud naziva nagonima smrti.

To, doduše, nije jedini propust Marcuseovih izvoda iz teorije nagona. Na jednom dijelu, osvrćući se na historijski događaj potiskivanja načela ugone načelom stvarnosti, Marcuse navodi: 'Freudovo dosljedno odbacivanje mogućnosti bitnog oslobađanja prvog (prvo se ovdje odnosi na načelo ugone) sadržava pretpostavku da je oskudica isto tako stalna kao i dominacija - pretpostavku koja čini da se izbjegava činjenično stanje. Pomoću te pretpostavke, vanjska činjenica zadobiva teorijsko dostojanstvo inherentnog elementa duševnog života, inherentnoga čak i prvobitnim nagonima.'⁵⁰ U ovom se citatu krije nekoliko tvrdnji. Prvo, Marcuse potvrđuje kako on sam Freuda čita na način kao da Freud nagone, ili barem njihov kvalitet, određuje kao nešto utemeljeno u vanjskim čimbenicima (oskudica). Zatim Freuda optužuje da on oskudicu promatra kao vječno i nepromjenjivo stanje. U rečenici kasnije eksplicitno kaže da '[...] ta pretpostavka (da je oskudica vječna) mora doći u pitanje.'⁵¹ Bez obzira na to što se nagoni smrti ne mogu svesti na oskudicu, činjenica je da je ona prisutna i da interferira s nagonima. Da se Freuda pita, za pretpostaviti je da bi on oskudicu zbilja i odredio kao neko nužno stanje. No, pritom se postavlja pitanje bi li to bila ista oskudica o kojoj Marcuse priča. U Marcuseovom slučaju, ona je prije svega odraz oskudice materijalnih resursa i općenito životnih potreština (socioekonomski uvjeti života). Freud o ekonomskim uvjetima kaže sljedeće: 'Oduzimanjem privatne svojine oduzima se ljudskoj želji za agresijom jedno oruđe, nesumnjivo značajno, ali svakako ne i najznačajnije. To nimalo ne mijenja razlike u moći utjecaju koje agresija zloupotrebljava za svoje ciljeve, pa ni njenu suštinu. Nju nije stvorila svojina.'⁵²

Nije sporno, pa niti u najmanjoj mjeri, da se za bolje i pravednije socijalne i ekonomske prilike treba uvijek i neprestano boriti. Također, neupitna je činjenica da bi društvo koje uspije zadovoljiti materijalne potrebe većine osoba uklonilo mnoge sukobe. Međutim, to nije jedini faktor koji generira nepravdu među ljudima. Marcuse se nigdje⁵³ ne osvrće na međuljudske odnose koji ne bi bili dani u obliku neke uzvišene, nekonkretne teorijske hipoteze, a kamoli na one rane. A upravo među njima vlada jedna valuta, o kojoj i sam Marcuse mnogo piše, a koje ima u ograničenoj mjeri i koja se nikakvim postupcima ne može pravilno i pravedno distribuirati. Da stvar bude gora, ne postoji čak niti način da kao čovječanstvo

50 Isto, str. 123.

51 Isto, str. 123.

52 Sigmund Freud: „Nelagodnost u kulturi.“ U: Odabrana dela Sigmunda Freuda. Matica srpska. Str. 320.

53 Koliko je meni poznato

postanemo produktivniji pa da je proizvedemo u mjeri da svatko dobije barem 'dovoljno'. Riječ je, naravno, o libidu. Nikakvo marksističko rješenje nije primjenjivo na libido, a oskudica što proizlazi iz međuljudskih odnosa neminovna je - i dobro je da je tako. Upravo je svrha libida, koji je u suštini kvantitativni izraz seksualnih nagona, mogućnost usporedbe potiska, smjera i cilja seksualnih nagona. Za čovjeka i njegove odnose konstitutivno je da su neki objekti u većoj, neki u manjoj, a neki ni u kakvoj mjeri libidno zaposjednuti. Ne samo u smislu da ta zaposjednuća omogućuju normalno funkcioniranje u svakodnevnom životu - kako bi međuljudski odnos kao takav uopće mogao postojati u nekom obliku, te su razlike nužne. Voljeti nekoga više naprosto znači manje raspoloživog libida za sve druge.

Kod Freuda se to dobro vidi na primjeru narcizma, tj. na odnosu libida koji zaposjeda Ja i libida koji zaposjeda objekt: 'Također vidimo, u grubim crtama, opreku između Ja-libida i objektnog libida. Što više jedno troši, to je siromašnije ono drugo.'⁵⁴ Jedno, dakle, ide na račun drugog. Isto vrijedi i za pojedine objekte međusobno. Međutim, koliko god se takav svijet činio nepravednim i nepoželjnim za živjeti, alternativa koju su tijekom povijesti čovječanstvu mnogi nudili u obliku navodne univerzalne ljubavi u najširem smislu te riječi, zapravo otkriva puno veći horor.

Dovoljno je samo zamisliti kakav bi to bio svijet u kojemu je libido pravilno raspoređen: voljeti 'sve' podjednako znači isto što i ne voljeti uopće! Ako ni jedan odnos, niti objekt nemaju ništa karakteristično za sebe i za druge, onda među njima više ne postoji nikakva diferencijacija. Za subjekt koji podjednako voli sve, to 'sve' postaje jedno, bez obzira na to odnosi li se ta ljubav, tj. koncentracija libida, na difuziju s područja erogenih zona na sve zone ili na izjednačavanje zaposjednuća pojedinih objekata. To je u pravom smislu uklanjanje svake napetosti i stapanje s okolinom; savršeno redistribuiran libido je u pravom smislu krajnje ispunjenje načela Nirvane,⁵⁵ dakle smrti. Istovremeno, ta nepravedna distribucija libida nije nužna samo za međuljudske odnose, već jednako nužno pruža osnovu za neprijateljstva u tim istim odnosima, pa i agresiju uopće: 'ona (agresija) se viđa, također, već i dječjoj dobi, tek što je svojina napustila svoj analni praoblik, i ona je talog svih nježnih i ljubavnih međuljudskih odnosa [...] Ukinemo li osobno pravo na materijalna dobra, preostaje ipak povlastica koja proističe iz seksualnih odnosa, što mora postati izvor najjače mržnje i najžešćeg neprijateljstva između inače izjednačenih ljudi.'⁵⁶

Čak i kada bi nagon smrti bio nešto historijski utemeljeno, što, ukoliko se držimo Freuda u rezultatima, ne može biti ispravno, i dalje u čovjekovoj srži postoji oblik oskudice koju nije moguće ukloniti. Tu oskudicu nije moguće ukloniti s obzirom na činjenicu da ona u bitnome počiva na različitosti, koja je pak temelj nepravilne distribucije libida. Unatoč univerzalnim karakteristikama i zajedničkoj prirodi, neosporiva je činjenica da ljudi različito misle, izgledaju, djeluju, osjećaju, opažaju te imaju različite interese, mogućnosti, želje, inspiracije, poglede, očekivanja, namjere itd. Sama ta činjenica ne dopušta ni najmanju mogućnost da se stvari i ljudi vole jednako. Također, naivno je misliti kako će se ta različita libidna zaposjednuća i različiti libidni zahtjevi magično, po nekom sveopćem kozmičkom

54 Sigmund Freud: „Prilog uvodu u narcizam.“ U: *Budućnost jedne iluzije i drugi spisi*. Zagreb: Naprijed. 1986. Str. 44.

55 Načelo Nirvane Freud u određenim situacija koristi kao načelo nagona smrti.

56 Sigmund Freud: „Nelagodnost u kulturi.“ *Odabrana dela Sigmunda Freuda*. Matica srpska. Str. 321.

pravednom pravu⁵⁷, međusobno pokratiti i dovesti ‘sve na svoje’. Puno je izglednije, a sveukupno se ljudsko iskustvo s time slaže, da te različitosti dovode do sukoba. Osobito kada se neka ‘različitost’ postavi između subjekta i objekta kojeg je u velikoj mjeri zaposjeo. Kao što i Freud u prethodnom citatu kaže, takve situacije postaju izvor najjače mržnje i najžešćeg neprijateljstva. No, rekavši ovo, valja se ipak podsjetiti da živimo u 21. stoljeću; kasna je postmoderna i ljubomora je, osobito u kontekstu seksualnih odnosa, unutar lijevo-liberalnog diskursa zauzela mjesto analogno onome što ga u kršćanstvu zauzimaju smrtni grijesi. Ona je naprosto postala svojevrsni izraz nepoželjne, kulturološki nametnute, represivne monogamije. Tom je procesu zasigurno, na teorijskom planu svojedobno doprinio i sam Marcuse, što se do sada moglo vidjeti na dijelovima u kojima se referira na monogamiju. To će svakako biti jedna od prevladavajućih tema u idućem poglavlju u kojemu će biti riječ o odnosu autentičnosti, fantazme, represije i slobode. No, prije toga valja se podsjetiti kako se na kraju poglavlja ‘Marcuseovo shvaćanje slobode’, pod točkom a) zaključuje kako je za Marcuseovu utopiju ključno da represija ima uzrok u vanjskim socioekonomskim uvjetima. Na kraju ovog poglavlja sa sigurnošću se može reći da sukob, agresija, pa samim time i represija, nemaju glavni uzrok u vanjskim socioekonomskim uvjetima. Oni mogu biti posljedica nagona smrti koji je životu inherentan, a ukoliko se taj argument ne prizna, i dalje ostaje nepobitna činjenica nužnosti sukoba što proizlazi iz ekonomije samog libida, odnosno iz međuljudskih odnosa.

4 Fantazma i autentičnost

Kao što se i iz samog naslova može naslutiti, Marcuseova je namjera da kao glavno vezivno tkivo, koje bi nerepresivnu civilizaciju držalo na okupu, uzme Eros. Nagoni života, shvaćeni kao u potpunosti seksualni, postaju osnova svake veze među ljudima, boreći se za prevlast života nad smrću. Eros udružuje i spaja, nagon smrti rastavlja i razdvaja. Međutim, kao što je već rečeno, libido koji je izraz energije Erosa, za Marcusea je kvalitativno promijenjeni libido, kao i seksualnost uopće. Jednom kada dođe do oslobođenja seksualnosti, ona bi u bitnome bila preobražena tako da ‘[...] teži svojoj vlastitoj sublimaciji.’⁵⁸ Ukratko, to znači da seksualnost ni na koji način nije ograničena načelom zbiljnosti, tj. kulturom i civilizacijom kao eksternaliziranim i institucionaliziranim oblikom istog. Pritom ta ‘samo-sublimacija’⁵⁹ libida postaje striktno društveni fenomen,⁶⁰ odnosno društvena promjena jedini je put kojim je to moguće postići. Cijeli se proces zapravo može opisati kao rasprostranjivanje libida, što vodi do već spomenute reseksualizacije tijela, što je osnova slobode novog društva. ‘To je više pirenje nego eksplozija libida – rasprostiranje nad privatnim i društvenim odnosima koje između njih odražava načelo represivne zbiljnosti.’⁶¹ Za Marcusea je to od ključne važnosti, jer osnova otuđenja u kapitalizmu leži u tome da je čovjek shvaćen kao sredstvo. Moderni čovjek svakodnevno radi, i unatoč tomu što si (barem na Zapadu) može osigurati čak i određen luksuz, on je i dalje otuđen u radu; upravo zato što zbog svojih krivih potreba

57 Nije teško zamisliti da će si zdrav razum nakon opisa o različitosti pomisliti da što god da netko u tom mnoštvu traži, koliko god bilo različito, će i pronaći – baš zato što je prepuno te različitosti. Iskustvo se ovakvom rezoniranju protivi u najvećoj mjeri.

58 Herbert Marcuse: Eros i civilizacija. Zagreb: Naprijed. 1985. Str. 179.

59 Isto, str. 185.

60 Isto, str. 185.

61 Isto, str. 179.

taj luksuz doživljava kao svoju potrebu. To ga tjera da i dalje radi, zarađuje i konzumira; riječju, lažne potrebe tjeraju ga da zauvijek ostane jedna od ‘karika u lancu’ neprestano reproducirajućeg represivnog sistema, tj. kapitalizma. Naravno, kako bi takav lanac opstao, nužno je da čovjek radi; da stvara višak vrijednosti koji, ukoliko dijelom i pripadne njemu (radniku), može posredstvom konzumacije ‘vratiti’ kapitalistu. Sve to dovodi do toga da se tijelo kao takvo shvaća isključivo instrumentalno. Kao što smo vidjeli na primjeru sukoba Ja nagona i objektnih nagona, on zapravo ocrtava unutarnju neusklađenost jedinke koja s jedne strane nastoji udovoljiti svim svojim potrebama/željama dok je istovremeno, s druge strane, pred nju stavljen teret prilagođavanja na vanjske okolnosti, a to podrazumijeva rad u svrhu preživljavanja. Kultura prema Marcuseu nije ništa doli institucionalizacija načela stvarnosti i, samim time, ona čovjeka tjera na rad i onda kada u vanjskom svijetu ne vlada oskudica. Prema njemu to u svojim posljedicama znači dvije stvari: prvo, u svrhu instrumentalizacije i prilagodbe sistemu tijelo mora biti deseksualizirano, i drugo, činjenica da su ljudi primorani raditi, i to u određenoj podjeli rada kakva danas vlada, znači da se ne mogu posvetiti svojim autentičnim, tj. individualnim, interesima. Dakle, kako bi se moglo doći do autentične oslobođene individue, potrebno je čovjeka osloboditi potiskivanja koje vodi u deseksualizaciju i samim time osposobljava čovjeka za otuđeni rad koji mu ne dolazi kao neka vrsta intrinzične motivacije: ‘S pojavom nerepresivnog načela zbiljnosti, s ukinućem višak-potiskivanja, uvjetovanog načelom izvedbe, taj proces bi se obrnuo. U društvenim odnosima, postvarenje bi se smanjilo, jer bi se podjela rada preorijentirala na zadovoljavanje individualnih potreba koje se slobodno razvijaju; s obzirom na to, u libidnim odnosima, smanjio bi se tabu na postvarenje tijela. Ne upotrebljavano više kao oruđe rada u punom vremenu, tijelo bi se reseksualiziralo.’⁶² Drugim riječima, ranije opisan proces širenja libida za Marcusea ne označava ništa drugo negoli put dolaženja do autentičnog pojedinca; tu vezu valja shvatiti kao jednu od ključnih pretpostavki – nužno je da se čovječanstvo ukidanjem potiskivanja oslobodi, što se primarno odvija oslobađanjem same seksualnosti, odnosno libida. Već je ranije rečeno kakav je libido za Freuda (prije svega bitno ograničen) i sada je vrijeme da se to uvidi kao prepreka na putu do autentičnog pojedinca. I dok ideja o nekakvom uzvišenom libidu koji se širi na sve, prožima sve i preobražava u ‘vlastitoj sublimaciji’ zvuči privlačno, osobito ovako izrečena u stručnim psihoanalitičkim terminima, vjeronom freudovcu ona ne može predstavljati ništa više doli koncepta neke mistične i kreposne kozmičke maglice što nas sve religijski povezuje. Kreposna kozmička maglica, upravo onakva kakvu je primjerice W. Reich noću promatrao kroz svoj ‘orgonoskop’. To se, međutim, i dalje ne pokazuje kao glavna prepreka erotičnoj civilizaciji. Čak i kada bismo pristali na takav oblik mističnog libida koji uspijeva sve prožimati i razvijati se pritom ne stvarajući antagonističke odnose, preostaje nam pitanje o tome kakva je uopće ta autentičnost o kojoj Marcuse govori. To se čini opravdano s obzirom na činjenicu da je, kao što je već spomenuto, kroz slobodu stečena autentičnost ono što predstavlja i početni preduvjet i konačnu svrhu erotične civilizacije. Marcuse pritom, baš poput Freuda, zapravo kreće od rezultata – čovjek jest biće koje je po sebi autentično. Postoji, doduše, jedna velika razlika - Freudov rezultat proizlazi iz iskustva, tj. promatranja neurotičnih pacijenata. Drugim riječima, Freud polazi od onoga što je samoevidentno (manifestacija bolesti).

Marcuse pak, za razliku od toga, polazi od vlastite fantazme, od onoga kako on misli da bi *trebalo* biti. U tome, čini se, leži još jedna nepremostiva prepreka na putu do utopije:

autentičnost kakvu Marcuse opisuje ne postoji, barem ne u kontekstu psihoanalitičkog ispitivanja. Tek pridošlo na svijet novorođenče, osim svojih genetskih predispozicija, nema u pogledu ličnosti baš ništa autentično; ono će tek s vremenom, kroz razvojni proces, nastati. Ali da stvar bude još gora, upravo su sukobi i frustracije ono što je konstitutivno da bi se razvila ikakva autentičnost.

Pretpostavka nekakvog transendentalnog Ja u kojemu se krije autentičnost po sebi, ne može biti dalje od istine. Autentičnost kao 'ono naše' dolazi postepeno kroz prevladavanje nepogoda, tj. frustracija izazvanih nemogućnošću uklanjanja vanjskih ili unutarnjih podražaja. Dakle, sublimacija, ukoliko se ne radi o nekakvoj imaginarnoj utvari, nužno proizlazi upravo iz toga što se nagon ne može zadovoljiti na nekom cilju te je primoran tražiti druge načine kako da se barem djelomično zadovolji. Grčki je komediograf Aristofan to najbolje pokazao rekavši da se gradnja visokih zidina uči od neprijatelja.⁶³ Pritom neprijatelje valja shvatiti u najširem mogućem smislu, pri čemu je u svakom slučaju najveći među njima vanjski svijet. Kada bi, teoretski, vanjski svijet zbilja postao neka vrsta utopije koja više ne predstavlja neprijatelja, čovjek ne bi došao do autentične jezgre, već nasuprot; ne bi ju nikada niti razvio. Oslobođenje od izvanjskih determinacija, a upravo bi to bio rezultat neke slobode koja se shvaća kao izostanak izvanjske prisile, ostavlja za sobom prazan 'x', puku mogućnost koja je subjekt jedino utoliko što ima potencijal da na sebe primi neko određenje. Taj 'x', međutim, nema na sebi ništa karakteristično. U svijetu koji bi bio lišen patnje kao nezadovoljstva uzrokovanog odsustvom podražaja, autentičnost u smislu bilo kakva stvaralaštva ne predstavlja ništa više od kakvog, iskustvu nedostupnog, pojmovnog kriptida. Upravo umjetnost u kojoj Marcuse vidi spas, aktualizaciju fantazme, to prva govori; Marcuseova je utopija jedna velika sretna obitelj unutar koje su svi nalik jedni na druge - autentičnost naprotiv, proizlazi iz toga što je svatko nezadovoljan na svoj način.

Pritom se s punim pravom postavlja pitanje koliko bi ljudi uopće bili sretni u takvoj 'nerepresivnoj' okolini. Marcuse nigdje ne opisuje kako bi zapravo trebala⁶⁴ izgledati ta erotična civilizacija: neslobodno društvo ne može znati kako će izgledati slobodno društvo. Izgleda da je za Marcusea istina neizreciva, stoga umjesto konkretnog, pa makar i vrlo grubog, opisa nerepresivne civilizacije, na ključnim dijelovima nailazimo gotovo mitski govor u obliku referiranja na Orfeja i Narcisa. Srećom, klima šezdesetih, kojoj je i sam Marcuse uvelike doprinio,⁶⁵ bila je pogodna da se jedan pokušaj nečeg što je, barem u nekim segmentima vrlo slično, ostvari. Riječ je, dakako, o Rajneeshpuramu, naselju što ga je 1981. u državi Oregon osnovao duhovni guru Chandra Mohan Jain, poznatiji kao Osho. Naravno da Osho i njegovi sljedbenici, barem načelno, nisu direktno povezani s Marcuseom. Nije uopće dvojbeno da je Marcuseova zamisao uvelike različita od Oshoove, ali bitno je da se usporede oni elementi koji su im nedvojbeno zajednički, a jedan od takvih svakako je oslobođenje seksualnih nagona od represije i potiskivanja što ih kultura nameće putem zabrana. Seksualnost je također shvaćena univerzalno - kod Marcusea je to slobodni libido koji se širi i zaposjeda sve, a kod Oshoa je u pitanju ljubav koja je okrenuta cijelom svemiru. U svakom slučaju, obje alternative predstavljaju svojevrsno oslobođenje od divljačkog superega zapadne, 'monogamno-reproduktivne' kulture, stoga nam Osho može poslužiti kao dobar primjer. Radilo se

63 Aristofan: Ptice.

64 Myriam Miedzian Malinovich: „On Herbert Marcuse and Concept of Psychological Freedom.“ *Social Research*, Vol. 49, No. 1, (1982), str. 174.

65 Isto, str. 163.

o komuni u kojoj su patrijarhat i monogamija bili u potpunosti ukinuti. Ljubav i seksualnost bili su usmjereni prema svijetu i ljudima općenito, a ne prema nekoj partikularnoj jedinki. U tome se pokazuje njihova ideja slobode koja, iako djeluje radikalno drugačijom od Marcuseove, zapravo ima vrlo slične psihologijske korijene. Jedan je od njih svakako tendencija koja je toliko karakteristična za svaki oblik tzv. 'univerzalne ljubavi', a to je nastojanje da se oslobodimo ljubomore kao izvora patnje. Ljubomora⁶⁶ u 20. stoljeću postepeno zadobiva status rudimenta koji utjelovljuje sve one tradicionalne kategorije kojih se novo progresivno društvo, bez obzira na to u kojem je ono obliku dano i kako ono sebe nazivalo, nastoji riješiti. Osho u tome nije iznimka: 'Love is authentic only when it gives freedom. Let this be the criterion. Love is true only when it does not interfere in the privacy of the other person. It respects his individuality, his privacy. But the lovers that you see around the world, their whole effort is that nothing should be private; all secrets should be told to them. They are afraid of individuality...'⁶⁷ Iz danog se vidi da Osho i Marcuseu nije zajedničko jedino to da u ljubomori vide represivni rudiment, već i činjenica da obojica u oslobođenju seksualnosti vide put k ostvarenju autentične ličnosti. Iz psihodinamske perspektive, takav je kolektiv vrijedan svake skepse; već je pokazano kako je sigurno početi od pretpostavke da ljudi ni u jednom okruženju ne mogu biti lišeni svojih partikularnih interesa, subjektivnih želja i karakternih crta ličnosti te također nije za očekivati da je moguće da u kontekstu suživota svih tih različitosti ne proizađu određeni individualni i društveni antagonizmi. Nema dvojbe da je za privid skladnog uređenja unutar kojeg navodno djeluju isključivo nagoni života, tj. Eros, potrebna izuzetna opresija koja bi ta neprijateljstva potisnula. U konačnici, postoji razlog zašto takav način života zahtijeva sektaško uređenje poput onog kakvo je bilo organizirano unutar Rajneeshpurama. Ideja o nevezivanju, odnosno vezivanju za sve vanjske objekte kako bi se izbjegla patnja, tj. neugoda u obliku ljubomore, u principu znači odsustvo emocionalne investicije u pojedinačne⁶⁸ međuljudske odnose. Iako nekima možda zvuči privlačno na prvu, u svojim ekstremnim varijantama ta ideja ima očigledan propust: ono što je zapravo u najvećoj mjeri represivno, i to upravo u obliku društveno induciranog, beskompromisnog i divljačkog superega, jest ideja o tobožnjem nerepresivnom razvitku. Količina represije koja je društvu potrebna da ljude natjera da se vole i da redistribuiraju libido premašuje represiju od koje se navodno to društvo želi osloboditi.

Da Oshov projekt sveopće ljubavi i ukidanja negativnog momenta u čovjekovom djelovanju i nije bio baš uspješan, svjedoči činjenica da su, osobito naknadno, na vidjelo izašli nebrojni slučajevi psihičkog i fizičkog nasilja te silovanja. No, ni tu priča ne staje: u namjeri da izvrše utjecaj na biračko tijelo prije lokalnih izbora, Oshovi su sljedbenici počinili najveći bioteroristički napad u povijesti SAD-a, zarazivši 751 čovjeka salmonelom. Unatoč tomu što je moguće zamisliti potencijalne prigovore na ovakvo stvaranje spona između Oshoa i Marcusea, i dalje se radi o primjeru koji tjera na pitanje: zašto bi Marcuseova erotična civilizacija po ičemu bila bolja? U danom se slučaju vidi kako se oslobođenjem seksualnosti i širenjem libida nagoni smrti zbilja jesu kvalitativno izmijenili, ali ne u smislu neutralizacije, nego su u još jačem izdanju isplivali na površinu. Također, to vodi i do rezultata koji je potpuno

66 Valja napomenuti da niti jedan od spomenutih autora ne koristi termin „ljubomora“. Ona u ovom tekstu više označava ne toliko striktnu metapoziciju kojom se pokrivaju uzroci međuljudskih antagonističkih tenzija nastalih uslijed nemogućnosti zadovoljenja seksualnih nagona.

67 OSHO International, „OSHO: Love Is Authentic Only When It Gives Freedom“, 14. studenog 2010, 00:30, <https://www.youtube.com/watch?v=OAXghwgkqFg>

68 Kao da su ikakvi drugi odnosi osim pojedinačnih mogući.

suprotan od očekivanja - pokazalo se da ako postoji neka autentičnost koja proizlazi iz permisivnosti, onda je ona u pravom smislu ništa drugo nego odraz suštinski destruktivne čovjekove prirode.

Freud je općenito, usudio bih se reći, vrlo pogrešno interpretiran. Takav je slučaj i s njegovim kasnim tekstom *Nelagodnost u kulturi* koji se ponekad čita na način da se kao zaključak izvlači potreba za, u najmanju ruku, reevaluacijom onoga kako shvaćamo kulturu i civilizaciju. Drugim riječima, uzima ga se kao svojevrsnu pobunu protiv institucionaliziranog superega što se krije iza pojma kulture. Iako nema spora oko toga da se u određenim ograničenjima kriju mnogi štetni učinci (primjerice u religijskom moralu), ne vjerujem da je to glavni problem kojeg Freud pred nas postavlja. U trenutku kada postoji očigledan neprijatelj, ugnjetavačka kultura koja svih ograničava, situacija je prilično jasna – postoje uvjeti za pobunu. Njena su ograničenja baš poput onih što ih roditelji nameću - borba s njima od esencijalne je važnosti za individualni razvitak. Kroz tu borbu gradimo se kao ličnosti i stvaramo ono autentično. I to na način koji nam jednim čudnovatim posrednim putem nerijetko stvara čak i zadovoljstvo: 'One day, in retrospect, the years of struggle will strike you as the most beautiful.'⁶⁹ Međutim, ono što predstavlja puno veći izazov jest: kako živjeti u potpuno permisivnom svijetu u kojemu više nema tih kategorija? Primjer Oshoa i njegovih sljedbenika u najvećoj mjeri pokazuje koje su opasnosti takvog pristupa. Civilizacija kakvu nam Marcuse nudi kao alternativu zapravo je civilizacija ostvarenih fantazija. Pa ipak, svijet koji nam omogućava da aktualiziramo sve fantazije nije dobar svijet. Ako im se želimo veseliti i omogućavati im da nam 'olakšavaju' život, one moraju biti pod kontrolom, prepuštene primarnom procesu i nikada do kraja ostvarene. Kada bi to (aktualizacija fantazme) i bilo moguće, fantazija bi samu sebe ukinula, a to bi bio istinski opasan proces. U *Čovjeku jedne dimenzije* odmah na početku Marcuse prilikom osvrtnja na slobodu, i što je ona nekoć bila, kaže: 'Slobode misli, govora i savjesti su bile – upravo kao slobodna inicijativa koju su proizvele i zaštićivale – bitno kritičke ideje sačinjene da bi nadomjestile zastarjelu materijalnu i intelektualnu kulturu jednom produktivnijom i racionalnijom. Kad su postali institucionalizirani, ove slobode i prava su dijelili sudbinu društva u kome si integrirani dio: ostvarenje ukida premise.'⁷⁰

Ali, zar to nije očigledna posljedica, odnosno sudbina fantazme, na koju se Marcuse u tolikoj mjeri oslanja prilikom zamišljanja 'Erotične civilizacije'? Ovo je zapravo primjer dosljednog Freudovog stava i upravo je na ovom mjestu savršeno prikazana i priroda fantazme: ako na ovom svijetu postoji nešto što je u bitnome određeno time da ne može egzistirati van domene želje, težnje, neostvarenosti, to je onda fantazma! Fantazma ne može biti ostvarena, jer bi se na taj način ukinula. Ona, takoreći, nikada ne može biti u potpunosti prevedena iz jezika onoga što se unutar psihoanalize naziva primarnim procesom, koji je pod vladavinom načela ugone, u jezik sekundarnog procesa. Za primarne procese karakteristično je da psihička energija ima slobodan, neometan protok i da ni na koji način nije vezana. Moment u kojemu pokušamo ozbiljiti fantazmu, nužno je vežemo za objekte vanjskog svijeta koji nisu nimalo slobodni. To prevođenje može se uvelike usporediti s prevođenjem koje Marcuse opisuje u *Čovjeku jedne dimenzije*, u dijelu u kojemu se bavi kritikom tzv. analitičke filozofije i njene nemogućnosti da prevede opće pojmove: 'Mistifikatorski karakter ne

69 Sigmund Freud i Ernst L. Freud: *Letters of Sigmund Freud*. Courier Corporation. 1960. Str. 258.

70 Herbert Marcuse: *Čovjek jedne dimenzije*. Sarajevo: Veselin Masleša. 1968. Str. 21.

proizlazi iz pojmova ‘duh’, ‘sopstvo’, ‘svijest’, itd. već od njihova bihevioralnog prevodenja.’⁷¹ Identična stvar odvija se s fantazijom i njenom ulogom u Marcuseovoj utopiji; niti jedno ozbiljenje ne odgovara fantazmi, ali ju zato u velikoj mjeri ugrožava. Pritom pod ‘ugrožava’ valja misliti sve što dovodi u pitanje ‘postojanost’ fantazme u onom obliku u kojem ona egzistira unutar primarnog procesa. Fantazma mora ostati porobljena; proces ‘represivnog’ načela zbiljnosti nije fantazmu doveo u pitanje, već ju je stvorio. Svaki oblik zazivanja ostvarenja fantazme, a osobito u obliku nekakvog ‘ozakonjenog protuotrova’, zapravo je zazivanje njenog ‘vezivanja’ za stvarne objekte i podvrgavanja načelu zbiljnosti. Fantazija kod Marcusea postaje svojevrsno oružje u borbi protiv represije čime postaje općenitost koja je svima zajednička, odnosno koja je u pravom smislu te riječi institucionalizirana. A jasno je da nije moguće misliti veći oksimoron od institucionalizirane fantazme.

Iako Marcuse nigdje eksplicitno ne koristi taj termin, i vjerojatno bi mu se usprotivio u najvećoj mjeri, rezultat njegove socijalne teorije upravo je takav: tzv. erotična civilizacija u suštini nije ništa drugo negoli zbir opredmećenih i ozakonjenih fantazija, odnosno pokušaj takvog ozbiljenja. Imajući to na umu, kao zaključna misao postavlja se jedno pomalo ironično pitanje: o čemu bi, pobogu, stanovnici te erotične civilizacije, maštali?

5 Početak je kraj

Ako se dobro sjećate, još smo se na početku susreli s Marcuseovom osvrtom na odnos teorije i znanosti (tj. prakse) kod Freuda. Tom prilikom iznesen je prigovor, tj. kritika neofreudista, u kojoj Marcuse kaže da su isti potpuno zanemarili teoriju na štetu prakse. Prigovor je tada djelovao kao neka sporedna i manje važna stvar u cijeloj toj priči; činilo se kao da je njegova svrha isključivo dati doprinos u raspravi oko teorije i prakse. I zbilja, za potrebe tog stadija razrade ovog teksta i nije bio krucijalan. Ipak, kao što su nas dobre knjige, filmovi i serije podučili, radnja je neizmjenjivo zanimljivija kada nije striktno kronološka. U skladu s time, sada je pravi trenutak da se taj citat prikaže u cjelini:

‘Freud je svjesno razlikovao svoju filozofiju od svoje znanosti; a neofreudisti su zaniijekali većinu prve. Takvo se poricanje može savršeno pravdati terapijskim razlozima. Međutim, nikakav terapijski razlog ne smije sprječavati razvoj teorijske konstrukcije kojoj je cilj ne liječenje pojedinačne bolesti, nego dijagnoza općeg poremećaja.’⁷²

Interesantna i nekako intuitivno prihvatljiva primjedba zapravo skriva i mračnu stranu: kao da je dijagnoza poremećaja uopće nešto odvojivo od kliničke prakse! Kao što se može zaključiti već iz prvog citata, Marcuse, pozivajući se na Freuda, striktno radi na odvajanju teorije i prakse kako bi se neometano mogao baviti teorijom, a zatim kao opravdanje takvog bavljenja, odnosno aplikacije teorija temeljenih na Freudovom učenju, navodi djelatnost koja je izričito u praktičnoj oblasti. Naravno da je za svaku dijagnozu potrebna teorija, međutim, osobito ako se u nekom vulgarnom smislu polazi od stvarnog svijeta,⁷³ onda ni u najgorem od svih svjetova dijagnostike bez prakse naprosto ne može biti. Samo je po sebi već upitno

71 Herbert Marcuse: Čovjek jedne dimenzije. Sarajevo: Veselin Masleša. 1968. Str. 192.

72 Herbert Marcuse: Eros i civilizacija. Zagreb: Naprijed. 1985. Str. 20.

73 Pritom ne mislim na marksističke postulate, već na kliničku praksu koja je Freudu svakako sačinjavala osnovu rada.

do koje je mjere moguće i ima smisla kategoriju poremećaja pojedinca, barem kako je Freud shvaća, preslikavati na društvo jer 'U neurozi pojedinca služi nam za polaznu točku kontrast kojim se bolesnik razlikuje od svoje okoline, koja se smatra normalnom.'⁷⁴ Međutim, Freud odlazi i korak dalje; čak i kada bi se uspješno prevladale takve prepreke i uspjela postaviti dijagnoza čitavom društvu, i dalje ostaje problem: 'što bi pomogla i najcjelovitija analiza socijalne neuroze, ako nema autoriteta da primora masu na liječenje?'⁷⁵ Pritom se ne radi isključivo o tome da Freud samo izdvaja neki empirički sud o nemogućnosti, već postavlja isto pitanje kakvo smo i mi ranije; unutar psihoanalize: kakvog uopće ima smisla teorija koja nije u vezi s praksom? Dijagnostika općeg iz kuta psihoanalize, za koju nema načina da bude vezana uz praksu, u bitnome odstupa od psihoanalitičkog rada. Međutim, kada je već riječ o dijagnostici, nakon cijelog ovog rada čini se neizbježno ne pitati za motive što stoje iza Marcuseovog teksta. Nema tog analitičara koji bi u svojoj terapijskoj praksi prihvatio unaprijed pripremljenu interpretaciju nekog događaja s kojom je analizand već došao na seansu. Štoviše, takav bi slučaj upućivao upravo na to da se radi o određenoj obrani, u tom slučaju vjerojatno racionalizaciji. Unatoč tomu što bi se unutar 'čiste' filozofije ovakav postupak mogao učiniti vulgarnim, možda se neće puno izgubiti ukoliko se ista logika pokuša primijeniti na samog Marcusea: nije li nam on na jedan vrlo sofisticiran način zapravo podmetnuo racionalizaciju?

Nije teško zamisliti da, kada bi bila iznesena od strane nekog analizanda na njegovoj analizi, njegova teorija bila okarakterizirana kao vrlo sofisticirana racionalizacija. Njen je najveći problem u tome što ona na momente u velikoj mjeri i sa zastrašujućom preciznošću korespondira sa zbiljom. Danas je više no ikada jasno do koje mjere postojeći sistem producira, perpetuira i nameće ljudima potrebe; ako u današnjem svijetu partikularnih identiteta postoji nešto zbilja hegelovski univerzalno, to su onda trendovi brze mode koje postavlja Instagram. Ljudi se više no ikada suočavaju s bezvoljnošću, dosadom i apatijom, a u ponekim društvima impotencija postaje ozbiljan društveni problem. Nije uopće upitno, bez obzira na to kako definirali te pojmove, da u današnjem svijetu nedostaje svega što Marcuse zaziva: fantazije, kreativnosti, autentičnosti i strasti. Ako je legenda istinita, da je Diogen danju hodao ulicama Atene sa svijećom i na pitanje 'Što tražiš?' odgovarao sa 'Čovjeka.', onda nema sumnje da bi taj isti Diogen u današnje vrijeme autentičnost tražio elektronskim mikroskopom. Dakle, nema dvojbe da je Marcuse u mnogočemu ispravno prepoznao problem, međutim, istovremeno je pružio i oštru teorijsku podlogu koja neizmerno lako postaje, što 'kolektivna' (ako o takvoj uopće ima smisla govoriti), što individualna obrana u obliku racionalizacije i projekcije. Freud je pokazao da u slučajevima kada čovjek brzo i intuitivno prepoznaje i prihvaća određeno objašnjenje, osobito onda kada ono ukazuje na neki izvanjski problem, tj. uzrok, nipošto ne treba otkloniti sumnju da se radi o maski koja prekriva ono s čime se 'zapravo' ne želimo suočiti. Drugima riječima, takav kut gledišta vodi u zaključak da je upravo to slučaj i s Marcuseovom teorijom: da se iza njene jasnoće zapravo krije puno veći horor od problema kojim se ona bavi, a to je da čovjek po sebi nije ni smislen ni autentičan (bez determinacija) te da se ne želi i nema volje u nekom posebnom interesu ostvariti. Život je kao takav jedna napetost i određeni tip represije, opresije i obrane nužan je kako bi se uopće moglo imati iskustvo nekog autentičnog subjekta.

74 Sigmund Freud: „Nelagodnost u kulturi.“ U: Odabrana dela Sigmunda Freuda. Matica srpska. Str. 356.
75 Isto, str. 356.

Na primjeru prvog života, kojeg Freud daje u *S onu stranu načela ugode*, moglo se vidjeti da on zapravo predstavlja ‘prvu napetost’. Ono što pritom valja naglasiti jest da je ‘opna’ koja ga okružuje nužna granica između tog primitivnog života i vanjskog svijeta. Život je, tako reći, u bitnome određen ‘opresijom’, granicama te opne - upravo ona čuva njegov integritet. Ona je ono što ne dozvoljava da se napetost rastoči, raspline i dezintegrira. Bez te opresije, odnosno opne što ga odvaja od vanjskog svijeta, on bi se stopio s njim i samim time umro.

Otprilike je slična situacija i sa čovjekovim interesima: da bi ih uopće ostvario potrebne su mu vanjske determinacije i prepreke. Slobodno lebdeći, nedeterminirani, ‘neoprimirani’ subjekt već je stopljen s okolinom. Kada bi hipotetski uklonili to ‘potiskivanje’, rezultat ne bi bio autentičnost, već stopljenost - odsustvo strasti, volje, želje, interesa i sl. Na isti način na koji iskustvo zadovoljstva može doći isključivo u paru s nezadovoljstvom, sloboda može postojati jedino tamo gdje postoje determinacije i ograničenosti. Nema svrhe, nema tog ultimativnog samoostvarenja koje svaki čovjek nosi u sebi po sebi. Iako ne u potpunosti, djelomično se takav stav može potvrditi na primjeru izuzetno bogatih ljudi: unatoč tomu što imaju sve mogućnosti koje materijalni uvjeti mogu pružiti, načelno završavaju na dva načina: ili kao radoholičari koje jedino konstantan rad i fokus na oplodnju kapitala dijeli od ponora besmisla ili kao zgubidani čija se svrha postojanja svodi na ekscesne masovne zabave na jahtama, velike količine stimulansa i što veći broj prostitutki. Vjerojatno se većina može složiti da ni u jednom slučaju ne dolazi do nekog naročitog razvijanja interesa i autentičnosti. Jasno, to nije svijet kakvog je Marcuse zamislio; vjerojatno bi takva razuzdanost i površnost u njemu izazvala jedino gađenje. Međutim, poanta ovog rada jest pokazati da, osim što se radi o nečemu za što čovjek nikada, pa ni hipotetski, neće biti spreman, put ‘oslobođenja’ kojim on ide zapravo ne vodi u takvo društvo kakvo on priželjkuje, već u njegovu suprotnost. Ono što, barem na prvu, začuđuje, jest činjenica da su to dijametralno suprotni zaključci od onih do kojih Freud dolazi u razmatranjima čovjeka. Uzrok toga djelomično leži u tome što se za Freuda ciljevi psihoanalize uvelike razlikuju od onoga kako ih Marcuse vidi, barem ako je za suditi prema njihovom djelovanju.

Sasvim je sigurno da jedan veliki dio ovih nesuglasica između Freudovih i Marcuseovih rezultata, koji je prisutan unatoč tomu što se služe istom teorijom, proizlazi pretežno iz činjenice da Marcuse ima izuzetno ideologijom obilježenu polaznu točku⁷⁶. Po tome je uvelike nalik na takozvanu psihoanalitičku ljevicu (Perls, Reich, Laing itd.) čija je temeljna postavka da nije bolestan pojedinac nego društvo. Psihoanaliza na taj način biva svedena na instrumentalnu metodu čija je jedina svrha da pruži i potvrdi teorijsku osnovu za unaprijed zadane ciljeve, a to je mijenjati društvene, političke i ekonomske okolnosti. To nipošto ne znači da marksistički ciljevi nisu plemeniti ili da su vanjski uvjeti nešto što ne treba mijenjati. Štoviše, vanjski je svijet nedvojbeno obilježen mnogim nepravdama i mogućnosti za promjenu na bolje ima nebrojeno. Međutim, ukoliko želimo na ikoji način očuvati psihoanalizu u njenim izvornim ciljevima, ona ne smije svoju teoriju odvajati od prakse i obratno. Kada je teorija u svezi s praksom, onda je ona puno otpornija na pokušaje da ju se podvrgne filozofiji, politici, sociologiji ili nekoj drugoj disciplini koja joj, namjerno ili nenamjerno, pokušava oduzeti njenu samostalnost i integritet. Od svojih početaka, psihoanaliza je, riječima Terryja

76 Pritom ne tvrdim da Freudova pozicija nije ideološka, međutim, u Marcuseovom slučaju ideologija je gotovo izjednačena s političkom agendom – to je ono što ih u bitnome razlikuje.

Eagletona, znanost o nezadovoljstvu koje je dio naše prirode⁷⁷, i kao takvoj joj, nasuprot nekim predrasudama, nikada nije bio cilj stvaranje 'idealnog' pojedinca, a još manje takvog društva. Za nju je, baš kao što je to slučaj i s kulturom, pitanje slobode prije svega pitanje nezadovoljstva u slobodi. Međutim, postoji jedna krucijalna razlika između kulture i slobode u smislu u kojem ju je Marcuse opisao: kultura se doima kao nužna nuspojava čovjeka, dok sloboda ne predstavlja ništa više od teorijskog koncepta. Stoga, upravo se na ovom mjestu dolazi do najsvjetlije točke ovog rada – s obzirom na posljedice kakve bi takva sloboda imala na čovjeka, možemo biti zadovoljni činjenicom da ona nije ostvariva.