

Państwo i Społeczeństwo
IX: 2009 nr 2

Piotr Mróz, Grzegorz Gruca

INSPIRACJE INTELEKTUALNE TEORII KULTURY
I SPOŁECZEŃSTWA HERBERTA MARCUSEGO

Podejmując próbę całościowej oceny czy też syntetycznego ujęcia teoretycznych i praktycznych osiągnięć Instytutu Badań Społecznych, szerzej znanego jako Szkoła Frankfurcka, historyk idei staje przed niebagatelnym problemem zarówno natury metodologicznej, jak i merytorycznej. Z perspektywy początku XXI wieku (choć – jak powiadał M. Foucault – ów moment czasowy przejścia *epistem* czy *dyskursów*, ich wzajemne *displacement* jest niemal niemożliwe do precyzyjnego uchwycenia) złożony i bogaty dorobek badaczy oraz myślicieli tej rangi, co Adorno, Horkheimer, Benjamin, Fromm, Lowenthal i – oczywista – Marcuse, wydaje się czymś definitywnie domkniętym, ale bynajmniej nie martwym, o czym zaświadcza chociażby utrzymywana w tej aurze myślowej działalność Habermasa. Posługując się teoriomnogościowym terminem „domknięty”, wskazujemy na określoną możliwość dokonania wiążących ocen, ewaluacji zmierzających do uznania danego zjawiska za trwałe, niekwestionowalny wkład w dziedzictwo zachodnioeuropejskiej tradycji filozoficzno-socjologicznej¹.

W przypadku Szkoły Frankfurckiej sam materiał badawczy, skompletowane już *oeuvre*, rezultat ponad pięćdziesięcioletniej działalności intelektualnej, mierzy się dziełami najwyższej próby. Począwszy od bardzo technicznych, „marksistowsko-psychoanalitycznych”, „weberowskich”, czy „mannhaimowskich” prac (krąg socjologii wiedzy i teorii społecznych w dobie industrializacji) po z roku na rok ukazujące rosnącą niezależność od wszelkich wpływów i zapożyczeń badania, mamy tu do czynienia z twórczością niekwestionownie oryginalną, zmieniającą paradygmat humanistyki rozumiejącej czy też hermeneutyki społecznej, z pracami interpretującymi i reinterpretującymi nie tylko znaczący dorobek myśli europejskiej, ale – co

¹ C. Humphries, *Estetyka w Szkole Frankfurckiej*, [w:] *Estetyki filozoficzne XX wieku*, red. K. Wilkowska, Kraków 2000.

cenniejsze – sam kontekst, podłoże, bazę wszelkich zjawisk oraz tendencji, które to „frankfurczycy” uznali za wymagające krytycznej analizy i opisu.

Prace okresu „niemieckiego” (Republika Weimarska), następnie emigracyjnego (pobyt w Stanach Zjednoczonych) wpisały się na trwałe w całokształt myśli XX wieku. Trudno kompetentnie czy „rozumiejąco” podchodzić do problematyki historyzmu (dziejowości), zmiany, trwałości, „całości” (*Totalität*) i prób jej pojęciowego uchwycenia, świadomości społecznej i jednostkowej czy wreszcie zrozumieć takie twory jak ideologie, wszelkie mistyfikacje, nowoczesne mitologie, fenomeny kultury oraz sztuki (w tym dzieła frankfurczycy okazują się wytrawnymi przewodnikami po jakże zagmatwanych szlakach naszej współczesności) bez odniesienia się do dorobku tego kierunku. Stąd też, tak dipolarne (pod względem treści i formy) dzieła stanowiące, *nota bene*, ekspresję różnorodnych osobowości twórczych (w sensie ustalonym przez Diltheya), jak *Dialektyka negatywna*, *Minima moralia*, *Eros i cywilizacja*, *Człowiek jednowymiarowy*, *Dialektyka Oświecenia* albo porażające ogromem Benjaminowskie *Pasaże*, by poprzestać jedynie na tych najbardziej znanych przykładach, wskazują niezbicie nie tylko na bogactwo i różnorodność ich dokonań, ale także – co postaramy się wykazać – ciągle żywotną aktualność głoszonych i bronionych przez szkołę tez².

Dodajmy jeszcze w ramach tych wstępnych uwag, iż dla większości polskich badaczy – historyków idei jeszcze nie w tak odległej przeszłości – zajmowanie się pracami z kręgu tej szkoły musiało być z konieczności uwikłane w kontekst polityczno-ideologiczny. Wymagało to nie byle jakiej ekwilibrystyki intelektualnej: bowiem jedno, choć przecież nie jedyne, ze źródeł inspiracji frankfurczyków stanowiła doktryna marksistowska, a ta przecież – jak doskonale pamiętamy – w różnych natężeniach i z dialektycznie zmieniającą się siłą „perswazji” domagała się uwzględnienia, włączenia w tej czy innej formie do niemal każdego dyskursu. Szkopuł w tym, iż Marcuse, Adorno, Horkheimer, czy Benjamin traktowali samo dzieło Marksa, z którego obficie korzystali, podobnie jak i z rozmaitych „reakcji” na marksizm w postaci dorobku Lukasa, Gramsciego, Lenina, Trockiego i Blocha, z właściwą sobie dozą krytycznego podejścia. A ów niemal powszechnie panujący wymóg uwzględnienia oficjalnie zinterpretowanej nauki marksizmu-leninizmu w różnych postaciach – od dialektyki po materializm krytyczny – z konieczności prowadził do oficjalnie akceptowanej wersji, słowem – do upartyjnienia wykładni przesłania Szkoły Frankfurckiej: stonowania jej ostrych, niekiedy bezpardonowych polemik z tym, co przedstawiciele kierunku uznawali za wręcz fałszywe czy też intelektualnie szkodliwe. Godzenie z całą mocą we wszelkie postaci skostniałej ortodoksji, w usankcjonowane przez „opresyjną” władzę paradygmaty poznawcze obowiązujących schematów stało się dla „frankfurczyków” metodą działania.

Celem niniejszego artykułu jest prześledzenie – na tle założeń doktrynalnych Szkoły – marcusowskiej filozofii kultury, ze szczególnym uwzględnieniem wątku psychoanalizy, która – podobnie jak egzystencjalistyczny marksizm – została przez Marcusego potraktowana jako swoiście ujęta *hermeneutyka redukcyjna* – hermeneutyka, której twórca *One dimensional man* nadał szczególną rangę w trakcie odrzu-

² R. Rózanowski, *Pasaże Waltera Benjamina. Studium myśli*, Wrocław 1997.

cania z gruntu fałszywej, pozytywistycznej, oświeceniowej mitologii wypaczającej adekwatny obraz natury człowieka: jego statusu jako bytu wolnego i zdeterminowanego, zarówno spontanicznego, jak i odtwórczego, biernego i aktywnego; wreszcie człowieka jako istoty, która utraciła słuszną orientację co do skali oraz sensu swych potrzeb. Odniesienie marcusowskiej dyskusji z psychoanalizą (nie tylko w ujęciu Freuda) do syntetycznie ujętych poglądów *Frankfurter Schule* ma tutaj – jak myślimy – głębokie uzasadnienie. Po pierwsze, sam Marcuse, będąc jedną z najżywszych osobowości twórczych w gronie tych myślicieli, podziela nie tylko generalne (bo o takich da się pełnoprawnie mówić w kontekście całości dorobku frankfurtyczyków) założenia, tezy wyjściowe tych badaczy, ale stanowi również wręcz symboliczny przykład (*epitome*) losów Szkoły. Od okresu Republiki Weimarskiej aż po sławetną dyskusję w latach 60., która przybrała wręcz dramatyczną formę, Marcuse żywo doświadczył wszelkich przypadłości i niespodzianek losu, jakie od początku przytrafiały się Instytutowi oraz jego członkom. Po początkowym, trwającym niespełna 5 lat okresie w miarę niezależnych badań nad ekonomiczno-duchowym stanem społeczeństwa oraz kultury, nad dialektycznym rozwojem sił wytwórczych i „konsumenckich”, oddziaływań ideologii zarówno na świadomość indywidualną, jak i zbiorową, członkowie Szkoły zaczęli żyć pod presją bezpośrednio rosnącego zagrożenia, jakie niósł ze sobą faszyzm. Jego nacjonalistyczna mitologia miała już wkrótce opanować każdą sferę życia społecznego; wpłynąć na teorię oraz praktykę w mikro – i makroskali (Adorno). Najdzikszą z możliwych form przemocy aplikowano społeczeństwu pod postacią tzw. „czystości rasy”; brutalnego antysemityzmu i germanizmu. To zagroziło wręcz fizycznej egzystencji większości z Frankfurtyczyków i skazało ich na wieloletnią emigrację.

Lata amerykańskie zdecydowanie wpływają na samą metodę badań, podsuwają również nowy, fascynujący, ale i przecież „niebezpieczny” materiał badawczy. To właśnie uwarunkowania cywilizacji i kultury po „tamtej stronie” wskażą Marcusemu szeroką i ryzykowną perspektywę odniesień, które z myśliciela o klasycznym rodowodzie europejskim przekształcą go w ogólnoswiatowego proroka buntu przeciw wszelkim uniformizacjom i zniewoleniom charakterystycznym dla wysoko rozwiniętej cywilizacji technokratycznej, cywilizacji rządzonej przez bezwzględna zasadę „technologicznej wydajności”. Marcuse podda druzgocącej krytyce stan rozwoju, a raczej antyrozwoju nieszczęsnej i otumanionej jednostki, by przedstawić – w pisanych już po angielsku rozprawach – program odrodzenia podmiotu oraz postulat jego realizacji w mającej powstać nowej kulturze, uwzględniającej przede wszystkim zarzucony i zapoznany od dziesiątków lat, od tzw. Oświecenia, ideał szczęścia wyparty przez ideał Rozumu³.

Jest rzeczą oczywistą, iż nawet pobieżne przedstawienie głównych założeń Szkoły wyrasta poza ramy niniejszego artykułu. Z drugiej strony nie sposób rzetelnie przedstawić wykładni marcusowskiej filozofii kultury bez odwołania się do szerszego tła – czyli tego, co opatrujemy mianem „programu” *Frankfurter Schule*. Za jego naczelną przesłankę (obejmującą teoretyczne i praktyczne działania poszczególnych członków) wypada uznać projekt postawienia tamy wszystkim tym

³ B. Frydryczak, *Estetyki oporu*, Zielona Góra 1998.

tendencjom (zrodzonym jeszcze w XVIII i XIX wieku w okresie żywiłowej industrializacji), które bezpośrednio zagroziły samostanowieniu (ekonomicznemu i kulturalnemu) człowieka, szczęściu (odwołanie się do zasady przyjemności, freudowskiej *Lust Prinzip*) oraz równości społecznej (zniesienie wyzysku klasowego), czyli – temu wszystkiemu, co jednoznacznie przeszkadza społeczeństwu w osiągnięciu harmonijnego rozwoju. Stwierdziwszy, że ludzkość – miał angażować się w tworzenie ludzkich warunków życia – pogrąża się w nowej formie barbarzyństwa, Adorno i Horkheimer w bardzo krytyczny sposób analizują kulturowe mechanizmy dominacji w społeczeństwie zachodnim. Terminem kluczowym okazuje się tutaj słowo „krytyczny” – obejmuje ono zarówno wspomnianą już dipolarność *oeuvre*, jak i osobowości twórczych frankfurczyków, co więcej – stanowi bezpośrednie nawiązanie do źródła (jakże przecież formatywnych) inspiracji Szkoły. Nazwijmy je, za niektórymi badaczami przedmiotu, odniesieniem do „mistrzów podejrzeń”, tj. do Marksa, Nietzschego oraz Freuda, a poprzez zwrot ku socjologii wiedzy i humanistyki rozwijanej przez lewicę heglowską i neokantyzm – także do Rickerta, Simmla i Webera.

Zwrócenie się w stronę – odrzuconej przez Pozytywizm – historyczności, dziejowości badań, uchwycenia fenomenu spontanicznie kształtującego się życia, odegrało u Frankfurczyków kolosalną rolę. Zakwestionowali oni bezzasadne roszczenia wszelkiej maści pozytywizmów, szerzących wręcz bałwochwalczy kult nauk przyrodniczych, nauk „pozytywnych” mających zapewnić niczym nieskrępowany postęp. Obejmował on sferę „bytu obiektywnego” (inny rodzaj bytowości był jedynie urojeniem, fantasmagorią czy psychiczną hipotezą), fakt „twardy” i wymierny, tj. sferę przyrodniczą, usuwając w cień subiektywne, podmiotowe uwarunkowania procesów poznawczych. Co więcej, ta ślepa wiara w ideę postępu – podkreślają wielokrotnie frankfurczycy – oraz bezkrytyczne potraktowanie działań Rozumu funkcjonalnego i instrumentalnego (idea zrodzona w Oświeceniu) minimalizują, o ile wręcz nie niwelują, spontaniczności, względnie – wolności-podmiotu-w-sytuacji. Obrona przez Adorna czy Benjaminą orientacja na „historyczność” miała umożliwić pełną analizę rozkładu sił: wszelkich konfliktów, gry i interakcji stosunków wytwórczych, które – jak sądzą przedstawiciele Szkoły Frankfurckiej – formują człowieka, jego byt społeczny i indywidualny, jego świadomość oraz relacje z innymi i z „obiektywną” (zastaną, transcendentalną) rzeczywistością.

Odejście od paradygmatu pozytywistycznego pozwoliło frankfurczykom na postawienie zaangażowanej w wir wydarzeń diagnozy społeczeństwa, ujmowanego procesualnie, z uwzględnieniem wszelkich sprzeczności, konfliktów, ścierania się ze sobą rozmaitych sił, zmian i „przekroczeń”. W trakcie przeprowadzania tak zorientowanych analiz niejako naturalnym sojusznikiem – o czym już wspomniano – okazuje się wykładnia marksistowska, a konkretnie: krytyczny sposób potraktowania takich form ideologicznych, świadomościowych, które z założenia mają wpłynąć na odgórnie ustalone, wręcz narzucone przez dany typ nadbudowy rozumienie, interpretację stosunków społecznych. Mamy tu na myśli marksistowską krytykę ideologii, który to wątek odnajdujemy w wielu pracach frankfurczyków. Wrzucenie – by posłużyć się stosowanym wielokrotnie przez Marcusego terminem heideggerowskim – w sytuację, historyczność, wyłonienie się świadomości w wyniku oddziaływań,

niepowtarzalnych uwarunkowań określonego bytu, umieszczenie jednostki w środku, by tak powiedzieć, interakcji często sprzecznych, „skonfliktowanych” ze sobą sił oraz uczynienie człowieka elementem aktywnym, a nie biernym w historii – wszystko to domaga się stworzenia bezwzględnie rzetelnego, przystającego do faktycznego stanu rzeczy „obrazu”, który poprowadzi do wiedzy ujmującej rzeczywiste mechanizmy tworzące ludzki świat, otaczającą człowieka (szeroko pojętą) rzeczywistość. Stąd też wyłania się konieczność „odczarowania” świata (by przywołać słynne pojęcie Webera), odkłamania go.

Adorno, Benjamin, Horkheimer i Marcuse, podążając tropem marksistowskich krytyk, uznają ideologię, czy też raczej ideologie, za duchowe, intelektualne twory, za którymi ukrywa się zawsze coś innego, coś od nich różnego. Innymi słowy, Marks, a później Mannheim, dążyli do ujawnienia prawdziwej treści doktryn politycznych, światopoglądów, a przede wszystkim religii oraz współczesnych form mitologii. Ideologie nie są niczym innym, jak swego rodzaju mistyfikacjami powołanymi do społecznego istnienia, fabrykowanymi w celu obrony żywotnych interesów danej klasy społecznej. Dla wymienionych myślicieli ta klasa to mająca zejść z areny dziejów burżuazja wraz z jej światopoglądem oraz powołanymi przez nią instytucjami, nauką i sztuką. Pokróćce: te z gruntu zafałszowane, kłamliwe, sfetyszyzowane zjawiska, doktryny duchowe, prawne i polityczne, tworzą pewną istotę myślną, ale niemającą realnego korelatu w rzeczywistości empirycznej, w obiektywnym świecie. *Novum* analiz marksistowskich, kontynuowanych przez Horkheimera i Marcusego, polegało na wyeksponowaniu faktu, iż pomimo fałszywości, owej czasami nie w pełni uświadamianej mistyfikacji (stwarzanej przez zawarte w ideologiach treści) ideologie pozostają *par excellence* odbiciem (tym razem realnym, prawdziwym) samego człowieka występującego w stosunkach społecznych. A skoro tak, to te – jak mawiał Marks – stawiające wszystko na głowie hybrydy myślowe w jakiejś niezbyt odległej perspektywie czasowej utracą swą nieprzejrzyistość, fetyszyzacje, oraz zniekształcenie ideologiczne⁴. Nastąpi to wtedy, gdy pozbędziemy się ciężaru idealistycznej szarlatanerii, gdy „zacniemy wstępować z ziemi do nieba”, a ów zatracony stosunek prawdy i rzeczywistości zostanie na nowo przywrócony. Przedstawiciele Szkoły Frankfurckiej włączą do swego programu krytyczno-badawczego tę podniosłą, ale utopijną dewizę metodologiczną filozofii marksistowskiej. Należy, jak podkreślają, za punkt wyjścia filozofii i doktryn zorientowanych na ontologię bytu społecznego, na teorie poznawcze, aksjologię, etykę i estetykę, wziąć ludzi działających rzeczywiście, z uwzględnieniem realnych procesów życiowych. Jedynie na takiej podstawie można zrekonstruować niezafałszowany obraz „ideologicznych odbić”, bowiem „świadomość nie może być nigdy niczym innym jak świadomym bytem, a byt ludzki to rzeczywisty proces życiowy”. Trzeba zatem powrócić do niezafałszowanej, niewyobcowanej i uwolnionej od groźnych, antyhumanistycznych form fetyszyzmu (występujących prawie we wszystkich regionach ludzkiej rzeczywistości), powrócić do sfery samostanowienia jednostki – do jej wolności-w-świecie. Projekt oświeceniowy – proponujący nową mitologię w miejsce „starej” – doprowadził do niebezpiecznego stanu w kulturze i cywilizacji europejskiej. Dążąc, tak jak uczy-

⁴ M. Janion, *Romantyzm, rewolucja, marksizm. Colloquia gdańskie*, Gdańsk 1972.

nił to racjonalista wszechczasów – Hegel, do zniwelowania sprzeczności i napięć w świecie, nauka (sfera poznania) „pragnie” zawładnąć całością, zapanować nad każdym aspektem podmiotowo-przedmiotowym, uznając, iż jedynie całość oraz ustanowiona przemocą tożsamość myśli i rzeczywistości (pojęcia i bytu) eliminuje każdy odruch sprzeciwu (nie mają przecież prawa pojawić się jakieś niestotalizowane fragmenty w filozofii ekonomii czy sztuce). Ta uzurpacja i przemoc Rozumu instrumentalnego (totalnie skompromitowanego w haśle *Arbeit macht frei* widniejącego u wrót dwudziestowiecznego piekła) napotyka na jakże zdecydowany opór frankfurczyków. „Odmienione” pojęcia (tzw. mikrologia Adorna) mają za zadanie wspomagać wszelkie funkcje poznawcze, uwolnione od wpływów „nowoczesnych”, post-oświeceniowych mitologii.

Heglowsko-marksowska mediacja, oczywista, w formie dopasowanej do stanów świadomości w XX wieku, stosowana zarówno przez Adorna, Horkheimera, jak również Marcusego, zapośrednicza urzeczowioną i daną bezpośrednio powierzchnię rzeczywistości, analizowaną, przedstawianą i interpretowaną przez ekonomię oraz socjologię⁵. Czyni się tak – w ramach teorii krytycznej – przede wszystkim w celu rozpoznania (*Amerkennung*), a następnie podniesienia takiego rozpoznania do poziomu samoświadomości, tj. uruchomienia tkwiących immanentnie w „obiekcie” tendencji do samorealizacji (taki proces musi zostać „uchwycony” przez dopasowujące się do dynamicznego stanu rzeczy – pojęcia). Co ważniejsze, mediacja według Szkoły Frankfurckiej zostaje uposażona w działania prowadzące do zniesienia fetyszyzacji, co w konsekwencji ma wyłonić taką teorię (prawdziwą ideologię), z którą będzie się mogła bez wewnętrznych oporów utożsamić dana klasa społeczna (ekonomiczna) – w tym konkretnym przypadku: proletariat. Oderwane od bezpośredniego kontekstu, zreifikowane przejawy rzeczywistości ukrywają prawdziwe relacje międzyludzkie: relacje oparte na dominacji i kontroli jednej (rządzącej) klasy, sprawowanej nad inną (rządzoną) bądź też – jeśli spróbujemy ująć to w terminach ortodoksyjnego marksizmu – klasy wyzyskującej i wyzyskiwanej. Reifikacja jawiąca się w tak „zakłamanych”, zafałszowanych postaciach jak wiedza, panowanie ideologiczne, kult siły i przemocy, staje na drodze do wyzwolenia społeczno-duchowego ludzkości. Projektem wspólnym frankfurczyków okazuje się zatem szeroko pojęta wolność, wolność od i do, by raz jeszcze przywołać terminologię Marksa. Żłudny optymizm Oświecenia (a pod tym terminem Marcuse, Adorno czy Horkheimer rozumieli wielość negatywnych tendencji cywilizacyjno-kulturowych) uczył rzeczy niedobrych: nieopartej na faktach nadziei na postęp, który znalazł swój finał w obozach koncentracyjnych, oraz wiary w pozorne zawłaszczenie całości rzeczywistości (mit prometejski, któremu Marcuse przeciwstawi mity Narcyza i Orfeusza). Co więcej, zamiast postulowanego zastąpienia dawnych „zabobonów i przesądów” paradygmatem nauk ścisłych, „pozytywnych”, Oświecenie⁶ zaszczerpiło nowe przesady, stając się kolejną kuźnią mitów, tym razem „sławiących” potęgę, wręcz boską wszechmoc Rozumu instrumentalnego. Jeśli właśnie za sprawą owego rozumu (niem. *Vernunft*) dochodzi do tak irracjonalnej hekatombi, do tak bezgranicznego

⁵ W. Benjamin, *Theses on the Philosophy of History*, „Neue Rundschau”, 1950, nr 61/3.

⁶ T.W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektyka Oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 1994.

zła, pomimo całej tradycji europejskiej aksjologii, to w gruzach musi lec misternie wznoszona od stuleci konstrukcja. Historia – twierdzą frankfurczycy – zdaje się przekraczać samą siebie w momencie, gdy liczy się jedynie władza (w formie choćby zawłaszczającej, żądnej poznania wiedzy). Panowanie zracjonalizowanego podmiotu nad przedmiotem (rozumu nad materią) prowadzi do niwelacji naturalnych wieloznaczności, sprzeczności logicznych, dynamicznej i wolnej gry pojęć ze światem. Technologizacja – względnie: epistemiczne jednoznaczności – to jedynie instrument społecznego (*one-dimensional*), jednowymiarowego według Marcusego, podejścia do bogactwa świata przyrody i rzeczywistości ludzkiej (intersubiektywnej). Co więcej, ta zawłaszczająca postawa – tak znakomicie opisana w *Dialektyce Oświecenia* i spersonifikowana przez figurę Odyseusza – zamiast upragnionego „postępu”, cofa nas ku wyalienowanej, przerażającej przyrodzie.

Archetyp chytrą (przebiegłości) mieszczańskiej, epitomia wszelkiej racjonalności i podstępu, prowadzi na nowo do wrót barbaryzmu, utraty tożsamości, zniweczenia samoświadomości. Przecież – stwierdzają Adorno i Horkheimer – na pytanie Polifema o tożsamość Odyseusz odpowiada: „Nikt” („*Oudeis*”). Ten alienujący splot prowadzi podmiot do charakterystycznego dla końcowej fazy cywilizacji mieszczańskiej poczucia dyskomfortu: neurozy mającej ukryć rezygnację z osobniczej, indywidualnej, czyli niepowtarzalnej osobowości. W dążeniu do objęcia całości Rozum instrumentalny zwraca się ku temu, co uniwersalne, powszechne; tak jak w przejętej przez Frankfurczyków marksistowskiej teorii wartości towar „traci” swą indywidualność, wartość użytkową, przybierając powszechną wartość rynkową, tak też pojęcia podczas interakcji ze światem (rzeczywistością) „wyzbywają” się swej indywidualności, „jedyności”, przejmując funkcję wymienną, stając się czymś funkcjonującym poza konkretnym czasem i przestrzenią, poza ową indywidualizującą *in situ*. Przekształcają się zatem w abstrakcje. To, co jednostkowe, zostaje podporządkowane temu, co ogólne, to, co fragmentaryczne, zostaje przypisane temu, co ma być całością. Społeczeństwo mieszczańskie myśli wyłącznie kategoriami regulowania i wyrównywania rachunków, wymiany i ekwiwalencji, w ten to sposób dając się podporządkować całości. Dochodzi do sytuacji, w której człowiekowi odbiera się jego podmiotowość, redukując ją do czegoś apriorycznego, przedmiotowego, „powszechnego”, a zatem pozbawionego samostanowienia, wolności czy spontaniczności działania i reakcji. Wydaje się oczywiste, iż frankfurczycy chcą skorygować tę depersonalizującą tendencję kultury burżuazyjnej („prometejskiej”), dążącej do zniesienia wszelkich uszczegółowień, indywidualizacji przedmiotowych, gdzie każda „bezpośredniość” musi zostać zapośredniczona i przekroczone po to, by dało się ją w ogóle wyrazić. Ta odrzucana przez Szkołę tendencja obejmuje również samo myślenie, oraz formułowanie sądów, które mogą stanowić ekspresję czegoś powszechnego, ujednoczonego, a więc zmierzającego do owej wszechwładnej całości: tożsamości świata i myśli. Ale właśnie taki „totalizm” – przybierający jakże groźne formy już u samych podstaw życia społecznego, względnie w rozmaitych przejawach kultury i cywilizacji zachodniego świata – zostaje w imię różnorodności, prawdziwej dialektyki sprzeczności i nieodłącznych od samego życia negacji odrzucony, refutowany na gruncie nie tylko – *nota bene* – *Minima moralia* Adorna, ale wielu innych pism przedstawicieli omawianego w artykule nurtu. Wbrew całej

tradycji heglowskiej, Adorno „przewraca” tezę Hegla: nie jest tak, iż jedynie całość okazuje się prawdą; całość (niem. *Totalität*) to fałsz, pozór, ułudą, za którą w różnych okresach podążała zdezorientowana inteligencja mieszczańska. Jeśli ową całością pozostaje sieć niezmiennych relacji, powiązań narzuconych przez obowiązujący w danym okresie system władzy, to w żaden sposób nie stworzymy prawdy, lecz jedynie narzucimy ją. Prawdę w jakiegokolwiek postaci uzyskuje się bowiem w wyniku owych działań czyszczących, uwalniających ideologię z ich „mitologicznego” bagażu – czyli w rezultacie tak wysoko cenionych przez filozofów z Frankfurtu działań wyzwolicielskich *praxis*. Ten zespół procedur weryfikacyjnych, zbliżenie teorii do życia codziennego – fenomen fascynujący Marcusego – stanowi trwałą komponentę zarówno metody krytycznej (charakteryzującej badania całej Szkoły) jak i marcusowskiej filozofii konkretnej. Poprzez wyzwolenie z fałszywie pojętej idei całości oraz podporządkowanych jej statycznych, abstrakcyjnych pojęć ma się dążyć do stworzenia takich kategorii, które bez „usztynienia”, bez abstrahowania od żywej tkanki świata rzeczywistości będą ją procesualnie ujmować, co w konsekwencji doprowadzi do uzyskania prawdziwego (nawet zawierającego sprzeczności) obrazu świata, a nie do wizerunku fałszywie ukonstytuowanego, czyli pozbawionego dynamiki, zmistyfikowanego wyobrażenia o apriorycznie uformowanym i tendencyjnie zinterpretowanym charakterze. Dla frankfurczyków prawda pozostaje zawsze czymś „niegotowym”, czymś dopiero stwarzającym się. Co więcej – prawda ma pełnić funkcje liberatorskie: reprezentować i być reprezentatywną dla wyzwolonej świadomości podmiotu. Do takich powinności i zadań jest powołany nowy, odrodzony człowiek: wielowymiarowy, spontaniczny i wolny, a przynajmniej uznający wolność za równoznaczną ze stłumionym pragnieniem szczęścia. W tym momencie wypada zwrócić się w stronę osoby i dzieła niegdyś najpopularniejszego przedstawiciela Szkoły Frankfurckiej – Herberta Marcusego.

Jak już wspominaliśmy, bogatej twórczości Marcusego nie da się oddzielić od całości poglądów Szkoły Frankfurckiej, aczkolwiek – na co zwracają uwagę liczni znawcy przedmiotu – dokonania teoretyczne frankfurczyków nie mogą być objęte sygnaturą „system”, a nawet terminem „jedność doktrynalna”. Jednak ów, dający się zaobserwować w ich pracach i działalności, projekt krytyczny, bliskie kontakty osobiste i – co ważniejsze – wspólne losy (za Malraux można tu mówić o owej *destination*) pozwalają traktować ich dokonania jako pewną całość na tle takich kierunków filozoficznych jak fenomenologia, egzystencjalizm czy strukturalizm.

Marcuse zyskał niewyobrażalny prestiż, graniczący wręcz z bezkrytycznym uwielbieniem ogromnych rzesz kontestatorów, rekrutujących się z kręgów rozczarowanych i – co jeszcze ważniejsze – krytycznych w stosunku do narzuconego przez mocą *status quo*, podzielonego na dwa wrogie obozy świata: „tam” i „tu” w latach 60. ubiegłego stulecia. Na tzw. Wschodzie nazwisko Marcusego dość szybko skojarzono z – jakże chwytliwym w tamtej epoce – wieloznacznym hasłem „*Revolution now*”: różnie interpretowanym projektem wyzwolenia ekonomicznego, społecznego i kulturowego. Nie miejsce tu, by chociaż skrótowo przedstawić ów charakterystyczny dla lat 60. ubiegłego stulecia ferment duchowy, obejmujący najszersze powierzchnie życia społecznego-kulturowego. Dla tzw. „zachodniej” młodzieży europejskiej i amerykańskiej Marcuse był równie kultowym – jak powiedzielibyśmy

dzisiaj – przywódcą duchowym, ikoną traktowaną na równi z Marksem, Leninem, Trockim, Guevarą, Mao, Lennonem i Bobem Dylanem, zaś młodzi ludzie doświadczeni realnym socjalizmem utożsamiali go z duchowymi przywódcami wszelkiej transformacji: Ginsbergiem, Kerauckiem, Hessem, Cagem, Warholem, Huxleyem, Teatrem Absurdu, Living Theatre. Stał się on konkretnym punktem, znakiem orientacyjnym totalnej rewolucji.

Chociaż nie jest naszym zadaniem śledzenie drogi rozwoju Herberta Marcusego, musimy jednak wspomnieć o kilku jej istotnych momentach. Po pierwsze, ważnym źródłem inspiracji dla stosowanej przezeń w pewnym okresie metody była fenomenologia husserlowska, następnie hermeneutyka heideggerowska oraz – najważniejsza w tej konfiguracji – psychoanaliza. Hasłem filozoficznych analiz Marcusego stała się – o czym już wiemy – filozofia konkretna, którą to pod najrozmaitszymi formułami autor *Człowieka jednowymiarowego* starał się twórczo uprawiać do końca lat 60. XX stulecia. We wczesnej młodości zafascynowany myślą Kierkegaarda, poświęcił temu preegzystencjaliście wiele artykułów, by później przejść na pozycje przeciwległe egzystencjalizmowi i stworzyć niebanalną wykładnię panlogizmu oraz racjonalizmu heglowskiego (*Reason and Revolution*). Marcuse jest prawdziwym przedstawicielem Szkoły Frankfurckiej i w prowadzeniu dyskursu nad tym, co społecznie formatywne, ideologiczne, zafałszowane i zmystyfikowane (wpływ marksizmu), uznaje – jak często deklarował we wczesnym (niemieckim) okresie twórczości – wyższość filozofii nad naukami ścisłymi, „pozytywnymi”, gdy zaś idzie o kwestie związane z człowiekiem, zwraca się nieuchronnie w stronę egzystencjalizmu, łącząc znakomicie heideggerowską *Geworfenheit* bytu ludzkiego z kategoriami marksistowskiej antropologii i socjologii wiedzy. Jednakże – dokonawszy kolejnego „przekroczenia” (wręcz heglowskiego zniesienia) – Marcuse zaczyna krytykować orientację egzystencjalistyczną za niedostatecznie jasne potraktowanie kwestii poznawczych związanych z wolną, spontaniczną, acz wrzuconą we wrogi świat jednostką, która musi dokonywać nieustannych wyborów, ponosząc za nie całkowitą odpowiedzialność.

Akceptując częściowo głoszony przez Marksa i Mannheima, a później – przez psychoanalizę freudowską, determinizm, Marcuse cały ciężar godnego, w pełni człowieczego życia przerzuca na barki jednostki. Nie neguje jednak samej wolności, którą uznaje za istotną komponentę ludzkiej sytuacyjności. Marcuse odchodzi od ortodoksji egzystencjalistycznej głoszącej skrajny subiektywizm i od teorii „krzyżujących rozum” (Kierkegaard, Szestow, Bierdjajew, Unamuno), a – proponując działania zmierzające do wyzwolenia jednostek od wszelkich form fetyszyzacji, zafałszowań – dąży do przywrócenia społeczeństwu utraconego paradygmatu szczęśliwości, przeciwstawionej wszechwładnemu *ratio*. Wbrew zbanalizowanej, lecz groźnej idei postępu, wbrew wszelkim formom represji i super-represji (ekonomicznej, politycznej czy moralnej), Marcuse-rewolucjonista przedstawia swoją propozycję nowego społeczeństwa i kultury, opartych na innych niż dotychczasowe zasadach. Zobaczmy teraz, jak dyskusja z Freudem i psychoanalizą wpłynęła na podjętą przez twórcę *Erosa i cywilizacji* próbę powrotu do utraconego – na razie – paradygmatu prawdziwego człowieczeństwa.

W *Erosie i cywilizacji* Marcuse w sposób bezpośredni nawiązuje do koncepcji Zygmunta Freuda, poddając ją analizie i interpretacji. Filozof koncentruje się na tym splocie teoretycznych poglądów wiedeńskiego psychoanalityka, który przedstawia cywilizację jako źródło cierpienia jednostki; owo cierpienie wynika z narzucanych człowiekowi ograniczeń w ramach życia zbiorowego i związanej z nim kultury. Jednak namysł nad dziełami Freuda to dla autora *Człowieka jednowymiarowego* zaledwie początek filozoficznej drogi, którą zmierza on do odkrycia czynników umożliwiających przekształcenie cywilizacji represji w jej przeciwieństwo, w cywilizację wolności. Mówiąc krótko, Marcuse w swojej pracy zadaje następujące pytanie: czy nierepresywna cywilizacja jest w ogóle możliwa? Punktem wyjścia staje się zatem założenie o represywnym charakterze współczesnych Freudowi i Marcusemu społeczeństw – zauważmy, że motyw utraty przez jednostkę autentycznego szczęścia i zagubienia jego właściwego sensu stanowi element przewijający się często w pracach innych twórców Szkoły Frankfurckiej. Na początku *Erosa i cywilizacji* odnajdujemy stwierdzenie, iż „kultura to systematyczne składanie ofiary z libido i jego surowo wymuszana przemiana na społecznie użyteczne czynności”⁷. Ten ostateczny wniosek wynikający z teorii popędów Zygmunta Freuda stał się dla Marcusego początkiem jego rozważań. Można powiedzieć, że Freud postrzega losy ludzkości jako relację ofiary i ofiarnika, gdzie ofiarą jest jednostka, ofiarnikiem zaś – społeczeństwo wraz ze swoją kulturową, cywilizacyjną nadbudową, Frankfurczyk stara się natomiast przedstawić wizję wyzwolenia zarówno ofiary, jak i tego, kto ją składa.

W koncepcji Freuda społeczne funkcjonowanie człowieka jako jednostki odczuwającej i działającej, uwikłanej w relacje społeczno-kulturowe, to odzwierciedlenie ukrytych, nieswiadomych (podświadomych) dążeń determinujących zewnętrzną i wewnętrzną aktywność podmiotu. Człowiek, zgodnie z taką linią interpretacyjną, stanowi istotę szczególną, rozpiętą pomiędzy dwoma wymiarami swojego bytu. I to właśnie między owymi wymiarami – zdaniem Freuda i podążającego za jego myślą Marcusego – rodzi się konflikt. Dla twórcy *Kultury jako źródła cierpienia* jest to konflikt nieusuwalny, istotowo przynależny do kondycji bytu ludzkiego, wyznaczonej przez popędy korelat napięcia na linii „*id – ego – superego*” oraz między światem zewnętrznym: postrzeganym jako natura (przyroda) i społeczeństwo. Mamy tu do czynienia z dwiema strukturami rzeczywistości ludzkiej. Pierwsza z nich jest strukturą podmiotową, osobowościową (w jej skład wchodzi wspomniane już *id*, *ego*, oraz *superego*; posiadające budowę wertykalną, nabudowane jedno na drugim – Freud stawiał hipotezę o prehistorycznym pochodzeniu *id*, z niego zaś miało wywodzić się *ego*, które dopiero w procesie kulturacji, na podstawie niezliczonych pokoleniowych doświadczeń, stworzyło *superego*); druga z kolei – strukturą świata przedmiotowego, obiektywnego, zewnętrznego w stosunku do tego pierwszego.

Ważne rozróżnienie poczynione we freudowskiej koncepcji, a z punktu widzenia teorii Marcusego trudne do przecenienia, stanowi teoria kierujących ludzkim życiem popędów. Freud wymienia wśród nich dwa podstawowe: popęd życia (*Eros*), często utożsamiany z *libido*, oraz popęd śmierci (*Thanatos*), destrukcji, agresji i rozładowania *Triebe*. Frankfurczyk wyjaśnia fenomen Tanatosa w następujący sposób:

⁷ H. Marcuse, *Eros i cywilizacja*, tłum. H. Jankowska, A. Pawelski, Warszawa 1998, s. 21.

„Popęd śmierci jest niszczycielski nie dla samego niszczenia, ale dla złagodzenia napięcia. Osuwanie się w śmierć to podświadoma ucieczka od bólu i pragnień. Wyraza odwieczną walkę z cierpieniem i represją”⁸. Stąd też popędy Erosa i Thanatosa pozostają ze sobą w stanie ciągłego konfliktu, wynikającego z odmiennego ukierunkowania ich dążeń. Popęd życia, podsycany przez biologicznie zakodowane dążenie do uzyskania przyjemności, zmierza w stronę rozwoju i zachowania życia. Popęd śmierci – odwrotnie – stanowi chęć zatrzymania nigdy niezaspokojonego pochodzenia Erosa, rodzącego napięcie w podmiotowej strukturze bytu ludzkiego. Napięcie to powodują przeszkody, na jakie popęd życia natrafia podczas realizacji swojego zadania – maksymalizacji przyjemności, a tym samym – zachowania i pomnożenia życia. Najkrótszą drogą, negującą skutki napięcia wywołanego niemożliwością osiągnięcia zaspokojenia, jest wspomniane w przytoczonym powyżej fragmencie „osuwanie się w śmierć”. Niemniej jednak zasadniczą rolę w życiu człowieka odgrywa właśnie Eros – na potwierdzenie tej tezy Freuda wystarczy przytoczyć dane na temat ciągłego przyrostu naturalnego ludzkości. Marcuse uzasadnia przewagę popędu życia następującymi słowami: „Pamięć o zaspokojeniu znajduje się u podstaw wszelkiego myślenia, a impuls nakazujący odtworzyć doznane w przeszłości zaspokojenie stanowi ukrytą siłę napędową procesu myślowego”⁹.

Freud, pracując z pacjentkami cierpiącymi na różnego rodzaju nerwice, powiązał występujące u nich stany chorobowe z ograniczeniami w sferze libidinalnej. Skojarzenie tych dwu faktów, choroby oraz seksualnych zahamowań, doprowadziło ostatecznie do przedstawienia tezy mówiącej o wpływie *libido* na życie człowieka, następnie zaś – do stworzenia „metapsychologicznej” teorii ludzkich popędów, która akcentowała zwłaszcza znaczenie popędu seksualnego. W późniejszym okresie twórczości Freuda ważnym elementem jego „metapsychologii”, staje się Eros – popęd życia, którego istotę określa tzw. zasada przyjemności. Definicja owej zasady opiera się na skonstatowaniu ścisłej zależności między apetytywnym, progresywnym charakterem popędu życia a jego obiektem, służącym do zaspokojenia pragnienia popędu. Dużą rolę odgrywa w tym wypadku czas owego zaspokojenia, który winien być możliwie jak najkrótszy.

Zasada przyjemności pozostaje ściśle skorelowana z popędem Erosa, ten zaś domaga się swobodnego postępu w kierunku zaspokojenia potrzeb postrzeganych w kategoriach szeroko rozumianej przyjemności. Jak w świetle tych ustaleń uotyrować twierdzenie Freuda i Marcusego o tym, że cywilizacja poddaje jednostki represji, ograniczając swobodną realizację popędu życia, np. natychmiastowy dostęp do seksualnego zaspokojenia? Otóż niczym nieograniczone spełnianie popędowych „pożądań” okazuje się wysoce destrukcyjne dla życia jednostki, co więcej – nigdy nie posiada ona pewności ich zaspokojenia, bowiem Marcuse referując za Freudem twierdzi, że: „Niehamowana zasada przyjemności wchodzi jednak w konflikt ze środowiskiem naturalnym i społecznym. Jednostka w sposób traumatyczny uświadamia sobie, że pełne i bezbolesne zaspokojenie jej potrzeb jest niemożliwe. Po takim rozczarowaniu bierze górę nowa zasada psychicznego funkcjonowania.

⁸ *Ibidem*, s. 45.

⁹ *Ibidem*, s. 47.

Zasadę przyjemności zastępuje zasada rzeczywistości: człowiek uczy się wyrzekać natychmiastowej, niepewnej i destrukcyjnej rozkoszy na rzecz przyjemności odroczonej, ograniczonej, ale «pewnej»¹⁰.

Wątpliwości znikają więc z chwilą, gdy Freud wprowadza do swojej koncepcji element przeciwstawny względem zasady przyjemności, tj. zasadę rzeczywistości, która opiera się na konieczności walki o zachowanie życia, dalej zaś – o porządek praw, zasad i norm społecznych, religijnych, kulturowych, itp. W strukturze osobowości źródłem popędów oraz powiązanej z nimi zasady przyjemności jest *id*, sfera tego, co nieświadome. Zasada rzeczywistości z kolei to element konstytutywny dla *ego*, które wspierane jest następnie przez *superego*. Innymi słowy, *ego* oraz *superego* nadają właściwy kształt i wymiar zasadzie przyjemności, rozumianej jako teoretyczne ujęcie splotu popędów Erosa i Thanatosa. To, co stało się dla Freuda podstawą do uznania kultury za źródło cierpienia człowieka, wydaje się oczywiste. Marcuse stwierdza: „To «zorganizowanie» wypiera i przeistacza jego pierwotne popędowe potrzeby. Jeśli za archetyp wolności uznamy brak represji, cywilizacja jest walką przeciwko tej wolności»¹¹.

Ważnym elementem utrzymującej się cywilizacyjnej represji staje się w koncepcji Freuda konieczność walki jednostek o przetrwanie, stała obecność niedostatku, określonego mianem *Ananke* (*Lebensnot*), którą możemy rozumieć zarówno w kategoriach omawianego wyżej popędowego nienasycenia, braku jego pełnego i natychmiastowego spełnienia, jak również w kategoriach społeczno-ekonomicznych. Geneza pojawienia się w świecie *Ananke* łączy się z faktem, iż jednostka doświadcza ciągłego braku wystarczających źródeł zaspokojenia popędów. Element represji powraca stale we freudowskich dociekaniach nad istotą natury ludzkiej. Już w samej strukturze popędów dostrzegamy moment ograniczenia popędu życia przez popęd śmierci i odwrotnie. Dalej zaś – jeśli spojrzymy na podmiotową, osobowościową konstrukcję ludzkiej psychiki – dostrzeżemy wówczas represję wobec *id* ze strony *ego* i *superego*. Wymienione przejawy takich oddziaływań mają charakter wewnętrzny, są ściśle związane z psychiczną konstrukcją bytu ludzkiego i charakterystyczną dla niej dynamiką. Represja zewnętrzna dotyczy z kolei poruszonej przez nas kwestii konieczności walki o byt – człowiek zostaje tu skonfrontowany ze światem zewnętrznym. Marcuse wprowadza jednak do poczynionych przez Freuda ustaleń element dodatkowy – jest nim teoria represji nadwyżkowej, która stanowi „modyfikację» popędów konieczną dla dalszego trwania rodzaju ludzkiego w stanie cywilizacji»¹². Autor *Erosa i cywilizacji* stwierdza także, że: „[...] o ile każda forma zasady rzeczywistości wymaga znacznego stopnia represyjnej kontroli, o tyle określone historyczne instytucje, będące wyrazem tej zasady, oraz określone interesy dominacji wprowadzają dodatkowe rodzaje kontroli poza tymi, które są niezbędne dla cywilizowanej ludzkiej zbiorowości. Te dodatkowe rodzaje kontroli, wynikające z określonych instytucji dominacji, określamy właśnie jako represję nadwyżkową»¹³.

¹⁰ *Ibidem*, s. 31.

¹¹ *Ibidem*, s. 32.

¹² *Ibidem*, s. 51.

¹³ *Ibidem*, s. 53.

W bezpośrednim powiązaniu z problemem represji nadwyżkowej pozostaje wprowadzona przez Marcusego koncepcja zasady wydajności. Wykazuje ona silny związek z zagadnieniem represji nadwyżkowej i oznacza „przeważającą historyczną formę zasady rzeczywistości”. U Marcusego zasada wydajności zyskuje niebagatelne znaczenie przy opisie współczesnych mu, wysoko uprzemysłowionych społeczeństw, cywilizacji określanych mianem cywilizacji obfitości. Jeśli porównamy treść freudowskiej zasady rzeczywistości z przedstawioną przez autora *Erosa i cywilizacji* zasadą wydajności, okaże się, że ta druga ma charakter instytucjonalny, możliwa jest tylko w warunkach złożonej organizacji społecznej, podtrzymywanej przez nieliczną grupę (tzw. klasę rządzącą), zarówno w skali mikro, jak i skali makro. Innymi słowy: represja w społeczeństwach wysoko rozwiniętych ufundowana jest na interesie dominacji jednostek lub całych ich grup nad innymi grupami i jednostkami. Marcuse podsumowuje swoje rozważania dotyczące zasady wydajności, pisząc, że „pod jej rządami społeczeństwo dzieli się na warstwy zgodnie z opartymi na rywalizacji ekonomicznymi dokonaniem jego członków”¹⁴. Zauważa on jednocześnie, że głównym czynnikiem represji w warunkach opisanych przez zasadę wydajności pozostaje praca, mająca destrukcyjny, alienujący wpływ na jednostkę. Ujmijmy to jeszcze inaczej: źródłem cierpienia w społeczeństwach o wysokim stopniu uprzemysłowienia jest praca, której cechy zasadnicze stanowią m.in.: wysoki stopień hierarchizacji i specjalizacji funkcji, automatyzacja, która jest zaprzeczeniem oryginalności i twórczego wykorzystania ludzkiego potencjału, wreszcie – brak zmienności funkcji pomiędzy pracownikami. Wszystko to wymusza na człowieku odraczenie i ograniczanie popędowego zaspokojenia. Równocześnie praca stanowi ten element koncepcji omawianych w artykule filozofów, który ustanawia przewagę jednych jednostek nad pozostałymi oraz ukierunkowuje popędy na społecznie użyteczne czynności. Podsumowaniem tego fragmentu koncepcji Marcusego niech będzie następujący cytat zaczerpnięty z *Erosa i cywilizacji*: „Rozwój hierarchicznego systemu pracy nie tylko racjonalizuje dominację, ale i hamuje rebelię przeciw dominacji”¹⁵.

Obraz, jaki wyłania się z dotychczasowych teoretycznych rozstrzygnięć Freuda oraz Marcusego, przejawia moment konfliktogenny w życiu człowieka. Antagonizm oraz determinizm sił rządzących bytem ludzkim jest w koncepcji wiedeńskiego psychoanalityka bardzo widoczny. Jak już wspomnieliśmy, Marcuse – podążając za myślą twórcy psychoanalizy – przejmuje od niego aparat pojęciowy wraz z podstawowymi założeniami teoretycznymi, lecz mimo to tworzy oryginalną koncepcję kultury, której zadanie stanowi przedstawienie zarysu warunków cywilizacji wolnej od przedstawianej tu represji nadwyżkowej i skorelowanej z nią zasady wydajności. Przytoczmy fragment, który wyjaśnia tę kwestię – możliwość zaistnienia cywilizacji nierepresyjnej: „Fakt, że w rozwoju człowieka zasada rzeczywistości musi być wciąż ustanawiana na nowo, każe myśleć, że jej zwycięstwo nad zasadą przyjemności nigdy nie jest zupełne ani raz na zawsze zapewnione”¹⁶.

Konflikt zasady przyjemności, opisującej mechanizmy działania popędów, z elementami wyznaczającymi treść zasady rzeczywistości jest zatem czymś oczy-

¹⁴ *Ibidem*, s. 59.

¹⁵ *Ibidem*, s. 101.

¹⁶ *Ibidem*, s. 33.

wistym. Zasada przyjemności wyznacza kierunek ludzkich dążeń, które zmierzają do zanegowania cierpienia powiązanego z walką o byt oraz alienującą pracą. Oznacza to, że ani panowanie zasady rzeczywistości, ani jej cywilizacyjne następstwo w postaci zasady wydajności, nie zostało ostatecznie ustalone. Z definicji terminu „konflikt” wynika bowiem, że opozycyjne względem siebie siły mają rozwijający się lub zanikający potencjał, umożliwiający rozstrzygnięcie owego konfliktu na swoją korzyść. Ale Marcuse pokazuje także, iż – razem z rozwojem kultury technicznej i duchowej – życie jednostek czy też wręcz całych społeczeństw ulega znacznej poprawie. Czas wydatkowany na zmagania się z *Ananke* ulega znacznemu zredukowaniu, podobnie jak wielogodzinny trud alienującej, nie dającej zadowolenia pracy. Marcuse stawia zatem następującą tezę: społeczeństwa, które w toku historycznego rozwoju osiągają wysoki poziom materialnego i duchowego zaawansowania oraz świadomość kierujących ich życiem sił popędowych, dalej zaś – narzucanych tymże popędem ograniczeń, mogą zyskać nie tylko większą świadomość społeczno-ekonomiczną, ale – co najważniejsze – są w stanie, przynajmniej częściowo, zredukować wpływ czynników odpowiedzialnych za represje nadwyżkową i jej konkretyzację w warunkach cywilizacji wydajności.

Powstaje jednak pytanie: jak osiągnąć interesującą nas przemianę cywilizacji, której podstawa, czyli zasada wydajności wymusza ograniczenie popędowych aspiracji jednostki? Przecież nawet w społeczeństwach obfitości obecność elementu represyjnego nie słabnie z samej racji poprawy warunków ekonomiczno-socjalnych. Sam Marcuse w *Erosie i cywilizacji* wskazuje na fakt, iż także w elitarnych wartościach, reprezentatywnych dla cywilizacji zachodniej, występuje pierwiastek represyjny. Przykład stanowi idea rozumu, ceniona wysoko co najmniej od czasów starożytności. Przy takiej interpretacji rozum to nie tylko czynnik postępu i polepszenia warunków ludzkiej egzystencji, ale w równym stopniu element odpowiedzialny za deprecjację i zwalczanie pierwiastka zmysłowego, obecnego w ludzkiej naturze.

Marcuse zwraca uwagę na to, iż „twierdzenie, w myśl którego wyzwolenie byłoby uzależnione od osiągnięcia coraz wyższych standardów życia, zbyt łatwo służy usprawiedliwianiu utrwalenia represji”¹⁷. Człowiek w społeczeństwie wydajności poddawany jest ciągłym naciskom, by zwiększał swoją produktywność, która stanowi wyznacznik społecznej użyteczności. Kontrola jednostki w obrębie zasady wydajności nie polega już tylko na wywieraniu zewnętrznych determinacji przez *Ananke*. Przymus, ograniczanie, a także wyznaczanie „właściwych” celów w warunkach cywilizacji wydajności, staje się zjawiskiem tak powszechnym, że wydatnie podnosi się próg ich odczuwania. Represja nadwyżkowa jawi się wówczas jako element nieodłączny kondycji ludzkiej. Co gorsza, jest to element trudno uchwytny, stopniowo zawłaszczający każdy przejaw ludzkiej egzystencji. Marcuse twierdzi, że człowiek pod jarzmem zasady wydajności doszedł obecnie do tego momentu swojej dziejowości, w którym *ego* i *superego* w dużym stopniu zatraciły świadomość oraz zdolność przeciwdziałania jej destrukcyjnym wpływom. „Chytrność” zasady wydajności i działających zgodnie z jej mechanizmami podmiotów polega na kreowaniu wizji bliskiego zaspokojenia pragnień. Środkiem umożliwiającym to quasi-zaspoko-

¹⁷ *Ibidem*, s. 157.

jenie staje się tutaj sztucznie napędzana potrzeba posiadania różnych przedmiotów, w szczególności tzw. produktów luksusowych. By je zdobyć, człowiek zmuszony jest do zwiększania nakładów alienującej pracy. Z tym z kolei wiąże się redukcja wolnego – przeznaczanego na spontaniczną aktywność – czasu do minimum. Owe przedmioty, a także sposób spędzania i gospodarowania czasem niezwiązanym z działalnością zawodową (nawiązując do Pascala, możemy go nazwać rozrywką), stanowią dla frankfurczyka symbol źle pojętej wolności, charakterystycznej dla opisywanych przez niego współczesnych społeczeństw.

Marcuse mówi jednak, że nawet w tak wyalienowanej, zafałszowującej sens prawdziwej wolności, podporządkowanej zasadzie wydajności cywilizacji można wskazać na pewne przejawy ludzkiej bytowości, które odkrywają i stwarzają nadzieję na przemianę stosunków represji w stosunki pozwalające osiągnąć autentyczne zaspokojenie. Wraz ze stwierdzeniem możliwości stworzenia cywilizacji nierepresyjnej Marcuse rozpoczyna pozytywną część swoich analiz. Zauważa, że początkiem drogi ku wyzwoleniu spod władzy zasady wydajności winien być namysł nad ludzką wyobraźnią. Frankfurczyk twierdzi, że wyobraźnia (posługuje się również terminem „fantazja”) pozostaje szczególnym fenomenem ludzkiej psychiki z tego względu, iż nie uległa ona represyjnemu działaniu zasady rzeczywistości i jej cywilizacyjnemu przeobrażeniu – zasadzie wydajności. Wiele wyjaśnia w tej kwestii fragment *Erosa i cywilizacji*, w którym Marcuse stwierdza, że fantazja: „Łączy najgłębiej położone warstwy nieświadomości z najwyższymi wytworami świadomości (sztuką), marzenia z rzeczywistością, zachowuje archetypy gatunku, wieczne, lecz wyparte idee wspólnej i indywidualnej pamięci, zakazane wyobrażenia wolności”¹⁸. Marcuse nie poprzestaje na tym stwierdzeniu – kontynuuje swoje rozważania: „Analiza poznawczej funkcji fantazji doprowadzona jest do estetyki jako «nauki o pięknie»: pod estetyczną formą ukrywa się zrepresjonowana harmonia zmysłowości i rozumu – wieczny protest przeciw zorganizowaniu życia przez logikę dominacji – krytyka zasady wydajności”¹⁹.

Fantazja sięga – w przekonaniu Marcusego – zarówno do przeszłości, jaki i do przyszłości człowieka (w rozumieniu onto – oraz filogenetycznym), staje się pomostem pomiędzy tymi dwoma abstrakcyjnymi wymiarami ludzkiej egzystencji. Interesujący nas fenomen wyrasta bowiem z *id*, jest lustrzanym odbiciem apetytywnych dążeń popędów, *Erosa* i *Thanatosa*. Marcuse podkreśla, że – jeśli chcemy zrozumieć istotę ludzkiej wolności i szczęścia – należy sięgnąć najpierw do „zapomnianych” popędowych treści obecnych w *id*, niejako cofnąć się do czasów, kiedy represja nadwyżkowa i porządek dominacji, wynikające z zasady wydajności, nie obowiązywały. W ten sposób możliwe staje się wyznaczenie kierunku przyszłości ludzkiej *humanitas*. Na poziomie w pełni subiektywnej podmiotowości, w przeżyciu wewnętrznym jednostki wyobraźnia jawi się m.in. jako marzenie senne. Obiektywizacją pojawiających się w niej treści staje się z kolei sfera estetyki, a w szczególności jej materialne przejawy – dzieła sztuki.

¹⁸ *Ibidem*, s. 147.

¹⁹ *Ibidem*, s. 149.

Według Marcusego wyobraźnia oparła się degradującemu, deformującemu i wynaturzającemu wpływowi zasady rzeczywistości. Fantazja stanowi dlań domenę autentycznej, nieskrępowanej niczym wolności. To właśnie ona jest wyrazem społecznie zrepresjonowanych treści, kryjących się w ludzkiej nieświadomości. Wyobraźnia jako pierwsza informuje o ukrytych dążeniach, potrzebach, aspiracjach i pragnieniach podmiotu. Nawiązując do zjawiska kinematografii, można powiedzieć, że powiązanie sfery nieświadomości z fantazją ma się do siebie tak, jak relacja zachodząca między filmową taśmą a kinowym projektorem. Innymi słowy, wyobraźnia wyświetla treści zawarte na kliszach nieświadomości. Treści zakazane podczas obowiązywania zasady wydajności przedostają się przez cenzurę interesów dominacji i podyktowanej nimi represji właśnie dzięki fantazji. Warto tu przypomnieć cytata z *Erosa i cywilizacji*, który może posłużyć jako cenne podsumowanie omawianego wyżej problemu fenomenu ludzkiej wyobraźni: „Decydująca funkcja fantazji polega na tym, że odmawia ona uznania ograniczeń, jakie zasada rzeczywistości narzuca wolności i szczęściu, za ostateczne, nie chce zapomnieć o tym, co być może”²⁰.

Analizy Marcusego, zmierzające do odkrycia istoty kultury nierepresyjnej, skupiają się na rozdźwięku, jaki zachodzi między dwoma, zgoła różnymi od siebie, symbolami ludzkiej rzeczywistości, odzwierciedlanymi w kulturowych archetypach Prometeusza oraz Narcyza i Orfeusza. Widzimy, w jakim kierunku zmierza frankfurczyk: przechodzi od sfery wyobraźni do pewnego rodzaju cywilizacyjnych wzorców, kulturowych matryc ludzkich postaw, które mają być podświadomą wykładnią konfliktu *id*, pozostającego elementem konstytutywnym, źródłowym fantazji, z podporządkowanym zasadzie rzeczywistości i wydajności *ego*.

Prometeusz to – w interpretacji badacza – „zręczny oszust” i „buntownik”, który sprzeciwił się bogom. Filozof opisuje go w następujący sposób: „Symbolizuje produktywność, nieustanny wysiłek mający na celu podporządkowanie sobie życia, ale w jego produktywności błogosławieństwo i przekleństwo, postęp i znoj przeplatają się w sposób niemożliwy do rozwikłania. Prometeusz to bohater-archetyp zasady wydajności”²¹.

Z kolei Narcyz i Orfeusz to postaci określane przez filozofa jako bohaterowie „wielkiej odmowy”, niezgody na podporządkowanie się przemocy *Ananke*, alienacji związanej z pracą nie przynoszącą satysfakcji, a także buntu przeciw dehumanizującym relacjom międzypersonalnym w społeczeństwach wysoko rozwiniętych – tych wszystkich czynników, które generują frustrację i agresję, wzrastanie przewagi Thanatosa nad popędem życia. Postawy Narcyza i Orfeusza to archetypy swobodnie rozwijającego się Erosa, afirmacja piękna i dobra oraz ich kontemplacyjne doświadczanie. To mistrzowie egzystencji estetycznej, która sprzeciwia się agresywnemu rozwojowi, prowadzącemu w kierunku nicości, zatruty owej, tak cennej, *humanitas*. Życie w perspektywie wyznaczonej przez tych „mitologicznych kontestatorów” zasady wydajności wiąże się z negacją trudu na rzecz czegoś na kształt gry, zabawy, odległej jednak od zachłanności i niekończących się ambicji podboju w imię „wolności naszej i waszej”. Marcuse zastrzegł, że myśl kryjąca się za wizerunkami Narcyza

²⁰ *Ibidem*, s. 154.

²¹ *Ibidem*, s. 165.

i Orfeusza jest trudno uchwytna. Nielatwo jest zgłębić istotę muzyki, poezji, malarstwa, dziś powiedzielibyśmy również – kina, czyli sztuki w jej wielu przejawach i wymiarach (dźwięk i obraz) – i podobnie niełatwo zgłębia się istotę wspomnianych bohaterów „wielkiej odmowy”. Nasuwają się tu jednak pewne skojarzenia, wywodzące się ze sfery tego, co zmysłowe i będące pewnego rodzaju intuicją, która kieruje nas w stronę określeń takich jak: łagodność, płynność, subtelność, delikatność, zrozumienie, akceptacja, tolerancja, szlachetność itd. Filozof zmierza zatem w kierunku estetyzacji ludzkiej egzystencji, twierdząc, że: „Filozoficzny wysiłek podjęcia w wymiarze estetycznym mediatyzacji między zmysłowością i rozumem wydaje się więc próbą pogodzenia dwóch sfer ludzkiej egzystencji, które zostały od siebie oderwane przez represywną zasadę rzeczywistości”²².

W przekonaniu badacza na pewnym etapie rozwoju cywilizacji nastąpiło oddzielenie rozumu, postrzeganego jako przejaw dehumanizującej zasady rzeczywistości, od sfery zmysłowości, będącej szczególnym wyrazem Erosa. Estetyka i sztuka są tymi dziedzinami ludzkiej aktywności, w których powraca pragnienie wyzwolającej człowieka syntezy tego, co zmysłowe, życiodajne, z tym, co konieczne, ograniczające; syntezy pragnienia z rzeczywistością ludzkiej egzystencji, Erosa dążącego do zaspokojenia – z wymogami życia społecznego. Koncepcja Marcusego, jego program wyzwolenia jednostki spod władzy zasady wydajności, polega na uwolnieniu Erosa i na umożliwieniu mu swobodnego rozwoju w kierunku nowej zasady rzeczywistości. Eros w tym kontekście to już nie animalny popęd seksualny, ale przepełniony akceptacją i miłością kontemplatywny udział w relacjach między poszczególnymi członkami społeczeństwa. Dla Freuda wyzwolenie Erosa byłoby początkiem degeneracji i regresu do wcześniejszych stadiów cywilizacji, a więc także do różnego rodzaju perwersji oraz animalizacji stosunków międzyludzkich. Dla Marcusego odwrotnie, to wzrost popędowej represji odpowiada za wynaturzenia Erosa – uważa on, że wraz z kulturowym i cywilizacyjnym rozwojem społeczeństwa winno następować stopniowe ograniczanie elementu represywnego, co – przy odpowiednio wysokim poziomie duchowego i materialnego rozwoju – zaowocuje „samosublimacją seksualności”. Termin ten oznacza, że: „[...] seksualność w określonych okolicznościach [...] może wytworzyć wysoko cywilizowane stosunki międzyludzkie, nie poddając się równocześnie represywnej organizacji, jaka istniejąca cywilizacja narzuciła temu popędowi”²³.

Zatem ograniczenie popędu życia przez zasadę wydajności w warunkach cywilizacji obfitości staje się czynnikiem, który generuje zbędną frustrację i agresję, przyczyniając się do wzrostu destrukcyjnych wpływów Thanatosa. Należy tedy – zdaniem Marcusego – wyzwolić popędy spod panowania represji nadwyżkowej, a wówczas nastąpi erotyzacja życia społecznego, rozumiana, jak można przypuszczać, w kategoriach zdeseksualizowanej miłości, kulminującej się we współpracy między jednostkami i ich większymi grupami. Praca – jako główny czynnik cierpienia jednostki – stałaby się wówczas grą, swobodnym rozwojem posiadanych przez podmiot zdolności, dając mu tym samym satysfakcję i zadowolenie, tak pożądaną

²² *Ibidem*, s. 183.

²³ *Ibidem*, s. 206.

przez Erosa przyjemność. Na zakończenie warto przytoczyć fragment zaczerpnięty z *Erosa i cywilizacji*, który stanowi celne podsumowanie prowadzonych dotychczas wywodów: „[...] swobodny rozwój przekształconego *libido* w ramach przekształconych instytucji, erotyzując zakazane przedtem sfery, odcinki czasu i relacje, ograniczyłyby do minimum przejawy seksualności w czystej postaci, włączając je w o wiele szerszy porządek z porządkiem pracy włącznie”²⁴.

Koncepcja Herberta Marcusego wiąże się z interpretacją podstawowych założeń psychoanalizy Freuda. Nade wszystko jest to polemika z pesymistyczną i deterministyczną wizją natury ludzkiej. W *Erosie i cywilizacji* frankfurczyk wystąpił przede wszystkim przeciw tej tezie Freuda, która głosiła konieczność represji popędu Erosa. Twórca *Ego i id* traktował popęd życia, czy – szerzej – wszystkie popędy, jako niezmienny gatunkowo czynnik sterujący ludzkim podmiotem, co więcej – Eros niepoddany represji przerodziłby się w jego przekonaniu w Thanatosa, swoje zaprzeczenie. Marcuse odrzuca ten tok myślenia: twierdzi, że popędy nie stanowią niezmiennych gatunkowo komponentów bytu ludzkiego, lecz siły uwarunkowane ewolucyjnie, zmieniające się pod wpływem warunków społeczno-przyrodniczych. Człowiek od czasów pierwotnych zmienił się, a wraz z nim – ewoluował także obecny w *id* Eros. Niestety, represja hamuje swobodny postęp Erosa w kierunku cywilizacji szczęścia i wolności. Dlatego Marcuse postuluje, iż należy ograniczyć element represyjny do minimum. Założenie to, jak dotąd, niestety nie zostało wprowadzone w życie, a wręcz odwrotnie – propozycje twórcy *Erosa i cywilizacji* nabierają charakteru niemożliwej do zrealizowania utopii. Niemniej jednak nie można zapominać, iż często celne cząstkowe analizy posiadają większą wartość niż potwierdzenie i realizacja całości teoretycznego projektu. Dla Marcusego owym projektem była cywilizacja wolności i szczęścia, cywilizacja wyzwolonego od represji popędu życia. Postulaty frankfurczyka miały zaowocować radykalną zmianą stosunków społecznych, opartych jak dotąd, na zasadzie wydajności i konstytutywnych dla niej czynnikach represyjnych. Współczesny czytelnik może uznać wizje autora *Człowieka jednowymiarowego* za myślenie w kategoriach życzeniowych lub utopijnych. Nie można jednak zapominać, że wartością utopii, ideałów i projektów jest wyznaczenie kierunku, w którym świadoma jednostka, a także przyszłe pokolenia, powinny zmierzać. I – być może – w tym tkwią siła oraz niesłabnąca atrakcyjność koncepcji Herberta Marcusego.

²⁴ *Ibidem*, s. 204.