

Фериг МУХИЌ:

ДВЕ АПОРИИ НА ТЕОРИЈАТА НА ДЕЗАЛИЕНАЦИЈА: МЕТАФИЗИЧКИ И ПСИХОАНАЛИТИЧКИ КОНЦЕПТ НА ОСЛОБОДУВАЊЕТО

„Пред сè и над сè животот се поставува како задача: задача да се опстане, да се одржи, *de gagner sa vie*. Доколку оваа задача е исполнета, она што со неа е добиено е товар, поради што се наметнува и втората задача на некој начин да се ослободиме од тегобноста предизвикана со товарот, тегобноста која, врз секој живот демне како јастреб. Така, првата задача на животот е нешто да се добие, а втората да се заборави добиеното, бидејќи тоа е секогаш товар...

... Најисправно размислуваме за животот доколку го сфаќаме како *desengano*, односно, како процес на постојано разбивање илузии: имено, сосема е јасно дека сè она што нам воопшто ни се случува, е пресметано само за таа цел — за разочарување.“¹

Свеста за себе ретко се поклопува со чувството на среќа. И обротно: среќата е често лишена од човековата свест за себе. Филозофијата имала, и сè уште ја задржала, амбицијата да оствари состојба во која човекот ќе биде самосвесен субјект, а при тоа, да не биде тажен, мрачен или очаен, односно, да му овозможи на човекот да ги усогласи во хармонична целина рационалните и емотивните компоненти на својата личност.

Се разбира, од филозофска позиција не е можно, ниту смее да се дозволи, двете компоненти самостојно да се исполнуваат. Бидејќи, каков е тоа човек што е очаен и мрачен, па нека е и најумен, и каков човек е оној што е без разум, дури и да блика од радост! Третиот излез, особено не смее да се претпостави: дека овие две компоненти можат да бидат контраиндикации, дека можеби, стојат во јасна колизија, затоа што човекот не е суштество на *status quo*, така што мора да ја превладее едностраноста.

Во историјата на филозофијата, потребно е да се напомене, дилемата не е ниту толку едноставно формулирана, ниту е пак, така униформно отфрлена која и да е од алтернативите. Напротив, лесно е да се докаже дека секоја од нив имала свои истакнати застапници, така што човекот бил определуван и како суштество обдарено со разум и со чув-

¹ Schopenhauer: *Essays and Aphorisms*, Penguin Book Classics 1972, pp. 53—54.

ство на несреќност, и како суштество чија единствена можност за среќата лежи во откажување од разумот, но и како суштество које е едноставна последица на околностите, така што е незамислива каква и да е негова радикална свесна акција.

Меѓутоа, токму фактот на застапеноста на сите варијанти укажува на тоа дека, од една страна, ниту едно решение не успеало да го оствари идеалот на *убедливоста*, доколку веќе не можело да се очекува исполнувањето и на идеалот на *високињоста*, а од друга страна, дека човекот продолжил да живее во драматичниот расчекор меѓу среќата и умот.

И навистина, малку има поопсесивни теми во теоретски конципираната човекова размисла за себе, од оваа. Платоновата меланхолична теорија за *анамнезис*, нема друго значење освен да укаже на драматичната *алиенација* на човечкиот живот. Не е овој свет наша татковина... оттаму сме ние, каде што е светлината и вечноста, каде што е бескрајот... Идејата, (поимот) за *рајот*, за вечниот ЕДЕН, директно е врзана со драстичното и дефинитивното прогонување, без оглед на тоа дали ваквата фабула има религиозна или филозофска интерпретација. Човекот е раздвоен, тој од нешто што е суштинско и скапоцено, неповторливо е разделен — тоа е истата основа. Во христијанството од рајот и од богот, кај Платон од среќата, од вечноста, од доброто, во романтичарските реминисценции на хелено-цен триците, човекот е одвоен од „зоон условите на атинскиот живот“ (како кај Шилер), или од идеалот на „паидеиа“ (кај Вернер Јегер), кај Хегел фактот на алиенацијата е пренесен во космички размери, во кои светот се двои од пред-постоечкото единство, се кине во поларните дуалитети на природата и историја, мислење и битие, човекот и духот, појавата и стварноста, поимот и суштината, за одново да се очекува ведро обединување во Абсолутот на „остварената“ филозофија; кај Маркс раздвојувањето како квалитативно определено алиенирање, добива поконкретни, но затоа уште пореални форми: поделбата на трудот, поделбата на класите, раздвојувањето од резултатите на трудот, од својата генеричка суштина, од себе, од својата основна човечка особеност, „постварување“...

Човекот го загубил „златниот век“, ја загубил целината, на својата природа, ја загубил емотивната непосредност, ја загубил слободата за говор, слободата на мислење, го разделил своето *εἶο* од својот *ιγ*, ја загубил можноста да освојува нови земји, ја загубил можноста да ги одбрани загубените подрачја, го загубил својот национален идентитет, ја загубил својата религиозна чистота и искреност...

Седно што поедините филозофи, политичари, психолози, социолози, го сметаат за битна загуба, фактот е: човекот многу одамна јасно покажува дека во него постои чувство на некаква мака, незадоволство, на алиенираност — егзистенцијалистичките, религиозните, поетските или егзактните формулации на тие состојби секогаш го кажуваат истото: чувството на некаква отфрленост, прогонетост од светот.

Сметаме дека историскиот континуитет на оваа тема, како и нејзината централна позиција во голем број филозофски системи, потврдуваат не само дека предложените решенија се неадекватни, или дека фактот на алиенацијата не е преовладан, туку воедно, и дека откриваат несомнена непомиреност со ваквата состојба. Првиот агол на нашиот приод, кон прашањето, определен е токму со овој акцент: човекот ја согледува својата алиенација на кој и да е, или на сите планови, но не се откажува од тоа да се бори за својот дезалиениран, целосен живот.

Во овој факт гледаме не само некаква настојчивост, дури ни на ниво на родовска одлика, според која човекот не сака да ја прими стварноста како беспоговорен регулатор на неговиот живот; тука е содржан и моментот на езистенцијалната претпоставка — човекот не може да се помири со дефинитивноста на својата неоствареност и отуѓеност. Оној момент во кој својата раздвоеност ја прима како дефинитивна, тој престанува да биде човек и станува, како вели Аристотел во поинаков контекст, „звер или Бог“.

Се разбира, од тоа што некој мора да се бори, не следи и дека тој ќе се бори на најдобар начин, или, дека воопшто со успех ќе се бори. Вториот агол на нашиот пристап ќе се зафати со две актуелни филозофско-психоаналитички концепции на човековата дезалиенација, во кои, според наше мислење, желбата да се преовлада алиенацијата и интерпретацијата на нејзините корени, западнале во апориски противречен и безизлезен однос².

За античките Грци, смислата на етиката може, (со исклучок, и тоа релативен, на Платон) да се изрази како барање начини да се ЖИВЕЕ слободно, додека за старата индиска филозофија проблемот е како да се живее СЛОБОДНО од животот! Јасно, оваа противречна формулација на крајот, има само едно значење: воопшто да не се живее.

Во современиот свет, особено меѓу луѓето од младата генерација, проблемот се поставува во двете крајни точки на оваа голема амплитуда. Со низа свои белези (смелоста на формулациите, острината на предлозите, непомирливоста на критиката на постоечките животни и човечки околности...) особено се истакнаа, последните десетина години, предлозите на Херберт Маркузе и Норман Браун.³)

Различни се толкувањата на нивната голема популарност во редовите на младата генерација на Запад. Не навлегувајќи во истражувањето на ова прашање, заедно со констатацијата на популарноста го напоменуваме и моментот кој, без намера на полемизирање со авторите, го сметаме за пресуден: што инспирацијата и на двајцата е засно-

² Станува збор за концепциите на Херберт Маркузе и Норман Браун. Се разбира, паралелно ќе бидат испитувани и некои други становишта, но, во нашето испитување, овие две позиции ќе бидат централни.

³ Основа на приказот на сфаќањата на Норман Браун, во разгледувањето, изведена е од делото: Norman Brown: Life Against Death, Middletown, Wesleyan Univ. Press, 1959.

вана врз популарноста на концепциите на двајца далеку *попознати* (да го определеме односот неутрално) мислители: Маркс и Фројд.

Според тоа, најострата современа социјална критика на Запад, инспирирана е со Маркс и Фројд, што, во многу, ја прецизира и можната содржина на позициите на Маркузе и Браун. И навистина, проблемот се движи токму во рамките на определувањето на приоритетот на два независна система на влијанието, врз кои Маркс и Фројд најизразито инсистирале. Разбирањето на човекот и општеството, во овие рамки, се движи околу поимите на општествената класа и *psyche*. Според тоа, во најостра формално-логичка формулација, треба да се разрешат јазелот: Општествената стварност, наспроти психичката стварност! Која од нив е причина а која последица, која од нив има решавачко дејство врз нашите животи! Со ова се влегува во подрачјето на определувањето на природата на човечката свест и на значењето на нејзиното ослободување, односно, надраснување на алиенираната форма во која таа најчесто се појавува.

И Маркузе и Браун во основа ги следат претпоставките на Маркс и Фројд. Човекот е отуѓено суштество, а надминувањето на отуѓеноста е императив без чие решавање не може да се реализира основната човечка задача: живееење целосен човечки живот. Оваа општа скица, меѓутоа, почнува радикално да се раздвојува, штом се премине врз нејзината детална разработка, согласно анализите изведени кај Маркс и кај Фројд. За Маркс, основната причина за алиенацијата лежи во подрачјето на општествената стварност — на поделбата на трудот, на фактот на експлоатацијата, на релацијата „средства за производство-производствени односи“ — со други зборови, во околностите кои го определуваат реалниот материјален живот. Тие околности, пак, имаат не само да се констатираат, бидејќи се материјални и подобни за квантификацијско мерење, туку можат и да се *изменат*, бидејќи не претставуваат никаква судбински *инхерентна* карактеристика на човечкото општество. Овој момент му позволява на Маркс развивање на суштински *оптимистичка* концепција, според која принципелно е можно, а други историски и нужно, разбивањето на системот на општествената, класната неправда и поделба, односно, обединување на општествените сили, реализација на општествената праведност и обезбедување на слободен и непречен развојот на сите — што значи, надминување и укинување на алиенацијата.

Кај Фројд, состојбата е, во извесна смисла, обратна. Општествената структура е, крајно сложен, често симболичен, вонредно изнијансиран, но сепак *израз* на нашите психички содржини. Културата не е, според тоа, каузална последица на меѓудејството на некои објективни сили и процеси, туку повеќе претставува голема сцена на која се одигрува, прикажува, изложува инаку невидливиот живот на нашата психа — во форма на бескрајно богатство сублимации.

Иако ваквото разграничување меѓу Маркс и Фројд, поради потребите на јасноста, не е само остро, туку и еднострано определено, сепак, тоа има и свое предметно оправдување: Маркузе и Браун ќе се

издиференцираат во сфаќањата токму на вака заострен начин, и токму околу вака еднострано изолирано прашање. Така Браун аподиктички и дава предимство на психоаналитичката, пред социјалната заднина на општествените процеси и облици:

„Кралот Џејмс рекол 1603 година: „„Што Господ обединил нека човек не раздели.“ Јас сум мажот, а целиот остров е моја законита жена“. Фалчикиот персоналитет и подложните поданици се во коитус... Кралот е реакција на политичкото тело...“⁴)

Натаму следат некои историски примери и илустрации од различни историски периоди и култури. Меѓутоа, нема сомневање дека во оваа концепција доследно е развиена тезата за приоритетот на психичкиот живот во оформувањето на општествените институции. Маркузе остро го критикува токму овој став, и тоа од позиција на реалноста на општествените процеси, на која не можат да и се спротивстават симболичните магги на психичките сублимации:

„Во рамките на латентните содржини, кралствата на земјата можат и да бидат само сенки; но за жал, со нив управуваат реални луѓе, со реални ствари, во нив се убива, како на сончева светлина така и ноќе. Симболично зборувајќи, кралевите можат да бидат ерекции, а нивниот однос кон општеството може да биде о д н о с ; сепак, во стварноста, за жал, тој однос е нешто сосема различно и воедно, помалку пријатно а повистинито, пореално, од тоа.“⁵)

Како што се гледа, тука се судруваат две дијаметрално спротивставени концепции. Кралот е, или социјална творба изразена како функција на класната поделба и узурпирана економско-политичка моќ, или е пак, психичка пројекција на еротска хипостазираност на одредени симболи. И додека изборот на едната од двете варијанти во рамките на филозофијата, има само теоретско значење, пренесувањето на проблемот во подрачјето на практичното дејствување резултира во градење сосема различни програми за ослободување од тиранијата на кралот — без оглед дали е тој последица на едниот или другиот стек на околностите. Имено, во првиот случај, единствениот можен приод е покренување социјална револуција, додека во другиот случај таа би морала да биде заменета со психичката револуција.

Се чини дека и едниот и другиот ја примениле методологијата на Зенон, Елеецот: со индиректен доказ да се обори противното тврдење. Имено, од позицијата на Маркузе, претпоставката на исправноста на Брауновата радикално психоаналитичка позиција, според која социјалните творби претставуваат израз на одредени психички особености доведува до чиста апорија: тогаш е сосема бесмислена, па дури и невозможна промената на социјалната стварност, бидејќи таа е само-последница на онаа сфера која со таквите промени воопшто не е засегната. Се гледа, значи, дека измената на општествената стварност не е

⁴ Norman Brown: *Love's Body*, New York, Random House, 1966 pp. 132—133.

⁵ Herbert Marcuse: „*Love Mystified: A Critique of Norman Brown*“, „*Commentary*“, feb. 1967, p. 73.

можна, туку е, и во онаа мерка во која нам ни се чини дека се менува, само привидна. Така се докажува и дека она што е несомнен емпириски факт — имено, менувањето на општествените институции — според Браун, не само што не може да се објасни, туку не може ни да се замисли. Според тоа, штом таа позиција не е вистинита, мора да е вистинита спротивната.

И од гледиштето на Браун, претпоставката на исправноста на ставот на Маркузе, доведува до нерешливи тешкотии. Доколку општествените околности го определуваат психичкиот живот, тогаш никако не може да се замисли постоење на какви и да е содржини во сферата на психичкиот живот, кои би излегувале од рамките на непосредното дејство на општествените фактори. Со други зборови, секоја мисла би морала да има свој предметен корелат, што значи, дека секоја мисла би морала да биде временски зад стварноста, односно, да биде надоместена. Така не би било можно да се објасни појмовното изградување на новите општества, на новите односи, на новите институции, па дури би било необјасниво како може да се конструира идејна скица на кој и да е предмет или градба — бидејќи тие не и следуваат, туку битно и претходат на стварноста. Значи, нерешливите тешкотии на претпоставката на исправноста на Маркузевата концепција треба да докаже дека спротивната мора да биде вистинита.

Поради безизлезноста на „чистите“ позиции, Маркузе и Браун преминуваат кон поеластични формулации во кои се внесува определена синтеза. Така Маркузе смета дека вклучувањето на Фројдовите гледишта во марксистички ориентираната критика на западното општество треба да резултира во соодветни и з м е н и во сфаќањата на целата „лева струја“, но никако не и до нивното отфрлување како надминати. Напротив, со комбинирањето меѓу Маркс и Фројд ќе се добие во ефикасноста на критиката и во аргументацијата на теоретските позиции — како што тоа го потврдил, по оценката на Маркузе, и Ерих Фром.

По овој начин Маркузе наоѓа компромис не само меѓу својата позиција и нејзината првобитна инкомпатибилност со фактите, туку и меѓу традицијата во која тој е воспитан — пред сè, хегеловско-младомарксовски интерпретации развивани во Франкфуртската школа, чиј член е тој долги години — и меѓу личната потреба да истрае на определена критичка и оригинална позиција. Според тоа, уочливо е дека Маркузе сака да помири содржини кои се во драстична противречност: од една страна, да и оддаде признание на традицијата во која самиот е воспитуван и во која созрел, од друга страна, да развие остра критика токму на традицијата!

Притоа, малку менува фактот што тој сака да сочува една традиција и да критикува друга традиција: *de facto*, неговата основна интенција е критика на секоја традиција, но таа е, парадоксално, кај него можна само доколку сочува почит за сопствената филозофска традиција и тоа, како во содржините, така дури и во определени професионални норми и изразни обрасци. Поради тоа, и неговиот стил, кој

ја задржува сета специфичност на претставниците на критичка ка теорија, уочливо се разликува од контекстот кој е радикално насочен кон раскинување со традицијата и духот на послушноста.

Норман Браун, во овој поглед, е на поцврста почва. Поникнат самостојно, неконформистички и надвор од каква и да е определена традиција кон која би чувствувал зависност на заедништвото, тој го сфаќа Фројд на свој начин и сосема ираволиниски го развива. Низа специјалисти за Фројд се скандализираат со начинот на кој Браун го интерпретира она што кај Фројд веќе се смета за класично; од друга страна, иако ја оспорува прифатливоста на идеите на Маркс, според сосема ретки и познати места на кои се повикува, се чини веројатна претпоставката на Теодор Рожак, дека тој и не ги познава особено добро Марксовите сфаќања.⁶ Треба, сепак, да се признае, дека неговата) неоптовареност со филозофската традиција, како и необврзаност кон стилистичко-академски обзираи, често резултира во свежи изненадувачки, и жестоки асоцијации и формулации. Ова е особено интересно доколку се знае дека Браун е изразито пасивистички ориентиран во однос на каква и да е конкретна политичка акција: а-политичноста на позицијата формулирана е на така активен и самосвоен начин што претставува значаен момент во најизразитиот политички активизам на новата критика на западното општество!

Се чини дека не е само извесната еклектичност на спојот на Маркс и Фројд виновна за слабостите и апоричноста на ставовите на Маркузе и Браун, туку и едностраноста на изборот на ставовите. Така, доколку воопшто се повикуваат и двајцата на Маркс (ова „воопшто“, важи за Браун; Маркузе е во цитирањето на Маркс, специфично чест, но како и Браун, изразито едностран), тоа го прават само со делата од времето на „Раните трудови“, кои ги сметаат за пресудни во Марксовиот опус. Маркузе повремено признава дека „... и во „Das Kapital“, како и во подоцнежните работи, јасно се појавува и открива што е тоа марксистички хуманизам...“ но, по правило го прецизира тоа значење исклучиво со термините кои се појавуваат само во Раните трудови — особено во Економско-филозофските ракописи од 1844 година. Исклучивоста на интерпретациите, херметичноста на стилот и сосема приватна интонација, карактеристични за претставниците на Франкфуртската школа уочливо се повторуваат кај Маркузе. Нема битна разлика ни во интерпретирањето на „раниот“ Маркс, како оној „вистинскиот“ Маркс, што толку неубедливо, патетично и површно аргументирано може да се сретне и кај другите претставници на „критичкото движење“.)⁷

Најуочливо е тоа што во нивните напори за реафирмација на Маркс во Западната филозофија, се врши еден необичен спој: Маркс се поврзува со германската романтичарска традиција, значи, токму со онаа струја од која тој радикално се разделил уште во времето на „Светото семејство“ и „Германската идеологија“, и тоа така што дури

⁶ Theodor Roszak: The Making of Counter—Culture, New York, Anchor Books, 1969, p. 88.

⁷ Види, Erich Fromm: Marx's Concept of Man, New York, Ungar 1961.

треба да стане фермент на таа традиција. Со тоа основниот придонес на Маркс се изразува во поимите кои не⁰се специфични за него туку се заедничка сопственост на многу правци и заемно спротивставени концепции; дури, со поврзувањето на Маркс со Фројд и Ниче, односно, романтичарско-утопистичките концепции за индивидуалното ослободување, тие за најбитни ги истакнале токму оние содржини што Маркс дури остро ги критикува како идеолошки магии. Така, според Маркузе и Браун, ние можеме повеќе да дознаеме за вистинската природа на човекот од митскомагиските подрачја на историското предание, отколку од конкретните анализи на економските показатели, како што тоа сметал Маркс.

Дури и за Фројд, митот, религијата, сонштата, грешките, . . . имаат поголемо значење испитувањето отколку во непосредната стварност или конкретните акции на човекот. Меѓутоа, евидентно е веќе од бесконечното прелистување на економските статистики во Лондонските библиотеки, дека Маркс за ваквите работи имал малку трпение и дека не им припишувал голема функција во толкувањето на суштината на општеството и човекот. Без оглед на тоа како се декларираат, и Маркузе и Браун во оваа точка го напуштаат Маркс — освен некои места во Раните трудови кои можат широко да се интерпретираат. Поради тоа наместо да ја продолжат конкретната економско-политичка анализа, тие ги испитуваат митолошките содржини репрезентирани во ликовите на Аполон и Дионис, Орфеј и Нарцис.

Со измената на подрачјето на основната аргументација, која од конкретната општествено-историска стварност, преминува врз езо-термичното подрачје на митовите, Маркузе и Браун навидум остваруваат изразито поширока и речиси универзална перспектива: наместо конкретните форми на општествено-економските формации, основната единица на испитувањето за нив станува целината на цивилизацијата. Тие веќе не бараат законитости на поединечните појави и епохи, туку законите на апстрактната целина.

Така, основната категорија на класната поделба, која денес се рефлектира во подрачјето на капиталистичките производствени односи во форма на технократско-индустријализациската перспектива, добива, кај Маркузе општа определба, што треба да биде важечка категорија за сите епохи. Токму тоа е и смислата на „логиката на доминацијата“ (Маркузе), односно, „политиката на злото, цинизмот и очајот“ (Браун). Барајќи, како и Маркс, материјална основа на општественото движење, односно, во крајна линија, на човековото отуѓување, тие поимот на класната борна го заменуваат со концептот на *човечкошто ѝело*, кое претставува прво и последно бојно поле на сите општествени судири.

Токму поради тоа, не е доволно само менувањето на општествено-класните односи, туку, како што смета Маркузе, мора да се оди и на менувањето на човековата личност, за да не се повторат „. . . грешките на дефетизмот. . . кои предизвикуваат пораз на личноста. . .“, а кои биле карактеристични за досегашните револуции. Со ваквиот пристап, наместо конкретните општествено-економски анализи, односно, ре-

волуционерни мерки, клучна улога му припаѓа на проблемот на поединецот, односно, филозофски пошироко речено, на проблемот на алиенацијата. Преовладувањето на алиенацијата не е веќе условено со потребата од претходното менување на условите во кои таа се јавува, туку обратно, претставува *прејшходен увлов* за менувањето на самите околности!

Притоа, Маркузе и Браун се повикуваат токму врз Марковите размислувања околу алиенацијата, истакнувајќи дека е тоа, „... несомнено Марков централен проблем. . .“ На ваквата оценка се приклучуваат низа современи претставници на „марксистичкиот хуманизам“ што не влијае врз тешкотите оваа позиција и да се одбрани со историски факти. Имено, навистина е тешко да се постави една, кај самиот Маркс сепак периферна концепција, во самиот центар на неговите разгледувања; не помалку е тешко и да се прими обратниот заклучок, според кој, за Маркс, проблемот на алиенацијата е „сосема попатно и дури, случајно спомнат“.⁸) Останува да се истакне дека третманот на Маркузе и Браун сепак претставува еднострано флертување со определените доминантни струења во современите критички погледи врз западното општество во целост: алиенацијата кај Маркс никогаш немала такво значење какво и давале Киргегор, егзистенцијалистите, Кафка, Достојевски или Пруст... За Маркс фактот на алиенацијата е несомнен, како и императивот на дезалиенацијата, но сепак, не смее да се превиди дека тој постојано ги разгледува во контекстот на целината на односите во кои алиенацијата е последица.

Обидувајќи се да ја премолчат класната основа на алиенацијата — како што таа се појавува кај Маркс — Маркузе и Браун во извесна смисла подметнуваат заклучок според кој алиенацијата претставува универзален човечки феномен! Корените и подрачјето на важењето на алиенацијата не лежат во областа на социјалните појави, кои важат парцијално, туку во подрачјето на психичкиот живот, чие важење е универзално.

Маркс е, по овој начин, презентираан како продолжување на романтичарската традиција која за основен објект на своето иследување го зема поединечниот човек, и која денес не спори со генерално корумпираните политички системи, туку настојува да го утеши, излекува иа на некој начин, спаси, загрозеиот и отфрлениот поединец! Од друга страна, пристапот кон марксизмот и кон барање ефикасни методи за дезалиенација не води преку социологијата, туку преку психијатријата, така што најреволуционерните репрезенти на човечковото ослободување, и воедно лидери на марксизмот не се веќе филозофи или социолози, туку психијатри!⁹

⁸ Ваквото мислење го застапува Daniel Bell(во) „In Search of Marxist Humanism: The Debate of Alienation“; како што е познато Ерих Фром полемизира со овој став, во „Марковото определување на човекот“, иако, се чини, не сосема убедливо.

⁹ Како што може да се утврди од некои текстови, психијатрите, во времето на Фројд, дури биле и познати како „алиенисти“, повеќе отколку под своето денешно име.

Заклучокот, дека не само пролетерот, работникот, туку и капиталистот, односно, сите луѓе без исклучок, подлегнуваат на алиенацијата, кој претставува една од централните појдовни точки на Маркузе и Браун, среќно се повикува и на Маркс. Имено, познато е дека Маркс ја истакнувал алиенацијата и на капиталистот експлоататор, сметајќи дека таа не е помалку сериозна од онаа што го погодува и работникот — на што, впрочем, укажува и Хегел во „Феноменологијата на духот“, во анализата на дијалектиката на односот „роб-господар“. И за Маркс, капиталистот е несомнена жртва на објективните општествени околности кои тирански се поставуваат над неговата поединечна воља, бидејќи „... божанската моќ на парите... се изразува како човечка отуѓена природа... Парите се отуѓената способност на човештвото...“¹⁰)

Донекаде ослонувајќи се врз овие Марксови анализи, Норман Браун ги анализира парите на сосема психоаналитички начини, изведувајќи интересни консеквенци.¹¹)

Со оглед на тоа што алиенацијата не претставува само класна, институционална последица, туку е општа појава во сите класи и низ сите периоди, тогаш може да се изведе и една генерална критика на човечкото однесување во сите цивилизаирани форми. Алчност, губење на сопствениот идентитет, алиенирање во сопствените производи, фетишизација на произведените стоки... сето ова позолува да се заклучи дека вистинската дезалиенација не ќе може да се постигне исклучиво со политичко-економски мерки, туку дека ќе мора да ги вклучи во себе и терапевтските елементи, и тоа како примарни.

Истакнувајќи ја, со оваа, и порано инаугурираната доминантна улога на „општествената свест над општественото битие“, Маркузе и Браун предлагаат соодветни, стриктно психоаналитички рецепти со кои ќе се надвлее алиенацијата. Така, Маркузе истакнува дека е потребна „јасна концепција на либидиналното ослободување... која ќе мора да ги раковои правците на сите револуционерни промени од самиот почеток, дејствувајќи нужно дури и во создавањето на техничката и материјалната основа...“¹²)

Поради ваквата дисторзија на Марксовите појдовни и централни ставови, јасно е дека ќе дојде и до искривување во сфаќањето на главната цел на ослободувањето. Додека за Маркс ослободувањето претставува секогаш конкретно заснована социјална измена, на која ќе и следуваат околностите на укинувањето на експлоатиран, понижан, навреден човек, и услови во кои ослободувањето на еден ќе биде претпоставка за ослободувањето на сите, Маркузе зборува за „остварување на либидиналната рационалност“, а Браун, уште по мистично, за „создавање на еротската смисла на стварноста... и Дионизиското его...“

Се разбира, правото да се застапуваат и ваквите концепции не би требало да биде оспорено. Напротив, има доста актуелност, хуманост

¹⁰ Во Економско-философските ракописи од 1844, но и во „Капиталот“ — особено во „Фетишизмот на стоката“.

¹¹ Norman Brown: *Life Against Death*, цит. дело, pp. 234—304.

¹² Herbert Marcuse: *Eros and Civilization*, Vintage 1962.

дури и извесна поетичност, во сфаќањата на човекот како суштество кое калдероновски сонува, кое се стреми кон благородност, среќа и мир. Меѓутоа, секако треба да се оспори ваквите концепции да се повикуваат на Марксовото третирање на социјалната револуција, уште помалку да му се припишуваат на Маркс како негови централни преокупации.

Со ова, Маркузе и Браун ја изневеруваат основната смисла на критичката вредност на марксизмот: повикувајќи се на неговите ставови, тие му наменуваат улога да објаснува како современото општество на Запад уште е можно, наместо да му ја сочуваат првобитната интенција — да покаже како и зошто тоа општество веќе не е можно.

Заедничкото истапување на Маркузе и Браун во искривувањето на Марковата мисла, сепак не е доволна основа за градење заедничка концепција. Во низа детали од суштинско значење тие развиваат спротивни тези.

Додека за Маркузе основната причина на алиенацијата (изразена преку Фројдовиот „Reality Principle“) не е биолошки, туку историски детерминирана, во што тој останува доследно на позициите на целата хегеловско-романтичарски инспирирана Франкфуртска школа, за Браун проблемот ги надминува рамките на општествените услови. За Маркузе Принципот на стварноста (Reality Principle) го побива Принципот на Задоволство (Pleasure Principle), поради едноставниот факт на премногу сиромашните животни околности кои не позволяваат задоволување ниту на една човечка потреба без нејзино постојано редуцирање одлагање, без некое жртвување. Сите мачни аражмани, секој трагичен компромис меѓу нашите желби и суровата стварност, предизвикани се пред сè со економската сиромаштија. . . поради што и работата, односно, времето проведено во работатата, нужно предизвикува чувство на алиенација, на негација на принципот на задоволството. Доближувајќи се вака до раните формулации на Фројд, Маркузе сепак задржува една јасна дистинкција: алиенацијата не е придизвикана со „непосредниот и брутален факт на недостатноста“, како што вели Фројд, туку повеќе со нееднаквата и *неправичната њогелба*, на недостатноста во цивилизираните општества. Ова предизвикува натамошни заострувања, односно, репресивнакции на владаачката класа, со цел да се одржи постечката положба, а со тоа почнува и „логиката на доминацијата“.

Треба да се признае дека од овие измени Маркузе извлекува самостојни и крајно интересни консеквенци. Најнапред, тој го дополнува термилошкиот арсенал на фројдизмот со два нови термина. Најнапред, тоа е „принципот на изведбата“ („performance principle“), во кој тој ги подразбира конкретните форми на примената на Принципот на стварноста. Поимот е позајмен од Марковата дистинкција на општествено-економските формации: Маркузе, имено смета дека генералниот принцип минува низ конкретни историски видови во кои се применува, а самите видови ги именува како феудализмот, капитализмот, индустриското општество и тн.

Од друга страна, Маркузе полага уште повеќе амбиции во поимот на „вишокот на репресијата“. Асоцијацијата со Марковите анализи на „вишокот на вредноста“ не се без основа, а Маркузе дури му придава на овој поим исто такво кардинално значење, какво што „вишокот на вредноста“ го има во Марковите анализи.

Конкретно, Маркузе мисли дека постои определено количество на општа ниверзална репресија, во сите форми во кои се јавува Принципот на стварноста, поради што, тоа количество треба да се смета за „основна репресија“ (basic repression). Нивото на оваа репресија е фактички подносливо за секој нормален човек и не доведува до чувство на алиенираност, едноставно поради тоа што е постојан факт на кој човештвото веќе историски, биолошки и психолошки се акомодирало. Меѓутоа, вишокот на репресијата претставува извесен пристап, определено интензивирање на репресијата до кое доаѓа само под определени околности на општествено организиран живот. Предизвикан е со намерите и акциите на една група или поединецот кои се на власт, а кои, раководени со логиката на доминацијата, настојуваат да ги одржат своите привилегирани позиции. Според тоа, погрешката на Фројд, според Маркузе, лежи во неговата идентификација на социјалната и биолошката стварност, поради што и ја превидел разликата меѓу недостатноста како општ биолошки факт и Принципот на стварноста, како определена општествена кристализација на биолошката состојба. Со други зборови, не може да се одржи ни ставот дека доминацијата претставува нужна и универзална катактеристика на цивилизиран живот, односно, дека трудот мора да биде секогаш така организиран што ќе претставува неслободна и алиенирана активност.

Меѓутоа, и тезите на Маркузе, наспроти нивната привидна убедливост, не се без недостатоци. Пред сè, тие им противречат на фактите до кои дошла современата антропологија, односно, археологија. Така, без оглед на неспоредливо посиромашни извори на општественото богатство, луѓето уште во палеолитот, главно живееле во услови во кои биолошката егзистенција им била релативно лесно обезбедена, така што се доведува во прашање и поимот на „базичната репресија“. Истиот заклучок важи и за современите примитивни заедници — Бушманите од Калахари, Аборигините од Гибсоновата пустина, амазонските Индијанци, па дури и гренадско-ескимските групи кои уште живеат класичен номадски живот.

Од ова произлегува и вториот момент, противречен на мислењето на Маркузе. Примитивните заедници не го трошеле своето слободно време во целост, борејќи се да опстанат, туку напротив, како што покажаа и современите антрополошки истражувања, за обезбедување на виталните потреби губеа не повеќе од еден работен ден (осум часа) н е д е л н о! Дека, според тоа, им останувало dostatно време и за адекватна организација на општествениот живот, може не само да се претпостави, туку и докаже. Нивните заедници претставувале релативно хармонични симбиози со природните околности, но, преку егалитарната комуна, обезбедувале и облик кој пружал простор за соодветен човечки живот. Што е особено важно, тие постоеле илјад-

ници години без експлоатација (спомнатите примитивни заедници и денес живеат сосема без каква и да е форма, па дури и без адекватен термин за експлоатација), што значи, дека ниту Маркузе, ниту Фројд не се во право кога експлоатацијата, па така и алиенацијата ги сметаат за нужни одлики на општествениот живот (Маркузе барем во нивото на „основната репресија“). Останува да се констатира дека извесно количество репресија е универзален факт, меѓутоа, само за класните општества, што значи, дека може да се оправда контекстот на определувањето кое Маркузе му го дава на „вишокот на репресијата“, со тоа што ова веќе не е вишок, туку основна репресија на класните општества.

Јасно е дека централен проблем станува определувањето на околностите во кои и поради кои човештвото воопшто преминало од егалитарните, не-репресивни облици на првобитната заедница, во репресивното класно општество. Од каде и како се развил овој ненадеен аргументен потенцијал? Маркузе ја смета хипотезата на Фројд (за првобитната хорда, Едиповиот комплекс и сè она што оттаму произлегува) за неадекватно решение кое има чисто „символично значење“. Во замена, предлага теза според која напуштањето на не-репресивните форми на првобитната племенска заедница, „... потекнува од самото насилство“... Јасно е, дека и насилството има своја етиологија, односно, дека треба да се објаснат околностите кои довеле до неговата појава, но Маркузе оваа страна на проблемот во целост ја игнорира.

Токму на ова место отпочнува специфичниот радикализам на Браун. Согледувајќи ги тешкотиите на конценцијата која треба да ги усогласи социјалните и психичките елементи на човековиот живот и општеството, тој се решава за драматична едностраност, избирајќи ја психологијата како dostatно експликативно порачје. Основен факт за него е „човечката онтологија“, што значи, според Браун, аспектите врзани со човековото тело. Човекот ја напушта сферата на идиличниот заеднички живот, не поради некои социјални, климатски, економски измени, туку поради својата особеност да поседува свест за смртта и воедно, да ја одбива смртта како исход. Оттука потекнуваат сите негови усилби да го одложи реализирањето на сојата вистинска природа, оттука прогресивната десексуализација, оттука социјален систем, оттука репресија, инситуции — меѓутоа, оттука и културната традиција, пирамидите, уметноста, политиката, државите, накусо, сè она што *исирајува* наспроти времето, што ја *порекнува* смртта!

И на Браун може да му се постави истото прашање: доколку институциите претставуваат резултат на определена специфичност на човековата природа (свеста за смртта), тогаш е јасно дека тие специфичности им претходат временски на нивните последици — односно, дека тој човек белег не е социјален, конечно, дека е тој, на некој начин, иманентно својство кое постои колку што постои и суштеството за кое, со право, можеме да го употребиме определувањето „човек“. Со ова, Браун се согласува, инсистирајќи дури експлиците, дека, само тамо каде што постои свеста за смртта, постои и човекот. Но како тогаш

може да се објасни изразитото за доцнување со кое се јавуваат определените институции како последици на борбата против смртта?

Со ова влегуваме во суштината на неговата теорија. Како што смета тој, појдовната позиција и кај човекот е сепак извесна хармонија меѓу принципот на смртта и принципот на животот, кои се појавуваат како определени инстинкти (во согласност со Фројдовите определби). Меѓутоа, двата инстинкта стојат и во антагонизмот, што не смее да се заборава, така што конечно се кинат во два закрвени непријатели. Животот е секогаш активност *наспроти* смртта; смртта е секогаш олицетворена судба, ужас, фатум... нешто што демне врз креативниот, ведар човечки живот. Меѓутоа, Фројд пропуштил да го согледа *дијалектичкото единство* на Ерос и Танатос; според Браун, овие два инстинкта не се само во релација на исклучување и непријателство, туку се, во потенција, усогласени, урамнотежени. Тие дури, некогаш и биле во хармонија. Суштината на оптимизмот во поглед на превладувањето на алиенацијата е гарантирана токму со реалната можност овие противречни инстинкти одново да ја освојата загубената дијалектичка поврзаност и органска преплетеност:

„Според тоа ... на органското ниво, животот и смртта се наоѓаат во определено единство, додека, на човечкото ниво доаѓа до нивното разделување во конфликтна спротивставеност, што значи дека екстремизијата на инстинктот на смртта, карактеристична за човековото ниво, фактички претставува разрешување на конфликтот кој не постои на органското ниво... Доколку смртта претставува составен дел на животот... тогаш човековиот однос кон неа е сосема особена морбидност... Животните pozwолуваат смртта да биде дел на животот, користејќи го инстинктот на смртта за да умрат; човекот агресивно создава бесмртни култури и гради историја со цел да се бори против смртта.“¹³

Браун, е несомнено, порадикален, неумерен, конечно, со повеќе решителност отколку Маркузе. Меѓутоа, и неговата позиција, погледната внимателна, не обезбедува прифатливи решенија. Најнапред, не е јасно како и зошто токму кај човекот доаѓа до свеста за смртта и до настојувањето таа да се победи? Дали е таа појава последица на околностите — но во тој случај се оспорува основниот став за нивната примордијалност?! Доколку и се прифати тезата дека ова е едноставно својство кое на човекот му е инхерентно, решението за преовладување на изворната алиенација не е ниту удебливо, а доколку и тогаш се прими, не е особено привлечно. Имено, со оглед на тоа што на органско ниво постои состојба на усогласеност меѓу инстинктите на животот и смртта, тогаш визијата на среќниот, дезалиениран човек треба да се исполни со презентација на некое растение, евентуално, на некое животно; целосното укинување на културата, цивилизацијата, на сè она што има за тенденција да ја истакне трајноста (да ја оспори смртта), треба да се подразбере, со оглед на нивната изразито алиенирана заснованост, како патолошки производ кој, во слободното општество, едноставно е одвишен.

¹³ Norman Brown: Цит. дело, pp. 100—1.

За Маркузе, ослободувањето е гарантирано со „скратувањето на работното време“, како и со обезбедување социјални услови во кои ќе биде укината можноста за „вишокот на репресијата“. Овие услови ќе бидат обезбедени штом општеството ќе премине од „рационалноста на доминацијата“ кон „либидиналната рационалност“. Овој револуционерен скок, пак, ќе може да се реализира кога општеството ќе стане „свесно за самата можност и остварливост на укинувањето на репресијата и доминацијата...“. Со оглед на тоа што вавкиот став значи-изразита примарност на идејата пред стварноста, а со тоа и дијаметрално му опонира на Марксовиот став според кој „... на револуцијата во нашите глави треба да и претходи револуцијата во општествените, односи...“, Маркузе настојува да пронајде компромисно решение-така што прецизира дека „... конкретните општествени промени мораат да бидат извршени пред овие идеи да бидат општо прифатени¹⁴⁾

Сепак, и во овој контекст Маркузе развил неколку интересни и револуционерно-непомирливи идеи. Особено се истакнуваат заклучоците од „Едно-димензионалниот човек“ во кој се дава класичен образец на успешна примена на психолошките категории на местото на социјално-економските. Основната цел, беспопштедната и што е уште поважно — генералната — критика на технократизмот, поради живиот психолошки контекст, дејствува мошне ефектно. Не смее, при овие оценки, да се испушти од предвид дека основниот заклучок на Маркузе според кој технологијата поседува самостојност, така што делува во сите околности и сите системи, му противречи на Марксовото мислење, според кое, технологијата е по себе неутрална: нејзината примена зависи од класните околности, односно, од класата која ќе ги употреби за остварување на своите цели. Маркузе, од своја страна, технологијата ја смета не само светска појава која ги надминува и игнорира разликите на социјално-политичките системи, туку и за појава која е релативно негативно обоена. „... Во современиот свет, па дури и во двата антагонистички социјални система... продолжува основниот тренд на техничкиот прогрес... изразен како... тотална мобилизација на индивидуите од името на барањата на компетитивната тотална индустријализација...“¹⁵⁾

Маркузе запаѓа во крајно сериозна тешкотија обидувајќи се да ги спои прифатливо овие ставови со позицијата според која и основната репресија и вишокот на репресијата никнуваат во околностите на оскудноста. Современите општества, и тоа токму оние со најразвиена технологија, несомнено ја надминале границата на оскуд-

¹⁴ Замрсеноста, исконструираноста и неубедливоста на неговото решение не се намалени, ниту отклонети, ни во Предговорот на Маркузе (*Eros and Civilization*) за приведеното издание, иако откриваат дека и самиот тој не бил задоволен со предложеното решение.

¹⁵ Истите ставови, изложени за првпат во „Едно-димензионалниот човек“ Маркузе, во нешто поинаква аргументација, ги изложил и во *Soviet Marxism: A Critical analysis*, London, Routledge and Kegan Paul, 1958.

ност, па дури и онаа која Платон во „Држава“ ја определува како преминување во луксус. Логично е да се очекува дека со тоа ќе бидат создадени барем претпоставките за укинување на „логиката на доминација“ и на двете форми на репресија. Меѓутоа, до ова никако не доаѓа. Соочен со овој факт, Маркузе предлага решение кое е онолку логично во дадениот контекст, колку е нелогично, видно од основната позиција за детерминантната улога на оскудицата: радикална критика на технологијата, значи, радикална критика на околностите во кои оскудицата е совладана!

Не е подобра среќата на Маркузе и во неговото толкување на причините поради кои технологијата не доведува до укинувањето на репресијата: психолошки формулираниот одговор, дека тоа се должи на „соодветно доцнење на менталниот развој, кој не го следи чекорот на реалниот развој...“ укажува на извесна психолошко-вредносна инерција, која е индивидуален, повремено и општествен феномен, но која никако не може да се смета за валидно решение на проблемот на историското движење на општеството.

Воопшто, на многу места избива на виделина дека Маркузе не е ни од далеку толку радикален, или револуционерен како што може да се чини на прв поглед. Неговиот идеал на ослободувањето никогаш не е целесното ослободување, што сериозно зборува против револуционерноста на неговите идеи. Имено, доколку, веќе му е невозможно да изгради целосно слободна стварност, човекот може да биде неумерен, да биде апсолутен, да биде максимален барем во идеалот: претпазливоста во гаењето и формулирањето на идеалите може да биде симптом на страв и претерана претпазливост во стварното однесување. Идеалот на Маркузе — укинувањето на „вишокот на репресијата“ — мотивиран е крајно умно, крајно воздржано и со многу такт изграден врз несомнено богато животно искуство; па сепак, што ни кажуваат зборовите дека „...човечката слобода не е само приватна работа...“ и неговиот повик на „воздржаност... како природно својство на човекот...“, освен дека таа позиција не се разликува битно од која и да е разумна, патерналитичка визија на умни, благородни владетели и послушни, среќни поданици кои живеат во изобилство и слога!?

Од друга страна, Маркузе отворено порекнува можност за помиривање со инстинктот на смртта. За нас, таа ќе биде секогаш последна нужност која никогаш не ќе биде совладана, но која ќе ја мобилизира нашата творечка енергија да протестира и така да создава големи дела. Најдобро решение е да се проживее најдолг можен живот, во најубав мир и најдлабока среќа, со утешна мисла дека вредностите на животот им остануваат на нашите блиски; ова треба да биде оружје против смртта — и тоа најмоќното оружје!

¹⁶ Eros and Civilization: цит. издд. п. 31

Тешко да може сериозна филозофска анализа да пронајде многу причини за усвојување на овој идеал и таквата аргументација; тешко да може и животот воден во опресија и соочен со смртта да пронајде особена причина за ведрина, по согледувањето дека единствената радост е подолго да се живее и да се мисли на блиските. личното пропаѓање не се лекува, ниту се брише со постоењето на другите — кои, не смее да се заборави, пак ќе пропаднат. И загубата може да биде поголема доколку повеќе се добило од животот.

Браун се определува за повеќе занес, за визионерски решенија. Според него, сè додека човекот ја оспорува смртта, тој прави суштинска погрешка, поради која се оддалечува од реализацијата на дезалиениран живот. Реинтеграцијата на прогонетиот инстинкт на смртта, кој еднадвор го определува поединечниот живот, но и животот на епохите, на цивилизацијата во целина, неговото повторно „припитомување“ и присвојување, како претпоставка на живеење целосен живот, принципиелно е можна. Таа можност е определена со битното „проживување живот“, така што ќе се обезбеди основната последица — помиреност со инстинктот на смртта, негово интернализирање, негово целосно примање:

„Инстинктот на смртта помирен е со инстинктот на животот само во животот без репресија. . . така што инстинктот на смртта се афирмира во телото кое е подготвено за смртта. Но, бидејќи телото е веќе задоволно и смирено, инстинктот на смртта веќе не го принудува да се менува, да гради историја. . . така што неговата активност станува вечност.“¹⁷

Јасно е дека Брауновиот поим на „дионизискиот его“ може да има определен занес — но наспроти на Маркузе, пак, сосема отсуствува рационално-фактичката заснованост. Она што тој го предлага многу повеќе асоцира на мистично-корибантскиот занес на Плотин, Беме, Свети Јован, или Ниче, отколку на научна анализа.

Дилемата е јасна. Јасна е и цената на нејзиното решение: науката е суморна и без занес, занесот е празен и ненаучен! И во оваа апорија не се отишло подалеку од Лајбницовото определување на монадите: доколку тие имаат повеќе знаење (perceptio), дотолку се емотивно посиромашни, порамнодушни, попразни, бидејќи немаат стремеж (appetitio) и — обратно: доколку се постраствени, со подлабоки и посилни импулси (appetitio), дотолку се побезумни, попрости, по заслепени, без знаење и увид (perceptio). Можен ли е кантовскиот чекор: обединување на двете предимства во случајот, на страста и вистината?

Во вака еднострани концепции, за жал, таквата можност не само да не може да се согледа, туку не може ни да се замисли. Дури и непомирливиот Браун, и покај сета своја психичка археологија“, покрај сите истражувања и занес, завршува еднострано и реторски:

¹⁷ Life Against Death: цит. изд. p. 308.

„Антиномијата меѓу духот и телото, зборот и делото, говорот и молкот, е превладана. Се е само метаформа: само поезијата е.“

Во полемиката со Браун, Маркузе го повтори своето убедување дека ослободувањето на човекот (макар само од „вишокот на опре-сијата“) ќе биде овозможено кога ќе се укине фактот на социјалната доминација. Одговорот на Браун е карактеристично непомирлив и жесток. И во сферата на социјалното, и во сферата на научното подрачје постојат неразрешливи проблеми. Тие што мислат во рамките на општеството, или во рамките на науката, или и во двете рамки, никогаш не ќе откријат дека постои светот вон и над овие содржини:

„Дијалектички гледано... секоја демистификација станува нова мистерија... Следната генерација треба да знае дека вистинската борба не е политичка борба, туку завршување на политиката. Од политиката кон пезијата... тоа е вистинската револуционерна моќ за менувањето на светот...“

Мислата дека човечкиот живот „на овој свет претставува не-какво искривување, некакво осиромашување и отстрапување од „вистинскиот живот“, и молкома внесената претпоставка за реалното постоење на таквиот „висински живот“ и неговата остварливост, ја карактеризира теоретската размисла од подрачјето на антропологијата, практично од нејзиното настанување. Веќе инсистирањето на Аристотел врз концептот на *bios politikos*, фактички треба да значи определена вредност на нивелација во типовите и содржините на човечкиот живот, при што, едните се недостојни, нечовечни, а другите, за човекот примерни, и усогласени со неговата природа. Фактот што и едните и другите виови живот се својствени само за човекот (така, природата не познава ниту робови, ниту трговци, ниту зтвореници), па дури, и што *мнозинството луѓе живеат на тој недостоен начин*, ниту за Аристотел, ниту за низа други мислители, не ја доведува во прашање основната оправданост на класификацијата и нејзината сувереност. Дури и Августин, човек кој веќе според својата црковна функција треба да стои на универзалистичка а не елистичка позиција, во целост го презема овој Аристотелов поим, преведувајќи го буквално, како *vita negotiosa*, односно, *vita actiosa*¹⁸).

Што е уште поинтересно, критериумот според кој се изградуваат оние животни облици што му доликуваат на човекот, Аристотел ги определува сосема модерно: како избор по слободна волја, односно, како целосна независност од животната принуда.¹⁹)

Претпоставката на слободниот, човечки живот е целосната независност од сето она што непосредно му служи на одржувањето на животот, а не на неговата слободна убавина. Сличноста со позицијата на која стои современата социјална антропологија и филозофија

¹⁸ St. Augustin: De civitate Dei, XIX, 2, 19, цитирано според Hannah Arendt: The Human Condition, Anchor Books, Chicago, 1959

¹⁹ Поопстојно за ова види во приведеното дело на Hannah Arendt pp. 9—65.

уште е поуочлива доколку овој однос се прецизира. Така, за Аристотел, ниту робовите, ниту слободните занаетчиин, па дури, ниту трговците, не живеат човечки живот, бидејќи основната нивна активност е обезбедување на голиот живот — што значи, тие не се господари на својата елементарна егзистенција, та затоа не можат ни да се сметаат за вистински слободни луѓе.

Денес не постои ниту еден проект за ослободување на човекот (а во приведените два примери тоа детално го разгледаваме), во кои правата претпоставка не е, фактички идентична со Аристотеловата; ослободувањето од физичката, биолошката принуда стои како нужен, иако не и како доволен услов на целосното ослободување — од мистичко-метафизичките до економско-технолошките варијанти, па дури е темел и на Марксовата концепција.

Согласно на ова, идеалот што го гради Аристотел во определувањето на вистинскиот, човечки живот претставува реализација на вистинскиот *telos*, на вистинската смисла на животот, а не неговото функционално-инструментално определување. Првиот вид таков живот е сензуално-телесен, но воден така да ја дофаќа и остварува убавината; во политичкиот живот, посветен на општото а не приватното добро- изврсноста на дејствувањето резултира во убавината на делата; конечно животот посветен на филозофијата, во кој се размислува и прашува за вечното, обезбедува присност со неминливата убавина.

Овој критериум упатува на негативно дефинирање на човечката слобода и достоинствен живот. Тој кажува што не е достоинствено за слободен човек, повеќе отколку што прецизира што е за него достоинствено. Поради тоа Аристотел ја дава и позитивната определба на слободата, која пак, како што ќе видиме, во основни контури може да се прифати како усогласена и со нашите современи рамки во кои го опфаќаме поимот на слободата. Имено, Аристотел набројува четири основни елементи на слободата: статусот на слободен граѓанин, личната неповредивост, слободата на економската активност, правото на неограничено движење. Се разбира, отсуството на сите овие елементи, или на кој и да е од нив, го изразува неслободниот човечки живот, во различен степен на острина.²⁰⁾

Паѓа во очи дека определувањето на слободата кај Аристотел има изразито реалистични мерила. Слободата се движи во поимите на политичко-граѓанските слободи кои и денес се сметаат за темел на вистинско ослободување. Меѓутоа, колку и да има предимства, ваквиот пристап ја запоставува актуелноста и самосвојноста на непредвидливото дејствување на индивидуалниот фактор. Имено, иако не може да има пллтички слободен човек без гарантирање на условите што и Аристотел ги бара (како и некои други услови на кои тој нè упатува), сепак, се случува тие да бидат исполнети, а човекот сепак да се чув-

²⁰ Види Аристотел: Николахова Етика. Инаку, оригинална анализа на Аристотеловото сфаќање на слободниот живот, види кај W. L. Westermann: *Between Slavery and Freedom, American Historical Review*, Vol. L 1954.

ствува и да биде алиениран, неслободен. Елементот на слободата лежи во општествените околности, но нејзиното реално постоење мора да се изрази во индивидуата. На овој начин одново се отвора пат за метафизички и психоаналитички спекулации, со кои делумно веќе се запознавме. Дури, ваквиот пристап, доколку радикално се хипостазира во самостоен ентитет, овозможува летнување во непредвидливи правци и неочекувано вртоглави височини — или длабочини. Запоставувајќи ги сите други перспективи освен стриктно индивидуалната — од името на неповторливото богатство и неспоредливото очајување обединети во човечката индивидуа, еден од најконтровверзните и најпрогонетите современи индивидуалисти, Тимоти Лири инсистира врз недоволност на четирите Аристотелови слободи. Вистинското човеково ослободување, смета тој, незамисливо е без „петтата слобода“ која е и најбитна, и без чие исполнување паѓа во вода не само секаков политички напор да се гарантираат слободите, туку се изневерува и космичко-галактичката суштина на човекот.

Секоја индивидуалистичка концепција, по природа на нештата, подлабоко или подалеку навлегува во водите на мистиката. Тоа е логично, бидејќи мистичкиот чин, без оглед на неговото определување и средства за обезбедување, во принцип е затворен, приватен, неделив, значи, стриктно индивидуален чин. Сметајќи дека суштинската слобода е токму „... петтата слобода — слобода да ја развигате сопствената свест — ... и дека таа не смее да се оспорува...“ тој истакнува:

„Последното навестување за тие кои имаат уши да слушнат. Отворениот кортекс произведува екстатичка состојба. Нервниот систем дејствува независно од научените апстракции, и при тоа, претставува целосно соодветен, потполно дејствен и ефикасен, екстатички орган. Да се порекнува ова, значи да се постават научените поими, повисоко отколку вредат 2 милијарди години развиток. Тоа е ирелевантен чин. Имајте доверба во вашата внатрешна машинерија. Забавувајте се со социјалната игра што ја играте. Но запомнете, природната состојба на човекот е екстатичко чудо, екстатичка интуиција, прецизно движење. Не прифаќајте помала цена.“²¹

Несомнено, Лири прави обратна погрешка: неговата петта слобода фактички е единствената а не, како што може да се чини, една од битните, така што мистично религиозното будење до „... вековен онтолошки сон“, не е само „уверување во „бесконечната способност на човечкиот разум да оперира во нефатливо широки просторно-временски димезии“, туку е уште повеќе, потгиснување на сите други конкретно-социјални и политички содржини на човечкиот живот, во длабока анонимност, во неважност.

На средина меѓу овие крајности, историски, речиси, со законита регуларност и континуитет се среќаваат обиди да се пронајде решение некаде на средината. Упатуваме на една релативно свежа концепција, во која се гледа токму овој напор да се обезбеди компромисно решение меѓу несомнената клучна и детерминантна улога на социјалните фактори, но и на определена несводивост, самосвојна неуклопност на индивидуално-реактивната и креативната компонента.

²¹ Timothy Leary: *The Politics of Ecstasy*, Paladin, 1973, p. 59.

. Поради тоа можам да речам дека и продолженото рано детство не го сметам за единствен биолошки фактор во културните процеси (и создавањето на културата). Исто така, во целост признавам дека имаме вродена насоченост кон созревање... меѓутоа, сосема е јасно дека нашата економска судбина е условена од нашата средина, но, несомнено е и тоа дека човечките суштества кон таа средина се однесуваат на специфично човечки начин. Нашето внимание го привлекува токму тој човечки начин.“²²)

Според тоа човечката слобода не може да се определи еднострано, ниту како само биолошки детерминирана (пред сè, со факторот на Ерос), ниту пак, исклучиво како пасивен израз на објективните економско-општествени околности. Нејзината содржина, па така и нејзиното остварување, ги вклучуваат и двата моменти, бидејќи активниот систем на објективните околности на човечката култура, претставува последица на определена биолошка специфичност.

„... Дојдов до заклучок дека, токму онака како што луѓето кои ги познаваме, формацијата на својот карактер или нервозата ја должат на инфантилната ситуација, така и онаа голема варијација позната под името човечкиот род, мора да произлегува од истата причина. Ние навистина и знаеме дека битната разлика меѓу човекот и неговите животински браќа, се состои во инфантилните морфолошки разлики на човечките суштества, во продолжувањето на раното детство.“²³

Согласно на овие премиси, Рохајм го повлекува и логичниот заклучок: суштинското ослободување на човекот е врзано со можноста ефикасно да се продлат околностите на раното детство, со кои ќе се навести и можноста од повторното обновување на циклусот на раѓањето. Фактички, ова значи борба да се оспорат законитостите на времето и стварноста кои, инаку, на сите суштества им донесуваат отуѓеност, стареење и неминовниот дефинитивен крај. Меѓутоа, запреното и продолженото детство, овозможува да се биде сведок на неколкукратно повторување на биолошкиот циклус, така што фактот на пропаѓањето бледнее пред фактот на обновувањето и преродбата.

„Цивилизацијата настанува како последица на продолжино детство, а нејзината функција е безбедност. Цивилизацијата претставува огромна мрежа на помалку или повеќе успешни обиди човештвото да се заштити од опасноста на губењето на објектот, циновски зголемени обиди на доенче кое се плаши само да остане во темница... личното распаѓање не го загрозува оној чиј спомен е потраен од металот и повозвишен од пирамидите...“²⁴

Позицијата на Рохајм во многу нешта стои наспроти некои современи филозофски определувања, во кои, покрај Браун и делумните искажувања на Маркузе, можат да се вбројат и некои еминентни егзистенцијалисти — пред сè, Карл Јасперс. Имено, додека за Рохајм основата на човечката слобода (ослободувањето) сепак лежи во подра-

²² Геза Рохајм: Настанак и функција културе, Београд, 1976, стр. 6

²³ Исто: стр. 25.

²⁴ Исто дело: стр. 125 — Последната цитирана реченица од овој текст претставува слободен препев на една песна на Хорације.

чјето на неговиот општествен живот организиран како конкретна цивилизација, без оглед на степенот на прифатливоста на неговата концепција за генезата и причините поради кои цивилизацијата воопшто е можна, кај Браун, Маркузе и особено Јасперс, ослободувањето е процес кој се наоѓа од „онаа страна“ — состојба на некаква трансценденција на објективните околности. Инсистирањето на Јасперс врз дистинкцијата на подрачјето кое објективно може да се испита, од подрачјето на „филозофската вера“, на „chiffre“, на трансценденцијата, која отпочнува таму каде што науката престанува, значи воедно, експлицитна претпоставка на можноста човечката езистенција во форма на „dasein“, да се вивне над врзаноста со предметниот, историски свет, и со тоа, нејзиниот дострел да се продолжи до вон-временското насетување на бесконечното божанско постоење.²⁵⁾

Маркузе зборува за „трансценденција“ на околностите, како клучна претпоставка на ослободувањето. Согледувајќи, сепак, дека таквиот став може со тешкотии да се вклопи во позицијата на социјалниот детерминизам — бидејќи не е јасно како е можно трансцендирање на околностите доколку се инсистира врз нивниот каузален приоритет, Маркузе уфрла едно дополнување:

„... трансцендирањето не е одделено од историската стварност, ниту го дстигнува подрачјето на вечно важечките идеи. Извесно е дека е можно трансцендирање на дадената историска стварност, но само во рамките на применувањето од едната во другата историска етапа—не надвор од сите историски околности во целост.“²⁶

Истата мисла ја повторува и во спомнатиот прилог „Varieties of Humanism“, во опозиција на христијанскиот поим на трансценденција:

„Трансценденцијата за која јас зборував (во „Ум и револуција“) беше емпириско-историска трансценденција од едниот во другиот тип општество, додека христијанската означува премин од еден во друг свет.“²⁷

Претставува ли ваквото определување само хибриден компромис, или, можеби „регресија кон неопределената негација“²⁸⁾, не е непосреден предмет на ваквата анализа: факт е, меѓутоа, дека Маркузе ја гради својата концепција на преслап меѓу концепција на општествен детерминизам и трансцендирање на општествените околности. Дури, според неговото определување на негативностите на техничката рационалност и технологијата воопшто, кое не е засновано врз специфицирана анализа на капиталистичкиот контекст, туку е генерална критика на егзактно-научниот формализам, без оглед на социјално политичките околности во кои се применува, се чини дека во неговото

²⁵ Види во, Ludvig Landgrebe: *Suvremena filozofija*, Веселин Маслеша, Сарајево, 1976, 118—146.

²⁶ Херберт Маркузе: *Ум и револуција*, Веселин Маслеша, Сарајево, 1967, стр. 315.

²⁷ Објавено во „Center Magazine“, јуни 1968.

²⁸ Ова мислење го застапува G. E. Rusconi, во Alfred Schmidt, Gian Enrico Rusconi: *Франкфуртска школа, „Комунист“*, Београд, 1974, стр. 127.

дело ставот за трансцендирањето на објективните општествени околности како претпоставка на целосното ослободување, сепак натежнуваа.

Несомнено, проблемот не може да се разреши со едноставната констатација, интонирана како предлог за екскомуницирање — според која „... Маркузе покренува идеалистичка реакција против науката“²⁹), како што не може да се негира дека Маркузе сепак инклинира кон апсорбирање неколку меѓусебно неспоиви правци — имено, меѓу Фројд, Хајдегер и хегеловско-марксистичката концепција на „новата критика“ — што се одразува и врз неговите ставови за ослободувањето на човекот. Притоа, како што може да се види и од неговата студија објавена во француското списание „L'homme et la société“³⁰), клучното отстапување од основната позиција на општествениот детерминизам е метафизичкото заменување на местата и редоследот на влијанието меѓу објективните и субјективните фактори. Измената во свеста треба да доведе до измена на објективните околности, па дури и до измена во основната функција и методологија на науката. Особено јасно се гледа постапката и од прилогот „Рedefиниција на културата“, во кој Маркузе ја определува задачата на науката во сосема нови и похумани рамки:

„Меѓутоа, науката го има достигнато нивото на кое таа веќе им противречи на објективните општествени околности. . . Во рационално и хумано општество, науката ќе мора да има нова функција, и таа функција лесно може да изискува реконструкција на научниот метод — не како враќање кон пред-галилеевската квалитативна наука-философија туку повеќе како научна квантификација на новите цели, изведени новите искуства на човекот и природата — целите на пацификацијата. . .

Денес може да се праша, дали науката, во „општеството на изобилност“, не престанала веќе да биде тркало на ослободувањето, дали таа не почнала да ја обновува и интензивира борбата за опстанок наместо да ја ублажува.“³¹

Прилогот на Маркузе и завршува со убедувањето дека условот на напредокот лежи во менувањето на поимот и содржината на образованието — сосема во согласност со просветителските амбиции — инаку остро критикувани во „Дијалектиката на просветителството“ на Адорно и Хоркхајмер и чии идеи токму Маркузе во низа прашања ги дели безрезервно.

Сигурно е дека ослободувањето на човекот од неговата алиенираност претпоставува и соодветна револуција во мислењето, во моралот, во вредностите — накусо, „револуција во сензибилитетот“, како

²⁹ Galvano della Volpe: Il Contemporaneo, „Rinascita“, 1966, нр. 6 — цитирано според Schmidt, Rusconi, наведено дело. стр. 140.

³⁰ Статијата излезе под наслов: Marxisme et Liberté, Nr. 19, janv. fev. mars 1971.

³¹ Herbert Marcuse: A Redefinition of Culture, Dedalus, winter 1965, p. 203.

³² Daniel Bell: The Disjunction of Culture and Social Structure: Some Notes on the Meaning of Social Reality Dedalus, Winter 1965, p. 209.

што вели Даниел Бел³²) — што ќе се одрази во низа активности — од уметноста до политичката практика. Меѓутоа, едностраното хипостазирање на овој момент само би го повторило убедувањето, така страшно и elokвентно изложено кај Ортега и Гасет, дека уметноста е најслободна човечка активност, подрачје на најмала, или дури, и никаква зависност од општествените околности, и дека, спред тоа, вистинската човечка слобода ќе биде реализирана тогаш кога освен уметноста не ќе постојат другите активности — што е потполно иста позиција каква ја разви и Норман Браун: „...Сè е метафора; постои само поезијата!“

Европската и азиската филозофска мисла, во еден свој отсечок, потрошиле, подеднако безуспешно, три хиљади години за да докажат две спротивни работи: дека вистинскиот, живот е во човечкиот конкретен живот; и дека тој се наоѓа надвор од конкретниот живот. Оттука, во едниот случај, смртта е крајот и ништожност, додека во другиот, таа е прекин и излез од ништожноста на животот. Афирмацијата на животот и отпорот кон смртта како кон онтолошка, но и аксиолошка празнина, можат, во нивото на филозофската медитација да бидат развивани и застапувани на различни начини. Современиот човек, не универзално, и не секогаш оптимистички, одново ја актуелизира темата на животот како подрачје на алиенација, но и како единствена прилика алиенацијата да се надвлее. Класичниот будистички концепт исто така е виртуелно алиенациски аргументиран, само што превладувањето на алиенацијата е поместено надвор од овој живот, доколку тој се однесува кон надворешните објекти или со нив се раководи.

Доколку него го определиме, сосема условно, како една варијанта на пасивизмот, на која спомнатите современи настојувања, човекот и реално, конкретно да се дезалиенира му се спротивставуваат како активизам, тогаш, можеме да воведеме и дистинкција меѓу ефикасен и неефикасен активизам, односно, меѓу субјетивно и објективно насочен активизам, или конечно, меѓу индивидуално и социјално упатен активизам.

Под претпоставка дека алиенацијата е факт, и дека дезалиенацијата е можна и потребна,³³) што е секогаш вредносно-етички а не егзатно-логички постулирано, јасно е дека мора да им се даде предимство на концепциите кои нудат пореалистички и поефикасни методи за што поцелосна и поопшта дезалиенација.

Суштината на овој прилог, според тоа, би се состоела во заклучокот, базиран врз анализите, според кои концепциите на Маркузе и Норман Браун, претставуваат проекти за ослободување на човекот, но во кои, меѓутоа, ниту ефикасноста, ниту објективноста, ниту општоста на предложените решенија, не ги надминуваат рамките на мето-

³² Можно е, имено, да се претпостави и дека човекот е „chez soi“, само додека е алиениран, додека воопшто може да ја оспорува алиенацијата. На ова имплиците укажуваат и некои дела на современата „негативна утопија“, прашувајќи се: по што, целосно дезалиениран човек воопшто би бил Човек? — подразбирајќи, воедно и дека човекот е битно асимптотично суштество.

долошки апорички формулирани теории, со чија примена евентуалното ослободување може да се обезбеди само за крајно ограничен број алиенирани поединци, па и кај нив, ослободувањето да биде делумно и со привремен дострел.

Основен императив на дезалиенацијата — нејзината општост и целосност, — втемелен е во спротивни претпоставки: во субјективизација и парцијализација на подрачјето на анализата. Од друга страна, сосема некритички е извршен апориски спротивен момент: универзализација и униформизација на чисто субјективни и парцијални особености. Така, смирената помиреност со смртта и утеха во фактот на продолжување на општествениот живот, односно, поетско-мистичкото решение изразено во психоаналитичката терминологија на судирот на Ерос и Танатос, според кое излезот е во прифаќањето на смртта и универзалната поетизација на светот, можат да бидат предлози кои, на поединци, и во стриктно определени рамки, ќе им донесат чувство на олеснување и ослободување, но никако не можат да се сметаат за социјално-важечки рецепти. Метафоричноста на едностраниот третман на макрсизмот карактеристичен за маркузе, како и на психоанализата, (кај Браун) а се разбира, и нивниот еклептичко-некритички спој (кај двајцата), не дале, за жал, универзално прифатлив метод за дезалиенацијата. Сложеноста на современите животни услови, како општ предуслов и прва каузална основа на општествениот и поединечен живот, укажуваат на неопходноста од воведување далеку поконкретни методи, пообјективни класно-политички критериуми, порадикални економско-социјални мерки, доколку воопшто се мисли сериозно отпочнување на дезалиенацијата во светско-човечки размери; издиференцираноста на образовно-културната структура, на уметничко-етичките стандарди и и општата изнијансираност на општествените „суб-структури“, кои се разложуваат натаму во бескрајните варијации на личните својства и карактеролошко-темпераментално кристализираните идиосинкразии на поединецот, како резултанта на сите овие моменти, многукратно засилено наметнуваат еден поеластичен, сложен, реално заснован метод на ослободувањето. Ова е важно, бидејќи една од опасностите, не толку видливи, но не помалку реални, на ваквите „универзални лекови“ какви што предлагаат Маркузе и Норман Браун, лежи, не во индивидуализација и атомизирање, туку во наметнување на општ образец и униформизација на мислењето. Општиот контекст во кој тие ја разгледуваат проблематиката на ослободувањето, а кој се протегнува кон сите епохи без исклучок, и за сите луѓе без оглед на нивите индивидуални или општествени особености, незабележително го внесува генералниот критериум како непобитен основ со кој сите мораат што побрзо и поцелосно да се усогласат. Меѓутоа:

„Секоја централизирана управа, и секој бирократски организиран аранжман, обожаваат униформност; тоа нив ги ослободува од испитувањето на бесконечниот број законски детали, кои, инаку, мораат да ги изразат особеностите на различните

луѓе, овозможувајќи им, наместо тоа, сите луѓе без исклучок да ги подведат под исто правило.“⁸⁴

Поради тоа, само онаа концепција која ќе ја овозможи реализацијата на принципот „ослободувањето на секој поединец е услов за ослободувањето на сите“, (Маркс) ќе остане реален гарант на стварното, а не само апстрактното ослободување.

Ferid Muhić:

TWO APORIAS OF DEZALIENATION: METAPHYSICAL AND PSYCHOANALYTIC CONCEPT OF LIBERATION

(S u m m a r y)

The article deals with some problems of alienation and two concepts of dezalienation. Supposing that the fact of human alienation is universal — no matter of time, or types of social organizaion — we are faced with the necessity of solving the problem of dezalienation. It may easily be proved that, between the practical proposals and theoretical explications o the most suitable ways for liberation, have been always an almost lawful connection. This means that the difficulties in realization of practical projects of liberation, very often have been caused by some theoretical inconsistencies, or, by uncritically absorbed eclecticism.

In this paper, the author inspects two contemporary projects of human liberation, in the modern conditions of highly developed technology; that of Herbert Marcuse, and Norman Brown's conception. After having exposed their views, the author is analysing comparatively, the relevant quotations of Karl Marx and Sigmund Freud, with which Marcuse and Brown are influenced mostly, as well as the positions of Erich Fromm, Hannah Arendt, Géza Róheim, Daniel Bell, Karl Jaspers, Ludvig Landgrebe and others. Now he concludes that these two positions, in spite of their different theoretical background, are sharing in common aporetical treatment of the problem of human liberation.

In spite of the admirable learning and force of argument, with which their views have been defended, the author finds difficult to accept them, because they can guarantee no way to real possibility of the general liberation of the whole society.

⁸⁴ Alexis de Tocqueville: Democracy in America, Cambridge, Vol. II, 1862, p. 363, цитирано според Georg Kateb: Utopia and its Enemies, The Free Press of Glencoe London, 1963, p. 62.

The main reason is subjectivness and partiality of their theoretical postulates, while, on the other hand, the lack of the adequate analyses, based on precisely defined distinctions of the historical and social bacground, result in uncritical generaliztions — as it was Marcuse's general criticism of technology, and Brown's hypostasis of death drive (Tanathos). The author have denied the sense and foundation of such „panaceum“ solutions, concluding that, what Marx had thought to be true is still valid: namely, that „. . . the liberation of each individual must be precondition for the liberation of all“.