

IZABELA GHIȚĂ

Ph. D. Candidate

University of Bucharest

**FREUDO-MARXISM UTOPIC**  
**O CRITICĂ A TEORIEI CRITICE**  
*Utopic freudo-marxism – one critic of the critical theory*

Abstract

*The present paper pretends to offer a critical analysis of the utopian aspect of marcusianist humanism. It organizes around a general idea according to which H. Marcuse's humanism is one of utopian type, owing much especially to a marxist conception developed in the framework of the critical theory of the Frankfurt School. This idea, as a working hypothesis, will be refined by means of succesive exposition of the historical-cultural context of the emergence of the marcusianist critical theory, of the theoretical argumens brought by Marcuse in support of the non-utopian character of his theory and of the eventual difficulties and objections that this theory can meet. Since the discussion comes about sheading light upon some (theoretical) utopian sources, the discussion will be put in terms of o program or project – of transition to a society different by quality, non-repressive, human, rational and happy – which is already, in a greater part by itself (method, object and porpose), and in a smaller one by sources, utopian. In the end, for reasons of avoiding the suspicion of subjectivism or inadequation, the analysis will focus on the confrontation of the theory with the historical reality, with the reserve that this reality is not complete (does not actualise every possibility) and thus is not a plausible criterion in the evaluation of the theory.*

**Key words: Marcuse, utopia, critical theory, freudo-marxism, humanism**

*Premisele unui umanism utopic*

„Poate că astăzi este mai puțin iresponsabil să zugrăvești o utopie întemeiată decât să defăimezi ca utopice stări și posibilități care de mult timp au devenit deja posibilități realizabile”.<sup>1</sup> Astfel își încheia Marcuse –filosoful ”Marelui Refuz”<sup>2</sup>– una din prelegerile ținute în 1956

la Frankfurt și Heidelberg. Încă de atunci el încerca să răspundă unei acuze ce-i fusese deja adusă: lipsă de responsabilitate în avansarea unei ipoteze care nu numai că nu are nimic comun cu realitatea, ci se constituie chiar ca un contrariu al ei, anume afirmarea faptului că societatea industrială

<sup>1</sup> Herbert Marcuse, „Idea de progres în lumina psihanalizei”, trad. S. Vieru, pp. 219-238, în *Scrieri filosofice* Ed. Politică, București, 1977, p. 238.

<sup>2</sup> „Marele Refuz” (*the Great Refusal*) este sintagma care încheie, alături de un citat din

Walter Benjamin: *Nur um der Hoffnungslosen willen ist uns die Hoffnung gegeben* („It is only for the sake of those without hope that hope is given to us”), „Omul unidimensional” [H. Marcuse, 1964, p. 257]. În 1968, Marele Refuz a fost asociat cu mișcarea studențească de la Paris. Astfel Marcuse devene nu numai teoreticianul transformării sociale, ci și mentorul unei mișcări.

avansată ar putea atinge foarte curând un stadiu în care principiul represiunii, oprimarea și sacrificarea individului și a fericirii sale să fie superflue. Dar abia în 1968, într-o altă conferință<sup>3</sup>, Marcuse avea să reia această idee, afirmând în aceeași direcție „sfârșitul utopiei”.

În liniile sale cele mai generale, întreaga problematică subîntinsă de aceste două manifestări, utopic antiutopice, pornește în primul rând din spiritul unui umanism de tip renașcentist<sup>4</sup>, care afirmă

<sup>3</sup> Este vorba despre conferința *Das Ende der Utopie*. Aici voi folosi ediția franceză: H. Marcuse, *La fin de l'utopie*, trad. Liliane Raskopf, Luc Weibel, Éditions du Seuil, Paris, 1968.

<sup>4</sup> Am folosit cu o ușoară reținere expresia „umanism de tip renașcentist”. Voi explica imediat de ce.

În sensul său cel mai larg (sens de dicționar), umanismul este definit ca fiind orice filozofie preocupată de sublinierea bunăstării și demnității umane, arătându-se totodată optimistă în privința puterilor intelectului omenesc. Sensul renașcentist este un sens restrâns ce reprezintă mișcarea intelectualistă din Renaștere preocupată de studiul literaturii clasice antice ca redescoperire a unității omului cu natura, ca celebrare a plăcerilor vieții. În acest tip de umanism, compatibil cu credința religioasă, a fost posibilă o idee ca a lui Pico della Mirandola, în „Despre demnitatea omului”, că Dumnezeu ne-a așezat în centrul universului pentru a-i contempla opera, dar și pentru a-i continua creația. Ulterior termenul a fost asociat și mișcărilor sociale și politice antireligioase (cum ar fi marxismul și marxismele), sau aplicat peiorativ unor filosofii, ca cea a lui Sartre, axate pe afirmarea eu-lui rațional, solid, autonom. [*Oxford.Dicționar de filozofie*, Univers enciclopedic, 1999]

Partiția umanismelor pare să fie însă mult mai complexă. În *L'humanism et l'humain*, F. Charmot face distincția între umanismul literar - *litterae*- și umanismul filosofic -*virtus*- „care rezida în blândețe și urbanitate în comportare, [...] scopul urmărit de *litterae*” [V. Dem Zamfirescu, 1995, p.45]. Din cele două, numai umanismul literar este considerat ca fiind renașcentist, F. Charmot definind-ul explicit ca pe un ansamblu al doctrinelor literare și artistice ale Renașterii [F. Charmot, 1934, p.37].

Cât privește umanismul filosofic, el s-a bucurat de mult mai multe definiții și subclasificări. Voi aminti aici numai concepția lui A. Etcheverry, la fel de sumar cum este prezentată în „Structura umanismului” [V. Dem Zamfirescu, 1995, pp. 44-64]. Potrivit lui Etcheverry

demnitatea omului ca scop în sine, și abia apoi din analiza critică a unei realități<sup>5</sup> care se opune acestei afirmării.

---

umanismul filosofic este caracterizat de următoarele două aspecte:

„a) un major interes cognitiv pentru om, pentru originea, natura, destinul și situația sa în lume;

b) o fermă preferință axiologică: omul este o ființă privilegiată” [V. Dem Zamfirescu, 1995, p.46]

Conform aceluiași Etcheverry în cadrul umanismului filosofic se identifică trei alte umanisme aproape incompatibile și cu totul conflictuale în ceea ce privește modul în care văd posibilă realizarea deplină a omului: existențialist, creștin și marxist.

Cel puțin în fazele sale incipiente filosofia lui Marcuse poate fi identificată ca fiind un tip de umanism marxist. În “Noi izvoare privind întemeierea materialismului istoric”, articol apărut în 1932 [în românește de V. Dem Zamfirescu în *Scrieri filosofice*, 1977, pp. 85-135] –aceiași an al publicării *Manuscriseloreconomico-filosofice din 1844* ale lui Marx -, H. Marcuse reconsideră filosofia lui Marx ca fiind un umanism naturalist și își declară afinitatea față de o astfel de abordare. Marcuse rămâne oarecum fidel filosofiei lui Marx, abordând un umanism filosofic sensibil față de natura condiționată istoric. Sub acest aspect, și încă sub multe altele enumerate mai sus, umanismul marcuseianist este în mod evident parte a unui alt tip de umanism decât cel renașcentist.

Totuși, am folosit termenul de „umanism de tip renașcentist” pentru a surprinde anumite nuanțe ale filosofiei lui Marcuse, nuanțe pe care o altă terminologie cred eu că le-ar fi lăsat pe dinafară. Acestea sunt: pe de o parte nuanțe ale dimensiunii axiologice care ca și umanismul renașcentist plasează omul în vârful piramidei valorice -filosofia, știința și arta trebuie să vină în ajutorul omului [Elena Maria Druță, 1999, p.16]-, iar pe de altă parte nuanțe ale filosofiei sale târzii în care sunt afirmate necesitatea dimensiunii estetice și nevoia reînnoirii la valorile clasice atât de prețioase umanismului renașcentist.

<sup>5</sup> Este vorba în primul rând de realitatea societății capitalismului industrializat de tip avansat, pe care Marcuse o mai numește și „societatea abundenței”, „societatea de consum”, „societatea belșugului” sau „societatea ca sistem de trebuințe”, și pe care o identifică exclusiv ca fiind realitatea societății americane a vremii sale. Acest tip de realitate se opune afirmării demnității omului în primul rând prin aceea că, în contextul „calculului bănesc” (cf. M. Weber) și al randamentului, individul este instrumentalizat, iar fericirea sa depreciată. Această realitate trebuie depășită, spune Marcuse. Dar acest „trebuie” face din întreaga filozofie

Herbert Marcuse s-a născut în 1898, într-o familie de mici întreprinzători evrei dintr-un cartier select al Berlinului. A urmat școala generală și liceul citindu-i în primul rând pe Dilthey și Schiller. La sfârșitul primului război mondial se înscrie în partidul social-democrat german și face parte dintr-un consiliu al soldaților creat după modelul sovietelor din Rusia. Atrocitatea primului război mondial și mizeria și sărăcia care i-au urmat l-au apropiat de idealurile marxiste, fiind activ în grupurile revoluționare asociate Rosei Luxemburg. Odată cu asasinarea acesteia în 1919, el părăsește partidul social-democrat în semn de protest împotriva politicii de colaborare a partidului cu forțele „destructive și represive”<sup>6</sup>, și nu va mai reveni niciodată în politică. Se dedică patru ani studiului, astfel că în 1923 își susține teza de doctorat (*Der Künstlerroman*). Lucrează apoi ca anticar în Berlin. În 1928 citește cartea lui M. Heidegger, *Sein und Zeit*, apărută cu un an mai devreme, și se hotărăște să revină în mediul academic. Astfel, în 1929 revine la Freiburg, unde mai studiasse. Aici colaborează cu Husserl și Heidegger, însă nu fără conflicte. În 1932 reușește să susțină, sub conducerea lui Martin Heidegger, lucrarea de abilitare (*die Habilitationsschrift*) pe teoria istoricității în ontologia lui Hegel, nu însă lipsit de incidente. Chiar înaintea susținerii, M. Heidegger își declarase intenția de a nu mai colabora cu Marcuse pe motiv că acordă prea multă importanță problemei ființării la Hegel și mult prea puțină problemei ființei. Relația cu Martin Heidegger va rămâne una foarte tensionată până în 1956 când se va rupe definitiv comunicarea dintre cei doi, motivul fiind cel al adeziunii lui Heidegger la ideologia național-socialistă. Ulterior susținerii tezei de abilitare, Marcuse este,

marcusianistă un discurs practic –normativ- ce frizează utopia atunci când imperativul se cere realizat.

<sup>6</sup> Apud. N. Tertulian, “Herbert Marcuse – O biografie intelectuală”, în H. Marcuse, *Scriseri filosofice*, ed. Politică, București, 1977, p. 7.

alături de Adorno și Horkheimer, unul din membrii fondatori ai „Școlii de la Frankfurt”, școală de sociologie marxistă, căreia îi sunt asociate Institutul de Cercetare Socială (Institut für Sozialforschung, care a devenit în Statele Unite Institute of Social Research) și teoria critică. În 1933, când începe primul val de persecuții împotriva evreilor prin organizarea zilei boicotului (1 aprilie 1933) în care mai multe centre comerciale fuseseră inscripționate cu sloganul discriminator: „Magazin evreiesc! Germani, nu cumpărați de aici!”<sup>7</sup>, Marcuse emigrează împreună cu Institutul la Geneva. După un an va emigra în Statele Unite. Împreună cu alți doi membrii ai Școlii, Franz Neumann și Otto Kirchheimer, intră începând cu 1941-1942 în echipa de cercetare Research and Analysis (R & A) a unei agenții americane implicate în planificarea politicii Statelor Unite față de Germania, precursora a actualei CIA și numită pe atunci *Office of Strategic Service(OSS)*<sup>8</sup>. În cadrul acesteia, Marcuse a ocupat, în calitate sa de filosof al istoriei, funcția de „critic al ideologiei”<sup>9</sup>, fiind preocupat de implicațiile sociale ale ideologiei național-socialiste și a rolului antisemitismului în Germania<sup>10</sup>. Analizele pe care

<sup>7</sup> Louis Saurel, *Hitler au pouvoir*, edition Rouff, Paris, 1968, pp.111-117.

<sup>8</sup> Aceasta nu se ocupa numai cu analiza și cercetarea, ci avea și o parte activă care se ocupa cu informarea factorilor de decizie, cu boicotarea unor acțiuni primejdioase, sau cu acte de sabotaj. Se pare că partea de cercetare și analiză nu a fost tot a tot de influentă, deși a fost la fel de activă. Documentele și dosarele rămase de atunci arată nivelul ridicat al unei abordări obiective a evenimentelor de atunci. Cf. în acest sens Martin Jay, *The Dialectic Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950* (Boston: Little, Brown, 1973); Barry Katz, *Foreign Intelligence: R&A in the OSS. 1942-1945* (Cambridge:Harvard University Press, 1989); Barry Katz, *Herbert Marcuse and The Art of Liberation: An intellectual Biography* (London, 1982); Tim B. Müller, „Bearing Witness to the Liquidation of Western Dasein: Herbert Marcuse and the Holocaust, 1941-1948”, *op. cit.*

<sup>9</sup> cf. Tim B. Müller, „Bearing Witness to the Liquidation of Western Dasein: Herbert Marcuse and the Holocaust, 1941-1948”, *op. cit.*, p. 137.

<sup>10</sup> Analizele pe care le-a lăsat au fost ulterior grupate într-o antologie. *Technology, War and Fascism:*

le-a lăsat s-au constituit ulterior într-o teorie socială organizată în jurul conceptului de raționalitate tehnologică (raționalitate investită exclusiv cu o funcție tehnologică în care s-a preschimbat, ca efect al industrializării, funcția sa critică), dar încă în mare măsură tributare Școlii (utilizând metoda dialecticii raționalității și iraționalității) și analizei economice de tip marxist (influență neumanniană de care se desprinde ulterior). Este o perioadă dificilă, fiind obligat să își păstreze obiectivitatea în condițiile în care își pierde familia în lagărele de exterminare naziste. Este totodată o perioadă de regândire a propriilor orientări teoretice și ideologice, recunoscând acum că societatea industrială de tip capitalist are meritele și avantajele ei atât timp cât este o societate democratică ce protejează libertatea. După cel de-al doilea război mondial urmează o perioadă de latență, interpretată de unii comentatori ca o perioadă necesară reorganizării în urma unei traume. Acum îl recitește pe Freud, cel de la care preia metoda psihanalitică pentru a o introduce în analiza socială a societății contemporane. Abia în 1950 își reia activitatea teoretică mai întâi ca profesor de sociologie la Universitatea din Columbia (1950-52), apoi ca bursier al Centrului de Cercetare Rus de la Harvard (1952-54), din nou profesor de politică și filozofie la Brandeis (1954-65), un an la catedra de istorie de la Yale (1963-64) și încă doi (1959, 1961-62) director de studii la École Pratique des Hautes Études din Paris, iar în cele din urmă profesor de filozofie la Universitatea San Diego, California (din 1965-până la moartea sa în 1979).

Este greu de spus în ce măsură poate fi legată această cavalcadă de evenimente, situații și întâlniri de structura unei gândiri cu un profund impact asupra generațiilor anilor '60 și '70 ai secolului trecut. Totuși, urmându-le succesiunea, se poate vorbi totodată și de un traseu al unei biografii intelectuale marcate de

frustrarea, sărăcia și tensiunile sociale a două războaie devastatoare, de afirmarea tot mai acută a unei rațiuni tehnocratice și din ce în ce mai puțin critice, de decadența așa numitei societăți a luxului și abundenței ce a urmat celui de-al doilea război mondial, etc. Întâlnirile cu *liebensphilosophie*-a lui Dilthey, cu ideologia stângistă a Rosei Luxemburg, cu teoria heideggeriană a autenticității și inautenticității *Dasein*-ului, cu proiectul sociologic al Școlii de la Frankfurt și în cele din urmă cu psihanaliza freudiană au făcut din teoria critică marcusiană locul de întâlnire al celor mai disputate teorii ale secolului trecut, dar nu numai atât. Anii '70 îl recunoșteau pe Marcuse ca fiind cel mai cunoscut și mai influent filosof, care reușise, cel puțin aparent, să surmonteze clivajul dintre teorie și practică și să regândească într-un mod original întreaga istorie a filosofiei, alăturând două teorii îndelung contestate: marxismul și freudismul.

După o viață în care a promovat și susținut praxis-ul revoluționar, Marcuse afirma că nu încetează să fie un marxist, chiar unul „ortodox”, chiar dacă ajunsese totodată să respingă majoritatea concluziilor importante din filosofia lui Marx<sup>11</sup>. Trebuie să îl credem, atâta timp cât scrierile lui Marx au strâns laolaltă scriitori mult mai sceptici, precum Th. Adorno, M. Horkheimer sau Ernst Bloch, sub convingerea unei speranțe utopice a posibilității concilierii definitive a individului cu cetatea. Sub „spectrele lui Marx” au fost, după cum atât de bine o sublinia Isaiah Berlin, reiterate în nenumărate rânduri

„încercări de salvare a tendinței originare a marxismului, pentru a apăra viitorul tuturor valorilor în care Marx crezuse cu adevărat: ...rațiunea în acțiune, în întemeierea unei societăți

---

*Collected Papers of Herbert Marcuse*, editată de Douglas Keller abia în 1998 (London, Routledge), și s-au dovedit a fi până în prezent analizele cele mai pertinente ale național-socialismului german.

---

<sup>11</sup> Barry Katz, *H. Marcuse and the Art of Liberation: An Intellectual Biography*, London: New Left Books, 1982, p. 217

organizate armonios și rațional, sfârșitul conflictelor autodestructive ce au deformat viziunile și actele umanității...”<sup>12</sup>

Realitatea socio-istorică a începutului de secol XX a fost în acest sens marcantă. Cuprinsă de disoluție, Europa se confrunta deopotrivă cu instrumentalizarea individului (și astfel cu dizolvarea umanității lui) prin avansul industrial al tehnologiei și productivității și cu încălcarea libertății individuale de obioase regimuri totalitare.

Crezul de a nu coopera cu forțele opresive ale barbarismului<sup>13</sup> asaltaseră lumea occidentală cu mult timp în urmă în istorie, odată cu apariția zonelor industriale înfloritoare din secolele IX și X în Belgia și nord-estul Franței, dând naștere capitalismului<sup>14</sup> și mirajului bogăției prin care, de acum încolo, inegalitatea claselor sociale va apărea ca o realitate istorică greu de învins. Atitudinea univocată este aceea de respingere a ceea ce nașterea capitalismului (unde, în țesătoriile și sticlăriile italiene și venețiene, cu mult înainte a Reformei lui Calvin și Luther) a adus cu sine: realitatea omului ca scop al lumii materiale. De aici în acolo, istoria va reține o realitate mizeră în care prime umanisme și utopii vor lua ființă, văzând în om „piatra de încercare a instituțiilor și religiilor” și susținând că:

„toate [aceste instituții și religii] sunt la fel de rele în măsura în care nu țin cont de libera înclinație a omului și de demnitatea sa. La ce bun să construiești, să filosofezi, să visezi, să te rogi, dacă omul nu

<sup>12</sup> Isaiah Berlin, apud. V. Tismăneanu, *Mizeria utopiei. Criza ideologiei marxiste în Europa Răsăriteană*, trad. rom. Laura Lipovan, Polirom, Iași, 1997, p. 37.

<sup>13</sup> V. Tismăneanu, *op. cit.*, p. 38.

<sup>14</sup> cf. Jean Servir, *Istoria utopiei, op. cit.*, p. 86.

este scopul suprem al oricărui demers iar fericirea sa pe pământ nu este asigurată?”

15

Toate aceste idei renasc odată turbulențele istorico-sociale ale sfârșitului de secol XIX și început de secol XX, turbulențe care pot fi văzute deopotrivă ca premise către un umanism dar și către utopie, generând o puternică atracție pentru lupta împotriva civilizației decadente și pentru reafirmarea demnității omului.

În *Istoria utopiei*, Jean Servir afirma la un moment dat că:

„Utopia ne apare legată de momente istorice bine determinate. Se naște pe un teren favorabil de circumstanțe care se reproduc cu o asemenea analogie încât este tentant să vorbești despre utopie ca despre renașterea unei aceleiași teme; acesta profită de repetarea aceluiasi sentiment de singurătate morală al unei civilizații, sentiment profund resimțit de indivizi de a se găsi aruncați în existență fără necesitate veritabilă. Totul se petrece ca și când acest sentiment de singurătate morală ar fi fost mai clar resimțit, deci mai clar exprimat într-un moment istoric dat de o clasă socială dominantă, îndepărtată de la putere prin sisteme politice arhaice, în ciuda

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 100.

La pagina 207, J. Servir mai afirmă că: „dacă burghezia industrială și comercială preia puterea în 1830, continuitatea spiritului revoluționar rămâne asigurată din 1977 de babouviști, nu atât ca partid, cât ca propagatori ai unei anumite ideologii, singura în numele căreia să se facă revoluțiile”. Astfel, apariția lui Marx în orizontul praxisului revoluționar nu a fost atât de tulburător precum a fost în orizontul filosofic. Utopia –nevoie de eliberare și vis al occidentului de întoarcere la un mit fondator- are o lungă istorie întreținută de insuportabila realitate a mizeriei sociale a inegalității de clasă.

importanței sale sociale sau economice.”<sup>16</sup>

Să fie istoria începutului de secol XX un astfel de moment? Am putea spune că da.

În ceea ce privește teoria critică a lui H. Marcuse rămâne totuși de văzut în ce măsură participă la acest moment istoric și la acest „sentiment al singurătății morale” ca utopie. Ca umanism știm sigur că o face, chiar și sub aspectul mult mai particular al său de a respecta criteriul neconvențional al „umanității omului: capacitatea de a obține plăcere nu numai din exercitarea și satisfacerea funcțiilor biologice”<sup>17</sup>.

Dialectic speculativ, romantic și revoluționar, prea adesea reformator sau revizionist, iar câteodată pur și simplu infantil<sup>18</sup>, umanismul lui Marcuse își poartă cu sine propria luciditate în contextul unei lumi reificate, dezumanizate, iraționale, pe care revoluția tehnologică și setea profitului și dominației au făcut-o posibilă. Este luciditatea unei conștiințe ce refuză preluarea necritică a ceea ce o societate a consumului încearcă să-i livreze individului ca fiind bunăstarea și fericirea sa. Este luciditatea unei conștiințe ce speră astfel într-o transformare socială radicală spre adevărata demnitate și fericire a omului.

În ce măsură se poate imagina și se poate spera totuși într-o realitate de un cu totul alt tip decât cea existentă? Cât și până unde „visul” unei ordini sociale demne de umanitatea omului este și rămâne o utopie? Este necesitatea eliberării proiectul utopic al unei filosofii prea optimiste, dar și prea necoapte pentru a asuma un proiect poate nu tot atât de îndrăzneț însă cel puțin mult mai tangibil? Iată câteva întrebări la care voi încerca să răspund în lucrarea de față,

<sup>16</sup> Jean Servir, *Istoria utopiei*, trad. Elena și Octavian Gabor, Editura Meridiane, București, 2000, p.246.

<sup>17</sup> Vasile Dem. Zamfirescu, *În căutarea sinelui*, Editura Trei, 1999, p.45.

<sup>18</sup> Acuză de infantilism este una din acuzele pe care Erich Fromm i le aduce lui H. Marcuse în câteva pagini din *The Crisis of Psychoanalysis* [1970, pp.14-23].

plasându-mă în continuarea a două momente al teoriei critice marcusiene pe care le-am identificat ca fiind: stabilirea statutului obiectiv al fericirii și identificarea libertății - ca eliberare – drept condiție de posibilitate a fericirii.

### *Trei momente ale demersului inițiat aici*

În încercarea de a vorbi despre filonul utopic al umanismului marcusianist am identificat două posibile abordări: una care vine dinspre sursele teoretice ale discursului lui Marcuse, și alta care se constituie chiar în interiorul discursului ca atare. În ceea ce o privește pe prima, ea se referă la cel mai important filon teoretic utopic: marxismul –ca filozofie a praxisului revoluționar ce pare să fi eșuat în realitatea manifestă a socialismului „real”<sup>19</sup>. Cea de-a doua are în vedere pe de o parte construcția teoretică optimistă în jurul scepticismului și pesimismului freudian (în sensul său original de imposibilitatea a oricărei eliberări de sub constrângerile sociale asimilate și internalizate în supraeu), iar pe de altă parte confruntarea înțelegerii uzuale a utopiei cu modul în care Marcuse însuși înțelege și definește utopia, precum și cu maniera în care teoria sa se desprinde de filonul teoretic marxist pentru a propune propria viziune asupra realizării societății viitorului.

Se pot distinge următoarele trei probleme:

- 1) ca teorie ce preia și dezvoltă doctrina marxistă a revoluției proletariului (precondiție a eliberării și a încetării luptei de clasă), umanismul marcusianist este supus aceluiași acuze care au fost aduse doctrinei preluate: de a nu fi adecvată realității, de a propune un program politic, și chiar economic (cf. iluzia posibilității eliminării plus valorii),

<sup>19</sup> Cf. Christian Delacampagne, *Istoria filosofiei în secolul XX*, trad. rom. Filon Morar și Camelia Runcean, Ed. Babel, București, 1998, pp. 206-213.

- fantezist, de a susține și legitima în numele umanității dictatura clasei dominate și mai ales de a fi eșuat ca practică istorică;
- 2) ca teorie care se organizează în jurul metodei psihanalitice, construcția marcusianistă preia această metodă fără parte din regulile și practicile ei obișnuite, fiind astfel acuzată de neadecvare metodologică;
  - 3) ca teorie a eliberării și a reafirmării individului și a fericirii sale într-o societate nerepresivă, pare ea însăși neadecvată realității; aici problema caracterului utopic rămâne una nedizolvabilă atât timp cât teoria critică marcusianistă prea puțin descrie cât mai mult profetește o societate calitativ diferită pe care o plasează în primul rând printre posibilitățile reale ale istoriei. O societate non-represivă (calitativ diferită față de cea pe care istoria actuală o cunoaște) este în viziunea lui Marcuse la granița dintre niciodată și cândva ca posibilitate.

În cele ce urmează, voi analiza fiecare din cele trei probleme pentru a arăta maniera în care se desprinde de marxism (lui Marcuse oricum nu-i mai pot fi atribuite probleme de natură economică explicită și nici nu-i poate fi imputată susținerea proletariatului, elemente deja caduce), cum ipostaziază o nouă antropologie pe baze psihanalitice și în ce măsură se poate vorbi de „sfârșitul utopiei”.

### **Prima confruntare: filonul utopic marxist. Critica marxismului sovietic și eșecul noii stângi**

Categoriile fundamentale ale marxismului au stat în centrul preocupărilor filosofice al lui H. Marcuse încă de la primul său studiu mai important – „Contribuții la o fenomenologie a

materialismului istoric”, 1928-, mai întâi ca exegeză a conceptelor materialismului istoric, ulterior ca praxis revoluționar explicit. În fond, încă de la început, interesul pentru marxismul devenit „placă turnantă în jurul căreia gravitează gândirea lui Marcuse”<sup>20</sup> a vizat „acțiunea radicală” și constituirea unei „teorii critice” cu finalitate practică.

Filosofia lui Marx apăruse în plin secol XIX, semnalând riscurile la care industrializarea excesivă și situația precară a muncitorilor expun conștiința umană. Mizeria instalată în toate orașele Europei, dorința malignă de a produce mai mult, cupiditatea crescândă și urâtenia morală ce se instalaseră peste tot reclamau o mână salvatoare, pe care, la aceea vreme, Marx o credea a fi a muncitorilor. Cu o forță aproape devastatoare, filosofia lui Marx și-a câștigat repede locul în conștiința epocii, dând naștere atât unor marxisme teoretizante (G. Lucaks, L. Altusser, ș. a.), cât și unor marxisme activiste (leniniste, staliniste, ș.a.).

„Utopia” marxistă „profetea”<sup>21</sup> o nouă ordine socială în care „completa pierdere a omului” (înstrăinarea sa) se va transforma într-o „completă redobândire”, o ordine socială care să fie o reală „apropriere a esenței umane de către om și pentru om”<sup>22</sup> (un umanism pozitiv, „desăvârșit”). Preeminența importanței afirmării omului este cea care îl atrage și pe Marcuse.

Dar acceptând marxismul ca filon al umanismului marcusianist îl acceptăm și ca filon utopic? Acesta este o problemă destul de delicată. Marcuse nu prezintă, asemenea lui Marx, un program consistent.

<sup>20</sup> N. Tertulian, „Herbert Marcuse – o bibliografie intelectuală”, pp. 5-80, în H. Marcuse, *Scrieri filosofice*, Editura Politică, București, 1977, p. 6.

<sup>21</sup> Am trecut cei doi termeni în ghilimele pentru a atrage indirect atenția asupra unei dispute (pe care nu o voi trata aici nici măcar sumar) privind caracterul mesianic sau utopic al marxismului – în special cum este el expus în *Critica programului de la Gotha*.

<sup>22</sup> Apud. Ion Ianoși, *Umanism: viziune și întrupare*, Editura Eminescu, 1978, p.122.

Marx schița în *Critica programului de la Gotha* direcția de dezvoltare a unei societăți comuniste ce avea să se nască din capitalism prin revoluția clasei muncitoare. Prima etapă ar fi fost cea a unei „transformări revoluționare” în care se distingeau două faze, una încă a inegalității de clasă, cealaltă a progresului real către o dezvoltare „multilaterală” a indivizilor. Spre deosebire, Marcuse ne spune despre societatea calitativ diferită (iată o primă detașare: nu știm dacă este o societate comunistă) doar că se va naște din premisele actuale ale societății deja existente. Mai mult decât atât, Marcuse renunță la ideea revoluției în favoarea unui refuz. „Marele refuz” este cel care va face posibilă noua societate. Totodată el reviziuiește ideea marxistă potrivit căreia „imperiul libertății începe de fapt abia acolo unde încetează munca impusă de nevoie și de oportunitatea exterioară”<sup>23</sup>, propunând o idee mai îndrăzneată: munca devenită liberă, munca devenită joc. Imperiul necesității și al libertății nu mai sunt în mod categoric tranșate ca distincte, iar proletariatul nu mai are rolul decisiv. El este considerat, în opinia lui Marcuse, imatur pentru scopurile revoluționare ale schimbării. Noua clasă „revoluționară” trebuie să fie formată din toți care controlează progresul tehnologic, din intelectuali, studenți, minorități sexuale sau naționale etc. Pentru toate acestea și încă altele Marcuse a și fost acuzat de revizionism. Ceea ce rămâne din Marx este în foarte mică măsură o teorie revoluționară și în foarte mare măsură un entuziasm care recunoaște în om „măsura tuturor lucrurilor”.

Revizionismul lui Marcuse are pe de altă parte următoarea justificare: teoria marxistă nu este adecvată (și nu a fost nici la vremea ei – cf. *Marxismul sovietic*) realității sociale; astfel, pentru a păstra părțile ei bune, și pentru a le face funcționale, ea trebuie adaptată noilor condiții pe care le oferă societatea

industrială avansată. Teoria critică marcusianistă se constituie așadar într-o încercare de racordare a teoriei la realitate, trebuind să răspundă și să facă față nu numai acuzelor de revizionism cât și prejudecății pe care teroarea înstăpânită după revoluția bolșevică și apoi căderea blocului comunist din estul Europei au acreditat-o: visul „vârstei de aur” este un vis urât, „vis” al unor dictaturi nemiloase, al căror eșec istoric face planul teoretic din care ele au izvorât să fie din ce în ce mai utopic.

Acuza de revizionism nu o voi discuta aici mai mult decât am făcut-o pentru următoarele două motive: 1) pentru că nu este o acuză explicită, ci ea vizează mai curând lipsa de corectitudine și de adecvare a preluării unor concepte din filosofia lui Marx; și 2) pentru că Marcuse încearcă o depășire a filosofiei marxiste și o adaptare a ei la noile contexte istorice impuse de societatea industrială avansată (iar aici mă alătur celor ce susțin acest lucru). (Un exemplu. Așa cum am amintit câteva rânduri mai sus, Marcuse înțelege foarte bine care este rolul proletariatului la Marx, dar crede că în contextul societății abundenței secolului XX acest rol trebuie să revină intelectualilor – studenți, oameni de știință, cei ce dețin instrumentul tehnic - și grupurilor marginalizate social – grupări feministe, grupări ce militează pentru drepturile minorităților, etc. Deși va fi foarte evaziv în exprimarea explicită a componentei noii clase căreia îi revine rolul înfăptuirii revoluției, el susține foarte ferm faptul că „proletariatul” – asimilat de sistem - este cumva depășit de situație.)

În schimb, voi încerca să fac unele precizări legate următorul lanț vicios: dacă din teoria lui Marx se revendică atât umanismul marcusianist cât și doctrina societăților socialiste eșuate de la sfârșitul secolului trecut, iar dacă umanismul marcusianist ne propune o răsturnare a capitalismului în aceiași termeni ai revoluției către socialism ca și Marx, atunci un lung și dureros șir de evenimente istorice

<sup>23</sup> *Ibid.*, p.126.



ne-au arătat că avem de a face cu o utopie urâtă. Dar aceasta chiar înainte ca acest nou umanism să-și fi putut formula liniile directe. Abordarea mult prea reduționistă a realității teoretice sau istorice, implicațiile subiective puternice, complexe purtând moștenirea și anatemele unui eșec, sunt numai câteva din cele ce istoria ni le-a scos în cale ca pe adevăruri de netrecut.

Cel puțin pentru planul teoretic, se impune dacă nu obiectivismul, cel puțin rezerva de a vedea mai întâi în ce măsură teoria marxistă este responsabilă de gulagul est-european. Fără doar și poate, programul marxist, așa cum poate fi el desprins din scrierile de tinerețe ale lui Marx precum și din *Critica programului de la Gotha*, susține și justifică atât dictatura proletariatului cât și intransigența acestuia în a duce la bun sfârșit realizarea societății comuniste. Totuși el rămâne un program cu un puternic caracter teoretic, o filozofie.

În articolul despre Karl Marx din *Dictionnaire des idées contemporaines* (1964), pe un ton simplu și familiar, Michel Murre ne spune că:

„le marxisme n'est ni un mouvement social, ni une méthode ou une programme politique, ni un système économique. Il est essentiellement une conception d'ensemble de l'homme et de l'histoire, une expression de l'époque moderne et de ses problèmes, conception et expression dans laquelle les éléments énumérés jouent leur rôle. On dit parfois que le marxisme est une philosophie...”<sup>24</sup>

<sup>24</sup> Michel Murre, *Dictionnaire des idées contemporaines*, Editions Universitaires, Paris, 1964, pp.472-481, p. 473: „marxismul nu este nici o mișcare socială, nici o metodă sau un program politic, nici un sistem economic. El este în mod esențial o concepție a ansamblului dintre om și istorie, o expresie a epocii moderne și a problemelor ei, concepție și expresie în care elementele enumerate joacă rolul lor. Spunem uneori că marxismul este o filozofie”.

Este totuși o filozofie diferită de cea tradițională prin aceea că implică o acțiune care face loc unui program politic, căutând nu numai să înțeleagă lumea ci și să o schimbe. În această logică, față de această filozofie care nu este încă o mișcare socială, un program politic sau un sistem economic, Marcuse afirmă mai întâi – în articolul “Noi izvoare privind întemeierea materialismului istoric” (1932)– că toate conceptele marxiste (muncă, proprietate, muncă înstrăinată etc.) au un fundament ontologic<sup>25</sup>, pe baza căruia să se poată vorbi de o întrepătrundere a teoriei și practicii, pentru ca în „Teorie și practică”(1974) să afirme o ruptură – în sensul unei non-identități nemijlocite – între „teorie”, înțeleasă ca fiind teoria lui Marx, și „practică”, înțeleasă ca „practica ce transformă lumea”<sup>26</sup>.

Ca deschidere către un posibil program, marxismul și-a găsit confirmarea practică în Revoluția Rusă din 1917, când eșecul Primului Război Mondial a creat posibilitatea apariției unei anomalii în cadrul teoriei marxiste. Cu toate că revoluția socialistă trebuia să aibă loc în țările cu un capitalism avansat, ea a avut loc, dimpotrivă, în nedezvoltata Rusie a acelor vremi, ca reacție de respingere a ororilor războiului. Datorită caracterului ei umanist și pacifist, Marcuse a urmat cu mult entuziasm această Revoluție Rusă, dându-și însă destul de repede seama de pericolul anomaliei create. Nici simptomele nu au întârziat să apară, făcându-l din ce în ce mai suspicios. Creșterea dominației sovietice asupra Partidului Comunist German și asupra Internaționalei Comuniste, procesele și lagărele staliniste, pactul sovietic cu

<sup>25</sup> H. Marcuse, “Noi izvoare privind întemeierea materialismului istoric”, trad. rom. V. Dem. Zamfirescu, în *Scrieri filosofice*, op. cit., pp. 85-135. Articolul a apărut cu puțin după publicarea *Manuscriselor* în același an -1932.

<sup>26</sup> *Idem.*, „Teorie și practică”, trad. V. Dem. Zamfirescu, în *Scrieri filosofice*, op. cit., pp. 514-532.

Hitler și Partidul Național Socialist German, etc., au făcut imposibilă aderarea lui Marcuse la Partidul Comunist, deși angajamentul lui față de proiectul socialist a rămas la fel de ferm până la sfârșitul vieții sale<sup>27</sup>.

Ceea ce a contat pentru tânărul Marcuse, a fost în primul rând *Manifestul Partidului Comunist* și abia apoi *Manuscrisele economico-filosofice din 1844* (publicate abia în 1932), în care revoluționarul Marx lăsa să se întrevadă posibilitatea înfăptuirii revoluției și, prin aceasta, cucerirea bunăstării viitorului. Dar acest revoluționar rămâne totuși un democrat de stânga, pentru care nu numai realizarea umanității omului contează, ci și împlinirea unor crezuri de bază ale liberalismului. Iar aici intervenția lui Marcuse este foarte fermă: cererile de bază ale liberalismului (ca de exemplu, libertatea de expresie, libertatea presei, sistemul reprezentativ și parlamentarismul, separația puterilor în stat, etc.) nu au fost de fapt niciodată pe deplin realizate nici măcar în țările care au avut această pretenție<sup>28</sup>. Fiind dependente de situația socială, aceste cerințe ale liberalismului au trebuit să fie sacrificate.

Față de această provocare a istoriei Marcuse a răspuns în două feluri distincte: prin abordarea critică a marxismului sovietic (1954-1958) și prin luciditatea cu care privește eșecul noii stângi (1975), susținând de fiecare dată necesitatea eliberării sociale de sub „principiul randamentului”, formă a oricărei represiuni.

În *Marxismul sovietic*, Marcuse atrage atenția asupra faptului că:

„it was more than ‚politics’ when Marx and Engels drew attention to the possibilities of a legal and democratic transition to socialism”.

<sup>29</sup>

<sup>27</sup> Douglas Kellner, *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*, London: MacMillan, 1984, p.7.

<sup>28</sup> H. Marcuse, *One Dimensional Man*, op. cit., pp.21-22.

<sup>29</sup> *Idem.*, *Soviet Marxism. A Critical Analysis*,

Și subliniază că:

„the Marxian notion of socialism implies some form of ‚representation’ because the proletariat cannot act as a class without organization and division of functions”<sup>30</sup>.

Cu alte cuvinte, la Marx instituțiile și libertățile politice liberale nu sunt condamnate *per se*, ci numai prin prisma faptului că ele au eșuat în a transmite idealurile liberalismului ca atare. Or, marxismul sovietic pare să nu fi ținut seama de toate aceste delimitări teoretice, care în mod normal ar fi trebuit să îngreudească posibilitatea oricărui abuz.

Dar nu numai sub aspectul nerespectării condițiilor materiale ale democrației și ale dezvoltării economice a societății precomuniste în care în mod normal revoluția socialistă ar fi trebuit să aibă loc, și nici nu numai sub aspectul înțelegerii greșite a scopului ultim al acestei revoluții, marxismul sovietic (ca încercare de stabilire socială a unei morale opuse celei burgheze) eșuează în a mai fi marxism, ci și sub aspectul raționalității și ideologiei, așa cum erau ele înțelese la Marx. Rațiunea, ca „dușman al înregimentării totale”, trebuia reafirmată pentru ca apărarea demnității individului ca subiect să fie posibilă. Această idee marxistă vine astfel ca „o provocare serioasă a mitului dominant al omogenității”<sup>31</sup>. Factorul ideologic este cel care face totuși ca acest mit să persiste prin reprimarea tentației reflecției critice și prin sacrificarea individului în fața rațiunii de stat. Așa cum sublinia Horkheimer, la Marx:

London: Routledge & Kegan Paul, 1958, p.27: „era ceva mai mult decât ‚politică” atunci când Marx și Engels au atras atenția asupra posibilităților unei treceri legale și democratice la socialism”.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 28: „noțiunea marxistă de socialism implică o anume formă de ‚reprezentare” deoarece proletariatul nu poate să acționeze ca o clasă fără organizarea și diviziunea funcțiilor”.

<sup>31</sup> V. Tismăneanu, op. cit., p.23.

„oricât de mult ar fi condiționată social gândirea individuală, oricât de necesară ar fi punerea ei în relație cu problemele sociale sau cu acțiunea politică, ea rămâne tot gândire individuală, nefiind doar efectul proceselor colective, ci putându-le lua drept obiect al ei”<sup>32</sup>.

Marxismul sovietic este însă o ideologie „promulgată de Kremlin pentru a-și raționaliza și justifica politica” și pentru a exprima în forme variate realitățile dezvoltării sovietice<sup>33</sup>.

A. MacIntyre îi aduce însă lui Marcuse următoarea acuza: *Marxismul sovietic*, ca analiză a leninismului, stalinismului și a perioadei imediat post-staliniste, suferă de același defect ca întreaga operă marcusianistă: de a fi goală de fapte concrete, prezentându-se astfel mai degrabă ca un studiu ale unei doctrine decât ca unul a unei societăți<sup>34</sup> (și aici trebuie să recunoaștem că acuza este una destul de serioasă). Dar cel puțin în cazul marxismului sovietic, Marcuse recunoaște dintr-un început faptul că prin analiza sa ceea ce are în vedere este cu precădere „extrema sărăcie și lipsă de onestitate a teoriei sovietice” pe care o va critica folosind ca instrument marxismul. În acest sens, scopul analizei nici nu va fi marxismul sovietic ca atare, cât mai curând o prezentare a limitelor funcționării marxismului în acest cadru și a varietății direcțiilor lui istorice.

Astfel, sub acest aspect, chiar dacă umanismul marcusianist are ca fundament („placă turnantă”, păstrând termenul lui N. Tertulian) filosofia marxistă, caracterul său utopic nu vine de aici și nu poate fi justificat astfel. Eșecul istoric înregistrat în plin secol

XX de tot ceea ce a însemnat marxismul sovietic în blocul comunist est-european nu înseamnă un eșec al tuturor teoriilor ce se revendică de la Marx. În fond, vorbind de marxisme nu vorbim implicit și de utopii, oricare ar fi fost realitatea istorică asociată lor.

Cât privește eșecul noii stângii, el poate fi un alt exemplu de nereușită istorică prin prisma căreia programul realizării unei societăți calitativ diferite să pară o utopie. Acest eșec a venit în perioada imediat următoare „teoretizării” în *Omul unidimensional* (1964) a Marelui Refuz, mișcărilor studențești din 1968 cât și a declarării explicite a sfârșitului utopiei în conferința „Das Ende der Utopie” (1968). El ar fi trebuit să destabilizeze optimismul lui Marcuse în ceea ce privește șansele reușitei practice a proiectului său social. Nu a făcut-o însă<sup>35</sup>.

Care sunt dimensiunile pe care le reclamă romantismul umanismului marcusianist? În ce măsură aceste dimensiuni revendică o utopie? Cât și până unde un eșec istoric poartă în adevărul său trecut și adevărul viitorului?

Aflat la Paris în 1968 și observând că în timpul manifestațiilor studenții purtau pancarte cu titlul cărții sale *Omul unidimensional*, Marcuse își manifesta deplina surprindere că această carte a sa, încă puțin cunoscută și mai ales încă netradusă la vremea aceea în Franța, putea face obiectul unei asemenea mișcări. Putem bănui că surprinderea este mult mai profundă. Formula „Marelui Refuz” viza doar negarea societății capitaliste, „refuzul total”, fără însă a identifica încă forțele social-politice ale transformării și fără a se confunda cu o practică social-politică sau cu un program al acestei transformări revoluționare. Teza lucrărilor lui Walter

<sup>32</sup> M. Horkheimer, apud. V. Tismăneanu, *op.cit.*, pp.23-24.

<sup>33</sup> H. Marcuse, *Soviet Marxim...*, *op.cit.*, „Introducere”.

<sup>34</sup> Alasdair MacIntyre, *H. Marcuse*, Glasgow, Great Britain, 1970, p. 55.

<sup>35</sup> Cf. o conferință de la sfârșitul vieții sale: „The Fall of the New Left” (1975), în care respinge ideea unui eșec real al noii stângi. Aici voi folosi versiunea franceză a textului îmbogățit, apărută în *Actuels*, trad. Jean-Marie Menière, Édition Galilée, Paris, 1976.

Benjamin: „numai datorită celor fără speranță ne este dată nouă speranță”, citată chiar în finalul *Omului unidimensional*, deschide mai curând către un negativism resemnat decât către un spirit revoluționar utopic. Putem crede că tocmai fenomenul '68 este cel care i-a arătat lui Marcuse faptul că se poate spera mai mult, făcându-l să se depărteze de „apolitismul programatic” al mentorului său, Horkheimer, care identifica teoria critică cu conservatorismul liberal și nu cu problematica transformării revoluționare a societății<sup>36</sup>.

În 1975, Marcuse vorbea despre Noua Stângă nu ca despre un proiect eșuat, ci mai curând ca despre unul ce urmează să se dezvolte. Compusă din grupuri politice instalate la stânga partidelor comuniste tradiționale, Noua Stângă, așa cum ne-o prezintă Marcuse, este încă izolată la nivelul clasei muncitoare. Intrarea ei în scenă în anii '60, a atras atenția asupra unei redefiniri a conceptului de revoluție, concept pe care îl menține în relație cu noile posibilități de libertate (tehnica avansată, o dezvoltare apreciabilă a vieții materiale, etc.) și cu noul ideal al organizării mai raționale a productivității. Inițial avea caracterul unei „revoluții culturale” în care revendicările politice și economice mergeau împreună cu interesul pentru o nouă morală, pentru un mediu demn de om, pentru eliminarea reificării (a imaginii omului ca lucru în raport cu obiectul), a „emancipării simțurilor” și a eliberării imaginației.

Despre ea Marcuse ne spune că:

„La nouvelle gauche était seulement *en avance* sur les «conditions objectives» en articulant des buts et des contenus que le développement du capitalisme avait rendus possible mais, jusque-là, canalisés au réprimés”<sup>37</sup>.

Eșecul ei, sau mai bine zis aparentul ei eșec, s-a datorat atât unui factor extern – asimilarea ei în spațiul capitalismului, în special prin forme de reprimare: „liste negre”, discriminare la locul de muncă, atomizarea facțiunilor care promovau această mișcare –, cât și unor factori interni – incapacitate de a-și dezvolta forme adecvate de organizare, anarhismul și anti-intelectualismul promovat, supraevaluarea forțelor proprii, etc. –, dar nu datorită imanenței istoriei care a făcut practic imposibilă o mișcare foarte bine conturată, cu resurse suficiente și cu tot potențialul explorat.

Mișcarea noii stângi din anii '60 a pus în valoare necesitatea unei noi subiectivități și a unei „psihologii a profunzimii” (Tiefenpsychologie, psihologie abisala), insistând pe bulversarea „sistemului de nevoi” mai cu seamă decât al celui de bunuri, dar și pe declinul „eticii muncii”, pe insatisfacția socială profundă, etc. Frământată de lipsa de organizare, dar și de angoasa generală a maselor față de ideea unei schimbări radicale, noua stângă a fost limitată la grupuri a căror alternativă social-politică părea să nu mai fie decât comunismul sovietic sau o utopie<sup>38</sup>.

Dar așa cum înțelege Marcuse noua stângă, nu se poate vorbi de un eșec al ei, căci noua stângă nu este ceea ce societatea capitalistă a „contra-revoluției preventive” a lăsat să pară a fi, ci este „totalitatea actelor de rebeliune”<sup>39</sup> față de nebunia unei „societăți a abundenței”, de mizeria materială și de brutalitatea unei exploatare protejată de o morală ipocrită. Astfel, noua stângă nu este o mișcare ce a eșuat, ci una din modalitățile în care ia ființă un conținut concret al încercării de schimbare și transformare a lumii, un pas

<sup>36</sup> Cf. Andrei Marga, *H. Marcuse. Studiu critic*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1980, pp.174-175.

<sup>37</sup> H. Marcuse, „Echec de la Nouvelle Gauche”, *op. cit.*, p. 17: „Noua stângă a venit înaintea «condițiilor obiective» articulând scopurile și

conținuturile pe care dezvoltarea capitalismului le-au făcut posibile dar, până în acest moment, canalizate sau reprimare”.

<sup>38</sup> *Idem.*, p.25.

<sup>39</sup> *Idem.*, p.27.

important către atingerea unui stadiu calitativ diferit de civilizație<sup>40</sup>.

În ce măsură se poate vorbi de utopia schimbării radicale? În ce măsură se poate vorbi de schimbarea societății existente în opusul ei, și nu de schimbarea unui sistem de dominație cu altul? În ce măsură este cu putință o societate calitativ diferită, non-represivă? Potrivit lui Marcuse, eșecul noii stângi nu se poate constitui ca un răspuns la genul acesta de întrebări decât în măsura în care el relevă tocmai posibilitatea inerentă capitalismului de a se transforma în contrariul său. Discursul rămâne astfel unul al posibilităților, și nu al certitudinilor.

#### **A doua confruntare. Umanismul marcusianist - freudism utopic?**

Prima confruntare a pus în evidență faptul că circumstanțele istorice ivite la un moment dat în relație cu anumite concepții stângiste nu afectează încă nucleul ipotezei lui Marcuse, deși s-ar putea spune că filosofia lui Marcuse este una care în ciuda tuturor aparențelor s-a încăpățânat să creadă că în om, care nu este o ființă monolitică, și în acțiunea acestuia există premisele tuturor posibilităților (astfel și al celor bune), că omul nu poate renunța la el însuși, la umanitatea sa, că el trebuie să lupte pentru a se afirma.

Această ipoteză rămâne încă o posibilitate reală atâta timp cât vizează totuși viitorul. Societatea industrială avansată ar putea atinge foarte curând (nu a atins încă, iar în prima confruntare am încercat să arăt și de ce: 1) în marxismul sovietic nu era vorba de o societate industrială avansată cea de la care a pornit reconstrucția; 2) în timpul mișcării noii stângi societatea industrială nu era suficient de avansată pentru ca să permită organizarea unei opoziții ferme) un stadiu în care principiul represivității, oprimarea și sacrificarea individului să fie superflue. În

această ipoteză, pe care am menționat-o încă de la început, un rol important îl joacă și psihanaliza freudiană.

În *Filosofie și umanism*<sup>41</sup>, Elena Maria Druță îl încadrează pe Marcuse în rândurile unei anumite „dezidențe” *freudiene* care ar fi încercat să scoată psihanaliza din statutul ei clasic de terapie medicală pentru a o investi cu o intenționalitate filosofică, prin care granițele ei, demult depășite, să-i permită transformarea într-un proiect social. Cel puțin<sup>42</sup> pentru Marcuse, depășirea granițelor curente ale psihanalizei freudiene părea să se impună prin însăși evidența faptului că această psihologie individuală are ca ultim scop al ei o psihologie socială<sup>43</sup>, căci conflictele interioare ale Eu-lui, studiate de Freud – spune Marcuse –, sunt conflicte generate de raportarea individului la societate. Astfel, în „Prefața politică” din 1966, a cărții *Eros și civilizație*, Marcuse declara că psihologia poate rămâne autonomă numai dacă psihicul se poate menține împotriva puterii politice, iar cum aceasta din urmă nu este cu putință decât într-o societate calitativ diferită aflată încă în fază de proiect, atunci sarcina care-i revine chiar psihologiei – înțeleasă în dimensiunea ei sociologică – este de a dezvolta substanța politică și socială a propriilor sale concepte. Dar cum psihologia tradițională nu o va face, această sarcină

<sup>41</sup> Elena Maria Druță, *op. cit.*, pp.14-34.

<sup>42</sup> Folosesc aici sintagma „cel puțin” pentru a arăta în acest mod indirect că „dezidența” *freudiană* mai sus amintită nu se rezumă numai la Marcuse. În ea sunt încadrați membri ai Școlii de la Frankfurt precum Adorno, Bloch sau Fromm. Cel mai important rămâne însă Wilhelm Reich, cel care a căutat primul să depășească, în această direcție, obiectul strict al psihanalizei. [cf. E. M. Druță, *op.cit.*, pp. 14-15]

<sup>43</sup> cf. H. Marcuse, *Eros și civilizație. O cercetare filosofică asupra lui Freud*, trad. Cătălina și Louis Ulrich, ed. Trei, București, 1996, „Introducere” pp. 23-24. Aici Marcuse afirmă explicit că teoria lui Freud este în esență sociologică [„biologismul” lui Freud „este o teorie socială într-o dimensiune profundă”], și trimite cu precădere la lucrarea lui Freud din 1931 -*Angoasa în civilizație*.

<sup>40</sup> *Idem.*, p.28

revine în ultimă instanță teoriei critice a societății, ea urmând să fie îndeplinită măcar și ca simplă cercetare cu caracter experimental. Recunoaștem aici o anumită nuanță de scepticism.

Evident, Marcuse era destul de lucid în ceea ce privește pesimismul declarat al ireversibilității procesului de civilizare. Freud credea că civilizația este rezultatul firesc al reprimărilor și sublimărilor succesive ale principiului plăcerii, iar Marcuse înțelege bine acest lucru<sup>44</sup>. Dar Freud mai crede că acest proces sacrifică fericirea indivizilor, adică, fericirea nu poate fi regăsită la capătul acestui proces nici ca produs al lui nici ca posibilitate de recuperare. Aici ei se despart, căci Marcuse nu crede același lucru. El se opune printr-un „optimism etic”<sup>45</sup> ce se sprijină pe ideea că cea care intră în conflict cu fericirea umană nu este orice societate organizată, ci numai cea organizată pe baza unui principiu al supra-represiunii, principiu neseseizat de Freud.

Pesimismul freudian, susținut ca certitudine, ar surclasa optimismul lui Marcuse, în mod evident, ca fiind o utopie. Dar cum poate fi acest pesimism o certitudine, poate chiar singura certitudine? Destul de greu. Acuza de revizionism revine și aici. Ceea ce se susține este că Marcuse se abate foarte mult de la teoria freudiană, poate atât de mult încât nu o mai afectează în nici un fel. Astfel, pentru mulți, pesimismul freudian rămâne o realitate, în timp ce optimismul marcusianist o utopie.

Acuza cea mai serioasă de revizionism vine din partea lui Erich Fromm, pe care însuși Marcuse îl acuzase inițial de așa ceva. În *The Crisis of Psychoanalysis*, Fromm afirma că

---

<sup>44</sup> După cum voi arăta ceva mai departe în text, Marcuse nu propune reversibilitatea procesului de civilizare, întoarcerea la stadii sociale incipiente, ci prin recunoașterea acelor stadii și a faptului că civilizația occidentală este de fapt produsul unei supra-represiuni care se cere înlăturată în noua societate calitativ diferită.

<sup>45</sup> Cf. E. M. Druță, *op.cit.*, p.16.

extinderea domeniului psihanalizei la domeniul social, realizată de membrii Școlii de la Frankfurt cât și de alți marxiști, nu este totdeauna una validă, căci ea a avut de cele mai multe ori loc în cadrul unei literaturi care a suferit de defectul insuficienței cunoașterii a bazei clinice. Exemplar pentru o astfel de extindere invalidă este, pentru Fromm, Marcuse.

„He claims that his work 'moves exclusively in the field of theory, and keeps outside of the technical discipline which psychoanalysis has become'. This is a bewildering statement –afirmă Fromm-. It implies that psychoanalysis started as a theoretical system and later become a 'technical discipline', whereas Freud's theories were entirely based on clinical observation”<sup>46</sup>

Dar nu acesta este lucrul cel mai îngrijorător, cât faptul că Fromm afirmă că Marcuse se face vinovat de greșeli elementare în prezentarea conceptelor freudiene. Unul din exemple este acela că Marcuse înțelege greșit cele două principii ale lui Freud –„principiul plăcerii” și „principiul realității”-, asumând că există mai multe „principii ale realității” și că civilizația occidentală este guvernată de unul dintre ele: „principiul randamentului”. Astfel, susține Fromm, Marcuse ar înțelege prin cele două principii concepția populară cum că „principiul plăcerii” se referă la o normă hedonistă potrivit căreia scopul vieții este plăcerea, iar „principiul realității” la o normă socială potrivit căreia omul este supus muncii și datoriei. În cele din urmă,

---

<sup>46</sup> Erich Fromm, *The Crisis os Psychoanalysis*, *op.cit.*, p.14: „El pretinde că opera sa 'se mișcă exclusiv în interiorul domeniului teoretic, și rămâne în afara disciplinei tehnice care a devenit psihanaliza'. Acesta este un enunț tulburător. El implică faptul că psihanaliza a început ca sistem teoretic și abea mai târziu a devenit o 'disciplină tehnică', în timp ce teoriile lui Freud erau în întregime bazate pe observația clinică”.

pe baza acestui soi de neînțelegere, *Eros și civilizație* ar prezenta ca ideal al noului om în societatea nerepresivă o reactivare a sexualității pregenitale, în special tendințele sadice și coprofile. Iată ce spune Fromm:

„In fact, the ideal of Marcuse's 'non-repressive society' seems to be an infantile paradise where all work is play and where there is no serious conflict or tragedy”<sup>47</sup>.

Dar lucrurile nu stau nici pe departe așa, și se pare că Fromm însuși admite că atunci când Marcuse are intenția explicită de a descrie teoria freudiană, cel puțin în *Eros și civilizație*, o face foarte bine. Eu însă nu voi folosi numai această sursă pentru a arăta ce înțelege Marcuse prin aceste principii, despre care am vorbit câteva rânduri mai sus, ci și textul unei conferințe în care definește clar aproape toate conceptele utilizate în teoria sa. Aici, prin *principiul realității* Marcuse înțelegea ansamblul valorilor și normelor care reglementează comportamentul indivizilor într-o societate dată, valori și norme ce sunt încarnate în instituții, raporturi dintre oameni, etc., iar prin *principiul randamentului* o formă a principiului realității (de altfel, singura formă cunoscută în istorie a acestui principiu – cf. atât *Eros și civilizație*, cât și *Omul unidimensional*) centrată pe eficacitate, productivitate, etc.<sup>48</sup> Numai din acestea două este suficient să ne dăm seama că critica lui Fromm este extrem de reduționistă. Mai mult decât atât, Marcuse nu afirmă statutul non-represiv al noii societăți calitativ diferite ca fiind o întoarcere la principiul plăcerii – ca singur principiu capabil să întrețină fericirea –. Dimpotrivă el afirmă necesitatea unui nou

principiu al realității, el însuși calitativ diferit.<sup>49</sup>

Urmând anumite sugestii ale Elenei M. Druță, care subliniază, tocmai prin această confruntare între Fromm și Marcuse, caracterul limitat al aplicării psihanalizei la cercetarea socială, așa afirma că atât timp cât psihanaliza ar sta ca metodă de cercetare și analiză în cadrul teoriei critice (adică, atât timp cât își transgresează limitele către un domeniu care nu îi este propriu), ea fiind totuși o metodă limitată pentru genul acesta de proiect, atunci toate

---

<sup>49</sup> O critică asemănătoare viza un anume paralelism între teoria lui Marcuse și cea a lui Jean-Jacques Rousseau. În acest sens l-aș menționa pe Ludwig Grünberg cu cele două subcapitole: „Depășirea „libertății supliciu” și sensul unei triade: cunoaștere-valorizare-acțiune” (pp. 154-167) și „'Homo aestimans' în fața utopiei marcusianiste și a valorilor culturii” (pp. 301-319) în *Opțiuni filosofice contemporane*, Ed. Politică, București, 1981.

Genul acesta de paralelism susține cumva și ipoteza caracterului rousseau-ist al teoriei marcusianiste, prin faptul că ar implica indirect credința în faptul că oamenii sunt buni de la natură, iar numai societatea e cea care îi corupe. Cred că la Marcuse nu este vorba de așa ceva. Natura (ca natură umană) nu este nici bună, nici rea. Și chiar de ar fi într-un fel anume ea este oricum (cu necesitate) supusă contextului social-istoric care o modifică. Aici, cu meritul psihanalizei, Marcuse este conștient de faptul că această modificare este benefică, în sensul în care ea tinde totdeauna să prodejeze individul și să-i prezeve viața. Cea care corupe individul nu este așadar societatea în genere, ci numai societatea supra-represiunii. Această credință se pare că implică în unele cazuri și faptul că atât timp cât năzuința lui Marcuse este către o societate mai bună, atunci ea presupune de fapt o regresie la „starea de natură”. Din nou avem de a face cu o eroare. Noua societate calitativ diferită (care, cum am arătat mai sus, are nevoie de un principiu al realității, și el calitativ diferit) nu este o regresie, ci o transgresie, vizând un stadiu imediat următor perioadei actuale a societății („actuale” în sensul de industrial avansată).

Dacă ar fi fost vorba despre o întoarcere la starea de natură sau la o reinstaurare a principiului plăcerii, evidența ireversibilității acestor procese ne-ar fi dat siguranța că avem de a face cu o utopie, în sensul unei iluzii. Dar atât timp cât este vorba de o ipoteză ce vizează viitorul nu mai avem de a face explicit cu o utopie, ci cu o posibilitate.

---

<sup>47</sup> *Idem.*, p.18: „De fapt, idealul 'societății non-represive' a lui Marcuse pare să fie un paradis infantil în care munca este joacă și unde nu este nici o tragedie sau conflict serios”.

<sup>48</sup> H. Marcuse, „Marxism și feminism”, pp. 37-59, în *Actuals, op. cit.*, p. 40.

datele pe care le obținem în urma aplicării ei în acest cadru impropriu sunt și ele limitate (cumva nesigure).

În lipsa unei conștientizări a acestor limitări de ordin metodologic, aferente teoriei critice marcusianiste, putem spune că avem totuși de a face cu o concepție destul de naivă, pasibilă de eroare, dar nu o putem respinge ca fiind complet utopică. Cel puțin la nivel metodologic, studiul interdisciplinar a devenit o uzanță, deschizând chiar drumul către o interpretare holistă a fenomenelor sociale. Pe de altă parte este un fapt dovedit că psihologismul își are limitele lui în interpretarea platformelor cauzale ale fenomenelor sociale. Fără a fi neapărat utopică, teoria marcusianistă este totuși depășită. Determinismul cauzal susținut de ea (există factori interni și externi, obiectivi și subiectivi care odată înțelegi stau drept cauze ale înțelegerii depline a fenomenelor sociale) a fost depășit (cel puțin la nivel teoretic) în favoarea unui probabilism (un efect revendică o cauză cu o anumită probabilitate, astfel nu putem ști cu siguranță că aceea este cauza sau că numai ea este cauza). Fundaționalismul marcusianist este depășit în favoarea unui multifundaționalism, fără a fi însă utopic și nici măcar cu totul inadecvat. Mai mult decât atât, el însuși deschide către asumarea probabilității, după cum vom vedea în cele ce urmează.

### **A treia confruntare. „Sfârșitul utopiei” între metaforă și realitate.**

Am rezervat special pentru a treia confruntare orice încercare de clarificare a ceea ce am putea înțelege, în contextul programului lui Marcuse, prin utopie.

Marcuse respinge explicit ideea utopiei, ca atribut al concepției sale. Pentru cel pe care evenimentele pariziene din mai 1968 aveau să-l rețină, sub aplauzele frenetice ale studenților din toate țările Europei, ca pe cel mai popular și mai concret filosof al tuturor timpurilor,

„utopia” sa (amintesc din nou ideea de bază a întregului umanism marcusianist: că societatea industrială avansată ar putea atinge foarte curând un stadiu în care principiul represiunii, oprimarea și sacrificarea individului să fie depășit) este „cea mai reală posibilitate dintre toate posibilitățile reale”<sup>50</sup>. Mulți au văzut în această efervescență nașterea unei metafore, cea a „sfârșitului utopiei”. Marcuse, în conferința din 1968, „Das Ende der Utopie”, dădea glas acestei metafore în care „mărețe lumi utopice” par a se ivi odată cu noua „revoluție”<sup>51</sup>.

Dar ce putem spune în genere despre utopie? Termenul ca atare a fost introdus în vocabular de Thomas Morus, umanistul englez care în 1515-1516 combină doi termeni grecești – οὐ τοπος – pentru a numi Eu-topia – insula fericirii – „locul” devenit subiect al romanului care l-a făcut celebru: *Utopia. De optimo republicae statu*. Dar de la etimologicul „fără loc”, ulterior a fost numit utopie orice proiect imposibil de transpus în practică, iar mult mai târziu, Karl Mannheim (1954)<sup>52</sup> ne va spune că o utopie este acel proiect care vrea să schimbe ordinea existentă inspirând dorința de schimbare unei colectivități sau unei părți dintr-o colectivitate, fără să reușească acest lucru chiar dacă el inspiră acțiuni care tind să clatine ordinea lucrurilor dominantă în acel moment. În această grilă este utopică acea orientare care tinde să rupă

<sup>50</sup> Mărturia lui Melvin J. Lasky, căzut „din întâmplare” în mijlocul acelor evenimente, reține ca teză a conferinței lui Marcuse următoarea expresie: „Die Utopie ist die wirklichste aller wirklichen Möglichkeiten!” [M. J. Lasky, 1989, p.261], adică utopia ca posibilitate, ceea ce rupe cu sensul tradițional de înțelegere a utopie. Alții însă nu sunt de aceeași părere.

<sup>51</sup> Mișcările din 1968, asociate cu mișcări de revoltă și refuz a moralei tradiționale din toată lumea, anii '70, au rămas în istorie ca fiind promotoarele Revoluției sexuale (morala victoriană fusese învinsă).

<sup>52</sup> Apud. Jean Servir, *Istoria utopiei, op.cit.*, p.8. (cf. și K.Mannheim, *Ideology and Utopia: an Introduction to the Sociology of Knowledge*, London, Routledge,1954).



legăturile cu lumea existentă. Ea pare astfel să fi izvorât dintr-un conflict peren între două tipuri de realitate, una internă, rațională, spirituală, și alta externă, materială, având ca țintă dar și substrat un plan etic implicit. Utopia este tendința de a trece de la este la trebuie, sau mai bine spus de a-l transforma pe trebuie în este<sup>53</sup> (de a face un imperativ să fie lege funcțională într-o lume reală). De aceea utopistul se aruncă în viitor pentru a imagina acolo o lume a fericirii tuturor, crezând în posibilitatea învingerii definitive a răului din lume.

Multe din aceste nuanțe ale utopiei pot fi cu ușurință recunoscute la Marcuse. Interesant este însă faptul că în „Das Ende der Utopie” el afirmă că această grilă a lui Mannheim păstrează ca presupuziție de bază ideea irealizabilității proiectelor transformării sociale. Iar aici, teoria lui Mannheim suferă de cel puțin două defecte: 1) grila sa nu se poate aplica proiectelor decât după ce ele s-au confruntat direct cu realitatea, 2) nu identifică anumite condiții mult mai clare prin care s-ar putea ști totuși în prealabil că anumite proiecte sunt irealizabile (exemplele lui Marcuse: încalcă legi științifice incontestabile). Din acest prim motiv, în această grilă, proiectul său nu poate fi o utopie: 1) istoria nu a confirmat eșecul lui, 2) nu încalcă nici o lege universală incontestabilă. Mai mult decât atât, termenul în sine de utopie nu îi este adecvat, căci:

„aujourd’hui –spune Marcuse-, toute forme du monde (Lebenswelt), toute transformation du milieu technique et du milieu naturel est une possibilité réelle qui a sa place, son *Topos*, dans l’histoire”.<sup>54</sup>

<sup>53</sup> Istoria filosofiei reține numele lui David Hume ca fiind exemplar pentru o discuție mai amplă pe această temă.

<sup>54</sup> H. Marcuse, „La fin de l’utopie”, *op. cit.*, p. 7 : „astăzi, întreaga formă a lumii (Lebenswelt), întreaga transformare a mijlocului tehnic și a celui natural este o posibilitate reală care își află locul.

Nu avem de a face cu un proiect care propune un nicăieri, un fără loc, ci este unul care își are deja locul în istorie. Transformarea socială de care Marcuse ne vorbește nu este una emanată dintr-un imaginar utopic, ci este ceea ce însăși societatea industrială avansată reclamă prin noile sale posibilități materiale.

Aici se configurează și ruptura teoretică față de Marx și Freud. În cazul celui dintâi, Marcuse respinge ideea că în societatea imediat următoare (numită de Marcuse „societatea calitativ diferită”) imperiul necesității și cel al libertății, postulate totuși de Marx ca separate, trebuie să stea alături, afirmând că este o necesitate ca ele de fapt să se îngemăneze. De aici și controversata ipoteză a muncii ca joc, care pune laolaltă posibilitățile tehnice ale societății actuale cu sensibilitatea estetică a umanității. În cazul celui de-al doilea, fără a vorbi explicit despre el, Marcuse propune ca metodă științifică de abordare a întregii problematici umane o *nouă* antropologie care să fie bazată pe structura științifică a psihanalizei. Această nouă antropologie ar trebui să dea seama, alături de condițiile reale pe care societatea actuală le pregătește trecerii la noul tip de societate, de concretețea, de actualizare a unei astfel de transformări. Cumva, unidimensionalitatea în ea însăși reclamă depășirea ei, iar noua antropologie ne spune că noua societate calitativ diferită va avea o nouă dimensiune, cea estetică. Elemente precum generația *beat* sau fenomenul pop reprezentau fisuri în tipul de societate industrial avansată, fisuri care în concepția lui Marcuse erau totodată forme incipiente ale posibilității reale pe care proiectul său o reprezintă.

Actuala societate (consumeristă, a abundenței, a industrializării avansate) este una care, datorită principiului randamentului, întreține caracterul instrumental al individului ca forță de muncă, administrându-i munca, timpul liber

*Topos*-ul său, în istorie”.

și nevoile. Acestea din urmă joacă rolul cel mai important, căci prin modificarea lor individul se poate elibera de sub dominația principiului randamentului. În societatea abundenței nu putem vorbi decât despre false nevoi, și astfel despre o falsă fericire întreținută de o morală care servește sistemul și nu individul. Bunăoară, sistemul s-a îngrijit în bună parte să îi inculce individului, în virtutea principiului concurenței, ideea că fericirea și bunăstarea sa ar sta exclusiv în acumularea de bunuri materiale și în consumul lor. (Menționez că la Marcuse acest proces este deja practica istorică a civilizației, și nu ceva caracteristic exclusiv societății actuale. Singura caracteristică a acestei societăți este de a fi oferit, în lungul șir istoric de transformare a individului în obiect al muncii, condiții obiective necesare eliberării, necesare umanizării; sensul progresului real trebuie să fie, de aici înainte, însăși umanizarea omului).

În genere viața noastră are câteva repere parcă dinainte stabilite: ne educăm în conformitate cu normele sociale ale colectivității în care trăim pentru a deveni apti de muncă, apoi muncim, calificându-ne permanent, cu dorința de a avea o casă (dacă nu luxoasă, cel puțin cu toate utilitățile), de a ne întemeia o familie (a face o partidă bună și a avea copii la casa lor), de a avea un statut social care credem noi că ne reprezintă (să fim bine văzuți și apreciați în mediile în care ne învârtim, chiar dacă nu avem merite deosebite pentru asta sau dacă mediul nu prea are discernământ în a ne aprecia cum se cuvine), iar aici parcă se opresc toate. Noua societate propune însă și noi nevoi, fără credite și muncă extenuantă, ele însele mai raționale, în sensul în care nu omogenizează, ci disociază. Nevoile de a călători, de a fi poet, de a cutreiera munții, de a simți, de a refuza, de a iubi, de a respinge sau de a plăcea, de a manifesta dezgust sau aprobare sunt numai câteva din toate acele nevoi care trebuie să fie satisfăcute liber în noua societate calitativ diferită. Ele sunt nevoi sacrificate prin

unidimensionalizare. Noua dimensiune, cea estetică, le va afirma.

Gianni Vattimo caracteriza<sup>55</sup> această schimbare a nevoilor (cazul anii '60) ca fiind noul mod de a vedea raportul dintre artă și viață, orientat către un tip de răscumpărare estetică a existenței. Sensul este cel imaginării unei unificări a semnificației estetice și a celei existențiale în actul de viață. Există o *promesse de bonheur* constitutivă artei (cf. Adorno) care îl face pe Marcuse să creadă în „visul” revoluționar al „existenței răscumpărate estetic” (sensibil și senzual), al societății nonrepressive în care jocul liber al facultăților umane să înlocuiască munca înstrăinată.

Până acum nimic nu ne face să afirmăm cu convingere că avem de a face exclusiv cu o utopie. Cu toate acestea nu există exegeză marcusianistă sau răspuns dat la provocările lui care să nu califice ca utopic visul cu ochii deschiși a societății calitativ diferite. Sorin Antohi<sup>56</sup> atrage atenția chiar asupra îndoielii marcusianiste, care pare că s-a abătut cumva mai târziu, sub presiunea întrebării de ce întârzie revoluția utopică? (Personal consider că acest gen de reținere l-a însoțit pe Marcuse dintr-un început. Nu voi discuta însă aceasta aici.):

„Punându-și mai încolo întrebarea de ce revoluția utopică întârzie, dacă factorii materiali și psihici necesari producerii ei există, Marcuse recurge dezarmant la clișeu utopist al conspirației ostile: societatea, în întregul ei (!), se opune transformării în bine, declanșarea mecanismului utopizator fiind dependentă de aporetica formare a purtătorilor schimbării sociale în chiar procesul

<sup>55</sup> Gianni Vattimo, *Societatea transparentă*, trad. Ștefania Mincu, ed. Pontica, Constanța, 1995, pp. 71-85

<sup>56</sup> cf. Sorin Antohi, *Utopica. Studii asupra imaginarului social*, ed. Științifică, București, 1991, pp.221-236.

de schimbare. Sfârșitul utopiei implică subtil sfârșitul istoriei, în sensul că viitorul nu mai apare ca o continuare ori dezvoltare a trecutului, care eșuează în prezentul tuturor posibilităților”<sup>57</sup>.

Dacă lucrurile ar sta numai așa atunci respingerea ca utopică a unei astfel de teorii a eliberării, asociată și cu eșecul istoric al blocului comunist ar fi trebuit să înscrie victoria definitivă a capitalismului. Ori, contestatari ai capitalismului se ridică din ce în ce mai numeroși și mai puternici chiar din rândurile celor ce nu manifestă nici un fel de afinitate nici măcar cu stângismele cele mai moderate. În acest sens, în 2002, Pascal Bruckner afirma că:

„Dincolo, așadar, de voința de dreptate socială și de echitate, care-i însuflețește pe cei mai generoși contestatari, este vorba mai întâi să ne sustragem *mitologiei capitalismului*, care unește toate taberele. Iată capitalismul intrat poate, datorită triumfului său, într-o necesară dezamăgire. Dacă nu este gata să moară sau să fie înlocuit, este în schimb pe cale să se banalizeze. Se presupunea că economia ne eliberează de necesitate. Cine ne va elibera de economie?”<sup>58</sup>

Imperativul eliberării rămâne deci chiar și acum, în societatea post industrială, un imperativ al progresului umanității. Supra-represiunea principiului randamentului, unidimensionalizarea existenței, alienarea muncii și a individului, decadența valorilor, iraționalitatea socială, discrepanta inegalitate a resurselor, forțelor de producție și a bogăției, normalitatea agresivității sunt toate realități ce încă se cer a fi depășite. În acest sens proiectul umanist

al noii societăți calitativ diferite rămâne o posibilitate reală, chiar dacă factori obiectivi o vor obliga să se adapteze noilor condiții. Nu este o nostalgie (nici a paradisului pierdut, nici a viitorului), ci doar pretenția umanității și raționalității existenței umane.

### **Concluzii**

Despre umanismul marcusianist se spune adesea faptul că este cel mai optimist din întreaga teorie critică a Școlii de la Frankfurt, fiind totodată acuzat de detractorii săi de revizionism (fie marxist, fie freudist) sau de utopism. El se constituie în primul rând într-o critică a raționalității instrumentale, a alienării sociale și a decadenței valorilor în societatea abundenței (societatea capitalistă industrial avansată) și cultivă speranța unei lumi mai bune.

În cele de mai sus am încercat să clarific câteva din aspectele care vizează latura utopică a acestui umanism: confruntarea cu marxismul, cu freudismul și apoi cu asumțiile clasice privind înțelegerea utopiei în genere.

În prima confruntare am pus în discuție filonul umanist utopic al marxismului (sursă directă a marcusianismului), interogând deopotrivă conținuturile teoretice cât și corespondența cu realitatea istorică care s-a revendicat din el. Analiza elaborată a arătat cu precădere faptul marxismul rămâne filonul principal al umanismului marcusianist, dar nu neapărat și al utopiei. În teoria critică a lui Marcuse, marxismul capătă o nouă înțelegere, noi dimensiuni, fiind în permanență supus încercării de compatibilizare cu realitate istorică a secolului XX.

În cea de-a doua confruntare (cu sursa psihanalitică freudiană) am încercat să subliniez un al aspect al posibilului caracter utopic al umanismului marcusianist: neadecvarea metodologic. Preluând psihanaliza freudiană ca metodă de investigare a fenomenului social, Marcuse construiește pe premise fundamentale și deterministe o teorie socială limitată în

<sup>57</sup> *Ibid.*, p.222.

<sup>58</sup> Pascal Bruckner, *Mizeria prosperității. Religia economismului și dușmanii săi.*, trad. Vasile Zencenco, Ed. Trei, București, 2002, p.12.

înțelegerea unei realități sociale și istorice complexe.

Cea de-a treia confruntare a avut în vedere discutarea modului în care Marcuse se detașează și înțelege utopia. Aici am încercat să arăt faptul că posibilele criterii ale identificării unei utopii (i.e. faptul că prescrie o societate perfectă, animată de condiții mai bune pentru om, plasată în viitor și modelată de valori și principii eterne; faptul că refuză știința; faptul că se recunoaște ea însăși ca utopie<sup>59</sup>) teoria critică a lui H. Marcuse întrunește foarte puține dintre ele. Ea nu se recunoaște ca utopie, renunță la idealul prescriptivist, încearcă să mențină în permanență contactul cu realitatea socio-istorică a cărei schimbare o așteaptă.

Cel puțin până în prezent, societatea calitativ diferită „profețită” de Marcuse a rămas încă în stadiul „posibilității reale”, neactualizându-se. Dacă este cu adevărat o utopie, cu greu putem spune. Dar ceea ce știm cu siguranță este că putem învăța ceva din ea, ea fiind, cum am mai spus, în primul rând o critică (și poate cea mai adecvată) a societății contemporane, a disoluțiilor ei morale și a riscurilor ei alienante ale iraționalității raționalizate tehnologic, instrumental.

#### **Bibliografie:**

- Antoși, Sorin, (1991), *Utopica. Studii asupra imaginarului social*, ed Științifică, București, pp.221-236.
- Bruckner, Pascal, (2002), *Mizeria prosperității. Religia economismului și dușmanii săi.*, trad. Vasile Zincenco, Ed. Trei, București.
- Charmot, F., (1934), *L'Humanism et l'humain*, Édition Spes, Paris.

<sup>59</sup> Utopia este un gen declarat. Cf. Paul Ricœur, *De la text la acțiune*, tr. Ion Pop, Ed. Echinox, Cluj-Napoca, 1999, p.216.

Delacampagne, Christian, (1998), *Istoria filosofiei în secolul XX*, trad. rom. Filon Morar și Camelia Runcean, Ed. Babel, București, pp. 206-213.

\*\*\*Dictionarul OXFORD de filosofie, (1999), Editura Enciclopedică, (pentru conceptul de umanism).

Druță, Elena Maria, (1999), *Filosofie și umanism*, Ed. Didactică și Pedagogică, București.

Fromm, Erich, (1970), *The Crisis of Psychoanalysis*, Holt-Rinehart-Winston, New York-Chicago-San Francisco

Grünberg, Ludwig, (1981), *Opțiuni filosofice contemporane*, Ed. Politică, București:

————— „Depășirea 'libertății supliciu' și sensul unei triade: cunoaștere-valorizare-acțiune” (pp. 154-167)

————— „'Homo aestimans' în fața utopiei marcusianiste și a valorilor culturii” (pp. 301-319)

Ianoși, Ion (1978), *Umanism: viziune și întruchipare*, Editura Eminescu.

Katz, Barry, (1982), *H. Marcuse and the Art of Liberation: An Intellectual Biography*, London: New Left Books.

Kellner, Douglas, (1984), *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*, London: MacMillan

Lasky, Melvin J., (1989), *Utopie und Revolution*, Rowohlt.

MacIntyre, Alasdair, (1970), *H. Marcuse*, Glasgow, Great Britain.

Marcuse, Herbert, (1977), *Scrieri filosofice* Ed. Politică, București:

————— „Ideea de progres în lumina psihanalizei”(1956), trad. S. Vieru, pp. 219-239

————— “Noi izvoare privind întemeierea materialismului istoric”, trad. rom. V. Dem Zamfirescu, pp. 85-135.

————— ”Teorie și practică”, trad. V. Dem Zamfirescu, pp. 514-532.

—————, (1964), *One Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Beacon Press, Boston.

### *Analele Universității Dunărea de Jos*

- , (1968), *La fin de l'utopie*, trad. Liliane Raskopf, Luc Weibel, Éditions du Seuil, Paris.
- , (1958), *Soviet Marxism. A Critical Analysis*, London: Routledge & Kegan Paul.
- , (1976), *Actuels*, trad. fr. Jean-Marie Meniere, Édition Galilée, Paris :
- “Echec de la Nouvelle Gauche”, (1975), pp. 11-36.
- „Marxisme et féminisme”, (1974), pp. 39-57.
- Mourre, Michel, (1964), *Dictionnaire des idées contemporaines*, Editions Universitaires, Paris, pp.472-481
- Marga, Andrei, (1980), *H. Marcuse. Studiu critic*, Editura Dacia, Cluj-Napoca.

### *Filosofie*

- Müller, Tim B. (2000), „Bearing Witness to the Liquidation of Western Dasein: Herbert Marcuse and the Holocaust, 1941-1948”, EBSCO.
- Ricœur, Paul (1999), *De la text la acțiune*, tr. Ion Pop, Ed. Echinoc, Cluj-Napoca.
- Saurel, Louis (1968), *Hitler au pouvoir*, edition Rouff, Paris.
- Servir, Jean, (2000), *Istoria utopiei*, trad. Elena și Octavian Gabor, Editura Meridiane, București
- Tertulian, N., „Herbert Marcuse – o bibliografie intelectuală”, pp. 5-80, în H. Marcuse, *Scrieri filosofice*, Editura Politică, București, 1977
- Tismăneanu, V, (1997), *Mizeria utopiei. Criza ideologiei marxiste în Europa Răsăriteană*, trad. rom. Laura Lipovan, Polirom, Iași.
- Vattimo, Gianni, (1995), *Societatea transparentă*, trad. Ștefania Mincu, ed. Pontica, Constanța, pp. 71-85
- Zamfirescu, V. Dem, (1995), „Structura umanismului”, pp. 44-64, în *Nedreptatea ontică*, ed. Trei.