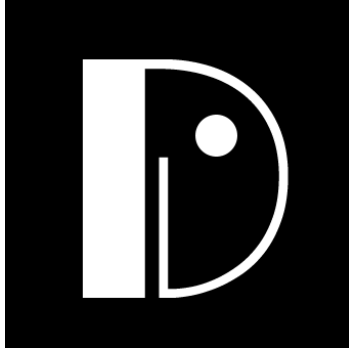




vol.2 nº 1.1, 2018

Dossiê
Herbert Marcuse
Parte 1



DISSONÂNCIA
revista de teoria crítica

DOSSIÊ HERBERT MARCUSE
Parte 1

volume 2, número 1.1
junho de 2018

INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS



DISSONÂNCIA

Revista de Teoria Crítica (ISSN: 2594-5025)

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas

www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/teoriacritica

Editores do Dossiê Herbert Marcuse (Partes 1 e 2)

John Abromeit e Marcos Nobre

Comitê Editorial Permanente

Adriano Januário, Bárbara Santos, Bruna Batalhão, Fernando Bee, Inara Luisa Marin, Maria Érbia Cássia Carnaúba (*in memoriam*), Mariana Teixeira, Paulo Yamawake, Olavo Ximenes, Rafael Palazi, Raquel Patriota e Ricardo Lira

Conselho Editorial Científico

Alessandro Pinzani, *Universidade Federal de Santa Catarina* – Andrew Feenberg – *Simon Fraser University, Canadá* – Arnold Farr, *University of Kentucky, EUA* – Clodomiro Bannwart *Universidade Estadual de Londrina* – Daniel Peres, *Universidade Federal da Bahia* – Denilson Werle, *Universidade Federal de Santa Catarina* – Emmanuel Renault, *Université Paris-Ouest Nanterre La Défense, França* – Erick Calheiros Lima, *Universidade de Brasília* – Everaldo Vanderlei de Oliveira, *Universidade Federal de Sergipe* – Felipe Gonçalves Silva, *Universidade Federal do Rio Grande do Sul* – Gustavo Leyva Martínez, *Universidad Autónoma Metropolitana, México* – Hélio Alexandre da Silva, *Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia* – Hélio Ázara de Oliveira, *Universidade Federal de Campina Grande* – Isabelle Aubert, *Université Paris I, Panthéon Sorbonne, França* – Jaeho Kang, *SOAS University of London, Inglaterra* – John Abromeit, *The State University of New York, EUA* – Josué Pereira da Silva, *Universidade Estadual de Campinas* – Katia Genel, *Université Paris I, França* – Marcos Nobre, *Universidade Estadual de Campinas* – Miriam Madureira, *Universidade Federal do ABC* – Olivier Voirol, *Université de Lausanne, Suíça* – Peter Erwin-Jansen, *Hochschule Koblenz, Alemanha* – Robin Celikates, *Universiteit van Amsterdam, Holanda* – Sérgio Costa, *Freie Universität-Berlin, Alemanha* – Simon Susen, *City, University of London, Inglaterra* – Stefan Klein, *Universidade de Brasília* – Stefano Giacchetti, *Loyola University Chicago, Itália* – Yara Frateschi, *Universidade Estadual de Campinas*

Diagramação: Fernando Bee

Preparação: Bruna Batalhão e Mariana Teixeira

Imagem da capa: Recorte do quadro *Tirol* (1914), de Franz Marc

em memória de Maria Érbia Cássia Carnaúba
(1985-2017)

SUMÁRIO

Presentation p. 6

Apresentação p. 14

John Abromeit e Marcos Nobre

Sociedade sem oposição: O homem unidimensional de Marcuse encontra o Realismo capitalista de Mark Fisher p. 22

Nina Power

The Spectre of Liberation and its Failure to Materialize: On Marcuse's Critique of Utopian Thinking p. 35

Arnold Farr

Herbert Marcuse and the Dialectics of Liberation in the Age of Trump p. 59

John Abromeit

The Aesthetics of Radical Sensibility: Art and Politics in Marcuse's Later Writings p. 85

Jaeho Kang

Marcuse à Düsseldorf: Un témoignage p. 114

Klaus-Gerd Giesen

Dialética da libertação: Crítica e utopia na teoria da emancipação de Marcuse p. 125

Rosalvo Schütz

Herbert Marcuse e os destinos da hipótese repressiva p. 150

Silvio Carneiro

A problemática da historicidade no primeiro H. Marcuse p. 176

José Manuel Romero Cuevas

Eros e civilização na sociedade do espetáculo: Debord leitor de Marcuse p. 215

Gabriel Zacarias

PRESENTATION

John Abromeit

State University of New York

Marcos Nobre

University of Campinas

One of the main guidelines of this issue has been the challenge of presenting the many different facets of Marcuse's work while at the same time not ignoring the image of him that emerged late in his life and that functions like an irresistible magnet – namely, the “guru of the New Left”.¹ On the one hand, this image appears as an undue limitation, since it does not do justice to the richness of Marcuse's trajectory as a whole. On the other hand, it is certainly not a coincidence that so many interpretations of his thought and political actions focus on this period from the mid-1960s to the late 1970s. The reason seems fairly obvious. The Critical Theory of the Frankfurt School never had such a large impact on transformative social movements before Marcuse – nor has it again since Marcuse's death. An obvious example can be found in the fact that many movements of the 2011-2013 global cycle of democratic revolts did not establish any relationship to the work of more recent Critical Theorists.

¹ For a lengthier discussion of the ways in which Marcuse's image as the “guru of the New Left” created a barrier to a serious reception of his theoretical work, see the “Introduction” to *Herbert Marcuse: A Critical Reader*, eds. John Abromeit and W. Mark Cobb (New York and London: Routledge, 2004), p. 1-40.

And yet, understandable as it may be, privileging of this one public image of Marcuse should not take the place of reading his work, which spans over six decades. At the same time, this image cannot be ignored. So, a sound way to balance the two approaches is to highlight the most important aspects and contributions of Marcuse's work throughout his life as a whole, without ignoring the distinctiveness of this later period.

* * *

In the essays collected in this issue there are a number of themes that recur relating to both the philosophical and social theoretical aspects of Marcuse's works. Not surprisingly, in a journal issue dedicated to the memory of Maria Erbia Cassia Carnaúba, Marcuse's understanding of utopia, in general, and the concept of "concrete utopia", in particular, is discussed and analyzed in several of the essays. Whereas some authors, such as Arnold Farr, seek to refute the common claim that Marcuse's work is utopian in the pejorative sense, others – such as Rosalvo Schütz and Silvio Carneiro – highlight the critical function of utopian thinking in Marcuse's work.

A second philosophical theme that appears in several of the essays is Marcuse's call for a determinate negation of philosophy itself. José Manuel Romero Cuevas, Arnold Farr and John Abromeit all describe the movement of Marcuse's thinking from philosophy to critical social theory, which took him beyond philosophy to a concrete engagement with the socio-historical, social-psychological and political forces that shaped advanced industrial and post-industrial societies. As was the case with Marx in the 19th century,

Marcuse's negation of philosophy was determinate insofar as it preserved its critical and self-reflexive impulses.

In the essays one also finds a number of recurring themes relating to Marcuse's critical social theory. In the 1930s, Marcuse's senior colleague at the Institute for Social Research, Max Horkheimer, developed a socio-historical and social psychological theory of bourgeois subjectivity -- what Horkheimer called "the anthropology of the bourgeois epoch", which was the subtitle of his 1936 essay "Egoism and Freedom Movements". According to Horkheimer, modern capitalism was defined not only by a new system of production based on the appropriation of value created by commodified human labor power; it also gave rise to new, dominant forms of subjectivity that first emerged among the ascendant bourgeoisie, but were subsequently imposed upon society as a whole.

Several of the essays explore Marcuse's efforts to theorize these repressive forms of bourgeois subjectivity, and the possibility of overcoming them practically. They also show the peculiar way Marcuse found to explore these themes, not rarely in formulations that diverged from the ones that were put forward by Horkheimer and other thinkers of the Institute. Jaeho Kang presents a comprehensive overview of Marcuse's writings on aesthetics in order to highlight – and critique – the centrality of autonomous art to Marcuse's critical theory. He stresses Marcuse's broad definition of aesthetics as relating to the senses and the sensual, the imagination, and the emotional and libidinal foundations of subjectivity. He views Marcuse as following the surrealists in emphasizing the potential of art to dissolve reified character structures and create new forms of emancipated subjectivity, but breaking with some of the surrealists in his consistent refusal to politicize art in any direct way.

Farr examines Marcuse's efforts find an alternative to the "possessive individualism" of the bourgeoisie, which becomes "second nature" of modern capitalist societies by discouraging and suppressing more humane impulses towards solidarity. Farr presents a reinterpretation of Marcuse's later work – from *Eros and Civilization* onwards – in order to demonstrate how and why contemporary capitalist societies are still haunted by the specter of liberation. Despite the dominance of regressive social and political tendencies in the neo-liberal period, Farr draws on Marcuse's work to identify three interrelated areas in which objective possibilities of emancipation continue to exist: the critical potential of reason, in general, and practical reason, in particular; our instinctual desires for happiness, which can never be completely suppressed; and the sphere of social and political organization, which has become ripe for fundamental transformation in light of recent tendencies to abolish labor and, with it, surplus repression.

The concept of repressed objective possibilities for emancipation that continue to "haunt" contemporary society is another theme that emerges in several of the essays. Zacarias and Abromeit examine Marcuse's analysis of capitalism's tendency – as already analyzed by Marx in the *Grundrisse* and elsewhere – to eliminate labor and to put an end to the dominance of our lives by abstract time and repressive sublimation. Exploring a whole new set of unpublished documents, the "Fonds Guy Debord" of the *Bibliothèque nationale de France*, Zacarias shows how profound the affinity between the two thinkers was and how influential Marcuse's position was for the emergence of the "society of spectacle". Taking *Eros and Civilization* as a starting point and support, Zacarias reconstructs Guy Debord's reading of Marcuse. He argues that Marcuse was even more radical than the French thinker in his theorization of the objective possibility of new forms

of emancipated subjectivity that began to emerge in the radical protest movements of the 1960s and 1970s, and could fully emerge in a post-bourgeois, post-capitalist society.

Nina Power and Farr both emphasize that, even during dark times like the present, when authoritarian leaders and social movements continue to make substantial gains around the world, such emancipatory possibilities continue to exist. They can be deciphered – like a *Spiegelschrift der Erlösung*, as Adorno once put it² – not by denying, but instead by focusing intently on the most troubling tendencies in contemporary society. Farr, Abromeit and Power also point to the regressive political tendencies in the present to remind us of one the most central theses of Critical Theory as a whole, namely, the powerful inherent tendency of capitalism to realize barbaric, rather than emancipatory possibilities. One final theme that appears in several of the essays is the ongoing relevance of Marcuse’s concept of “repressive desublimation”. Zacarias, Carneiro and Power all offer insightful analyses of this key concept, through comparisons of Marcuse’s later writings with the theories of Guy Debord, Michel Foucault and Mark Fisher.

Even such a brief overview of the essays collected here shows how wide the range of themes and interests of Marcuse’s trajectory was. More than that, this issue of *Dissonancia* also tries to pinpoint some of the most significant stages of said trajectory. It starts with Cuevas’ account of the early Marcuse, from the 1928 essay “Contributions to a Phenomenology of Historical Materialism” – a direct engagement with Heidegger’s *Time and Being* – to the 1936 essay “On the Concept of Essence”, and it continues all the way up to Kang’s examination of the last book

2 Theodor W. Adorno, *Minima Moralia: Reflexionen aus dem beschädigten Leben* (Frankfurt: Suhrkamp, 1951), p. 334.

published by Marcuse, in 1977, *The Aesthetic Dimension*. Cuevas' essay shows how Marcuse's critique of the Heideggerian concept of historicity was decisive in shaping his own entry in the interdisciplinary materialism that was put forward by Horkheimer in the 1930s. Cuevas presents such a move as an appropriation and an interpretation of concepts like "Dasein" and "Sorge" in terms of the theoretical framework provided by Marx, Lukács, and Korsch. It is interesting to see how Cuevas's interpretation highlights a progressive convergence between Marcuse and Horkheimer, despite the divergences that eventually emerged between the two.

Moving forward two decades, to one of the most significant stages in Marcuse's trajectory, Carneiro's essay focuses on the major book of the mid-1950s, *Eros and Civilization*, and its central concept of "surplus repression". Carneiro patiently reconstructs the concept, which made it possible to bring together Freud and Marx in such an original way. In making *Eros* somewhat the gravitational center of Marcuse's work, Carneiro claims also that a sound interpretation of this book and its resonances in later works would offer a different and more interesting way to approach the biopolitical phenomena so many theorists rightfully struggle with today.

Many of the essays in the issue also pose the question of how to interpret Marcuse's theoretical and practical moves in the 1950s, 1960s and 1970s, which also means that they are explicitly or implicitly concerned with Marcuse's relevance to a diagnosis of our present time – as one would expect from Critical Theorists. Nina Power shows the affinities between Marcuse's 1964 *One-Dimensional Man* and Mark Fisher's 2009 *Capitalist Realism*. Adopting the "standpoint of hell" – that is, focusing precisely on some the most troubling aspects of contemporary capitalist society – Power reveals the unbroken explanatory power of some of

Marcuse's key concepts, such as "repressive desublimation". She demonstrates how Fisher's theory can be interpreted as continuing and updating many of Marcuse's critiques of the "socially necessary" ideology of "happy consciousness".

Abromeit returns to an unpublished essay that Marcuse wrote soon after the reelection of Richard Nixon as president in 1972, in order to examine Marcuse's prescient analysis there of the "neo-fascist" tendencies in the United States, which have gained much strength since then and have culminated in the election of Donald Trump. Abromeit argues that Marcuse's theoretical insights remain relevant, but must be supplemented by an engagement with more recent, critical studies in the social sciences of phenomena such as mass incarceration, rising inequality and increasing precarity of life that has come with the ongoing capitalist abolition of labor.

It is not a coincidence either that in their essays both Schütz and Giesen refer to public appearances by Marcuse in his last years of life, so we can see what it is to analyze the events as they are happening, in the heat of the moment. Schütz takes Marcuse's last public lecture in 1979 as a starting point to build his argument for the specificity of the Marcusean critical model. For Schütz, as for Maria Carnaúba, this is the specificity of the "concrete utopia". Going back to the 1967 discussion of *The End of Utopia* and to the debate between Marcuse and Bloch, Schütz presents the Marcusean requirements for the socio-historical negation of the present that lead to utopian possibilities that are not in fact utopian.

One could not stress enough the liveliness of Giesen's account. He revisits a debate in 1976 between Marcuse and the conservative West German politician Kurt Biedenkopf. He interprets the debate – and the fact that Biedenkopf was even willing to debate Marcuse at all – as a sign of the much larger shift

that was underway throughout the Western world at this time to a new period of neo-liberal hegemony, and a resurgence of conservative and right-wing populist politics in the 1980s. These tendencies have continued uninterrupted into the present, despite the fact that the capitalist crisis of 2008 largely discredited neo-liberal ideology. A clear alternative to neo-liberalism – and its monstrous Doppelgänger, right-wing populism – has yet to emerge. At such a time it is more important than ever to revisit the theoretical and practical legacy of Herbert Marcuse, as we continue to search for a real alternative to capitalist barbarism.

APRESENTAÇÃO

John Abromeit

State University of New York

Marcos Nobre

Universidade Estadual de Campinas

Uma das diretrizes principais desse volume é apresentar os mais diferentes aspectos do trabalho de Marcuse sem ignorar ao mesmo tempo a imagem que surgiu dele no final de sua vida e que funciona como um ímã irresistível – aquela de “guru da Nova Esquerda”.¹ Por um lado, essa imagem aparece como uma limitação indevida, pois não faz justiça à riqueza da trajetória de Marcuse como um todo. Por outro lado, certamente não é uma coincidência que tantas interpretações de seu pensamento e ações políticas se concentrem no período de meados dos anos 1960 até o final dos anos 1970. A razão parece bastante óbvia. Antes da intervenção de Marcuse nesse período, a Teoria Crítica nunca tinha tido um impacto tão grande sobre movimentos sociais transformadores – e nem teve novamente depois de sua morte, em 1979. Um exemplo óbvio pode ser encontrado no fato de que muitos movimentos do ciclo global de revoltas democráticas de 2011-2013 não

1 Para uma discussão mais extensa sobre as diferentes maneiras pelas quais a imagem de Marcuse como “guru da Nova Esquerda” criou dificuldades para uma recepção menos enviesada do conjunto do seu trabalho teórico, ver “Introduction”, em *Herbert Marcuse: A Critical Reader*, (eds.) John Abromeit and W. Mark Cobb (New York and London: Routledge, 2004), p. 1-40.

estabeleceram nenhuma relação com o trabalho de teóricas críticas e de teóricos críticos da atualidade.

Contudo, por mais compreensível que possa ser, privilegiar essa imagem pública de Marcuse não deve substituir a leitura de seu trabalho em seu conjunto, que se estende por mais de seis décadas. Ao mesmo tempo, essa imagem não pode ser ignorada. Assim, pensamos que uma boa maneira de equilibrar as duas abordagens é destacar os mais importantes aspectos e contribuições do trabalho de Marcuse ao longo de sua vida como um todo, sem ignorar a particularidade desse último período.

* * *

Nos ensaios reunidos nesse volume há um número de temas que se relacionam recorrentemente tanto aos aspectos filosóficos como aos de teoria social do trabalho de Marcuse. Não é de se surpreender que, em um volume dedicado à memória de Maria Érbia Cassia Carnaúba, o entendimento de Marcuse acerca da utopia, em geral, e do conceito de “utopia concreta”, em particular, é discutido e analisado em vários dos ensaios. Enquanto alguns autores, tais como Arnold Farr, procuram refutar a afirmação comum de que o trabalho de Marcuse é utópico em um sentido pejorativo, outros – como Rosalvo Schütz e Silvio Carneiro – destacam a função crítica do pensamento utópico no trabalho de Marcuse.

Um segundo tema filosófico que aparece em vários ensaios é a reivindicação de Marcuse da necessidade de proceder a uma negação determinada da própria filosofia. José Manuel Romero, Arnold Farr e John Abromeit descrevem o movimento do pensamento de Marcuse da filosofia à crítica social, que o levou

para além da filosofia a um engajamento concreto com as forças sócio-históricas, sócio-psicológicas e políticas que deram forma às sociedades avançadas industriais e pós-industriais. Como foi o caso de Marx no século XIX, a negação da filosofia feita por Marcuse foi determinada na medida em que preservou os impulsos críticos e autorreflexivos da negação original de Marx.

Nos ensaios, pode-se encontrar também uma série recorrente de temas relacionados a teoria social crítica de Marcuse. Na década de 1930, Max Horkheimer, colega mais velho de Marcuse no Instituto de Pesquisa Social, desenvolveu uma teoria socio-histórica e socio-psicológica da subjetividade burguesa – que Horkheimer denominou “antropologia da época burguesa”, também o subtítulo de seu ensaio “Egoísmo e Movimentos de Libertação”, de 1936. De acordo com Horkheimer, o capitalismo moderno não era definido somente por um novo sistema de produção baseado na apropriação de valor criado pela transformação em mercadoria da força de trabalho humana, mas também deu origem a uma nova forma dominante de subjetividade, que primeiramente emergiu entre a burguesia ascendente, mas que, em seguida, foi imposta à sociedade como um todo.

Vários dos ensaios exploram os esforços de Marcuse para teorizar sobre essas formas repressivas da subjetividade burguesa e a possibilidade de superá-las na prática. Eles também mostram o modo peculiar encontrado por Marcuse para explorar esses temas, não raramente em formulações que divergem daquelas que foram levadas em frente por Horkheimer e outros pensadores do Instituto. Jaeho Kang apresenta uma visão elaborada do conjunto dos escritos de Marcuse sobre estética com o objetivo de destacar – e criticar – a centralidade da arte autônoma na teoria crítica de Marcuse. Ele ressalta a definição abrangente de Marcuse da estética como algo relacionado aos sentidos e à sensibilidade, à imaginação

e às fundações emocionais e libidinais da subjetividade. Ele vê Marcuse como alguém que segue os passos dos surrealistas ao enfatizar o potencial da arte para dissolver estruturas reificadas e, assim, criar novas formas de subjetividade emancipada. Mas, ao mesmo tempo, vê Marcuse como um pensador que rompe com alguns dos surrealistas em sua recusa consistente de politizar a arte de maneira direta.

Farr examina os esforços de Marcuse para encontrar uma alternativa ao “individualismo possessivo” da sociedade burguesa, tornado “segunda natureza” nas sociedades capitalistas modernas, por meio do desencorajamento e da supressão de impulsos mais humanos em direção à solidariedade. Farr apresenta uma reinterpretação do trabalho tardio de Marcuse – de *Eros e civilização* em diante – com o objetivo de demonstrar como e por que as sociedades capitalistas contemporâneas ainda se encontram assombradas pelo espectro da libertação. Apesar da dominação de tendências sociais e políticas regressivas no período neoliberal, Farr explora o trabalho de Marcuse para identificar três áreas interrelacionadas nas quais possibilidades objetivas de emancipação continuam a existir: o potencial crítico da razão, em geral, e da razão prática, em particular; nossos desejos instintivos por felicidade, que jamais podem ser completamente suprimidos; e a esfera da organização política e social, que está já madura para uma transformação fundamental à luz de tendências recentes para a abolição do trabalho e, com isso, da mais-repressão.

A ideia de possibilidades objetivas de emancipação que se encontram reprimidas, mas que continua a “assombrar” a sociedade contemporânea é outro tema que emerge em vários dos artigos. Zacarias e Abromeit examinam a análise de Marcuse da tendência do capitalismo – como já analisado por Marx nos *Grundrisse* e em outros lugares – de eliminar o trabalho e colocar um fim à

dominação segundo princípios abstratos de tempo e de sublimação repressiva. Explorando um conjunto de documentos não publicados, o “*Fonds Guy Debord*” da *Bibliothèque nationale de France*, Zacarias mostra quão profunda era a afinidade entre os dois pensadores, e como a posição de Marcuse influenciou o surgimento do conceito de “sociedade do espetáculo”. Tomando *Eros e Civilização* como ponto de partida e apoio, Zacarias reconstrói a leitura de Marcuse feita por Guy Debord. Ele argumenta que Marcuse foi muito mais radical do que o pensador francês em sua teorização sobre a possibilidade objetiva de novas formas de subjetividade emancipada, que começaram a emergir nos protestos radicais de 1960 e 1970, e que poderiam emergir de maneira plena em uma sociedade pós-burguesa, pós-capitalista.

Nina Power e Farr enfatizam que, mesmo durante tempos sombrios como o presente, quando líderes autoritários e movimentos sociais continuam a ter vitórias substanciais ao redor do mundo, tais possibilidades emancipatórias continuam a existir. Elas podem ser decifradas – enquanto uma *Spiegelschrift der Erlösung*, como Adorno colocou uma vez² – não pela negação, mas em vez disso pelo foco atento nas tendências mais perturbadoras da sociedade contemporânea. Farr, Aborheit e Power também apontam às tendências políticas regressivas no presente, para lembrar-nos de uma das teses mais centrais da Teoria Crítica como um todo, isto é, a poderosa tendência inerente do capitalismo para realizar a barbárie, em lugar de possibilidades emancipatórias. Um último tema que aparece em diversos ensaios é a contínua relevância do conceito de “dessublimação repressiva” de Marcuse. Zacarias, Carneiro e Power oferecem análises perspicazes de conceitos centrais, através de comparações dos escritos mais

2 Theodor W. Adorno, *Minima Moralia: Reflexionen aus dem beschädigten Leben* (Frankfurt: Suhrkamp, 1951), p. 334.

tardios de Marcuse com as teorias de Guy Debord, Michel Foucault e Mark Fisher.

Mesmo essa breve visão de conjunto dos ensaios aqui reunidos mostra quão extenso foi o alcance dos temas e interesses da trajetória de Marcuse. Mais do que isso, esse volume da *Dissonância* também tenta destacar alguns dos mais significantivos estágios de sua dita trajetória. Começa com a apresentação de Cuevas do jovem Marcuse, do ensaio de 1928, “Contribuições para uma fenomenologia do materialismo histórico” – um engajamento direto com *Ser e tempo* de Heidegger –, até o ensaio de 1936, “Sobre o conceito de essência”, e segue até o fim com a investigação feita por Kang do último livro publicado por Marcuse, em 1977, *A dimensão estética*. O ensaio de Cuevas mostra como a crítica de Marcuse ao conceito heideggeriano de historicidade foi decisiva na moldagem de sua própria entrada no materialismo interdisciplinar, levado adiante por Horkheimer na década de 1930. Cuevas apresenta tal movimento como uma apropriação e uma interpretação de conceitos como “Dasein” e “Sorge” nos termos de um quadro conceitual fornecido por Marx, Lukács e Korsch. É interessante ver como a interpretação de Cuevas destaca uma convergência progressiva entre Marcuse e Horkheimer, apesar das divergências que emergiram entre os dois ao longo do tempo.

Avançando duas décadas na trajetória de Marcuse, o ensaio de Carneiro foca no grande livro da década de 1950, *Eros e civilização*, e o no seu conceito central de “mais repressão”. Carneiro reconstrói pacientemente o conceito que possibilitou reunir Freud e Marx de uma maneira muito original. Ao fazer de *Eros* o centro gravitacional do trabalho de Marcuse, Carneiro defende que uma boa interpretação desse livro e de suas ressonâncias nos trabalhos mais tardios oferece uma maneira diferente e mais interessante de abordar os fenômenos biopolíticos

que muitas teóricas e muitos teóricos enfrentam legitimamente hoje.

Muito dos ensaios desse volume também colocam a questão de como interpretar os movimentos teóricos e práticos de Marcuse nas décadas de 1950, 1960 e 1970, o que também significa que eles estão explicitamente ou implicitamente preocupados com a relevância de Marcuse para um diagnóstico do nosso tempo presente – como é de se esperar da parte de teóricas críticas e de teóricos críticos. Nina Power mostra as afinidades entre o livro escrito por Marcuse em 1964, *O homem unidimensional*, e o livro escrito por Mark Fisher em 2009, *Capitalism Realism*. Adotando “o ponto de vista do inferno” – isto é, focando-se precisamente em algum dos aspectos mais desafiadores da sociedade capitalista contemporânea – Power revela o inquebrantável poder explicativo dos conceitos centrais de Marcuse, tais como “dessublimação repressiva”. Ela demonstra como a teoria de Fisher pode ser interpretada como uma teoria que continua e atualiza muitas das críticas de Marcuse à ideologia do “socialmente necessário” e à “consciência feliz”.

Abromeit retorna a um ensaio não-publicado que Marcuse escreveu logo depois da reeleição de Richard Nixon como presidente em 1972 com o objetivo de investigar a análise presciente feita por Marcuse acerca das tendências “neofascistas” nos Estados Unidos, que ganharam muita força deste então e culminaram na eleição de Donald Trump. Abromeit argumenta que os insights teóricos de Marcuse permanecem relevantes, mas precisam ser suplementados por um engajamento com estudos críticos mais recentes nas ciências sociais de fenômenos como o encarceramento em massa, o aumento da desigualdade e o crescimento da precariedade da vida que vêm com a contínua abolição capitalista do trabalho.

Não é uma coincidência, portanto, que os ensaios de Schütz e Giesen refiram-se às aparições públicas de Marcuse nos últimos anos de sua vida, mostrando-nos maneiras de analisar os eventos a quente, no calor do momento. Schütz toma a última aula pública de Marcuse, de 1979, como um ponto de partida para construir seu argumento acerca da especificidade do modelo crítico marcuseano. Para Schütz, assim como para Maria Carnaúba, essa é a especificidade da “utopia concreta”. Voltando para a discussão de 1967 sobre o *The End of Utopia* e o debate entre Marcuse e Bloch, Schütz apresenta os requerimentos marcuseanos para a negação socio-histórica do presente que conduz para as possibilidades utópicas que não são de fato utópicas em um sentido tradicional da expressão.

Não se pode ressaltar suficientemente a vivacidade do relato de Giesen. Ele revisita o debate de 1976 entre Marcuse e o político conservador da Alemanha Ocidental Kurt Biedenkopf. Ele interpreta o debate – e o fato de que Biedenkopf estava realmente disposto a debater com Marcuse – como um sinal da grande mudança em andamento no mundo ocidental no período em questão, rumo a um novo período de hegemonia neoliberal, com o ressurgimento nos anos 1980 da política populista de direita e conservadora. Essas tendências continuaram sem interrupção até o presente, apesar do fato de que a crise capitalista de 2008 em grande medida ter desacreditado a ideologia neoliberal. Uma alternativa clara ao neoliberalismo – e ao seu irmão gêmeo, o populismo de direita – ainda está para surgir. Em tal momento é mais importante do que nunca revisitar o legado teórico e prático de Herbert Marcuse: porque e enquanto continuarmos a procurar por uma alternativa real à barbárie do capitalismo.

SOCIEDADE SEM OPOSIÇÃO

O HOMEM UNIDIMENSIONAL DE MARCUSE ENCONTRA O REALISMO CAPITALISTA DE MARK FISHER¹

Nina Power

Roehampton University

Tradução de Bárbara Santos

Resumo: Este texto procura ler em conjunto os textos *O homem unidimensional* de Herbert Marcuse e *Realismo capitalista* de Mark Fisher, no contexto ao qual Marcuse chama de “sociedade sem oposição”. Ele procura extrair uma concepção de esperança como método internamente a essas duas análises, que são por vezes bastante sombrias. Essa concepção compartilhada de esperança é entendida como uma tentativa de falar de uma concepção de capitalismo como inferno e que, de qualquer modo, continua a falar dele. O texto acaba por defender uma concepção de esperança que assombra, em vez de uma esperança que promete.

Palavras-chave: Marcuse, Fisher, esperança, fantasmas, inferno, capitalismo, céu.

¹ Este ensaio é dedicado à memória de Mark Fisher, cuja ausência nunca cessará de nos afligir.

Introdução: O método do inferno

O homem unidimensional de Herbert Marcuse foi publicado em 1964 sob a ameaça da “catástrofe atômica”. Marcuse revela como, nas sociedades industriais, a irracionalidade mascara-se de racionalidade tecnológica, e prossegue descrevendo a cooptação e o conteúdo de todas as demandas por mudanças quantitativas à luz das “tendências totalitárias de uma sociedade unidimensional” (Marcuse 1973: 232). *Realismo capitalista: Não há alternativa?* de Mark Fisher foi publicado em 2009 à sombra da distopia do capitalismo tardio, da crise econômica global e da sensação geral de que “não apenas o capitalismo é o único sistema político e econômico viável, mas também que agora é impossível mesmo *imaginar* uma alternativa coerente para ele” (Fisher 2009: 2). Nos quarenta e cinco anos que separam os dois textos, as afinidades entre eles são claras. Ambos os escritores levam o pensamento crítico ao limite, descrevendo tudo nos termos mais fortes e ainda permanecendo, apesar de tudo, comprometidos com a transformação de tudo. Dessa forma, então, ambos os textos são modelos exemplares de escrita *sem esperança, mas que mesmo assim continuam a escrever*. Ao final de *O homem unidimensional*, após de notar que “A verdadeira fisionomia de nossa época se mostra nas novelas de Samuel Beckett” (Marcuse 1973: 227), Marcuse cita o texto “No começo de uma era fascista” de Walter Benjamin: *Nur um der Hoffnungslosen willen ist uns die Hoffnung gegeben* – Somente em nome dos desesperançados nos é dada esperança (ibid.: 235). O texto de Fisher conclui com uma afirmação similarmente poética: “O menor dos eventos pode rasgar e fazer um buraco na cortina cinza da reação que marcou o horizonte de possibilidades sob o realismo capitalista. De uma situação na qual

nada pode acontecer, de repente tudo é mais uma vez possível” (Fisher 2009: 81).

O que eu quero explorar neste breve texto são as similaridades de *método* em ambos os trabalhos de Marcuse e de Fisher, o que significa abraçar a visão do inferno (*hellscape*) da vida contemporânea para melhor explicá-la, e, a partir das profundezas dessa perdição, imaginar a possibilidade de algo diferente. É claro que, uma forma imediata de descrever o que está acontecendo em Marcuse, Fisher e outros teóricos críticos (ou diagnosticadores da cultura) é designá-los como pensadores “dialéticos”, que são capazes de lidar com a contradição, analisá-la e descrevê-la, bem como criticá-la. Marcuse descreve sua relação com a “teoria dialética” em *O homem unidimensional* em termos característica e necessariamente negativos:

“[No período atual] a teoria dialética não é refutada, mas não pode oferecer o remédio. Não pode ser positiva. De fato, o conceito dialético, ao compreender os fatos dados, transcendem-nos. Ela é o próprio indício de sua veracidade. Ela define as possibilidades históricas, até mesmo as necessidades históricas; mas a realização destas só pode estar na prática que responde à teoria, e, no presente, a prática não dá tal resposta. Tanto em bases teóricas, bem como em bases empíricas, o conceito dialético pronuncia sua própria desesperança” (Marcuse 1973: 232).

A descrição de Fisher de seu próprio método é talvez mais ambígua, mais fantasmático, mais afetiva, em manter com sua ênfase aqui e em outro lugar sobre a importância de fantasmas negativos e positivos. (A música de 1981 “Ghosts of My Life”, da banda Japan, foi central para o entendimento de Mark de sua vida e seu trabalho. A coleção de 2014 de seus ensaios foi intitulada *Ghosts of My Life: Writings on Depression, Hauntology and Lost Futures*): “O realismo capitalista, como eu o compreendo, não pode

estar confinado à arte ou à forma quase propagandística como funciona os anúncios. É mais como uma *atmosfera* penetrante, condicionando não apenas a produção da cultura, mas também a regulação do trabalho e da educação, e agindo como um tipo de barreira invisível coagindo o pensamento e a ação” (Fisher 2009: 16). Nós iniciamos com os objetos de nossa crítica ou com o método que nós poderíamos utilizar para entendê-lo melhor? O que acontece quando nossa análise e nosso método tornam-se a mesma coisa, a mesma *atmosfera*?

Outra maneira de permanecer fiel ao pensamento que tanto Marcuse quanto Fisher compartilham é mudar, talvez um pouco perversamente, para um registro religioso – para lembrar o que Deus diz a São Silvano Atonita, um monge Ortodoxo Oriental russo: *mantém tua mente no inferno e não te desespere*. Essa frase foi muito apreciada pela pensadora também dialética Gillian Rose, que a usou como epígrafe no texto que ela compôs quando estava morrendo de câncer de ovário, *Love’s Work: A Reckoning with Life* (Rose 1995). Marcuse morreu em 1979, aos 81 anos, Rose em 1995, aos 48 anos. Fisher, que se suicidou em 13 de janeiro de 2017, também tinha 48 anos.² O inferno é um lugar difícil para o corpo e para a mente. Permanecer lá e ter, no entanto, esperança, ou pelo menos a possibilidade de “não desespere”, é entender que o inferno e o céu não estão separados pela terra, mas ambos estão totalmente presentes nela *em todos os momentos*. Entender o capitalismo em tais termos não é conceder terreno a uma concepção religiosa de vida, mas entender que o capitalismo já consumiu todas as imagens da vida após a morte e da vida em que vivemos, ou tentamos viver. Viver de acordo com os extremos do pensamento é combinar a possibilidade de ver o pior do que é

2 Briggs (1979), Caygill (1996), Reynolds (2017).

verdadeiro com o melhor do que é possível. Sugerir, como fazem Marcuse e Fisher, que vivemos em uma “sociedade sem oposição” é um chamado para entender a vida dos pontos mais baixos – o mundo na maneira como nossos opressores gostariam que a víssemos, um mundo no qual “não há alternativa” –, e aceitar que, mesmo do ponto de vista do inferno, também sabemos que “a vida humana vale a pena ser vivida, ou melhor, pode e deve tornar-se digna de se viver” (Marcuse 1973: 14). Vale a pena enfatizar imagens do que Beckett chamou de “*au temps béni du bleu*” (“os abençoados dias de azul”, Beckett 1967: 70) no trabalho de Marcuse e Fisher, e de entender, com toda a seriedade, como a cantora pop Belinda Carlisle fez em 1987, “O céu é um lugar na Terra” (Dizem que no céu o amor vem primeiro / Nós faremos do céu um lugar na terra / Ooh, o céu é um lugar na terra). Devemos notar, a propósito, que a descrição de Marcuse da sociedade sem oposição se baseia frequentemente em imagens do inferno: “Aqueles cuja vida é o inferno da Sociedade Afluente são mantidos na ordem por uma brutalidade que revive as práticas medievais e dos primórdios da era moderna” (Marcuse 1973: 42); “Os crimes da sociedade, o inferno que o homem criou para o homem” (ibid.: 73); “O materialismo [...] tem um conceito mais universal e realista de salvação [que o cristianismo]. Só admite a realidade do Inferno num lugar definido, aqui na Terra, e afirma que esse Inferno foi criado pelo Homem (e pela Natureza)” (ibid.: 219). O céu é um lugar na terra, mas o inferno também.

Mas descansar *apenas* ou principalmente com horror, exploração e violência, com depressão, inação, apatia e desespero – com o inferno na terra, o inferno que é a terra – é esquecer-se de que às vezes o céu nem sempre está cinza, e mesmo quando está, como Lao-Tzu diz: “Os ventos violentos não sopram a manhã toda.

A chuva repentina não pode cair o dia todo. O que causa essas coisas? O Céu e a Terra. Se o Céu e a Terra não sopram e fluem por muito tempo, quanto menos devem os humanos?” (Lao-Tzu 1993: seção 23). A “Doutrina da Apatia” de Lao-Tzu não é, evidentemente, o modelo mais útil para a estratégia revolucionária, e, ainda, existe algo entre a Terra e o Céu, entre o azul e o cinza, entre o pessimismo e o otimismo, o que significa que devemos sempre ter a expectativa do pior e ter a esperança do melhor. E por mais intratável e permanente que possa parecer o reino de terror de nossos inimigos, há sempre a possibilidade de que as nuvens se desfaçam e de que tudo seja transformado, como se fosse a primeira vez. Imagens são importantes. Elas podem nos ajudar a responder à pergunta de Marcuse: “como podem os indivíduos administrados – que levaram a sua mutilação às suas próprias liberdades e satisfações e, assim, reproduzem-na em escala ampliada – libertar-se tanto de si mesmos como de seus senhores?” (Marcuse 1973: 230). Estamos rodeados de imagens e práticas que nos ferem e esquecemos que estamos sendo feridos. Nossas rotas de fuga para fora dessas formas de dano são muitas vezes a junção confusa de ainda mais danos. E ainda assim, o céu permanece. O que imaginamos a respeito do que o céu é diz respeito a nós.

É claro que Marcuse estava certo em suspeitar profundamente do “triunfo do pensamento positivo”, onde “o pensamento filosófico se transforma em pensamento afirmativo”, onde a análise linguística finge “curar o pensamento e o discurso das noções metafísicas que confundem” – de “fantasmas” (Marcuse 1973: 173). Assim como Fisher estava certo em nos lembrar que o capitalismo opera como uma “potencialidade sombria que assombrava todos os sistemas sociais anteriores” (Fisher 2009: 5). Estamos hoje cercados de exortações à “felicidade”, à “atenção

plena”, à “resiliência”, ao automonitoramento e uma miríade de outras formas de imperativos individualizantes que geram “impotência reflexiva”, como diz Fisher, e “dessublimação repressiva”, como disse Marcuse já em meados da década de 60: “A alma contém poucos segredos e anseios que não possam ser judiciosamente discutidos, analisados e pesquisados” (Marcuse 1973: 81). Mas além destes modos falsos, inquietantes e autodestrutivos de “felicidade” e “gozo”, ainda há verdade e justiça, por mais que estas sejam obstruídas e tiradas por aqueles que não apenas nos tornam miseráveis, mas também nos fazem sentir que o fato de que o mundo é insuportável é nossa culpa. Como Fisher diz:

“Quero argumentar que é necessário reformular o problema crescente de estresse (e aflição) nas sociedades capitalistas. Em vez de tratá-lo como incumbência aos indivíduos para resolver suas próprias aflições psicológicas, ao contrário, isto é, aceitando a vasta privatização do estresse que ocorreu nos últimos trinta anos, precisamos perguntar: como é que se tornou aceitável que tantas pessoas e especialmente tantos jovens, estejam doentes? A ‘praga da saúde mental’ nas sociedades capitalistas sugeriria que, em vez de ser o único sistema social que funciona, o capitalismo é inerentemente disfuncional e que o custo dessa aparência é muito alto” (Fisher 2009: 19).

Esperança contra esperança

Mencionar a esperança, como tantas vezes fazemos no final de um texto que, de outra forma, expõe a miséria da vida contemporânea, às vezes funciona para encerrar o pensamento. A esperança é em si esperançosa, e aí reside sua atração, assim como sua qualidade destrutiva. Como Lauren Berlant (2011: 1) diz: “A relação de otimismo cruel existe quando algo que você deseja é realmente um obstáculo ao seu florescimento”. A própria esperança

pode facilmente funcionar como um desses obstáculos, se se tornar um desejo obsessivo ou fervoroso, sem âncora. É fácil demais dissipar-se na esperança como a relação com um futuro puro que está por vir, de alguma forma imaginar que o inferno que somos forçados a (ou que escolhemos, ainda que ambivalentemente) manter nossas mentes, será resolvido em algum único momento oceânico no qual toda a separação entre o eu e o outro, entre os fragmentos quebrados de nossas vidas, será reconciliada. Mas a esperança é pelo menos tão complexa quanto o desespero, se não mais. Berlant tem o cuidado de salientar que “seria errado ver a negatividade do otimismo como um sintoma de um erro, uma perversão, um dano ou uma verdade sombria: o otimismo é, ao contrário, uma cena de sustento negociado que torna a vida suportável à medida que apresenta a si mesma de maneira ambivalente, desigual e incoerente” (Berlant 2011: 14). O foco de Marcuse em *O homem unidimensional* está precisamente nas formas de aliviar a miséria e as semi-liberdades que a sociedade unidimensional parece oferecer na forma de entretenimento e bens de consumo. Podemos sentir que estamos sendo forçados a ser felizes, e isso, por sua vez, gera ainda mais miséria. Em sua descrição da “impotência reflexiva” dos alunos, nós estávamos dando aulas enquanto ele estava escrevendo o livro no qual Fisher aponta: “qualquer estudante adolescente [...] parecia estar em um estado do que eu chamaria de hedonia depressiva. A depressão é geralmente caracterizada como um estado de anedonia, mas a condição a que me refiro é constituída não por uma incapacidade de obter prazer, mas por uma incapacidade de fazer qualquer outra coisa, exceto buscar prazer. Há uma sensação de que “algo está faltando” – mas nenhuma apreciação de que esse gozo misterioso e ausente só pode ser acessado além do princípio do prazer” (Fisher

2009: 21-22). Nada é mais miserável do que ser forçado a se divertir [*enjoy yourself*]. Então, o que é a esperança, separada da falsa felicidade e observada a partir da visão do inferno? O que é esperança além ou de dentro da vida e da sociedade unidimensionais? Além do realismo capitalista?

Na superfície e historicamente, o texto de Marcuse tem algo de uma relação ambivalente com a esperança. Recebidos por títulos de seções tais como “A paralisia da crítica”, “As novas formas de controle”, “O encerramento do universo político”, “Pensamento negativo: A lógica derrotada do protesto” e “A catástrofe da libertação”, dificilmente seria perdoado por pensar que o texto tem pouquíssima relação com o que quer que a esperança “real” indique: um mundo alternativo, o tempo abençoado do azul, revoltas em massa, mais sono. Da mesma forma, o texto de Marcuse não apresenta nada como um guia prático ou estratégico para a organização ou ação revolucionária. Como Douglas Kellner coloca em sua Introdução ao texto:

“Enquanto *O homem unidimensional* se tornou associado ao radicalismo da Nova Esquerda nos anos 60, o texto tem uma relação paradoxal com o novo radicalismo cuja possibilidade são tais que as análises parecem negar. Na conclusão do livro, Marcuse especulou que havia apenas uma pequena chance de que os forasteiros mais explorados e perseguidos, em aliança com uma intelligentsia esclarecida, pudessem marcar ‘o começo do fim’ e significar alguma esperança de mudança social. Ele pensava que havia esperança de que o movimento pelos direitos civis pudesse produzir fermento que levaria a uma nova era de lutas, e manteve o conceito de ‘Grande Recusa’ de formas de opressão e dominação como seu ideal político” (Kellner 2007: xxxv).

É também evidente, porém, que embora Marcuse seja altamente crítico da União Soviética, tanto em *O homem unidimensional* como em *Marxismo soviético* de 1958 (no primeiro,

ele pergunta: “E a sociedade soviética estaria capacitada a liberalizar os controles totalitários a ponto de poder operar-se uma transformação qualitativa, após atingir a meta de ‘alcançar e ultrapassar’?”, Marcuse 1973: 43), no entanto, devemos notar que, historicamente, havia alternativas políticas, sociais e estéticas visíveis no horizonte, e que Marcuse as viu e reconheceu como tais (embora como “alternativas” que provavelmente se tornariam mais repressivas). Quando Fisher escreve *Realismo capitalista*, vinte anos após a queda do muro de Berlim, ele reconhece implicitamente a mudança entre o tempo de seu texto daquele do texto de Marcuse: “A tese de Fukuyama de que a história chegou a seu ponto mais alto no capitalismo liberal pode ter sido amplamente ridicularizada, mas é aceita e até mesmo assumida no nível do inconsciente cultural” (Fisher 2009: 6). Tanto Marcuse quanto Fisher operam, acima de tudo, como diagnosticadores, como analistas do panorama geral – menos táticos que os videntes, dos profetas, prestando atenção aos fantasmas, às assombrosas qualidades da esperança. Talvez, em certo sentido, a esperança não seja algo que está por vir, mas algo atrás de nós, escondido nas sombras, cintilante.

Nada a esperar

Para Marcuse, a esperança sob o disfarce da verdade é aquela que vemos apresentada, estranhamente, na arte e na literatura, cujos conteúdos antagônicos são absorvidos pela sociedade sem oposição: “No domínio da cultura, o novo totalitarismo se manifesta precisamente num pluralismo harmonizador, no qual as obras e as verdades mais contraditórias coexistem pacificamente com indiferença” (Marcuse 1973: 73). As esperanças não satisfeitas

dos personagens da literatura e da arte revelaram uma configuração diferente da verdade: “Sua verdade estava na ilusão evocada, na insistência em criar um mundo no qual o terror da vida era recordado e interrompido – dominado pelo reconhecimento” (ibid.). Da mesma forma, para Fisher, no quadro contínuo da sociedade sem oposição, a era das “verdades nas ilusões” continuou a ser eclipsada, não apenas por indiferença e absorção, mas por um desempenho ainda mais insidioso, pelo qual certos, ou mesmo a maior parte, dos produtos culturais ‘desempenham seu anticapitalismo’ para nós” (Fisher 2009: 12). O *Realismo capitalista* prossegue sem propaganda explicitamente estreita – pode, de fato, operar exatamente como Marcuse observa, como um “pluralismo harmonizador”. Como Fisher diz, “o capitalismo pode proceder perfeitamente bem, em alguns aspectos, melhor, sem que ninguém defenda isso” (ibid.). A esperança também pode desempenhar esse papel e, no entanto, também permanece “nada além de uma chance” (Marcuse 1973: 235). Devemos ouvir na frase de Marcuse, chegando ao final do livro, múltiplas possibilidades – não há necessidade de acaso e ainda não há nada além do acaso. É este o mesmo “nada” que “indica que será um bom fim” (ibid.)? A “coisa nenhuma” que assombra a possibilidade de esperança é a própria esperança. Como Marx coloca em “Uma contribuição para a crítica da filosofia do direito de Hegel”, a possibilidade “positiva” da emancipação alemã reside:

“Na formulação de uma classe com cadeias radicais, uma classe da sociedade civil que não é uma classe da sociedade civil, uma classe que é a dissolução de todas as classes, uma esfera que tem um caráter universal por causa de seu sofrimento universal e que não reivindica nenhum direito particular porque o mal que sofre não é um erro particular, mas errado em geral [...] A perda total da humanidade [...] pode se redimir apenas por meio da redenção total da humanidade” (Marx 1975: 256).

O trabalho de Fisher, em *Realismo capitalista* e em outros lugares, muito contribuiu para a história do revolucionamento [*revolutionising*] do negativo, da “coisa nenhuma”, o espectro assombrando o próprio capitalismo: a ressurreição de Fisher da ideia de “hauntologia” [*hauntology*] é central para este projeto. Se a esperança é uma espécie de desejo, talvez até um desejo agressivo, um fantasma que realmente apavora e aponta para outro mundo, então precisamos imaginar como é possível mesclar os “dias abençoados do azul” para fundir o céu e a justiça infinita que representa, com a tristeza dos fantasmas. Em uma entrevista de 2014, Fisher disse o seguinte:

“[Des]ânimo, ou desânimo negado, é um sinal de anseio ou fome de realmente pertencer a alguma coisa e o capitalismo não apenas não pode atender a isso, como não quer cumpri-lo. Portanto, parte do que estou fazendo é tentar trazer essa negatividade subjacente à superfície como um meio de reconhecer a tristeza e as causas dessa tristeza, penso, para que possam ser expostas. E então trata-se de converter a depressão em raiva” (Fisher 2014).

Esperança convertida na compreensão da tristeza, da “coisa nenhuma” que assombra, mas nos lembra, ao mesmo tempo, que existe outro mundo, que há desejos que o capitalismo não pode satisfazer, é a esperança dos fantasmas, dos indivíduos administrados mutilados de Marcuse. Para se comprometer com fantasmas, com o céu, para manter a mente no inferno, que não é outra coisa senão o próprio capitalismo, e, no entanto, não se desesperar, como for possível, é lembrar que há outras “coisa nenhuma” que existem e que também podem triunfar.

Texto original: POWER, Nina. “Society without Opposition Herbert Marcuse’s One-Dimensional Man Meets Mark Fisher’s Capitalist Realism”. In: *Radical Philosophy Review*, Volume 20, Issue 1, Pages 107-116, 2017.

Referências

- BECKETT, S. “Sans”. In: *Têtes-mortes*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1967.
- BERLANT, L. *Cruel Optimism*. Durham: Duke University Press, 2011.
- BRIGGS, K. A. “Marcuse, Radical Philosopher, Dies”. *The New York Times*, 31/07/1979.
- CARLISLE, B. *Heaven is a Place on Earth*. MCA Records, 1987.
- CAYGILL, H. “Gillian Rose, 1947-1995”. *Radical Philosophy* 77, maio/junho 1996.
- FISHER, M. *Capitalist Realism: Is There no Alternative?* Winchester: 0 Books, 2009.
- FISHER, M. “Did You Miss the Future?” (entrevista a Andrew Brooks). *Crack Magazine*, setembro de 2014.
- KELLNER, D. “Introduction to the Second Edition”. In: H. Marcuse. *One Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. London: Routledge, 2007.
- LAO-TZU. *Tao Te Ching*. Trad. S. Addiss, S. Lombardo. Indianapolis: Hackett, 1993.
- MARCUSE, Herbert. *O homem unidimensional: A ideologia na sociedade industrial*. Trad. G. Rebuá. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.
- MARX, K. “A Contribution to the Critique of Hegel’s Philosophy of Right”. In: *Early Writings*. Trad. R. Livingstone, G. Benton. London: Penguin Books, 1975.
- REYNOLDS, S. “Mark Fisher’s K-Punk Blogs were Required Reading for a Generation”. *The Guardian*, 18/01/2017.
- ROSE, G. *Love’s Work: A Reckoning With Life*. New York: Schocken Books, 1995.

THE SPECTRE OF LIBERATION AND ITS FAILURE TO MATERIALIZE

ON MARCUSE'S CRITIQUE OF UTOPIAN THINKING¹

Arnold Farr

University of Kentucky

1. The Dialectic of Presence and Non-Presence in Marxian Theory

Karl Marx opens his revolutionary pamphlet “The Communist Manifesto” with the following claim, “A spectre is haunting Europe – the spectre of Communism. All the Powers of old Europe have entered into a holy alliance to exorcise this spectre” (Marx 2000a: 245). The notion of spectre (ghost) suggests a presence that is not yet present. The haunting is a persistent hovering over as if to await the necessary conditions to present itself in material form. This presence that is at the same time a non-presence exists as a mere possibility that is contained in the very present order of things. The presence of this possibility is indeed recognized by those who benefit from the present oppressive order of things. Hence, the desire by the Powers of old Europe to exorcise

¹ This paper is dedicated to the memory of my good friend Maria Érbia. Maria was a bright and shining young critical theorist who was about to make her mark on the world when she was taken from us suddenly last year.

it. However, exorcising this spectre is not so easy since those who seek to exorcise it are those who created it. It is worth quoting Marx at length here.

“The essential condition for the existence, and for the sway of the bourgeois class, is the formation and augmentation of capital; the condition for capital is wage-labor. Wage-labor rests exclusively on competition between the laborers. The advance of industry, whose involuntary promoter is the bourgeoisie, replaces the isolation of the laborers, due to competition, by their revolutionary combination, due to association. The development of Modern Industry, therefore, cuts from under its feet the very foundation on which the bourgeoisie produces and appropriates products. What the bourgeoisie, therefore, produces, above all, is its own grave-diggers. Its fall and the victory of the proletariat are equally inevitable” (Marx 2000a: 255).

I will not address the last sentence of this passage here. We will see later that for Marcuse Marx’s optimism regarding the fall of the bourgeoisie and the victory of the proletariat was a bit premature. While bourgeois society produces the mechanisms for its own demise it also produces the mechanisms by which it avoids its own demise. In other words, while bourgeois society produces the need for social change, it also produces barriers to social change. The above passage reflects Marx’s preoccupation with the development of the need for social change in the absence of a critique of the barriers to social change. However, *The Communist Manifesto* was written for the purpose of stirring up a revolutionary vision in the working class. The main point here is that in producing itself and the mechanisms by which it operates, bourgeois society also produces its own grave-diggers or its possible demise. As Antonio Negri argues, capitalism necessarily produces two classes that are antagonistic to each other. The ruling or bourgeois class produces its own negation. For Negri this is the

nature of the dialectic in the work of Marx and especially in the *Grundrisse*.

“We thus see, throughout the *Grundrisse*, a *forward movement in the theory*, a more and more constraining movement which permits us to perceive the fundamental moment constituted by the *antagonism between the collective worker and the collective capitalist*, an antagonism which appears in the form of the crisis” (Negri 1991: 4).

By necessity, capitalism produces the class of wage-laborers who sell their labor power to the capitalists. The obsession of the capitalists with profit results in the exploitation of the worker. Hence, the relationship between the worker and the capitalist is antagonistic. The collective worker develops into a revolutionary class that has as its task the negation of the relationship between collective capitalists and the collective worker. In this way, the collective workers become the grave diggers. In producing class antagonisms capitalism produces the possibility of its own demise. This possible demise of capitalism haunts it like a spectre.

The spectre of communism that Marx speaks of is also the spectre of liberation insofar as with the coming revolution the working class will be liberated from a life of toil, exploitation, alienation, and oppression by the capitalists. The working class will control and manage the means of production. I-It relationships will be transformed into I-Thou relationships. Workers will not only have their basic needs met but they will have adequate resources for self-development and self-determination. However, we know that such a dream never came true for the working class. What is to be made of this spectre that haunts Europe?

The spectre of communism is a presence that has not yet materialized. That is, it is a possibility or condition that hovers as a yet to come. This “yet to come” signifies three things in Marxian

theory. First, it is anticipation of the development of revolutionary consciousness in the working class. Second, the development of revolutionary consciousness leads inevitably to revolutionary activity whereby the working class attempts to overcome its condition of alienation and exploitation. Third, this revolutionary activity ushers in a new form of economic and social organization (communism) wherein the working class now controls the means of production. However, none of these conditions ever materialized. The question for later Marxists would be by what social, political, economic, and psychological mechanisms are the three forms of the “yet to come” contained. Further, are there any possibilities for the kind of social and economic change that Marx envisioned?

Although Marx was right to claim that capitalism produces its own gravediggers, we must pause to ask ourselves where are the graves? Are the gravediggers still digging? In the history of western Marxism there are a variety of answers to these questions. Here I will focus on the approach of Herbert Marcuse. Like Hegel before them, Marx and Marcuse were dialectical thinkers. It is not the case that the dialectic was a method that one could apply to the study of phenomena. For Hegel all things were by nature dialectical. Marx and Marcuse would focus purely on the dialectical nature of human social reality. Hence Marx developed a form of historical materialism which is dialectical, not dialectical materialism (which sees dialectic in nature). For Hegel, Marx and Marcuse the term dialectic refers to a series of contradictions by which social phenomena is constituted. Contradiction is that by which history moves.

For Marx, the contradictions by which capitalism is constituted are the very contradictions that would lead to its own

destruction, hence, capitalism produces its own gravediggers. The proletariat, which necessary for capitalism, is at the same time that class which will rise up and overthrow capitalism. However, no such revolution has taken place. In fact, it seems that the class who should be the negation of capitalism has conformed to its demands. Does this mean that there is no longer a spectre of liberation that haunts capitalist societies?

I believe that the work of Herbert Marcuse suggests that capitalist societies are still haunted by the spectre of liberation. This haunting occurs in three realms for Marcuse. These realms are the realm of reason, the realm of desire or the instincts, and the realm of social/political and economic organization. As a philosopher Marcuse has to grapple with the faculty of reason. What is the work of reason in the human subject? In Kantian philosophy a distinction is made between theoretical reason and practical reason. This distinction permeates all German idealism and is carried over into the Marxist tradition. For Kant, it was theoretical reason (scientific reason) that made knowledge of the world possible. However, this form of knowledge is limited insofar as it cannot provide knowledge beyond the finite ways in which human beings encounter the world. This form of reason is not our concern here.

The function of practical reason is more important for us here. While theoretical reason can only provide knowledge of how things are in their finite constitution, practical reason transcends the present order of things and present us with a blueprint of how things ought to be. That is, practical reason is the faculty of morality by which we govern ourselves according to rational principles. Practical reason is also freedom insofar as it is not determined by the way the world is organized. Rather, it attempts to shape the world according to principles. However, while the

notion of practical reason in German idealism appeared to focus on changing the world it never became a revolutionary force. The idealists were still too abstract in their development of the notion of practical reason. In his second book on Hegel, *Reason and Revolution*, Marcuse traces the development of reason from Hegel to its more revolutionary form in Marx. It is true that the French Revolution represented an attempt to bring certain enlightenment ideas about freedom and equality to fruition. However, the project of human liberation was never complete as the new bourgeois society came with its own restraints on individual freedom. The German idealists did see in the French Revolution the manifestation of their ideas. Marcuse writes:

“German idealism has been called the theory of the French Revolution. This does not imply that Kant, Fichte, Schelling, and Hegel furnished a theoretical interpretation of the French Revolution, but that they wrote their philosophy largely as a response to the challenge from France to reorganize the state and society on a rational basis, so that social and political institutions might accord with freedom and interest of the individual”.

He continues:

“The ideas of the French Revolution thus appear in the very core of the idealistic systems, and, to a great extent, determine their conceptual structure. As the German Idealists saw it, the French Revolution not only abolished feudal absolutism, replacing it with the economic and political system of the middle class, but it completed what the German Reformation had begun, emancipating the individual as a self-reliant master of his life. Man’s position in the world, the mode of his labor and enjoyment, was no longer to depend on some external authority, but on his own free rational activity” (Marcuse 1992: 3).

In German idealist philosophy, practical reason presents itself as a demand for self-determination. To be self-determining is

to have the freedom to give shape to one's life without interference from heteronomous forces. Hence, reason presents itself as a kind of mental or intellectual drive toward self-determination. Human life ought to be ordered by principles that every rational person would agree on if thinking rationally and not by external authority. Regarding Hegel's view of reason Marcuse argues that the human being as a thinking creature seeks to organize reality according to the demands of free rational thinking rather than conforming to the existing order of things (Marcuse 1992: 6). Hence, the function of reason is to freely organize the world or social reality in a way that meets the basic needs of the human person. Reason is not bound by the facts of human life, it seeks to transform those facts. Reason, therefore, is not based on how things are but rather on how things ought to be. Reason is the negation of the present reality principle. The following passage by Marcuse sums this up well.

“The mark of this essential freedom is the fact that the thinking subject is not chained to the immediately given forms of being, but is capable of transcending them and changing them in line with his concepts. The freedom of the thinking subject, in turn, involves his moral and practical freedom. For, the truth he envisions is not an object for passive contemplation, but an objective potentiality calling for realization” (Marcuse 1992: 255).

The task of reason is first to produce concepts and then attempt to transform the world according to those concepts.² This is important for our later discussion of Marcuse's view of utopian thinking.

As Marcuse transitions from his critique of Hegel to Marx we get a transition from philosophy to social theory. If the ideas of reason are to come to fruition, then an analysis of the conditions or

² The work of J.G. Fichte is probably the best example of this view.

lack thereof for the manifestation of these ideas must be carried out. The ideas of reason always present themselves within a particular form of social organization. Hence, these ideas can be used for purposes that violate the quest for liberation. For example, if the ideas of reason come under the sway of technical progress then such ideas may lead to the production of merely instrumental rationality.

As Marcuse transitions from Hegel to Marx or from philosophy to social theory In Part Two of *Reason and Revolution* he discusses the negation of philosophy. This builds on Marx's view that the purpose of philosophy is to transcend itself. In *Towards a Critique of Hegel's Philosophy of Right: Introduction*, Marx claims that one has to transcend philosophy to realize it and one realizes philosophy by transcending it (Marx 2000b: 76). The point is that philosophy produces the concept of freedom but philosophy must be transcended if the concept of freedom is to be realized in actual social life and in social relations. Marcuse follows this line of thought in *Reason and Revolution* and in an earlier essay entitled "Philosophy and Critical Theory." In both texts Marcuse shows how Hegel's philosophical concepts become economic concepts in the work of Marx. If freedom is to be actualized we must transition from philosophical questions to economic, political, and social questions. For it is the way in which economics, the political order, and social relations are organized that either prohibit the material manifestation of freedom or makes it possible. The utopian impulse that permeates philosophy becomes a critique of the material possibilities of its manifestation. Hence, reason turns from its function of producing the concept of freedom to a critique of the necessary conditions for the manifestation of freedom in the material world.

The second realm wherein the spectre of liberation haunts our society is that of the instincts. In what some consider to be his most optimistic and perhaps utopian books Marcuse attempts to disclose the emancipatory potential of Freud's theory of the instincts. In the context of discussing the conflict between Thanatos (the death drive) and Eros (the life instinct) Freud ends his *Civilization and its Discontents* on a rather pessimistic note. It seems that Freud takes these instincts to be hard wired in the human being with no way to determine which instinct will win in their battle for dominance. However, Marcuse argues that these instincts are malleable and are subject to be shaped by the form of social organization in which they exist. Marcuse actually uses Freud against Freud. Freud himself makes Marcuse's interpretation possible. In his 1915 essay "Repression" Freud argues that the repression is never a one-time thing. The repressed instinct always attempts to reassert itself.³ Therefore, repression is an ongoing act. The repressed instinct refuses complete erasure. While Freud expressed uncertainty as to which drive, Eros (the life instinct and the builder of culture) or Thanatos (the death instinct) would win in their eternal battle, Marcuse argues that it is a matter of social organization. That is, the way in which a society is structured and the values of that society strengthens one of the drives and weakens the other. For example, the capitalist obsession with individualism and competition tends to strengthen the death drive.

However, Eros is never put under complete erasure. It continues to assert itself in phantasy, art, imagination, and by other means. Marcuse writes:

"However, phantasy (imagination) retains the structure and the tendencies of the psyche prior to its organization by the reality, prior to its becoming an 'individual' set off against

3 See Freud (1949: 84-97).

other individuals. And by the same token, like the id to which it remains committed, imagination preserves the ‘memory’ of the subhistorical past when the life of the individual was the life of the genus, the image of the immediate unity between the universal and the particular under the rule of the pleasure principle” (Marcuse 1966a: 142-143).

However, in advanced industrial societies the instinctual structure of individuals gets organized by the performance principle of such societies. Hence, the feeling of unity with others or the sense of connection is replaced by competition and conflict between individuals. Nevertheless, “In and against the world of the antagonistic *principium individuationis*, imagination sustains the claim of the whole individual, in union with the genus and with the ‘archaic’ past” (Marcuse 1966a: 143).

The return of the repressed is like a haunting at the biological level. The repressed instincts exist as the potential of another form of life, they contain possibilities for a life that is opposite of the present order of things. To this end, they serve as the possible negation of the present performance principle. Marcuse’s use of Freud’s theory of human instincts leads him to argue that there is a biological basis for liberation and socialism. In *An Essay on Liberation* He writes:

“Prior to all ethical behavior in accordance with specific social standards, prior to all ideological expression, morality is a ‘disposition’ of the organism, perhaps rooted in the erotic drive to counter aggressiveness, to create and preserve ‘even greater unities’, of life. We would then have this side of all ‘values’, an instinctual foundation for the solidarity among human beings —a solidarity which has been effectively repressed in line with the requirements of class society but which now appears as a precondition for liberation” (Marcuse 1969: 10).

Marcuse argues that even the concept of morality is shaped by the social demands of capitalist societies. While morality was

perhaps a drive to counter aggressiveness and strive for a higher unity within human life, a class-based society demands disunity and competition between individuals. Class society opposes a society built on solidarity and mutual recognition. The politics of corporate capitalism and consumer economy has produced in human beings a second nature which puts under erasure the drive toward unity and solidarity (Marcuse 1969: 11). However, the erasure of the drive toward higher unities cannot be completely erased. It continues to haunt the individual as the possible negation of the second nature created by a class society. Herein lies Marcuse's hope for possible social change.

So far we have located and discussed two distinct areas or human functions wherein we might find the spectre of liberation. They are reason and the instincts. However, in a repressive and oppressive society these two human functions can be put against each other. Marcuse addresses this conflict in *Eros and Civilization*. It is interesting that for the first four chapters of the book Marcuse discusses and revises Freud's theory of the instincts to reveal their emancipatory function. However, chapter five, "A Philosophical Interlude" represents a break in the text. In this chapter Marcuse backs up a bit to articulate the importance of Freud. Here Marcuse challenges what we might call a mis-development of reason. In the western philosophical tradition, reason (Logos) has been transformed into a logic of domination. This idea is similar to what Horkheimer and Adorno called instrumental reason. Here, reason (Logos) is isolated from Eros and used to subdue Eros. Marcuse does not seek to establish the dominance of Eros over Logos but rather to restore Eros to its rightful place alongside of Logos.

"The struggle begins with the perpetual internal conquest of the 'lower' faculties of the individual: his sensuous and appetitive faculties. Their subjugation is, at least since Plato,

regarded as a constitutive element of human reason, which is thus in its very function repressive. The struggle culminates in the conquest of external nature, which must be perpetually attacked, curbed, and exploited in order to yield to human needs. The ego experiences being as ‘provocation, as ‘project’; it experiences each existential condition as a restraint that has to be overcome, transformed into another one” (Marcuse 1966a: 110).

“Reason is to insure, through the ever more effective transformation and exploitation of nature, the fulfillment of human potentialities. But in the process the end seems to recede before the means: the time devoted to alienated labor absorbs the time for individual needs—and defines the needs themselves. The Logos shows forth as the logic of domination” (ibid.: 111).

It is unfortunate that the Western philosophical tradition has developed in such a way that reason (the source of the idea of freedom) has been used for that sake of repression. While some repression is needed just so human beings can co-exist (Marcuse calls this basic repression) capitalist societies develop in such a way that individuals are repressed beyond the level need for human co-existence. Marcuse calls this extra degree of repression surplus repression. Hence, reason or Logos is used to force individuals to conform to the present performance principle. As we saw earlier, reason or Logos now operates within the context of a consumer economy and as such it creates in the individual a second nature that ties the individual libidinally and aggressively to the commodity form (Marcuse 1969: 11).

The purpose of this philosophical interlude is to use Freud as a corrective to the logic of domination that has been produced by Western philosophy. With Eros restored to its rightful place alongside Logos we have the unity of two sources as the ground for liberation. The result of this unification is what Marcuse calls the new “rationality of gratification.” The struggle for happiness

and reason converge in the rationality of gratification. Reason and the instincts are now capable of working together to envision a qualitatively better and non-repressive form of life that is designed to meet the needs of the human individual.

I said earlier that the third domain in which there is a haunting and quest for liberation is society itself. After all, it is the structure and form of organization of a given society that either conceals or discloses the possibility for liberation. It is the structure and form of organization of a society that makes liberation possible or impossible. The question is, what type of haunting is there in capitalist societies that might open the door for liberation. This will be addressed in our next section.

2. Utopia as Ideology and as the Negation of the Possibility of Liberation

What is the status of the concept of utopia in the work of Marcuse? This question must be asked not because Marcuse was a utopian thinker nor because he did use the term from time to time. It must be asked because of its ideological use against emancipatory projects. While there is a tradition of utopian thinking and literature in the Western world, the term is often used to shut down discussions of the possibility of real social change. Many of us who fight for social change are accustomed to being labeled utopian. In *Eros and Civilization* Marcuse says: “The relegation of real possibilities to the no-man’s land of utopia is itself an essential element of the ideology of the performance principle” (Marcuse 1966a: 150). We saw in an earlier passage that Marcuse believed that the imagination produces an image of a lost unity between the individual and the universal. That is, it produces

an image of a subhistorical past prior to the principle of individuation. He also speaks of a subhistorical unity between the pleasure principle and the reality principle.

However, more important than the image of our subhistorical past is what can be imagined and fulfilled in the present. Marcuse writes: “The historical factor contained in Freud’s theory of instincts has come to fruition in history when the basic Ananke (*Lebensnot*) – which, for Freud, provided the rationale for the repressive reality principle – is undermined by the progress of civilization” (Marcuse 1966a: 151). Here we get to the heart of Marcuse’s critique of the concept of utopia as a form of ideology. The distinction that Marcuse makes between basic repression and surplus repression in Chapter Two of *Eros and Civilization* is relevant here. We know that a certain amount of repression is needed just for human beings to co-exist. Further, the struggle for life compels us to repress certain drives insofar as we must engage in labor to overcome scarcity. However, both Marcuse and Marx anticipated a form of technological development that would make it possible to decrease labor time and engage in more fulfilling activities. Marcuse even believed that the realm of necessity (labor) and the realm of freedom (pleasure) would no longer have to be separate realms. However, what we have witnessed instead is the perpetual growth of the mechanisms of repression and the reduction of the realm of freedom. Under capitalism the reality principle in its historical form becomes a performance principle that demands more repression for the sake of domination.

One of the principle mechanisms used by the performance principle is the notion of scarcity. Marcuse argues that in advanced technological society scarcity is no longer a problem. Instead, the distribution of scarcity is the problem. That is, the basic structure of

capitalist society produces scarcity in one segment of society and enormous wealth in another. In fact, most capitalist societies already have the necessary resources to end poverty and useless toil. However, the notion of scarcity is employed to maintain the present level of toil and poverty among the majority of people. Therefore, people are further exploited for the financial gain of the most wealthy members of our society. The concept of scarcity continues to drive competition among and division among members of the working class.⁴ Members of capitalist societies are asked to perform as if scarcity is a reality. Hence, the present performance principle is maintained and any possible social change is contained. Therefore, according to the present performance principle, any talk of social change or expansion of the realm of freedom is an appeal to an impossible utopia. The practice of referring to calls for qualitative social change as utopian functions to shut down any political discourse that points out the real possibilities for social change. As such, it functions to maintain the status quo or the present order of things and is therefore merely ideological.

3. The End of Utopia

Marcuse believed that capitalist societies have developed in such a way that they have made certain concepts and world views obsolete. Notions such as scarcity and utopia have both become obsolete. Capitalism is now haunted by its own “other” the possibility for a socialist society. The historical development of capitalism has produced a new kind of grave digger. It has

4 “Class” here is used in a broader sense than Marx’s notion of the industrial proletariat. In the last decade of his life Marcuse began to work with a concept of the working class that included white collar workers.

produced the material resources that undermines its own narrative regarding scarcity. The very presence of an abundance of material resources and technology makes obsolete the degree of repression present in capitalist societies. Hence, the demand for a qualitative better form of life is not a blind utopian dream but it is a real material possibility. In a lecture from 1967 entitled “The End of Utopia” Marcuse writes:

“Today any form of the concrete world, of human life, any transformation of the technical and natural environment is a possibility, and the locus of this possibility is historical. Today we have the capacity to turn the world into hell, and we are well on the way to doing so. We also have the capacity to turn it into the opposite of hell. This would mean the end of utopia, that is, the refutation of those ideas and theories that use the concept of utopia to denounce certain socio-historical possibilities” (Marcuse 2014: 249).

Marcuse’s point is that the present social order contains within itself its own possibility for transformation. Things could be otherwise for better or for worse. To refer to the present order of things as if things cannot be otherwise is oppressive and is itself a form of utopianism. It is to say that the present order of things is the best possible order of things. He writes in “A Note on Dialectic” “This power of facts is an oppressive power; it is the power of man over man, appearing as objective and rational condition” (Marcuse 2007: 71) The power of facts is oppressive insofar as it becomes totalitarian and absorbs all opposition to the present social order (ibid.: 67). In capitalist societies those who have no wealth and do not own, control, or manage the means of production are dominated by those with wealth and the power to own, control, or manage the means of production. Hence, our social reality becomes one of class conflict and the domination of one group by another. This social order is a social fact. However, it is a fact that contains

the possibility of being otherwise, that is, it contains the possibility of ending the domination of some human groups by others. According to Marcuse, one-dimensional thinking only sees social facts, that is, things are they are. Two-dimensional or dialectical thinking sees in the present order of things its potential to be otherwise. The view that the facts are all that there are is an ideological view that establishes and protects the dominant group. Opposition to the present order is declared to be utopian thinking because a new and better order is taken to be impossible.

This way of thinking is rejected by Marcuse. For this reason he believes that the concept of utopia is obsolete and serves ideological purposes. Marcuse's notion of the great refusal is the rejection of the idea that the facts of the oppressive social world are the only possible mode of human existence. These facts contain the undeveloped possibilities for a better world. Critical consciousness rejects the narrative that suggests that the present form of social organization is fixed or final. The vision of a qualitatively better society can no longer be called utopian since real possibilities for a qualitatively better form of life do exist. However, the refusal to bring these emancipatory possibilities to fruition may also create the conditions for a qualitatively worse form of life. This we will explore in the next section.

4. Another Haunting: The Dialectic of Liberation and Barbarism

Unfortunately, this paper must end on a very sobering note. This sobering note is not written in the spirit of pessimism, but rather, in the Marcusean dialectical spirit. While capitalist societies are haunted by the spectre of liberation, the critical theorists must

also be cognizant of another haunting or spectre, the spectre of barbarism. While there is a possibility that with the proper use of present resources and technology things could get better, there is still the possibility that things can get worse. In a paper entitled “Marcuse’s Concept of Dimensionality: A Political Interpretation” Marcuse’s son Peter Marcuse (2017) attempts to expand that concept of dimensionality in a way that reveals a tension between four dimensions of our society. I will address three of them here. We’ve already talked about one-dimensionality which refers to a kind of flattening out of critical consciousness. This type of thinking reduces reality to the bare facts and fails to see within those facts alternative possibilities. Marcuse opposes to this form of thinking two-dimensional thinking wherein one is capable of seeing real, concrete possibilities for a new and liberated form of life.

We must be aware that the kind of society that produces one-dimensional thinking is an oppressive society with a social agenda driven by the need for total social and political domination. Such a society does not stand still, it is always in motion as the forces of domination seek to draw every space for critical thinking and resistance into its orbit. The forces of domination never stand still. Hence, the same society that is haunted by the spectre of liberation is also haunted by the spectre of barbarism. While this thesis is not developed by Herbert Marcuse, he does open the door for the critique that has been carried out by Peter Marcuse. In a passage cited earlier H. Marcuse said, “Today we have the capacity to turn the world into hell, and we are well on the way to doing so” (Marcuse 2014: 249). Marcuse turned his attention to our capacity to turn the world into the opposite of hell. He was more concerned with revealing and bringing to fruition the specter of liberation.

However, today we find ourselves in a position similar to that of the Frankfurt School in the 1920s and 1930s. While they had to address not only the failure of the Marxian/Marxist revolution to materialize, they also had to deal with the fact that those who would most benefit from the revolution were most likely to resist it. Today, we have to face not only the failure of the revolution or liberation to materialize, we have to address the possibility of new forms of barbarism. In his article Peter Marcuse sees liberation and barbarism as two different dimensions of the present social order. The critical theorist must not only examine the possibility of liberation and the mechanisms of one-dimensionality, she must also examine the possibility of new forms of barbarism that are equally present in the present order of things. I will conclude this paper by briefly addressing the present condition of the United States. I hope that my brief statements about the US will be useful for critical theorists from other parts of the world.

It is no secret that Donald Trump and his administration has set the US back generations. The country that once saw itself as the champion of democracy is now threatening to erupt into a form of barbarism that most Americans did not believe possible. The rise of blatant forms of white supremacy, the disrespect for women, the attack on environmental agencies, the cutting of ties with some of our most important allies, self-imposed isolation from the rest of the world, the replacement of negotiation with threats and bullying, the hostility that fills political discourse in America are just a few developments in our stride toward barbarism. So, it seems as if the spectre of barbarism may win out over the spectre of liberation.

The election of Donald Trump in 2016 caught most Americans off guard. After the election a dark mood of depression

and utter disbelief fell on America. Some on the left were tempted to give up in despair. On the other hand, many Americans who had never before been politically active became anti-Trump activists. However, there were a few among us who were not surprised and did not enter a period of despair. This was so because the ascension of Trump should have come as no surprise for the critical theorist who understands the two spectres that haunts American society. The very refusal to allow the possibility of liberation to materialize only strengthens the possibility of barbarism. Marcuse himself makes a similar point in his discussion of the struggle between Thanatos and Eros. In an oppressive society the aggressive instincts are nourished at the expense of the life instincts. Hence, such a society tends toward barbarism. The need of the oppressive society to produce one-dimensional thinking by flattening out the possibility of critical thinking also produces the trend toward barbarism. Trump is the logical outcome of a society that has systematically put under erasure the possibility of liberation for the oppressed, repressed, exploited, and alienated in that society.

Prior to Trump, racism was used to manipulate poor working class white people. Using race to divide and conquer poor working class blacks and whites protected the power elite who rob both working class blacks and whites of the necessary resources for self-development and self-determination as well as their humanity. The election of Barak Obama in 2008 and 2012 led to a form of race based fear that was protected and nourished by republicans in the US. The “othering” of Obama, the rise of the Tea Party, the cry “take our country back,” and the birther movement (led by Trump) all brought to the surface America’s deep seated race problem and the way that politicians have always used racism to further economic exploitation. While America had developed

the resources and technology to end poverty in the country it increased the exploitation of the worker and poverty continued to increase. At every turn policies were put in place to whittle down critical consciousness. For example; programs in the Humanities are being defunded all over the country. More and more citizens are encouraged to get a trade. This is all done under the façade of helping Americans get jobs. Hence, education is reduced to acquiring a skill set for getting a job and not the cultivation of critical consciousness. As a result uneducated white workers suffer from the lack of critical consciousness and are victims of economic injustice and exploitation. They then are encouraged to blame blacks, Hispanics, and other people of color for their economic suffering.

With regard to the potential for liberation and the co-existence of a tendency toward barbarism we find ourselves standing almost in the place where Freud stood at the end of *Civilization and its Discontents* when he despaired that we do not know who the winner will be in the eternal battle between Eros and Thanatos. Marcuse's *Eros and Civilization* was an attempt to rescue Freud's drive theory from this apparent pessimism. The repressed human drives, Eros especially, refuses to simply surrender to the performance principle of repressive societies. They live in fantasy and in the imagination. They may very well come to fruition when the conditions for their possible liberation are present. However, we have seen that capitalist societies perpetually respond to the possible liberation of human beings with greater mechanisms of oppression. Even after recognizing the revolutionary potential of various social groups Marcuse made us aware of the possibility of barbarism. Toward the end of *One-Dimensional Man* Marcuse expresses hope in what he calls "the substratum of the outcasts and outsiders, the exploited and

persecuted of other races and other colors, the unemployed and the unemployable” (Marcuse 1966b: 256). These above groups live outside of the democratic process. Although they may vote, they can only vote for one master or the other. Marcuse has reminded us that this form of voting does not abolish the masters nor the slaves (ibid.: 7). These groups are members of our society who live under intolerable conditions and therefore are in opposition to the system that produces these intolerable conditions.

These groups mentioned by Marcuse can be interpreted as capitalism’s contemporary grave diggers. It is in their opposition to the system that the specter of liberation haunts capitalist societies. According to Marcuse, their opposition is revolutionary because their existence violates the rules and reveals that the game is rigged. That is, the intolerable conditions under which they live disclose that the system is designed to work for a small few while producing misery for the majority. At this point Marcuse begins to sound more like the Freud of the end of *Civilization and its Discontents*. At the end of *One-Dimensional Man* Marcuse continues to hope for the development of revolutionary consciousness and social change. However, he is also aware of the tendency toward barbarism. Nevertheless, the spectre of liberation is never completely put under erasure and the capitalist system continues to produce new grave diggers. Even while misery increases, the resources needed to end unnecessary human suffering also increases.

In America it was a pre-Trump form of normalcy that gave birth to Trump and the present crisis, the stride toward barbarism. Many middle-class Americans and some progressives were not inclined to expose and overthrow the oppressive and repressive forces in American society because they were comfortable. Since the election of Trump many of these same people have become

activists because their lives are now threatened. Is it too late? The conditions for a Trump presidency and all that comes with it has existed in America for decades. Even members of the Frankfurt School knew that there were fascist possibilities at work in America. Trump and America's stride toward barbarism is the result of ignoring the presence of real possibilities for a qualitatively better society. My hope is that what is happening in America will shed light on the problem of ignoring the potential of a society to develop social mechanisms for liberation while at the same time ignoring its possibilities to fall into barbarism. The demand for a qualitatively better society is not empty utopian thinking when a given society is critically evaluated not just on the facts but in light of the real potential for change contained in those facts.

References

FREUD, S. "Repression". In: *Sigmund Freud: Collected Papers*, v. 4 (ed. E. Jones). Trans. J. Riviere. London: The Hogarth Press, 1949.

MARCUSE, H. *Eros and Civilization*. Boston: Beacon Press, 1966a.

_____. *Reason and Revolution*. New Jersey, London: Humanities Press, 1992.

_____. *One-Dimensional Man*. Boston: Beacon Press, 1966b.

_____. *An Essay on Liberation*. Boston: Beacon Press, 1969.

_____. "A Note on Dialectic". In: *The Essential Marcuse: Selected Writings of Philosopher and Social Critic Herbert Marcuse*, ed. A. Feenberg, W. Leiss. Boston: Beacon Press, 2007.

_____. “The End of Utopia”. In: *Herbert Marcuse: Marxism, Revolution and Utopia* (ed. D. Kellner, C. Pierce). London, New York: Routledge, 2014.

MARCUSE, P. “Marcuse’s Concept of Dimensionality: A Political Interpretation”. *Radical Philosophy Review* 20, p. 31-47, 2017.

MARX, K. *The Communist Manifesto*. In: *Karl Marx: Selected Writings* (ed. D. McLellan). Oxford: Oxford University Press, 2000a.

_____. *Towards a Critique of Hegel’s Philosophy of Right: Introduction*. In: *Karl Marx: Selected Writings* (ed. D. McLellan). Oxford: Oxford University Press, 2000b.

NEGRI, A. *Marx Beyond Marx: Lessons on the Grundrisse* (ed. Jim Fleming). Trans. H. Cleaver, M. Ryan, M. Viano. New York, London: Autonomedia, 1991.

HERBERT MARCUSE AND THE DIALECTICS OF LIBERATION IN THE AGE OF TRUMP¹

John Abromeit

State University of New York

1. Introduction

This paper is based on remarks I prepared for a plenary discussion with Andrew Feenberg at the bi-annual conference of the International Herbert Marcuse Society, which took place at York University, in Toronto, in October, 2017. The theme of the conference, “dialectics and liberation,” alluded to the “Dialectics of Liberation Congress,” which was held in London in July of 1967. That Congress brought together a remarkably diverse array of radical theorists, artists and political activists, many of whom played leading roles in the New Left and counter-culture movements of the 1960s and 1970s.² Marcuse’s former student, Angela Davis travelled from Frankfurt – where she was studying Critical Theory and participating actively in the Frankfurt branch of the SDS³ – to attend the conference. She had the following to say about it and the lecture Marcuse gave there:

1 I would like to thank Marcos Nobre and Samir Gandesha for helpful feedback on earlier drafts of this essay.

2 For a collection of some of the talks that were given at the Congress, see *The Dialectics of Liberation* (Cooper 2015).

3 *Der Sozialistische Deutsche Studentenbund* (German Socialist Student Union).

“Marcuse himself pointed out that liberation is necessarily dialectical and dialectics is necessarily liberatory. Precisely because of the absence of homogeneity and unity among the participants, their political strategies, their ideas, their lifestyles, the congress was animated by palpable imaginings of the possibility of forging alliances across these diverse and contradictory intellectual and activist oppositions precisely for the purpose of changing the direction of history. [...] Today, it seems inconceivable that crowds of people at a political rally would be willing to enthusiastically applaud a philosopher trained in the classical tradition, who might just as easily evoke Kant and Hegel as Marx, Fanon, or Dutschke. [...] The lesson I draw from these reminiscences is that we need to recapture the ability to communicate across divides that are designed to keep people apart. At the same time we need to substitute a nostalgic attitude toward Marcuse with one that takes seriously his work as a philosopher and as a public intellectual” (Davis 2004: 47, 49).

Davis’ description of her former mentor’s ability to break down barriers between different intellectual and political groupings – very much in the spirit of Freud’s concept of Eros, as “forming larger unities,” which was so important for Marcuse (Marcuse 1966: 24) – remains relevant and important today, as does her insistence upon treating Marcuse’s thought both seriously and critically.⁴ In what follows, I will first offer some rather abstract

4 Davis’ stress on a critical approach to Marcuse should undoubtedly also be applied to her own important work as a theorist, public intellectual and radical political activist. She and Marcuse differed in their assessment of Soviet communism. Marcuse had published a book-length critique of “Soviet Marxism” already in 1958 and was – unlike Davis – highly critical of the Soviet intervention in Prague in 1968. Davis joined the Communist Party during this time and remained in it until 1991. In 1972 she met with the chairman of the East German Communist Party, Erich Honecker, and she returned to East Germany several times as a guest of honor in the following years. For his part, Marcuse supported left-wing critics of the East German government in the 1970s, such as Rudi Dutschke and Rudolf Bahro. In the 1980 U.S. presidential election Davis ran as the vice-presidential candidate for the Communist Party USA. Despite their political differences, Marcuse supported Davis steadfastly throughout the political persecution she endured

reflections upon the relationship between dialectics and liberation, before engaging in a more concrete discussion of an essay Marcuse wrote in 1972, “The Historical Fate of Bourgeois Democracy.” Next, I will situate the essay within the two overlapping intellectual traditions in which Marcuse’s own thought was most firmly grounded, namely, Hegelian-Marxism and Frankfurt School Critical Theory. Regarding the latter, I will focus, in particular on the Critical Theorists’ rich analyses of authoritarian, right-wing populist and (neo-) fascist tendencies in modern capitalist societies. I will make a case for revisiting this tradition in light of the recent resurgence of such tendencies during the current era of neo-liberal global capitalism, which have culminated recently in the election of Donald Trump as the president of the most powerful state in the world. Finally, I will conclude with a brief look at the persistence of objective possibilities for emancipation, and of different forms of “rebellious subjectivity” that obstinately strive to realize such possibilities.

2. Dialectics and Liberation

In 1960 Marcuse wrote “A Note on Dialectic,” a preface for a new edition of his study: *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*. He describes there the relationship between dialectics and liberation in the following way:

“Dialectical thought starts with the experience that the world is unfree; that is to say, man and nature exist in conditions of alienation, exist as ‘other than they are.’ Any mode of thought which excludes this contradiction from its logic is a faulty logic. Thought ‘corresponds’ to reality only as it transforms reality by comprehending its contradictory structure. Here the principle of dialectic drives thought beyond the limits of

in the early 1970s in the U.S.

philosophy. For to comprehend reality means to comprehend what things really are, and this in turn means rejecting their mere factuality. Rejection is the process of thought as well as action. While the scientific method leads from the immediate experience of *things* to their mathematical-logical structure, philosophical thought leads from the immediate experience of *existence* to its historical structure: the principle of freedom” (Marcuse 1960: ix).

This essay is guided by the same spirit of critical and dialectical theory. I will move from philosophy to history and critical social theory. Already for Hegel, dialectical thinking moves by necessity from philosophy into history. For the early Marx, and the early Max Horkheimer as well (Horkheimer 1995b: 1-14), Critical Theory emerges out of a determinate negation of philosophy, which preserves the critical impetus and self-reflexivity of philosophy, while at the same time moving beyond it to an analysis of history and contemporary society.⁵ But what is determinate negation and how is it related to the dialectical movement from philosophy to history, critical social theory and, ultimately, praxis? Marcuse describes determinate negation as “the governing principle of dialectical thought,” and explains its inherently critical cognitive and practical function in the following way:

“The negation is determinate if it refers the established state of affairs to the basic factors and forces which make for its destructiveness, as well as for the possible alternatives beyond the status quo. In the human reality, they are *historical* factors and forces, and the determinate negation is ultimately a *political* negation” (Marcuse 1960: xi-xii).

5 In his early writings, Marx argued that there is only one science, namely, the science of history, and that “When reality is depicted, philosophy as an independent branch of knowledge loses its medium of existence” (Marx 1978b: 155). In his later writings, however, Marx continued to stress the importance of philosophy for his critique of political economy. For a more detailed examination of Marx’s *determinate* negation of philosophy, see Marcuse (2005: 86-121).

Normative philosophical concepts that fail to grasp and are not mediated by the concrete tendencies and objective possibilities that exist in the present, remain abstract in the bad sense – as Hegel pointed out in his critique of Kant’s moral philosophy, or as Marx pointed out in his critique of the utopian socialists. As my friend and former student Maria Érbia emphasized in her important work on the concept of utopia in *Critical Theory*, utopias too can be abstract or concrete (Carnaúba 2017). An abstract utopia – such as the Habermasian ideal speech situation – is one that remains completely separate from any socio-historical analysis. A concrete utopia, in contrast, identifies the objective possibilities of human emancipation latent in the historically specific social conditions of the present. There are not – pace Hegel – any metaphysical forces at work in “History” which guarantee the realization of these latent emancipatory possibilities. At the same time, such possibilities can be described as objective, and such “utopias” as concrete, insofar as the material conditions for their realization already exist. *Um outro mundo é possível!* The principal barrier to the realization of a qualitatively different world, in which all people are able not only to satisfy their basic needs, but also to realize their human potential, are the historically specific social relations we have inherited from the five-centuries old project of modern global capitalism. One crucial element in the realization of such objective possibilities would be – as Marcuse emphasized in his work – the liberation of science and technology from such capitalist social relations.⁶ To be sure, Marx argued that modern capitalism created the material conditions necessary for human emancipation. But even if we agree with Marx’s argument, the

6 On Marcuse’s theory of technology see Abromeit (2010). Portuguese translation: Abromeit (2011b).

progressive aspects capitalism possessed during its early stages have long since given way to its more fundamental regressive and destructive tendencies. As Marcuse put it in 1972: “[We have reached] a historical situation where human labor (intellectual and manual) has created the conditions for the abolition of servitude and oppression – goals which are blocked only by the capitalist organization of society” (Marcuse 2001: 183). One could say, in other words, that capitalist society has been faced with the dilemma of socialism or barbarism at least since Rosa Luxemburg uttered these words over a century ago. Her brutal murder by proto-fascist thugs grimly confirmed her predictions about the barbarization of society that resulted from capitalist imperialism and the first World War. The twentieth century revealed that human catastrophes such the two World Wars, the Holocaust and the use of atomic weapons and napalm on civilian populations were also objective possibilities in the most advanced capitalist societies.

3. Authoritarianism and the Dialectic of Bourgeois Society

The powerful tendency inherent in modern capitalist societies to realize barbaric, rather than emancipatory possibilities, has been demonstrated once again with the election of Donald Trump as the president of the United States. Although many people – especially those on the left – were shocked by Trump’s victory, it would not have surprised the early Frankfurt School theorists.⁷ Few people remember today that Horkheimer, Adorno,

⁷ For a more detailed examination of the relevance of early Critical Theory to grasping and combating contemporary right-wing populist and authoritarian political tendencies in the U.S., see Abromeit (2018a).

Leo Löwenthal and other members of the Institute for Social Research carried out a series of path-breaking empirical studies during their exile in the United States in the 1940s, which addressed the question of whether or not an authoritarian movement, similar to fascism, could occur in the United States. In his 1949 introduction to Leo Löwenthal and Norbert Gutermann's, *Prophets of Deceit: A Study of the Techniques of the American Agitator*, Horkheimer argues that the current social and political conditions in the United States are not conducive to the emergence of an authoritarian movement. But Horkheimer insists that it is still important to study the techniques of American agitators, because social and political conditions could change in a way that would be more favorable to the emergence of an authoritarian movement in the United States (Horkheimer 1949: xii). Four decades of neo-liberal hegemony have done just that. Neo-liberalism has changed social conditions in a way that has enabled not only the emergence, but now with the election of Donald Trump, also the accession to ruling power of reactionary right-wing populist and authoritarian forces in the United States. In what follows, I turn my attention to Herbert Marcuse's essay, "The Historical Fate of Bourgeois Democracy," which uncannily anticipates the current resurgence of authoritarian right-wing populism in the United States.⁸

Marcuse's essay was written in the context of a right-wing populist backlash of the so-called "silent majority" against the protest movements of the 1960s.⁹ This backlash led to Nixon's

8 Marcuse never published this essay himself. It appeared for the first time in 2001 in the second volume of the "Collected Papers" edition of Marcuse's writings, edited by Douglas Kellner. For the full citation, see Marcuse (2001).

9 For a more elaborated version of Marcuse's analysis of the right-wing backlash in the early 1970s against the protest and new social movements, see Marcuse (1972: 1-58).

landslide victory over the liberal democrat, George McGovern, who had campaigned to put an immediate end to the war in Vietnam and to establish a guaranteed minimum income. Shortly after Nixon's victory, the United States launched its largest bombing campaign of the entire war against North Vietnam – the obscenely named “Christmas Bombings” of December 1972¹⁰ – in which over 200 B-52 bombers targeted industrial sites in the densely populated cities of Hanoi and Haiphong. In the essay Marcuse sees Nixon's reelection as an expression of the self-transformation of bourgeois democracy into neo-fascism, and he argues that “bourgeois democracy no longer represents an effective barrier to fascism” (Marcuse 2001: 176). At the same, Marcuse insists that a socialist Critical Theory must preserve the emancipatory aspects of the liberal-democratic tradition, and that the negation of “bourgeois democracy” must be determinate and not merely abstract. He writes,

“Compared to a neo-fascist society [...] bourgeois democracy, even in its monopolistic form, still provides a chance (the last chance?) for the transition to socialism, for the education (in theory and practice) and organization to prepare this transition. The New Left is therefore faced with the task [...] of defending this democracy while attacking its capitalist foundations, that is to say, to separate the political forms of capitalism from its economic structure. Such a separation is made possible by the dialectical relationship between form and content: the bourgeois-democratic form ‘lags behind’ the monopoly and state capitalist structure, and thus preserves liberal institutions germane to a previous historical stage

10 These bombings were also officially designated with the almost equally obscene name of “Operation Linebacker II,” which euphemistically anesthetized the consciences – in a manner reminiscent of those masters of euphemism, the Nazis – of those responsible for the bombing of civilians, by equating it with a football game. For Marcuse's reflections on the obscene destruction of language and concomitant disabling of morality, see Marcuse (1969: 17-18).

which is rapidly being surpassed. Advanced capitalism is adequately equipped for doing away with these institutions if and when the conflict becomes intolerable, while the left is still too weak to transform them into socialist democracy. Overcoming this weakness requires the use of the democratic institutions while combating the forces which, within this democracy, make the people themselves the harbinger of conservative, reactionary, and even neo-fascist tendencies” (Marcuse 2001: 177-78).

Like Rosa Luxemburg, and unlike Lenin and Trotsky,¹¹ Marcuse does not view the liberal-democratic political tradition as nothing more than window dressing for capitalist social domination. He follows the early Horkheimer’s notion of a “dialectic of bourgeois society,” which emphasizes the ways in which the critical philosophical concepts and progressive social institutions of the ascendant bourgeoisie have been increasingly undermined in the new historical stage of bourgeois hegemony. I use the concept of a “dialectic of bourgeois society” consciously as an alternative to a “dialectic of Enlightenment,” in order to emphasize the historical specificity of the former and the lack of historical specificity in the latter.¹² As I have argued elsewhere, I see the early model of Critical Theory, which guided the Institute’s work in the 1930s as a more promising point of departure for current efforts to revive and continue the Frankfurt School tradition, than Horkheimer and Adorno’s *Dialectic of Enlightenment* (Abromeit 2011a: 425-32).

It is only from this standpoint that one can make sense of Marcuse’s concept of *bourgeois democracy*. I would like to point, in

11 For Luxemburg’s critique of Lenin and Trotsky, see Luxemburg (1986a) and Luxemburg (1986b); and *The Russian Revolution*, <https://www.marxists.org/archive/luxemburg/1918/russian-revolution/index.htm>.

12 On the concept of the “dialectic of bourgeois society” in Horkheimer’s early Critical Theory, and its differences from *Dialectic of Enlightenment*, see Abromeit (2016). Portuguese translation: Abromeit (2017b).

particular, to two specific aspects of this concept, in order to highlight the ongoing relevance of his and his Institute colleagues' analysis of right-wing populism in the age of Donald Trump. First, United States democracy is bourgeois because it is a product of the much longer history of *bourgeois society*. In German the concept of bourgeois society is *bürgerliche Gesellschaft*. The concept of *bürgerliche Gesellschaft* is perhaps the most important theoretical linkage between Hegel and Marx's thought. In English the concept of *bürgerliche Gesellschaft* is often translated as "civil society," thereby placing it in the tradition of Adam Smith and other 18th-century liberal political economists, who viewed modern bourgeois society as naturally harmonious, a "self-regulating mechanism," a *harmonie préétablie*, based on "natural law", and thus as the "end of history." In contrast to this Panglossian view of "civil society",¹³ Hegel and Marx both recognize the self-destructive tendencies inherent in modern *bourgeois society*. Rather than viewing bourgeois society as something natural, both Hegel and Marx both *historicize* it, by identifying the internal contradictions that may

13 Beginning in the 1970s, there was resurgence of interest in the concept of "civil society," especially among scholars and political commentators interested in oppositional social and dissident movements in Eastern Europe. In most of this literature, a decidedly liberal notion of "civil society" was rehabilitated, namely, one that defined civil society in terms of a free public sphere, voluntary associations, pluralist politics, etc. but which severed the link to a critique of political economy that was so central to Hegel and Marx's concepts of *bürgerliche Gesellschaft* (bourgeois society). The increasingly widespread use of the term *Zivilgesellschaft* in German in the 1980s and 1990s also reflected this shift away from a Hegelian-Marxist, to a Kantian and Tocquevillian concept of civil society. See, for example, Cohen and Arato (1994). Such a liberal concept of "civil society," that no longer had any connection to a critique of political economy, may have been able to grasp certain aspects of anti-statist social movements in Eastern Europe, but once transported into the context of Western European and American "bourgeois democracies," it lost much of its critical force.

eventually lead to its supersession.¹⁴ Both Hegel and Marx analyze a historically specific *dialectic of bourgeois society*, in which the progressive role that the bourgeoisie played during the early modern period – in undermining the ossified, patriarchal relations of feudal society and overthrowing the absolutist state – increasingly gives way to the repressive and destructive tendencies of the nineteenth and twentieth centuries – such as unbridled imperialism and fascism – as the bourgeoisie shed its pretensions to universality and emerged as a new hegemonic class. In short, Marcuse’s description of the United States as a *bourgeois* democracy is intended to remind us that any critical theory of American society must locate it within this larger dialectic of bourgeois society, whose critical analysis was pioneered by Hegel and Marx, and continued by the early Frankfurt School theorists.¹⁵

The second crucial dimension of Marcuse’s concept of bourgeois democracy refers to the social-psychological dynamics of modern capitalist societies. In the 1930s Max Horkheimer and Erich Fromm developed an analysis and critique of bourgeois character

14 For Hegel’s dialectical analysis of bourgeois society, which highlights both its historically progressive role in establishing qualitatively new forms subjective freedom in the modern world, and the powerful tendencies inherent within it that would drive towards self-destruction if left unchecked, see the section on “Civil Society” (Hegel 1967). In his famous 1859 “Preface” to *A Contribution to the Critique of Political Economy*, Marx explains his decision – some fifteen years early – to shift from the study of philosophy to the critique of political economy, because “the anatomy of civil society [*bürgerliche Gesellschaft*] is to be sought in political economy” (Marx 1978a: 4). Like Hegel before him, Marx viewed political economy as the science which had developed the most advanced – if, of course, still fundamentally limited – theory of the contradictory dynamics of modern capitalist society.

15 For example, Adorno described the United States as a “radically bourgeois country,” and as a country in which capitalism existed “in its complete purity without any precapitalist remnants” (Adorno 1970: 310); and Adorno (1998a: 241).

structures, which supplemented Marx's critique of political economy with key insights from Freudian psychoanalysis. In his writings from the 1930s, Horkheimer spoke of the "anthropology of the bourgeois epoch," by which he meant the historically specific constellation of character structures that emerged in tandem with modern capitalism (Horkheimer 1995a: 49-110).¹⁶ Like the Canadian political theorist, C.B. MacPherson, Horkheimer analyzed how a specifically bourgeois forms of subjectivity – which MacPherson called "possessive individualism" and Horkheimer called "instrumental reason" – emerged during the early modern period (MacPherson 1965).¹⁷ But Horkheimer went beyond MacPherson in demonstrating how the imposition of repressive bourgeois character structures upon the lower classes created resentment, which could easily erupt in revolts or collective social movements. Horkheimer demonstrated how bourgeois political leaders in the early modern period – such as Cola di Rienzi, Savonarola and Robespierre – sought to harness this resentment and direct these social movements against the local ruling aristocracy, whom they branded "enemies of the people." In the late modern period, in general, and in twentieth-century fascism, in particular, similar leader-follower dynamics emerged, but with new "enemies of the people," such as communists and socialists, as well as Jews and other ethnic minorities.¹⁸ Whereas Horkheimer

16 On Horkheimer's concept of the "anthropology of the bourgeois epoch", see also Abromeit (2011a: 248-300).

17 On the parallels – and differences – between MacPherson's and Horkheimer's theories of the historical formation of bourgeois subjectivity, see Hansen (2015).

18 In the essay Horkheimer argues that "The typical course of these bourgeois movements is being repeated in the present; the form is now grotesquely distorted because the progressive function which those past efforts filled in regard to the possible elimination of the prevailing contradictory state of

examined the historical dynamics of such populist movements, Erich Fromm analyzed the social-psychological mechanisms involved, such as the strong tendency of bourgeois leaders to provide their followers with forms of ersatz psychological gratification, such as the imagined love of the leader, membership in a powerful imagined community, and the leader's permission to engage in sadistic acts against official "enemies of the people" (Fromm 1936).¹⁹

In his 1972 essay Marcuse refers explicitly to this work by Horkheimer and Fromm from the 1930s. He writes, "the American system has mastered, in a terribly efficient way, the depth dimension of satisfactory submission beneath the political dimension. The real issues recede before the instinctual affirmation of the image: the people find themselves in their leader" (Marcuse 2001: 170). The fact that these and other tendencies that Marcuse identified in 1972, have only become more powerful in the four and a half decades since he wrote it, highlights the ongoing relevance of the early Frankfurt School's analyses of right-wing populism and authoritarianism.²⁰ Most recent analyses of the resurgence of right-wing populism in Europe and the United States have been

society is today no longer linked with the bourgeoisie's activity, but has passed over to groups dominated by the latter." He also describes the triumph of fascism in certain European states as "a bourgeois pseudorevolution with radical populist trappings, wholly contrary to any possible reorganization of society" (Horkheimer 1995a: 60-1,97).

19 Unfortunately and surprisingly, Fromm's essay – which Marcuse described as "the best thing he ever wrote" – has never been translated into English. For an analysis of this important introductory essay and its close theoretical proximity to Horkheimer's concept of the "anthropology of the bourgeois epoch," see Abromeit (2011: 282-94).

20 For two recent attempts to interpret the rise of right-wing populism in the U.S. from an early Frankfurt School perspective, see Abromeit (2018a); and Leeb (2018: 297-314).

written by political scientists and political theorists, who focus on the ways in which right-wing populism deviates from normative models of liberal democracy.²¹ This emphasis on a normative model of democracy also figures prominently in the more recent work of Jürgen Habermas, who is often characterized as the leading representative of the “second generation” of the Frankfurt School. But this focus on normative political theory has become one-dimensional, and is theoretically inadequate to grasp the socio-historical conditions and social-psychological mechanisms that have driven the recent resurgence of right-wing populism – that is, what Marcuse’s identified already in 1972 as the “neo-fascist” tendencies latent in contemporary bourgeois democracies. Although Habermas made important contributions to the establishment of liberal-democratic political culture in Germany in the post-WWII period, he broke with the older tradition of Critical Theory in at least two important ways.²² First, he replaced the critique of political economy with a whiggish theory of social modernization as the differentiation of value spheres. Second, he replaced Freud and the early Critical Theorists’ focus on the irrational manifestations of modern bourgeois society, with the evolutionary psychological theories of Jean Piaget and Lawrence Kohlberg. In his eagerness to embrace *liberal* democracy, Habermas has cast aside the conceptual tools he would need to

21 See Abromeit (2017a: 177-86).

22 For an analysis of Habermas’ theory that grounds it in the post-war West German context, and the attempt to establish a functioning liberal democracy there, see Specter (2010). For an astute analysis of the important ways in which Habermas moves away from an interpretation of modern history as a “dialectic of bourgeois society,” which was very close to the early Horkheimer’s theory of modern history, towards a more positive concept of “modernity” as the evolutionary differentiation of value spheres, see McCormick (2007: 49-59).

analyze and critique *bourgeois* democracy. The interdisciplinary approach to the study of fascism, right-wing populism and authoritarianism that was pioneered by Horkheimer and Fromm in the 1930s, and continued by Adorno, Löwenthal and Marcuse in the 1940s, 50s and 60s, still offers a better alternative to grasping and combating these tendencies today than an approach, such as Habermas's, that relies too much on normative theories of liberal democracy (Abromeit 2018b).

4. Neo-Liberalism and the Return of the Neo-Fascist Tendencies

All that said, the analyses of the early Frankfurt School would still, of course, need to be updated in light of more recent historical developments. In that spirit, I will offer some concluding observations on how social conditions have changed since Marcuse wrote this essay in the early 1970s, that is, at a time when the Fordist-Keynesian period of capitalism was giving way to the new, neo-liberal period, in which we are – arguably – still living. As Terry Maley has also recently pointed out, Marcuse's essay presciently anticipated many of social developments in the neo-liberal period, even though that period was only just beginning in 1972 (Maley 2017: 209-31). Returning to the theme of the dialectics of liberation, I will first address the sharpening of social contradictions under neo-liberalism and then turn to the continued development of objective possibilities for emancipation during this same time.

There have, of course, been many discouraging and terrifying developments under neo-liberalism, which one could discuss. I would like to mention three such developments, which have been

analyzed by three of the most important critical interventions in the social sciences in the past ten years: Thomas Piketty's *Capitalism in the Twenty-First Century*; Guy Standing's *The Precariat: The New Dangerous Classes*; and Michelle Alexander's *The New Jim Crow: Mass Incarceration in the Age of Color Blindness*. Although none of these studies emerged out of the tradition of Frankfurt School Critical Theory, each captures something essential about the new period of neo-liberal capitalism. Piketty painstakingly documents the dramatic increase in inequality and the massive concentration of wealth and power among a tiny elite, which have occurred in both Western societies and globally in the past four decades.²³ Standing highlights the proliferation of new forms of short-term and part-time "precarious" labor, which have undermined the security and created a climate of fear and uncertainty among large sections of the population in countries around the globe. Alexander documents the rise of mass incarceration in the United States, as a primary strategy of dealing with those "superfluous" persons – disproportionately Black and Latino – who have been unable to gain a foothold among the new, neo-liberal "precariat." In 1972, when Marcuse penned his essay on "The Historical Fate of Bourgeois Democracy," approximately

23 Piketty's argument illustrates the *dialectic of bourgeois society* – discussed above in relation to Horkheimer and Marcuse's work – insofar as he documents the failure of twentieth and now twenty-first century capitalism to live up even to its own liberal bourgeois ideological presuppositions. One of Piketty's main points throughout the book, is that, in the wake of a period of relative decline of inequality in the mid-twentieth century, neo-liberal global capitalism has since the 1970s come increasingly to resemble – in terms of inequality, meritocracy and social mobility – the "patrimonial society" of the nineteenth century, in which inheritance was a much more important determinant of one's social standing and ability to accumulate wealth, than individual effort or choice of profession. For an examination of Piketty's important research from the standpoint of Critical Marxism and Frankfurt School Critical Theory, see Langman and Smith (2018).

300,000 persons were in prison in the U.S. By 2010, when Alexander's book appeared, that number had increased to over two million.²⁴

Taken together, these three studies point to the complete inability of capitalism to realize the objective possibilities for human emancipation that have developed in the past few decades. The emergence of new forms of technology – and information technology, in particular – has continued the long-standing capitalist tendency to eliminate jobs or, as Marx put in more technical terms, to changing the organic composition of capital, by diminishing the ratio of variable to constant capital.²⁵ Our societies' ability to produce more use values with less wage labor, has not increased the prospects of human emancipation; on the contrary, under neo-liberal hegemony these advances in the means of production have led to a massive concentration of wealth at the top of society, new forms of poverty, insecurity and mass incarceration. Nowhere is the irrational logic of the “steering mechanisms” of contemporary neo-liberal capitalism in the U.S. more apparent, than in their unconscious choice to incarcerate of millions of its own citizens, rather than to distribute social necessary labor time and social wealth more equitably.

Unfortunately, as Marcuse also observed already in 1972, the role of the American working class and the so-called “white

24 For an astute discussion of the historical context in the 1970s, in which the backlash against the Civil Rights and Black Power movements set the stage for the rise of mass incarceration in the United States, see Taylor (2016: 51-73).

25 For a reinterpretation of Marx, which emphasizes the immanent tendency of capitalism to abolish wage labor from the production process – while at the same time constantly and irrationally reconstituting wage labor as the dominant form of social mediation – see Postone (1993). For a more recent overview of his argument, see Postone (2008: 120-46).

working class,” in particular, has been predominantly conservative. Using the example of white working-class boycotts of school integration in Michigan, Marcuse describes how racism often trumps solidarity with people of color among the white working class. Marcuse characterizes the “capitalist morality of labor” as a “reactionary force” (Marcuse 2001: 180). The white working class celebration of the “virtues” of labor, demonstrates just how much they have internalized a bourgeois character structure (Abromeit 2013: 325-343). In view of such developments, Marcuse argues that the “transcendent elements of Marxist theory” need to be recovered (Marcuse 2001: 183). These “transcendent elements” derive more from Marx’s analysis of capitalism’s tendency to *abolish* labor, than Marx’s identification of the industrial proletariat as the grave digger of capitalism. Marcuse’s increasing focus near the end of his life on this crucial aspect Marx’s theory has been continued by other unorthodox Marxist theorists, such as Andre Gorz and Moishe Postone (Gorz 2001; Postone 2008). It’s these aspects of Marx’s theory that are still most relevant today and which still point to the latent possibilities of emancipation from neo-liberal capitalism, and capitalism as such.

5. The Persistence of Emancipatory Possibilities and Rebellious Subjectivity

Finally, I would like to point briefly to some other historical conditions that have changed since the 1970s, which favor the realization of emancipatory tendencies. First, the collapse of the Soviet empire in Eastern Europe and of the Soviet Union itself between 1989 and 1991 means that socialism is no longer immediately identified with Soviet communism in the public mind.

Persons under thirty today no longer have any memory of what it was like to grow up during the Cold War. This helps explain the lively and widespread interest in socialism among young people, even in the United States.²⁶ The remarkable success of Bernie Sanders, who explicitly described himself as a socialist, was driven largely by support from people under thirty. The membership in the largest socialist organization in the United States, the Democratic Socialists of America, has increased over sixfold in the past four years.²⁷ Most of these new members are under the age of thirty. The remarkable success of Jeremy Corbyn in Britain has also benefited greatly from the vigorous and widespread support of people under thirty.

Second, the advances in technology that contributed greatly to the onset of the “post-industrial” period already in the 1970s have continued and accelerated since then. Marcuse’s growing interest in the emancipatory potential of automation in the 1960s and 1970s has become a topic of mainstream debate today. Take, for example, Germany’s largest and most powerful trade union, IG Metall. After a series of strikes at the beginning of 2018, in which 1.5 million workers participated, the union won an agreement from employers to offer their employees more flexible hours, which includes the option of working as few as twenty-eight hours per week. Union leaders state that the demands for more flexible hours

26 See, for example, “‘The S-Word’ How Young Americans Fell in Love with Socialism,” *The Guardian*, September 2, 2017: <https://www.theguardian.com/us-news/2017/sep/02/socialism-young-americans-bernie-sanders>.

27 DSA membership has gone from 6500 people in the Fall of 2014 to over 40,000 today. “Democratic Socialists of America see membership spike after Ocasio-Cortez Win,” *The Hill*, June 28, 2018. <http://thehill.com/blogs/blog-briefing-room/news/394679-democratic-socialists-of-america-see-membership-spike-after>.

reflect “a newer mindset among younger workers” for whom time is often more valuable than money.²⁸ Such attitudes seem to confirm the prediction Marx made in the *Grundrisse* that when society reaches a certain level of material prosperity, real wealth begins to be defined as the amount of free time available to individuals and to society as a whole (Postone 2008). In the most recent French elections, the candidate of the mainstream Socialist Party, Benoit Hamon, campaigned on a platform to reduce the work week to thirty-two hours and to put in place a minimum income that would guarantee a decent standard of living for all French citizens, regardless of whether they worked or not. The fact that such discussions have entered the mainstream – including the rather conservative French Socialist Party – seems to signal a growing awareness of the objective possibility of creating a society in which wage labor no longer dominates our lives, and in which no one has to live in fear of falling into poverty.

Third, and finally, the elimination of work has also been accompanied by the erosion of bourgeois character structures. This can be seen not only in sociological studies of workers, who no longer define themselves primarily in terms of their jobs,²⁹ but also in the emergence of new forms of what Marcuse liked to call “rebellious subjectivity.” Two of the most important forms of this “rebellious subjectivity” Marcuse praised already in the 1970s, namely the ecology and the second-wave feminist movement. Marcuse described “second-wave” feminism as the most potentially radical movement of the time (Kätz 1982: 208).³⁰ Marcuse viewed the ecology and feminist movements as radical, insofar as they

28 “German union wins right to 28-hour working week and 4.3% pay rise,” *Financial Times*, February 6, 2018. <https://www.ft.com/content/e7f0490e-0b1c-11e8-8eb7-42f857ea9f09>.

29 See, for example, Sennett (2000).

threatened to undermine the social-psychological roots of modern capitalist societies, namely, the cold and calculating, domineering, patriarchal and heterosexist character structures that were developed first among the ascendant bourgeoisie and subsequently imitated or forcefully imposed among the lower classes and also colonial subjects. Since the 1970s, other forms of “rebellious subjectivity” have also emerged to challenge bourgeois character structures, not only by changing people’s attitudes, but also by dismantling inherited forms of legal and institutionalized oppression. Here one thinks, for example, of the recent legal and civil rights victories, and the greater visibility and acceptance of gay, lesbian, bisexual, transgender and queer individuals and communities. Of course, as the election of Trump has demonstrated, the hard-fought advances in the areas of environmental protection, equality for women and LGBTQ communities can be rescinded at any time. But recent polls that demonstrate a much greater acceptance and awareness of these issues among young people today, should remind us – as Adorno also did at the end of his life – that we have many good reasons to reject resignation and to uphold the basic aim of Critical Theory – as defined by Horkheimer in 1937 – “the abolition of social injustice”.³¹

30 Marcuse makes this claim in his 1974 essay “Marxism and Feminism”, which appears (for the first time) in Portuguese translation in this issue of *Dissonância*. Marcuse’s high estimation of second-wave feminism may also explain why Angela Davis bestowed upon him the status of an honorary woman. See “The Philosopher Who Was Too Hot for Playboy,” *The Conversation*, Oct. 3, 2017: <http://theconversation.com/the-philosopher-who-was-too-hot-for-playboy-85002>

31 Adorno (1998b: 289-93). Horkheimer (1992: 242).

References

ABROMEIT, J. “Critical Theory and Persistence of Right-Wing Populism”. *Logos: A Journal of Modern Society and Culture* 17 (1), 2018a.

_____. “Right-Wing Populism and the Limits of Normative Critical Theory”. *Logos: A Journal of Modern Society and Culture* 17 (1), 2018b.

_____. “A Critical Review of Recent Literature on Populism”. *Politics and Governance* 5 (4), 2017a.

_____. “Genealogia e historicismo crítico: Dois modelos de Esclarecimento nos escritos de Horkheimer e Adorno”. Trans. S. Fernandes. *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade* 22 (2), 2017b.

_____. “Genealogy and Critical Historicism: Two Concepts of Enlightenment in the Writings of Max Horkheimer and Theodor Adorno”. *Critical Historical Studies* 3 (2), 2016.

_____. “Whiteness as a Form of Bourgeois Anthropology? Historical Materialism and Psychoanalysis in the Work of David Roediger, Max Horkheimer, Erich Fromm and Herbert Marcuse”. *Radical Philosophy Review* 16 (1), 2013.

_____. *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurter School*. Cambridge, UK, New York: Cambridge University Press, 2011a.

_____. “Heideggerianismo de esquerda ou marxismo fenomenológico? Reconsiderando a teoria crítica da tecnologia de Herbert Marcuse”. *Caderno CRH* 24 (62), 2011b.

_____. “Left Heideggerianism or Phenomenological Marxism? Revisiting Herbert Marcuse’s Critical Theory of Technology”. *Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory* 17 (1), 2010.

ADORNO, T. W. "Scientific Experiences of a European Scholar in America". In: *Critical Models: Interventions and Catchwords* (trans. and ed. H. Pickford). New York: Columbia University Press, 1998a.

_____. "Resignation". In: *Critical Models: Interventions and Catchwords* (trans. and ed. H. Pickford). New York: Columbia University Press, 1998b.

_____. "Über Tradition". In: *Gesammelte Schriften*, vol. 10.1 (ed. R. Tiedemann). Frankfurt: Suhrkamp, 1970.

CARNAÚBA, M. E. C. *Teoria crítica e utopia*: IFCH/Unicamp, 2017. Doctoral Dissertation. <http://repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/322620>

COHEN, A.; ARATO, A. *Civil Society and Political Theory*. Cambridge, MA: MIT Press, 1994.

COOPER, D. (ed.). *The Dialectics of Liberation*. London: Verso, 2015.

DAVIS, A. "Marcuse's Legacies". In: *A Critical Reader* (eds. J. Abromeit, W.M. Cobb). New York, London: Routledge, 2004.

FROMM, E. "Sozialpsychologischer Teil". In: *Studien über Autorität und Familie* (ed. M. Horkheimer). Paris: Felix Alcan, 1936, p. 77-135.

GORZ, A. *Farewell to the Working Class*. London: Pluto Press, 2001.

HANSEN, P. *Reconsidering C. B. MacPherson: From Possessive Individualism to Democratic Theory and Beyond*. Toronto: University of Toronto Press, 2015.

HEGEL, G. W. *Philosophy of Right*. Trans. T. M. Knox. Oxford: Oxford University Press, 1967.

HORKHEIMER, M. "Egoism and Freedom Movements: On the Anthropology of the Bourgeois Epoch". In: *Between Philosophy and Social Science*. Trans. G. F. Hunter, M. S. Kramer, J. Torpey. Cambridge, MA: MIT Press, 1995a, p. 248-300.

_____. "The Present Situation of Social Philosophy and the Tasks of an Institute for Social Research". In: *Between Philosophy*

and *Social Science* (trans. G. H. Hunter, M. S. Kramer, J. Torpey). Cambridge, MA: MIT Press, 1995b.

_____. “Tradition and Critical Theory”. In: *Critical Theory: Selected Essays* (trans. M. J. O’Connell). New York: Continuum, 1992.

_____. “Introduction”. In: L. Löwenthal, N. Guterman. *Prophets of Deceit: A Study of the Techniques of the American Agitator*. New York: Harper, 1949.

KÄTZ, B. *Herbert Marcuse and the Art of Liberation*. London: Verso, 1982.

LANGMAN, L., SMITH, D. A. (eds.). *Twenty-First Century Inequality & Capitalism: Piketty, Marx and Beyond*. Chicago: Haymarket, 2018.

LEEB, C. “A Festival for Frustrated Egos: The Rise of Trump from an Early Frankfurt School Critical Theory Perspective”. In: *Trump and Political Philosophy: Patriotism, Cosmopolitanism and Civic Virtue* (eds. A. Jaramillo, S. Marc). New York: Palgrave Macmillan, 2018.

LUXEMBURG, R. “The Conquest of Political Power”. In: I. Howe (ed.). *Essential Works of Socialism*. New Haven: Yale University Press, 1986a.

_____. “The Problem of Dictatorship”. In: I. Howe (ed.). *Essential Works of Socialism*. New Haven: Yale University Press, 1986b.

MACPHERSON, C. B. *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*. Oxford: Oxford University Press, 1965.

MALEY, T. “Human Emancipation and the ‘Historical Fate of Bourgeois Democracy’”. In: *One-Dimensional Man 50 Years On: The Struggle Continues*. Halifaz, Winnipeg: Fernwood, 2017.

MARCUSE, H. “Marxismo e feminismo”. Trans. M. Teixeira. *Dissonância: Revista de Teoria Crítica* 2 (1.2), 2018.

_____. “New Sources on the Foundation of Historical Materialism”. In: *Herbert Marcuse: Heideggerian Marxism* (eds. J. Abromeit, R. W. Lincoln). London: University of Nebraska Press, 2005.

_____. “The Historical Fate of Bourgeois Society”. In: *Towards a Critical Theory of Society: Collected Papers of Herbert Marcuse*, vol. 2 (ed. D. Kellner). London, New York: Routledge, 2001.

_____. *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*. Boston: Beacon Press, 1996.

_____. “The Left under the Counter-Revolution”. In: *Counter-Revolution and Revolt*. Boston: Beacon Press, 1972.

_____. *An Essay on Liberation*. London: Penguin Press: 1969.

_____. “A Note on Dialectics”. In: *Reason and Revolution: Hegel and Rise of Social Theory*. Boston: Beacon Press, 1960.

MARX, K. “Preface to a Contribution to the Critique of Political Economy”. In: *The Marx-Engels Reader – Second Edition* (ed. Robert. C. Tucker). New York: Norton, 1978a.

_____. “The German Ideology: Part I”. In: R. C. Tucker (ed.). *The Marx-Engels Reader – Second Edition*. New York: Norton, 1978b.

MCCORMICK, J. *Weber, Habermas, and the Transformations of the European State: Constitutional, Social and Supranational Democracy*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2007.

POSTONE, M. “Rethinking *Capital* in Light of the *Grundrisse*”. In: *Karl Marx’s Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy 150 Years Later* (ed. M. Musto). London: Routledge, 2008.

_____. *Time, Labor and Social Domination: A Reinterpretation of Marx’s Critical Theory*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1993.

SENNET, R. *The Corrosion of Character*. New York: Norton, 2000.

SPECTER, M. *Habermas: An Intellectual Biography*. Cambridge, UK, New York: Cambridge University Press, 2010.

TAYLOR, K-Y. *From #Black Lives Matter to Black Liberation*.
Chicago: Haymarket, 2016.

THE AESTHETICS OF RADICAL SENSIBILITY

ART AND POLITICS IN MARCUSE'S LATER WRITINGS

Jaeho Kang
Seoul National University

“Permanent aesthetic subversion – this is the way of art”

– Herbert Marcuse

Between Aesthetic Politics and Political Aesthetics

Overshadowed by his social theoretical works, Marcuse's distinctive account of art has received less attention. Since *Collected Papers of Herbert Marcuse*, comprising hitherto materials which are unpublished or available only in German, began to be published from 1998, scholarly interest in Marcuse's thought has been increasingly reinvigorated.¹ In particular, the publication of its fourth volume in 2007, extensively focusing on his writings on art, has facilitated critical debates surrounding Marcuse's thought in respect of art and politics. Furthermore, the recent turn to affect theory in the areas of aesthetics and social and political theories has also drawn more attention to the roles of senses in the formation of a new subject.² A notable contribution to this turn

1 Marcuse (1998-2014), hereafter CP.

2 Leys (2011); Massumi (2002 and 2015); Gregg and Seigworth (2010: 52-70).

includes Jacques Rancière's reformulation of aesthetic politics with reference to "the distribution of the sensible" in "the aesthetic regime of art".³ In this scholarly milieu, there has been a range of discussions surrounding the relevance of Marcuse's aesthetics for developing a new critical theory of art and politics.⁴ However, over a long period, his works on aesthetics have been criticised as "an idealist aestheticism", "a reductive ontologist of art", or "an aesthetics of inwardness and quietism".⁵ In my view, many discussions have been overly preoccupied with the social theoretical aspects of Marcuse's insights into art, on the one hand, and tend to share uncritical approaches to Marcuse's equivocal attitude towards high art and mass culture, on the other hand. Hitherto, a good deal less attention has been paid to a vital question regarding how a new radical sensibility that Marcuse envisages could facilitate the articulation of a new corporeal subject, particularly the new publics in the post-totalitarian era. In this essay I aim to draw out, through a critical reassessment of Marcuse's later writings on art and politics, the theoretical motives embodied in his aesthetics of radical sensibility for the development of the critical theory of art and culture.

From the time of his participation in the soldier's council of Berlin *Reinickendorf* during the 1918 German Revolution, Marcuse never stood aloof from radical liberation movements for the remainder of his life. His firm belief in the inseparability of social and aesthetic practices underpins the enduring aspect of his theory of art and politics. For him, the aesthetic dimension constitutes the

3 Rancière (2006, 2013 and 2015).

4 Miles (2012); Guyer (2008); MacDonald (2011); Becker (1994).

5 Katz (1982); Lukes (1985); and Reitz (2000). For a detailed examination of these debates and historical contexts, see Douglas Kellner's comprehensive introduction, in CP 4: 1-70.

quintessential attribute of modernity. His primary concern was to move “art and aesthetics to the forefront of critical theory” (Schoolman 1976: 79). This proposition is firmly rooted in his *oeuvre*, including *The German Artist Novel* (*Der deutsche Künstlerroman*), his doctoral dissertation accepted by Freiburg University in 1922. His intensive study of bourgeois literary works, particularly those by Johann Wolfgang Goethe, Gottfried Keller, and Thomas Mann, grapples with how art and life are merged in their works and individual alienation is – and is not – overcome through integration into a harmonious community. Marcuse’s earlier view of the history of bourgeois literature is heavily influenced by Georg Lukács’ neo-romantic cultural criticism of industrial capitalist society. Lukács’ seminal works, such as *Soul and Form* (1911) and *Theory of the Novel* (1920), serve as an important backdrop to Marcuse’s literary criticism of bourgeois culture in the context of the emergence of industrial capitalist society. The novel, for Lukács, epitomises modern culture in an age of “transcendental homelessness”, resulting from the breakdown of the totality of life. In this soulless and hollow bourgeois society, the relationship between art and life is perpetually contradictory. It is well acknowledged that Lukács’ earlier pessimistic diagnosis regarding the meltdown of bourgeois literature lacks sufficient analyses of the material conditions of the collapse of the bourgeois public sphere. Unlike Lukács’ subjective, teleological call for redemption, Marcuse investigates the way in which a disrupted balance between art, everyday life and politics can be retrieved and rearticulated through the reconciliation of artistic life with bourgeois society. In Marcuse’s view, the debased life form of bourgeois culture is decisively sundered from everyday life of people, but, at the same time, brings aesthetic value into the public.

Marcuse's earlier idea of the positive role of bourgeois art in transcending the material realm is not elaborated in particular terms of "democratization of art" or "aestheticization of everyday life", but his insight seeks to grasp the aesthetic potential embedded in bourgeois literature that enables people to transcend affirmative culture.⁶ Since this initial approach to bourgeois literary works, Marcuse was preoccupied with the integrating function of autonomous and, at the same time, political art in society. This positive perception of bourgeois literature embodied in his doctoral dissertation markedly envisions his later idea of art as a perpetual revelation of images of freedom, liberation and happiness that rejects oppressive, dominant social relations. The issue surrounding art and politics is never distanced from his thought on social liberation and individual freedom and critically discussed throughout various works, including "The Affirmative Character of Culture" (1937), "Society as a Work of Art" (1967), "Art as Form of Reality" (1969), and, most of all, *Eros and Civilization* (1955). Following the profound ebbs of social movements of the 1960s Marcuse redrew his critical attention towards the revolutionary role of art in advanced industrial society. In his 1972 work entitled *Counterrevolution and Revolt*, Marcuse fully explores how art plays a pivotal role in reshaping the radical subject and, for that purpose, in restoring sensibility.

The Politics of Libidinal Rationality

Counterrevolution and Revolt aims to offer a critical reconsideration of the main doctrines of the new social movements

6 For a debate regarding aesthetic politics/political aesthetics in the context of critical theory, see Kang (2010).

in the changing socio-political milieu.⁷ During the 1960s, Marcuse's works largely engaged with an analysis of the rise of new forms of social control in advanced industrial society. As widely recognised, Marcuse, as a guru of the New Left, hailed the student movements in Europe and the USA and celebrated national liberation revolutions in Asia as the new political movement against repressive social relations. However, witnessing the defeat and subsequent decline of those movements, he came increasingly to grope for the long-term strategy for liberation in the age of affluent society. In Marcuse's evolved view, advanced industrial capitalism serves as a totally administered society which is dominated by technological rationality. At this stage of capitalism, the reification process takes place through all strata of society, supported by its material capability of providing the masses with sufficient consumer goods and generating artificial needs. As a result, the working class is distracted, and hindered from realising its true interest. This kind of Marcusean view on the dynamic of advanced industrial society was developed in collaboration with numerous projects that the Institute for Social Research undertook in the 1940s and 1950s and he shared key tenets with its members. *Counterrevolution and Revolt* indicates that Marcuse went further on to scrutinise the deeper dynamic of a repressive system with reference to "monopoly-state capitalism", underlining a close binding between economic power and institutional politics. In his view, capitalism in this phase needs the global scale of repressive – yet efficient – apparatuses, "requiring the organisation of counterrevolution at home and abroad to defend the establishment from the threat of revolution". This total reactionary process, as exemplified in the US during the 1960s and 1970s, is prompted by

7 Marcuse (1972), hereafter CR&R.

institutional reorganisation. The social mechanism is fortified against the latent liberation movement and the political system shifts “from parliamentary democracy via the police state to open dictatorship”. Contrary to orthodox Marxist doctrine, Marcuse suggests that a highly developed capitalist society possesses a lower potential for radical social change as the entire population becomes voluntarily subjugated to the rule of capital. While questioning the idea of rationality of the subject itself, Marcuse urges the rethinking of the nature of the social agent in a fundamentally different way from the consciousness philosophy whose tenets strongly underpin Marxist social theory.

His emphasis on sensuality of the subject is crucially complemented by Freudian psychoanalysis. In *Eros and Civilization*, Marcuse propounds the concept of art with particular reference to “libidinal rationality”, which captures the complementary relation between instinct and reason: “The truth of art is the liberation of sensuousness through its reconciliation with reason... In a genuinely human civilization, the human existence will be play rather than toil, and man will live in display rather than need” (EC: 184 & 188).⁸ Marcuse’s attempt to integrate aesthetic theory into psychoanalytic social theory led him to actively encompass the act of “phantasy” as a mode of “thought activity”, an activity which provides an imagination of a new world and a better life (EC: 144). Contrapositive to rationality of the performance principle, erotic sensuousness facilitates the aesthetic and negating practices. In *One-Dimensional Society*, artistic practice is conceived of as “the Great Refusal”, “the protest against that which is” (ODM: 64), but in the all-assimilating society, even the Great Refusal is negated and absorbed into predominating social

⁸ Marcuse (1974), hereafter EC.

systems and total mobilisation (ODM: 68).⁹ In a totally administered society, even most progressive avant-garde practices are deprived of their subversive capacity, lose their potential of emancipatory imagination, and become part of the structure of a commodity culture. Unlike this pessimistic account, in *Eros and Civilization*, the Great Refusal is reinvigorated as a central aesthetic practice. For Marcuse, art is the only area wherein the creations of emancipatory images of hope, dream and freedom are engendered. Phantasy facilitates the Great Refusal as the aesthetic liberation. In the sphere of phantasy, “the unreasonable images of freedom become rational” and “the culture of the performance principle makes its bow before the strange truth which imagination keeps alive in folklore and fairy tales, in literature and art” (EC: 160). As such, art as an emancipatory phantasy is actively incorporated into the liberation practice in order to overcome reality principles and repressive civilisation. Herein lies Marcuse’s ambivalent approach to the phantasy as an aesthetic practice: the equivocal coexistence of “imagination” and “play”. On the one hand, Marcuse follows Kant’s view on aesthetics, attributing the “imagination” (*Einbildungskraft*) to the mediating function so as to reconcile conventional binaries between reason and the senses, and mind and body in the construction of non-repressive civilisation. On the other hand, drawing upon Schiller’s doctrine of aesthetic

9 Marcuse (1964), hereafter ODM. In his 1945 essay, “Some Remarks on Aragon,” extensively drawing on Whitehead’s procedural feature of reality, Marcuse identifies the notion of “great refusal”: “The real relevance of untrue proposition for each actual occasion is disclosed by art, romance, and by criticism in reference to ideals. The truth that some proposition respecting an actual occasion is untrue may express the vital truth as to its aesthetic achievement. It expresses the ‘great refusal’ which is its primary characteristic” (Whitehead 1926: 228, recited in CP 1: 202 and 214). For recent researches on contemporary social movement from the perspective of the Great Refusal, see Lamas, Wolfson, and Funke (2017).

education, Marcuse brings to the fore the formative role of “play” in combining “the passive, receptive ‘sensuous impulse’ and the active creative ‘form impulse’” (Kellner in CP 4: 36). Schiller’s *Letters on the Aesthetic Education*, to Marcuse, indicates no less than “a classic example of the romantic protest against the distortions of bourgeois society” (Wolin 2001: 236). Marcuse draws attention to the notion of “play impulse” introduced by Schiller to the aesthetic sphere, wherein beauty primarily serves “freedom” rather than “necessity”.¹⁰ For Marcuse, through play practice, reason becomes sensuous, while sensuousness becomes rational (EC: 180). But are the two tenets – Kant’s critique of judgement and Schiller’s aesthetic education – compatible within Marcuse’s theory of art?

The Politics of Synaesthesia

Despite its psychological components in *Eros and Civilization*, the tension between aesthetic practices and the formation of the subject is not compellingly settled. In my view, there seems to be a noticeable change in Marcuse’s emphasis on the subversive subjectivity from *Eros and Civilization* to *Counterrevolution and Revolt*. This changing emphasis could be dubbed the shift “from existential Marxism” to “left Heideggerianism” (Wolin 2001: 246-252).¹¹ For Marcuse, the

10 Criticizing the destruction of totality of life in bourgeois society, Schiller locates the play impulse at the centre of aesthetic practices: “Reason demands, on transcendental grounds, that there shall be a partnership between the formal and the material impulse, that is to say a play impulse, because it is only the union of reality with form, of contingency with necessity, of passivity with freedom, that fulfils the conception of humanity [...]. Man is only serious with the agreeable, the good, the perfect; but with Beauty he plays” (Schiller 1965: 80).

11 For more detailed historical contexts of Marcuse’s engagement with Heidegger, see Abromeit (2004). In his more recent article, Abromeit (2010)

psychoanalytic approach to the subject is not incompatible with the phenomenological perspective. Rather, both are reciprocally complementary in his attempt to articulate the liberating function of aesthetic practices. Marcuse empathetically underscores that the predominance of technological rationality over the whole of society has brought about new dynamics of social control to an unprecedented extent. The new dynamics have reached not only into the mind and consciousness but also into the perceptual and sensual levels of existence. Thus, he maintains that the new resistance and rebellion against total reification should also operate on the deeper level of sense experience. He brings to the fore the issue of “radical sensibility”, a concept which illuminates “the active, constitutive role of the sense in shaping reason, that is to say, in shaping the categories under which the world is ordered, experienced, changed” (CR&R: 63). A new, political and aesthetic sensibility constructs a vital condition to form an emancipated individual. At this juncture, Marcuse distinguishes his use of “aesthetics” from an idealist theory of art that seeks to identify the essence of beauty in a work of art. As the Greek epistemological root of aesthetics (αἰσθητικός / *aisthetikos*) refers to a study of the human sensorium, in Marcuse’s work the notion of aesthetics increasingly delineates a study of sense perception. While the subject of consciousness philosophy, especially in the Kantian tradition, tends to recognise the object by analysing the sense data which are acquired by the pure forms of intuition, the bodily subject perceives the world to be concrete, material and empirical. By linking emancipatory social transformation with sensual

critically reviews the concept of “left Heideggerianism” which Richard Wolin uses to criticize Marcuse’s lasting inclination to Heidegger’s philosophy.

liberation of the body, Marcuse distances his aesthetics from the Kantian critique of judgement. Marcuse recapitulates the “synthesizing” function of the senses.

“The senses are not merely passive, receptive: they have their own ‘syntheses’ to which they subject the primary data of experience. And these syntheses are not only the pure ‘forms of intuition’ (space and time) which Kant recognized as an inexorable a priori *ordering* of sense data. There are perhaps also other syntheses, far more concrete, far more ‘material,’ which may constitute an empirical (i.e., historical) a priori of experience. Our world emerges not only in the pure forms of time and space, but also, and simultaneously, as a totality of sensuous qualities – object not only of the eye (synopsis) but of *all* human senses (hearing, smelling, touching, tasting). It is this qualitative, elementary, unconscious, or rather preconscious, constitution of the world of experience, it is this primary experience itself which must change radically if social change is to be radical, qualitative change” (CR&R: 63).

Setting aside an ambivalent function of imagination in Kant’s critique of judgement, Marcuse locates the constitutive role of the senses at the centre of the formation of the new subject. The subversive potential of art in a repressive society plays a decisive role in “synthesizing” the fragmented, isolated and alienated senses by using all human senses. Marcuse further seeks to articulate the new dynamic of the formation of the corporeal and sensual subject by integrating the aesthetics of radical sensibility into social and political contexts.

“Thus, the existing society is *reproduced* not only in the mind, the consciousness of men, but *also in their senses*; and no persuasion, no theory, no reasoning can break this prison, unless the fixed petrified *sensibility* of the individual is ‘*dissolved*,’ *opened to a new dimension of history*, until the oppressive familiarity with the given object world is broken – broken in *a second alienation*: that from the alienated society” (CR&R: 71-72).

Likewise, the liberating function of libidinal rationality actively engaged in *Eros and Civilization* is further elaborated in conjunction with the formative role of the senses in *Counterrevolution and Revolt*. Grounded upon the predominance of reason over sensibility, technological civilisation downplays the senses as being passive and receptive and, consequently, mutilates them. The radical subjectivity undoes the alienation of the human sensorium in its totality by synthesising the fragmented senses. For Marcuse, “emancipation of the senses” is associated with the process wherein the senses become not only “total” but also “practical” in the reconstruction of society, generating “new (socialist) relationships between man and man, man and things and man and nature” (CR&R: 64).¹² Marcuse’s aesthetics reveals that the matter of human freedom necessitates the liberation of human sensibility.¹³ Liberation of the senses would enable erotic sensibility to weaken the primary aggressiveness and violence embodied in

12 Marcuse goes on to illustrate the rationality of the senses: “But the sense become also ‘sources’ of a new (socialist) *rationality*: freed from that of exploitation. The emancipated senses would repel the instrumentalist rationality of capitalism while preserving and developing its achievements. They would attain this goal in two ways: *negatively* – inasmuch as the Ego, the other, and the object world would no longer be experienced in the context of aggressive acquisition, competition, and defensive possession; *positively* – through the ‘human appropriation of nature’, i.e., through the transformation of nature into an environment (medium) for the human being as ‘species being’; free to develop the specifically human faculties: the creative, aesthetic faculties” (CR&R: 64).

13 Marcuse gives credence to the active practice of the senses thus: “The senses do not only ‘receive’ what is given to them, in the form in which it appears, they do not ‘delegate’ the transformation of the given to another faculty (the understanding); rather, they discover or can discover by themselves, in their ‘practice’, new (more gratifying) possibilities and capabilities, forms and qualities of things, and can urge and guide their realization. The emancipation of the sense would make freedom what it is not yet: a sensuous need, an objective of the Life Instincts (*Eros*)” (CR&R: 71).

civilisation and would transform the instinctual structure. As such, Marcuse's project of radical sensibility aims to shatter total reification and bring about human freedom against repressive domination. While forgetting derives from the anaesthetic experience of the world and, subsequently, fortifies the reified social relations, synaesthetic perceptions prompt the anamnestic faculty which breaks reification.¹⁴ Marcuse's idea of the subversive potential of sensibility has been scathingly criticised for its biological and instinctual orientation. However, he never lost the critical view that "the emancipation of the senses must accompany the emancipation of consciousness, involving the *totality* of human existence". *Counterrevolution and Revolt* concludes with his speculations as to the pivotal role of art in mediating between sensibility and rationality by generating aesthetic needs. It

14 In a similar way wherein Marcuse articulates synthetic functions of the senses, in the early 1960s Marshall McLuhan, the Canadian media theorist, formulates the synaesthetic dynamics of media space with particular reference to the tactility of TV, then the new media: "The TV image requires each instant that we "close" the spaces in the mesh by a convulsive sensuous participation that is profoundly kinetic and tactile, because tactility is the interplay of the senses rather than the isolated contact of skin and object" (McLuhan 1997: 272). For McLuhan, the rise and hegemony of visuality reveal one of the key characteristics of modernity. In his view, Western civilization fundamentally involves a process of the stripping of senses and the isolation of one sense from the other by means of mechanical 'hot' media (e.g., radio and cinema). The development of printing technology accelerated the isolation of sight from other senses, resulting in the hegemony of pictorialization and uprooting the traditional and collective form of life. At this juncture, McLuhan elicits the emancipatory motif of the media space engendered by the tactile function of TV, that is, a motif that integrates fragmented senses (seeing, hearing, touching and smelling). TV is, above all, "an extension of the sense of touch, which involves maximal interplay of all the senses," and "a medium that demands a creatively participant response": "Synaesthesia, or unified sense and imaginative life, had long seemed an unattainable dream to Western poets, painters, and artists in general.... Yet these massive extensions of our central nervous systems have enveloped Western man in a daily session of synaesthesia" (McLuhan 1997: 333 and 336).

demonstrates that Marcuse never lost his grip on art's subversive potential to transcend the established reality. The political importance of the new subjectivity lies in the fact that the retrieval of radical sensibility necessarily leads to a revolt against technological and instrumental rationality. The aesthetics of radical sensibility aims to give rise to a corporeal subject that is able to transform the reification of everyday life by retrieving the alienated human sensorium, reversing the decline of the mimetic faculty, and reconstructing the fragmented body, that is, a *synaesthesia* of the bodily subject.

It is therefore unsurprising to find that the aesthetics of radical sensibility is deeply interwoven with the liberation of nature and the feminisation of society. On the one hand, the rediscovery of nature becomes an integral part of the radical transformation of society, since nature itself becomes a part of history. The harmonious relationship between man and nature is not only desirable but also essential for the struggle against the instrumentalist rationality of capitalism. Marcuse's critique of technology specifically targets the destructive and exploitative use of technology rather than technology in general. On the other hand, Marcuse finds another key exploitative relation in modern society between men and women. Civilisation has been established on the grounds of a patriarchal culture. Thus, the new formation of the sensuous subject is only facilitated by the feminisation of society. As such, the aesthetics of radical sensibility can be said to hold a great deal of relevance for the development of critical theories of ecology and feminism.

The aesthetics of sensibility greatly contributes to helping critically reappraise two dominant theories in relation to ethics and aesthetics: formalist communicative ethics, which provides an

overly rational version of the subject, and postmodern aesthetics, which overemphasises a passive aspect of the subject.¹⁵ Yet, in *Counterrevolution and Revolt*, Marcuse limits himself to underscoring the progressive force of the Cultural Revolution and provides little analysis of “how” the new aesthetics of radical sensibility can maintain transcending potential without losing its political progressiveness. While *Counterrevolution and Revolt*, in general, is rich in profound insights, it is less concerned with providing a more historical and empirical analysis of the interplay between art and politics. *Counterrevolution and Revolt* can be seen as a radical manifesto of the permanent revolution that is at the core of his political thought and as the resourceful theoretical foundation for revolutionary praxis; however, as Marcuse himself points out, there is the unsolved tension, asking: “Does an analysis of the social reality allow any indication as to art forms which would respond to the revolutionary potential in the contemporary world?”¹⁶ This unsolved tension between aesthetic and revolutionary practices is withheld until his final work entitled *The Aesthetic Dimension*.

15 Habermas (1983 and 1991); Lyotard (1984).

16 Marcuse poses a detailed question as follows: “The tension between art and revolution seems irreducible. Art itself, in practice, cannot change reality, and art cannot submit to the actual requirements of the revolution without denying itself. But art can and will draw its inspirations, and its very form, from the then-prevailing revolutionary movement – for revolution is in the substance of art. The historical substance of art asserts itself in all modes of alienation; it precludes any notion that recapturing the aesthetic form today could mean revival of classicism, romanticism, or any other traditional form. Does an analysis of the social reality allow any indication as to art forms which would respond to the revolutionary potential in the contemporary world?” (CR&R: 116).

The Politics of Aesthetic Sublimation

The Aesthetic Dimension, the final work of Marcuse's lifetime, fully devotes critical attention to the matter of the emancipatory potential of art.¹⁷ Noteworthy is that this text was written under circumstances in which global reactions were fortified following the failure of the radical social movements of the 1960s and 1970s. As demonstrated in the previous section, the distinctive aspect of Marcuse's aesthetics lies in its rigid analysis wherein technological rationality reifies not only consciousness but also sensuality at a deep level of existence. The revolutionary subject that he envisages is overpowered by technical efficiency. The radical sensibility that he attributes to the liberating potential is subjugated by the culture industry. Thus, there seems to be no hope of breaking the vicious circle of a totally administered, fetishised commodity society. Under this kind of grim historical circumstance, in which sheer political, pessimist climates predominate, Marcuse revisits the political potential of art by thoroughly reviewing the main doctrines of Marxist aesthetics.

Since the publication of *Soviet Marxism* (1958), Marcuse was always disdainful of orthodox Marxism and its theory of art. The fundamental problem of Marxist theory of art, for Marcuse, rests not only upon its tenet of the totality of the relation of production. Taking the coincidence between the political tendency and the aesthetic quality as historical necessity, conventional Marxist aesthetics ascribes authenticity and progressiveness of artwork to no more than the expression of the collective consciousness of an ascending class. This doctrine results in nothing but the vulgar politicisation of art. Contrary to Marxist aesthetics, Marcuse offers

¹⁷ Marcuse (1978), hereafter AD.

a valiant claim that the subversive potential of art is inherently embodied in its aesthetic dimension. Marcuse offers an outline of his project thus:

“My critique of this orthodoxy is grounded in Marxist theory inasmuch as it also views art in the context of the prevailing social relations, and ascribes to art a political function and a political potential. But in contrast to orthodox Marxist aesthetics I see the political potential of art in art itself, in the aesthetic form as such. Furthermore, I argue that by virtue of its aesthetic form, art is largely autonomous vis à vis the given social relations. In its autonomy art both protests these relations, and at the same time transcends them. Thereby art subverts the dominant consciousness, the ordinary experience” (AD: ix).

Whereas in *Counterrevolution and Revolt*, his view on aesthetics oscillates between Kantian and Schillerean perspectives, in *The Aesthetic Dimension*, Marcuse reinvigorates his earlier view on the liberating potential embedded in modernist art, particularly some of the bourgeois literary works, a view that is sketched out as early as in his doctoral thesis, *The German Artist Novel*.¹⁸ *The Aesthetic Dimension*, as Fischer points out, still engages with the separation between Marcuse’s claims about “the removal of aesthetic from reality” and “his actual use of the concept of aesthetic form”, that is, “the difference between embeddedness aesthetics and aesthetic formalism” (Fischer 1997: 371). This reoccurring problem involves exegetical debates surrounding the nature of art; however, it is noteworthy that Marcuse maintains his position that art, by nature, contradicts the established social order because it transcends the immediate reality through its imaginative representation. He contends more strongly than ever that art,

18 Löwy strongly argues that some of main ideas of *The German Artist Novel* “reappear almost unchanged in *Eros and Civilization* and *One Dimensional Man*” (Löwy 1980: 26).

which has autonomy from the material base of production, can subvert the dominant consciousness not through its political tendency or ideology but through its own unique aesthetic values, consequently shattering the reified objectivity of repressed social relations. For Marcuse, art is revolutionary not because of its purpose or intention to serve the working class but because of “itself”, that is, art’s own aesthetic quality: “The political potential of art lies only in its own aesthetic dimension. Its relation to praxis is inexorably indirect, mediated and frustrating. The more immediately political the work of art, the more it reduces the power of estrangement and the radical, transcendent goals of change” (AD: xii-xiii). What Marcuse empathetically underlines here is that the political dimension of art should be evaluated neither by its content (e.g. the correct representation of social conditions or ideological tendency) nor by its form only. The aesthetic dimension strictly refers to the conjunction between form and truth content. For Marcuse, aesthetic form, art’s autonomy, and inner truth are all intertwined. Each component is “a socio-historical phenomenon” and “transcends” the socio-historical limitations (AD: 9). The autonomous feature of beautiful illusion (*schöner Schein*) constitutes the essential component of artwork, by which its transcending aesthetic quality is to be appreciated. While identifying the idealist notion of the beautiful as an abstract, moral and religious form, Marcuse links radical sensibility with the sensuous substance of the beautiful, that is, “aesthetic sublimation”: “The autonomy of art and its political potential manifest themselves in the cognitive and emancipatory power of this sensuousness. It is therefore not surprising that, historically, the attack on autonomous art is linked with the denunciation of sensuousness in the name of morality and religion” (AD: 66). It is

conspicuous that Marcuse continues to combine Schiller's play impulse with Freud's pleasure principle, but he further attempts to bring forth the sensuous substance of aesthetic experience as the central aspect of politics. For Marcuse, only the sensuous perception of the beautiful object leads life instincts to intensify the rebellion against the repressive principles of contemporary civilisation by invalidating dominant norms, needs and values.

It is hardly striking that Marcuse's over-evaluation of the aesthetic quality of bourgeois art and literature faces a number of criticisms.¹⁹ Despite its overemphasis on the aesthetic form of art, his stress on the sensuous dimension of autonomous art holds critical motives for a new form of aesthetics. Unlike idealist aesthetes, for Marcuse the relation between autonomous art and sensuality is not incompatible. In fact, the deeper, more fundamental theoretical question of Marcuse's aesthetics lies less in his nostalgic romanticization of high art than in his reservation of the subversive potential of mass culture, a culture that is grounded upon total sensual engagement.

The Aesthetics of Left-Wing Melancholy

In *The Aesthetic Dimension*, a crucial question remains unresolved: how a certain mode or style of art can attain political progressiveness without losing its aesthetic quality. In actual fact, this final work deepens the question. It is worth noting that Marcuse finds historical examples of the transcendent aesthetic

19 Kellner offers a sympathetic but nuanced critique thus: "While Marcuse is right that there are subversive elements in classical and modernist art, there are also ideological elements that in turn may undermine the political potential that he valorizes. Marcuse seems to underemphasize here those conservative-ideological elements in high culture in his eagerness to defend its subversive moments" (Kellner in CP 4: 65).

form not only in the German artist novels but also in the Surrealist movement. His 1945 essay entitled “Some Remarks on Aragon: Art and Politics in the Totalitarian Era” draws attention to the fact that the surrealist works of literature by Louis Aragon, Andre Breton, and Paul Eluard unpack no less than the essence of reality in their unique techniques by reshaping language, perception and appropriation. Their works, for Marcuse, serve as a powerful indictment against bourgeois society in which they are rooted. While revealing the revolutionary potential of surrealist art, Marcuse provides a scathing critique, too. Despite its attempt to “energize the revolution”, the Surrealist movement fails to bind art and revolution and, consequently, to “subvert the predominant experience, consciousness and unconsciousness needs of the people” (CP 4: 56). Regarding the debate and split in the surrealist movement in the late 1920s, in particular between Louis Aragon and André Breton, more closed readings of Marcuse’s critical appraisal of Aragon’s position. Yet, in Marcuse’s view, the surrealist failure profoundly strives from their instrumental attempt to utilise art as a direct political tool. In his earlier comments on Aragon, Marcuse explicitly identifies that truly revolutionary, oppositional, authentic art transcends everyday life not by means of “political contents” but by virtue of its “aesthetic form” (“Some Remarks on Aragon”, CP 1: 202-3). The limitations of the surrealist experiment, be it artistic or political, derive from its “direct politicization of art” or, in other words, “its proletarianization or popularization” (CP 4: 183). It can hardly be more evident that Marcuse firmly maintains his deep suspicion of the politicisation of art. Marcuse’s aesthetics consistently shows the separation of the political, ideological tendency from the autonomous function of art: “the political must rather remain

outside the content: as the artistic a priori which cannot be absorbed by the content... The political will then appear only in the way in which the content is shaped and formed” (“Some Remarks on Aragon”, CP 1: 202-3). From Marcuse’s perspective, the transcendent character of surrealist art hinges upon its aesthetic form and its sublime dimension is identified only with the avant-garde technique within high art. It might be controversial as to whether the Surrealist movement remains elitist, decadent and esoteric despite its complex political aspiration to approach the masses. Yet, for Marcuse, popularisation of art necessarily accompanies weakening of its subversive, liberated potential. It is a danger to avoid. Only in this context, Marcuse’s thesis is comprehensible that the poems by Baudelaire and Rimbaud have more subversive potential than do the didactic plays of Brecht (AD: xiii).

It should be noted that while articulating his critical assessment of the surrealist politicisation of art, Marcuse actively draws on Walter Benjamin’s theory of art and politics. Yet, from this very point, both views substantially diverge despite some notable affinities.²⁰ For Marcuse, those seminal modernist literary works by Poe, Baudelaire, Proust and Valery with which Benjamin was preoccupied entail “the historical forms of critical aesthetic transcendence”, exemplifying the non-popularised works “without weakening the emancipatory impact” (AD: 21). Particularly

20 Stressing the romantic dimension of their works, Löwy identifies a parallel between Marcuse and Benjamin in multifold: “both begin with German Romanticism and the problems of art; both move towards Marxism during the 1920s, under the influence of Lukács and Korsch, and both become linked to the Frankfurt Institute of Social Research during the 1930s; both are highly critical of social democracy, hope for a socialist revolutionary transformation, but refuse to join the Communist Party; and they probably met in Germany or in Paris (1933)” (Löwy 1980: 26).

drawing on Benjamin's essay entitled "Author as Producer", Marcuse underscores that Benjamin also rejects "vulgar Marxist aesthetics" by privileging aesthetic quality over political tendency (AD: 53).²¹ Despite a seemingly assenting tone, Marcuse places emphasis on the unsolved issue of Benjamin's concept of literary correctness by criticising that Benjamin only propounds the identification of literary and political quality in the domain of art and only mockingly "harmonizes" the tensions between the literary form and political content without properly resolving their antagonistic interrelation (AD: 53). This conventional – yet inimical – tie, in Marcuse's view, can be untangled only by reclaiming autonomous art, since a work of art is authentic and true by "the content becoming form" (AD: 8). In this vein, Marcuse's even later aesthetics reflects the lasting influence of Heideggerian perspectives. Here, the tension is not reconciled but rather rearticulated as an ontology of art, be it "transcendent" (in a nuanced sense) or "reductive" (in a rudimentary sense). He maintains thus: "The work of art can attain political relevance only as autonomous work. The aesthetic form is essential to its social function. The qualities of the form negate those of the repressive society – the qualities of its life, labor, and love" (AD: 53). Marcuse's lifelong task of integrating the aesthetic dimension into sociological and political dimensions reinstalls his earlier yet enduring position of an idealist aesthete with an emphasis on the autonomous function of high art.

The transcendent feature of art should not be appraised solely in terms of its aesthetic form. Marcuse maintains: "Art does not and cannot present the fascist reality (nor any other form of the

21 Marcuse provides an extensive review of Benjamin's essay on violence (*Gewalt*) in his "Afterward to Walter Benjamin's Critique of Violence" (CP 6: 123-127).

totality of monopolistic oppression)” (“Some Remarks on Aragon”, CP 1: 214). Yet, there is no intrinsic standard by which certain forms of technique can be judged to be progressive or reactionary. As Marcuse himself exemplifies, the aesthetic superiority of Leni Riefenstahl’s film derives from highly developed cinematographic techniques, but its political tendency cannot be appreciated without specific consideration of socio-political dimensions. Furthermore, Marcuse fails to recognise that art’s transcendent quality has been lost since the aesthetic form itself became subsumed under technological rationality, which led to the integration of avant-garde techniques into the culture industry or the massive scale of the media–entertainment industry complex. While he overestimates the autonomous feature of high art in a commodity culture, he underplays the critical potential of mass culture. During the peace protests, Bob Dylan’s songs caught Marcuse’s attention, but his engagement with the political roles of popular culture does not go beyond that of a platitudinous impression.²² Marcuse seems to have more in common with Horkheimer and Adorno, making a sharp distinction between a product of the culture industry and authentic artwork.

The recurrence of his romanticist and idealist idea of art resonates his reserved attitude towards the historical relevance of modernist art, represented by the Surrealist movement. Whereas Marcuse initially conceives of the surrealists in the 1920s and 1930s to be the most radical aesthetic and political challengers to bourgeois art, he does not fully grasp its limitations. In fact,

22 While integrating the songs of Bob Dylan into the contexts of Brecht’s didactic theatre, Marcuse offers his impression thus: “When I saw and participated in their demonstration against the war in Vietnam, when I heard them singing the songs of Bob Dylan, I somehow felt, and it is very hard to define, that this is really the only revolutionary language left today” (“Art in the One-Dimensional Society”, CP 4: 133).

Marcuse misrecognises their shortcomings. Historical limitations of the surrealists rest not upon their active politicisation of art but upon their constrained relation to subjectivity. They failed to sever their aesthetic link with the bourgeois individualist aesthetic form, but Marcuse shows his reservation about the meltdown of individuality and the emergence of collectivity in a new form of art:

“The most revolutionary work of art will be, at the same time, the most esoteric, *the most anti-collectivistic one*, for the goal of the revolution is *the free individual*. The abolition of the capitalist mode of production, socialization, the liquidation of classes are only the preconditions for *the liberation of the individual*” (“Some Remarks on Aragon”, CP 2: 203, emphasis added).

The surrealist influence on Benjamin’s perception of art is evident in his 1928 work entitled *One Way Street*, which comprises a set of aphorisms. Louis Aragon’s *Paris Peasant* and Andre Breton’s *Nadja* provide Benjamin with the theoretical means of aligning a distinctive mode of aesthetic experience with the interwoven process of technological and political practices. In the work of the surrealists, Benjamin finds a continuation of the modernist perception of art as characterised by Charles Baudelaire: “the transitory, the fugitive, and the contingent” (Baudelaire 1995: 12). Contrary to Marcuse’s assessment, for Benjamin, while the surrealists vigorously challenge “the sclerotic liberal moral humanistic ideals of freedom” both aesthetically and politically, they fail to go beyond this European idea of humanism (Benjamin 1999a: 215). In his 1929 essay entitled “Surrealism: the Last Snapshot of the European Intelligentsia”, Benjamin explicitly attributes this failure to the individual subjectivity rooted in their aesthetic practices. For instance, Benjamin likens the key feature of

surrealist aesthetic practices to the gaze of the *flâneur*, the nineteenth-century stroller on the city street. The urban spectacle captured by surrealist aesthetic practice is no more than “a gastronomy of the eye”, coinciding with the gaze of the alienated bourgeois individual. Despite the active employment of technology and radical political practice in opposition to the liberal bourgeois regime, the intrinsic limitations of the surrealists derive from their romanticist understanding of the humanist tradition and their incapability to grasp the emergence of a new collectivity bound up with the expanding cultural spaces. In illustrating the surrealists as “the last snapshot of the European intelligentsia”, Benjamin uncovers that their experiments of art and politics are still deeply rooted in the European humanist tradition. In Benjamin’s view, the Surrealist movement is not fully disconnected from humanist practices founded upon the bourgeois literary public sphere, and fails to articulate an alternative mode of the aesthetic sphere corresponding to the emergence of new popular and mass cultures (Kang 2014: 195-196). In a similar vein, Marcuse profoundly challenges the foundation of idealist aesthetics, but he himself still remains among “the last good Europeans” in Nietzsche’s own terminology. Drawing upon Nietzsche’s emphasis that “Europe wants to become one” in *Beyond Good and Evil* (1886), Benjamin underscores that the European intellectuals act no more than as “the private citizen” that “we all are trying not to become”.²³

23 Benjamin (1999b: 442). Linking the limitations of Surrealism with an unavoidable failure of the avant-garde movement, Benjamin outlines the key facets of new materialist aesthetics against aesthetic modernism thus: “Nevertheless – indeed, precisely after such dialectical annihilation – this will still be an image space and, more concretely, a body space. For in the end this must be admitted: metaphysical materialism, of the brand of Vogt and Bukharin – as is attested by the experience of the Surrealists, and earlier by that of Hebel, Georg Büchner, Nietzsche and Rimbaud – cannot lead without

Reviewing Marcuse's 1937 essay entitled "Philosophie und kritische Theorie", which appeared in the *Zeitschrift für Sozialforschung*, the scholarly journal of the Institute of Social Research, Benjamin expresses his critical concern over the institute's over-devotion to rationalism.²⁴ In my view, Marcuse's preoccupation with the aesthetic expression of the beautiful illusion represented by bourgeois literature epitomises him as a "good European" bound up with the humanist tradition and his failure to grapple with a new mode of the publics, which had already begun to shake and lead to a total crisis of European modernity on an unprecedented scale. Benjamin shares with modernists the radical critique of the humanist tradition of art, but goes much further by locating the question of the transformation of modernist aesthetic practice at the centre of the crisis of European modernity. Apart from his critical concerns over the reification of culture, few common elements are left between Marcuse's aesthetics of radical sensibility

rupture to anthropological materialism. There is a residue. The collective is a body, too. And the physis that is being organized for it in technology can, through all its political and factual reality, be produced only in that image space to which profane illumination initiates us. Only when in technology body and image so interpenetrate that all revolutionary tension becomes bodily collective innervation, and all the bodily innervations of the collective become revolutionary discharge, has reality transcended itself to the extent demanded by the Communist Manifesto" (Benjamin 1999a: 217-8).

24 Benjamin remarks thus: "Critical theory cannot fail to recognize how deeply certain powers of intoxication [*Rausch*] are bound to reason and to its struggle for liberation. What I mean is, all the explanations that humans have ever obtained by devious means through the use of narcotics can also be obtained through the human: some through the individual-through man or through woman; others through groups; and some, which we dare not even dream of yet, perhaps only through the community of the living. Aren't these explanations, in light of the human solidarity from which they arise, truly political in the end? At any rate, they have lent power to those freedom fighters who were as unconquerable as 'inner peace', but at the same time as ready to rise as fire. I don't believe that critical theory will view these powers as 'neutral'" (Benjamin 1999b: 23), cited in Benjamin (2000: 442).

and Benjamin's media aesthetics. Marcuse's project not only shows his lifelong attempt to bring aesthetics into social theory but also explicitly illuminates *the aesthetic dimension* of his revolutionary utopianism.

Despite some valuable points that it has made, Marcuse's project of linking the utopian potential of artwork with aesthetic quality does not seem entirely plausible, due to the lack of mediating categories between art and politics, that is, a critical approach to popular culture. Marcuse's understanding of popular culture is too monolithic to grapple with the multiple interplay between the various forms of media and the human sensorium. Marcuse's project of aesthetics of radical sensibility demonstrates that Marcuse remains a critic of high literature rather than of mass consumer culture as much as the earlier aesthetic avant-garde movements and the surrealists failed to go beyond "left-wing melancholy". Varying forms of public spaces encompassing the cultural and political contexts of everyday lives are articulated by affective communication and the aesthetic experience of the media culture. These features are excluded from Marcuse's analysis of art in general and of surrealist literary practices in particular. The beautiful illusion (*schöner Schein*) that Marcuse continues to privilege as the central component of aesthetic experience is inextricably intertwined with popular culture and the entertainment industry in the age of the media spectacle. In an unfinished novel entitled *Heinrich von Ofterdingen* (1802), Novalis, a mystic author of early German Romanticism, illustrates a medieval poet's lifelong search for the mysterious Blue Flower, a symbol of ideal beauty. As Benjamin notes, the beautiful illusion in the age of the media becomes no more than the technologically reproduced artifice; thus, "the vision of immediate reality" becomes

“the Blue Flower in the land of technology” (Benjamin 2000: 115).
Aesthetics without the public is empty – popular culture without
the beautiful is blind.

This work was supported by Research Resettlement Fund for the new faculty of Seoul National University and by the Ministry of Education of the Republic of Korea and the National Research Foundation of Korea (NRF-2018S1A5B8070398)

References

ABROMEIT, J. “Marcuse’s Critical Encounter with Heidegger 1927-33”. In: J. Abromeit, W. M. Cobb (eds.). *Herbert Marcuse: a Critical Reader*. New York, London: Routledge, 2004, p. 131-151.

_____. “Left Heideggerianism or Phenomenological Marxism? Revisiting Herbert Marcuse’s Critical Theory of Technology”. *Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory* 17 (1), 2010.

BAUDELAIRE, C. *The Painter of Modern Life*. London: Phaidon, 1995.

BECKER, C. “Herbert Marcuse and the Subversive Potential of Art”. In: — (ed.). *The Subversive Imagination: Artists, Society, and Social Responsibility*. New York: Routledge, 1994, p. 113-129.

BENJAMIN, W. “Surrealism: The Last Snapshot of the European Intelligentsia”. In: *Selected Writings*, vol. 2 (ed. M. Bullock et al.). Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999a.

_____. *Gesammelte Schriften*, vol. VI (eds. R. Tiedemann and H. Schweppenhäuser). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999b.

_____. “The Work of Art in the Age of Its Technological Reproducibility: Second Version,” *Selected Writings*, vol. 3 (ed. M. Bullock et al.). Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000.

FISCHER, N. “Frankfurt School Marxism and the Ethical Meaning of Art: Herbert Marcuse’s The Aesthetic Dimension”. *Communication Theory* 7 (4), 1997.

GREGG, M., SEIGWORTH, G. (eds.). *Affect Theory Reader*. Durham, NC: Duke University Press, 2010.

GUYER, P. "Marcuse and Classical Aesthetics". *Revue Internationale de Philosophie* 246 (4), p. 349-365, 2008.

HABERMAS, J. *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983.

_____. *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.

KANG, J. "The Media and the Crisis of Democracy: Rethinking Aesthetic Politics". *Theoria: A Journal of Social and Political Theory* 57 (124), p. 1-22, 2010.

_____. *Walter Benjamin and the Media: The Spectacle of Modernity*. Cambridge: Polity Press, 2014.

KATZ, B. *Herbert Marcuse and the Art of Liberation*. London, New York: Verso, 1982.

LAMAS, A., WOLFSON, T., FUNKE, P. (eds.). *The Great Refusal: Herbert Marcuse and Contemporary Social Movements*. Philadelphia, PA: Temple University Press, 2017.

LEYS, R. "The Turn to Affect: A Critique". *Critical Inquiry* 37 (3), p. 434-472, 2011.

LÖWY, M. "Marcuse and Benjamin: The Romantic Dimension". *Telos* 44, 1980.

LUKES, T. J. *The Flight into Inwardness*. London: Susquehanna University Press, 1985.

LYOTARD, J-F. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Manchester: Manchester University Press, 1984.

MACDONALD, B. J. "Morris after Marcuse: Art, Beauty and the Aestheticist Tradition in Ecosocialism". *The Journal of William Morris Studies*, p. 39-49, 2011.

MARCUSE, H. *One-Dimensional Man*. Boston: Beacon Press, 1964.

- _____. *Counterrevolution and Revolt*. Boston: Beacon Press, 1972.
- _____. *Eros and Civilization*. Boston: Beacon Press, 1974 [1955].
- _____. *The Aesthetic Dimension: Toward a Critique of Marxist Aesthetics*. Boston: Beacon Press, 1978.
- _____. *Collected Papers of Herbert Marcuse* (ed. D. Kellner). London, New York: Routledge, 1998-2014.
- MASSUMI, B. *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*. Durham, NC: Duke University Press, 2002.
- _____. *The Politics of Affect*. Cambridge: Polity, 2015.
- MCLUHAN, M. *Understanding Media: The Extensions of Man*. London: Routledge, 1997 [1964].
- MILES, M. *Herbert Marcuse: An Aesthetics of Liberation*. London: Pluto Press, 2012.
- RANCIERE, J. *The Politics of Aesthetics*. London: Continuum, 2006.
- _____. *Aisthesis: Scenes from the Aesthetic Regime of Art*. London: Verso, 2013.
- _____. *Dissensus: On Politics and Aesthetics*. London: Bloomsbury, 2015.
- REITZ, C. *Art, Alienation and the Humanities*. Albany, NY: State University of New York Press, 2000.
- SCHOOLMAN, M. "Marcuse's Aesthetics and the Displacement of Critical Theory". *New German Critique* 8, 1976.
- SCHILLER, F. *On the Aesthetic Education of Man: A Series of Letters*. New York: Frederick Ungar, 1965.
- WHITEHEAD, A. N. *Science and the Modern World*. New York: Macmillan, 1926.
- WOLIN, R. *Heidegger's Children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*. Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2001.

MARCUSE À DÜSSELDORF

UN TÉMOIGNAGE

Klaus-Gerd Giesen

Université Clermont Auvergne

Ce jour là, le 31 août 1976, une chaleur tout à fait inhabituelle avait envahi la Rhénanie. Avec deux amis de mon lycée j'avais traversé le Rhin en tramway pour rejoindre la salle Schumann à Düsseldorf où devait avoir lieu le grand débat tant attendu. Adolescents hautement politisés dans le contexte de l'après-1967/68 nous étions particulièrement excités à l'idée de voir s'affronter sur scène le principal inspirateur, sur le plan théorique, de la révolte estudiantine occidentale et des nouveaux mouvements sociaux émergents, Herbert Marcuse, et le secrétaire général de l'Union démocrate-chrétienne (CDU) conservatrice, le professeur de droit Kurt Biedenkopf. Participaient également à la joute le psychanalyste Alexander Mitscherlich et le politologue Kurt Sontheimer.

L'importance cruciale de la soirée autour du thème « *Le conflit entre la révolution philosophique et le changement politique* » (« *Der Widerstreit zwischen philosophischer Revolution und politischer Veränderung* ») fut soulignée par la présence de 1800 personnes dans une salle bondée, sans climatisation et fermement encadrée par la police, et surtout par sa retransmission télévisée par le *Westdeutscher Rundfunk* (WDR). De par là, l'impact sur l'opinion publique ouest-allemande ne pouvait guère être sous-estimé.

Aussi bien ce qui a été convenu d'appeler la Nouvelle Gauche que les Jeunesses chrétiennes-démocrates (*Junge Union*) ne s'y étaient pas trompées, et avaient massivement mobilisé leurs adhérents ou sympathisants pour soutenir, par applaudissements frénétiques ou par interruptions verbales, leurs intellectuels de référence respectifs.¹

En effet, nous nous trouvions à un moment charnière dans l'histoire de la République fédérale d'Allemagne : depuis sept ans la révolte estudiantine et « l'Opposition extraparlamentaire » (*außerparlamentarische Opposition* : APO) s'étaient progressivement fractionnées en multiples courants, allant d'une radicalisation terroriste, inspirée par la guérilla urbaine en Amérique du Sud, par les *Rote Armee Fraktion* (RAF) et *Bewegung 2. Juni* militairement entraînés en Jordanie par le Fatah palestinien et n'ayant pas hésité à procéder à des attentats à la bombe, à prendre des otages et à lâchement assassiner plusieurs personnes, jusqu'à des arrangements réformistes avec le pouvoir, dans le cadre de la coalition centre-gauche, d'abord sous la houlette de Willy Brandt à partir de 1969, entre les sociaux-démocrates du SPD et les libéraux du FDP. Il faut y ajouter une myriade de nouveaux mouvements sociaux féministes, écologistes et pacifistes plus ou moins radicaux. Une dispersion pareille constituait déjà en soi un affaiblissement stratégique considérable pour la gauche, mais lui avait aussi permis d'inscrire certaines de ses idées sectorielles à l'agenda politique. L'attente vis-à-vis de Marcuse fut énorme, notamment pour insuffler des nouvelles idées et guider l'action sur le terrain de la lutte. Car, à la différence de Horkheimer, d'Adorno et du jeune Habermas qui avaient été

1 Il est surprenant que le débat ne figure nulle part sur le site web « officiel » de Herbert Marcuse, entretenu par son petit-fils Harold Marcuse : <http://www.marcuse.org/herbert/>.

perçus – à juste titre – comme lui étant hostiles, Herbert Marcuse a toujours su garder l’aura de celui qui soutenait la révolte en lui trouvant une forte utilité à long terme, bien que, lui aussi, la vouant à l’échec à court terme.²

Cependant, Marcuse avait quitté l’Allemagne en 1933, d’abord pour Genève et Paris, puis pour les États-Unis, et n’était jamais revenu s’y réinstaller. Certes, il connaissait extrêmement bien la situation politique de l’Allemagne des années 1930 et 1940 puisqu’il avait travaillé à Washington pour le gouvernement américain, d’abord comme analyste spécialisé dans les affaires allemandes pour le *U.S. Office of War Information* (OWI), puis dès 1943 pour le *Office of Strategic Services* (OSS), l’organisation qui a précédé la *Central Intelligence Agency* (CIA), et finalement, jusqu’en 1951, comme chef de la section d’Europe centrale du Département d’État (*U.S. Department of State*).

Toutefois, après sa nomination professorale à Brandeis University en 1958, puis en 1965 à San Diego, il s’était tourné vers les travaux théoriques qui ont fait sa réputation et sa gloire, ainsi que vers les luttes sociales aux États-Unis. Par conséquent, durant les années 1970 il connaissait nettement mieux la situation politique aux USA que celle de l’Allemagne. Sa tournée de conférences et de débats de l’été 1976 sur territoire ouest-allemand, dont la dispute télévisée de Düsseldorf fut sans doute le point culminant, resta imprégnée d’un étrange décalage entre sa solide position théorique et sa faible connaissance, non pas des débats intellectuels en tant que tels, mais des subtilités de la vie politique *quotidienne* de la République fédérale, ainsi que surtout des attentes du grand public.

2 Voir à ce sujet : Wiggershaus (1997: 676-705). Sur la pertinence de la tradition de la théorie critique : Nobre (2008: 265-283).

Puisque le psychanalyste Mitscherlich resta la plupart du temps plutôt en retrait ou s'opposa ponctuellement davantage à Marcuse qu'aux autres participants (notamment lorsqu'il déclara que l'angoisse des individus dans le contexte d'une société capitaliste largement anxiogène peut aussi avoir des aspects positifs, comme par exemple celui de rapprocher les uns des autres), et que le politologue social-démocrate Sontheimer se contenta d'animer les échanges en posant des questions aux autres, Marcuse se trouva pratiquement seul face à Kurt Biedenkopf, un politicien chevronné et parfaitement opportuniste qui, de surcroît, dirigeait à ce moment-là la campagne électorale de la principale formation politique conservatrice, la CDU, en vue des élections fédérales qui avaient lieu seulement un mois plus tard. En d'autres termes, Marcuse avait bizarrement accepté de débattre en pleine campagne électorale avec le secrétaire général du parti conservateur. De par là même, le débat télévisé de Düsseldorf faisait inévitablement lui-même partie de la campagne électorale. Et le « Sage de San Diego » ne pouvait que se retrouver sur la défensive face aux attaques polies et calmes, mais aussi déterminées et insistantes, de Biedenkopf, qui outre son poste de professeur d'université en droit, avait peu de temps auparavant également occupé, pendant trois ans, celui de membre de plein droit de la direction centrale du grand groupe chimique Henkel à Düsseldorf, l'un des fleurons du capitalisme rhénan.

Habillé, comme toujours, en chemise blanche (mais cette fois-ci en manches courtes), Marcuse récita, pour ainsi dire, le crédo de son analyse tel qu'il l'avait déjà développé quatre ans plus tôt dans *Counterrevolution and Revolt* (Marcuse 1972) : les conditions objectives d'une révolution dans le monde occidental ne seraient pas encore entièrement réunies, notamment parce que la

classe ouvrière ne serait pas prête. Le véritable sujet révolutionnaire se trouverait de toute façon du côté des masses misérables des pays décolonisés et affreusement exploités et dominés. Toutefois, cela ne signifierait pas pour autant que la *rébellion* – Marcuse a toujours insisté sur ce terme – du mouvement étudiant occidental soit restée sans effets. Au contraire, elle aurait permis de percer une ouverture culturelle, au sens large du terme. L'évolution des forces productives, dont notamment la technologie engendrant une richesse inouïe et facilement partageable, permettrait enfin, à terme, la libération du travail aliéné et la rupture avec le système capitaliste. Pour préparer cela, il conviendrait d'entamer le processus culturel du *Great Refusal* face à la société de consommation et à la guerre impérialiste, une attitude de rejet qui rapprocherait toujours davantage, autant que faire se peut, éros, travail et politique.³

Marcuse estima que le mouvement social de 1967/68 représenterait le début d'une telle stratégie de rupture, et l'ouverture d'une porte de sortie possible vers le socialisme.⁴ Il importerait cependant grandement de ne pas esquiver, ne serait-ce qu'approximativement, les contours de la future société sans aliénation (sauf qu'elle devra nécessairement s'articuler sans classes sociales ; Marcuse 1969 : 88-89), car seul le processus révolutionnaire lui-même pourrait la définir. En 1969 il avait prévenu à ce sujet : « The militants have invalidated the concept of « utopia » – they have denounced a vicious ideology » (ibid. : ix). En d'autres termes, afin d'éviter toute dérive utopiste et

3 « a [...] juncture between the erotic and the political dimension » (Marcuse 1974 : xxi).

4 I Il écrivait un an avant le débat de Düsseldorf : « The New Left *totalized* the rebellion against the existing order in its demands and struggle ; it changed the consciousness of broad sectors of the population » (Marcuse 2005 : 188).

paternaliste il faudrait se contenter d'une position *négative* de rejet de la société actuelle et, pour le reste, tout simplement faire confiance aux actuels et futurs révolutionnaires pour préciser le contenu concret de l'après-révolution et de la société libérée, tout comme pour le *timing* de la révolution. Ainsi, Marcuse avait terminé son célèbre livre *One-Dimensional Man* par cette avant-dernière phrase : « The critical theory of society possesses no concepts which could bridge the gap between the present and its future ; holding no promise and showing no success, it remains negative » (Marcuse 2007 : 261). En revanche, le risque d'une contre-révolution réactionnaire se serait également considérablement accru, car le système capitaliste, de par une double stratégie de cooptation partielle et de répression impeccable, tenterait naturellement de se défendre contre les attaques.

Très peu de personnes présentes dans la salle, et encore moins de téléspectateurs, avaient réellement lu les ouvrages de Marcuse. La plupart ne disposait que d'une très vague connaissance des fondements théoriques, et assistait au spectacle essentiellement pour voir en direct le mythe vivant. Dès lors, Kurt Biedenkopf pouvait se montrer détendu et très à l'aise pendant tout le débat : il lui suffisait de répéter inlassablement, sous différentes formes, les mêmes questions à Marcuse : pourquoi préparer la révolution si les contours de la société à venir ne sont pas encore clarifiées, et quand le passage révolutionnaire à une époque postcapitaliste peut-il survenir en République fédérale?

Marcuse refusa d'entrer dans le jeu de la première interrogation: « La question présuppose que je sois un prophète, ou que Marx fût un prophète. En plus, je dois à présent dire très sérieusement : Poser la question de façon répétée sert en soi déjà à

la faire dériver vers l'utopie. Pour moi, il n'est pas si difficile d'imaginer une société libre ». ⁵ Cependant, à la surprise générale, il tomba dans le piège de la deuxième question : un monde sans pauvreté, sans répression, sans angoisse, sans travail aliéné, serait possible très bientôt, « *déjà demain* », et cela non pas par une révolution communiste classique, mais par une révolution plus profonde, celle de « *la mutation de l'homme en tant qu'homme* » (*Umwälzung des Menschen als Menschen*), à condition que les rapports de pouvoir réellement existants dans la société ne l'empêchent pas. ⁶

Le très réaliste Kurt Biedenkopf fut aussitôt en mesure de profiter de ce faux pas de Marcuse, en insistant sur le fait qu'une telle théorie normative ne pourrait même pas être questionnée, discutée ou invalidée, car celui qui formulerait ne serait-ce que des doutes sur la mutation impérative, mais non spécifiée, s'exposerait d'emblée à la suspicion de s'opposer à tout changement de société, et d'agir dans le sens des rapports de pouvoir existants. Le fantôme de « l'Homme nouveau », concept indéfini surgi de nulle part, du moins pas explicitement, continua dès lors à hanter la salle Schumann de Düsseldorf et l'espace télévisé pendant tout le reste du débat. Quelques jours plus tard, le quotidien conservateur *Die Welt* évoqua à ce sujet « la démystification de Marcuse » ⁷ (le quotidien *Rheinische Post* alla le même jour dans le même sens ⁸), tandis que l'hebdomadaire libéral *Die Zeit* parla à propos de sa réponse de « poésie sociale » (*Sozialpoesie*) : « De nos jours, la simple évocation du [futur] radicalement nouveau ne suffit plus ;

5 *Die Zeit*, n. 38, 10 septembre 1976, p. 41-42.

6 *Die Zeit*, *ibid.*

7 *Die Welt*, 2 septembre 1976.

8 *Rheinische Post*, 2 septembre 1976.

de nos jours, les gens souhaitent savoir comment y parvenir et ce que cela représente. Le saut [vers l'inconnu] a perdu de sa fascination ».⁹

De par là, le journaliste de *Die Zeit* a réussi à bien saisir la transformation qui s'était progressivement opérée au sein de l'opinion publique allemande depuis les émeutes de Berlin-Ouest en 1967 : face à l'évolution de la politique allemande même les citoyens les plus ouverts à un changement de société refusaient désormais de naviguer à vue, et réclamaient des objectifs plus concrets, politiquement transformables, ou autrement dit : une feuille de route. Une vague esquisse comme celle proclamée par Marcuse, qui sinon avait persisté dans son refus d'articuler une utopie *positive* en restant, assez maladroitement, sur une posture de simple évocation du *Great Refusal* tout en estimant possible une révolution pour très bientôt, ne pouvait recueillir que de la réserve et de la déception. Au moins Biedenkopf et d'autres politiciens étaient-ils en mesure de proposer quelques réformes aux nombreux téléspectateurs. Sur ce point, Marcuse s'est donc très mal défendu face à intellectuel organique du conservatisme.

La fin chaotique de la discussion a sans doute renforcé l'impression générale d'un débat inconsistant : dès que le public présent dans la salle pouvait poser des questions une indescriptible cacophonie s'installa. Sous les hués ou les applaudissements, Herbert Marcuse fut accusé par certains militants communistes à n'être qu'un réactionnaire ou un traître à la cause ouvrière.¹⁰ D'autres tentèrent d'empêcher que soient posées des questions à Biedenkopf ou à Mitscherlich. De toute évidence, arrivant de

⁹ *Die Zeit*, op. cit.

¹⁰ Pour un compte-rendu du débat vu sous cet angle : « Ein Schwanzreiber der Bourgeoisie », *Marxistische Studenten-Zeitung*, n. 14, 1976.

Californie, Herbert Marcuse, attendu quasiment comme le Messie par une partie de la Nouvelle Gauche allemande pour lui indiquer le chemin à suivre, avait mal évalué les situation politique et attente en Allemagne de l'Ouest de l'été 1976.

Le fait même qu'un long débat télévisé eut pu avoir lieu entre d'un côté celui qui était à la fois l'organisateur en chef et l'intellectuel organique des forces politiques conservatrices et du *corporate capitalism*, et de l'autre le principal contempteur contemporain de celui-ci et inspirateur de la Nouvelle Gauche ouest-allemande, peut sans doute être vu comme l'un des éléments clés dans le tournant vers la révolution conservatrice de la deuxième moitié des années 1970 et du début des années 1980. En effet, si un peu plus d'un mois après le débat télévisé, la CDU, sous la houlette du tandem Kohl/Bidenkopf, perdait encore tout juste les élections fédérales – en dépit de résultats tout à fait encourageants – et le social-démocrate Helmut Schmidt pouvait encore rester chancelier à la tête de la coalition scellée avec les libéraux du FDP, l'ambiance intellectuelle générale avait commencé à basculer. Les graves événements terroristes de l'année suivante ont accéléré cette dynamique.¹¹ Quatre ans plus tard, Helmut Kohl sera élu chancelier de la République fédérale et entamera une politique véritablement réactionnaire, alors que ses deux prédécesseurs Willy Brandt et, en partie du moins, Helmut Schmidt avaient misé sur l'intégration progressive des forces de la Nouvelle Gauche dans le jeu institutionnel du système politique (la fameuse « marche à travers les institutions »). Naturellement, la « restauration » en Allemagne de l'Ouest faisait partie d'un

11 Herbert Marcuse a clairement pris ses distances vis-à-vis des mouvements terroristes : « Mord darf keine Waffe der Politik sein », *Die Zeit*, 23 septembre 1977.

mouvement tectonique plus vaste, puisque dans d'autres pays, dont notamment en France, aux Etats-Unis et en Grande-Bretagne, des évolutions similaires avaient lieu à peu près en même temps. Pour paraphraser Pierre Bourdieu au sujet de la révolte occidentale de 1967/68 : il n'y a rien de plus dangereux qu'une révolution ratée...¹²

La performance habile du « jeune loup » Kurt Biedenkopf face à un Herbert Marcuse âgé de 78 ans – il mourra moins de trois ans plus tard d'une crise cardiaque à Starnberg – et éprouvant parfois quelques difficultés à se concentrer, a joué un rôle non négligeable dans le basculement progressif vers une situation réactionnaire et un raidissement du pouvoir. De ce fait, le débat du 31 août 1976 marqua une césure intellectuelle et politique dans l'histoire de la République fédérale allemande.

Références

MARCUSE, H. *An Essay on Liberation*. Boston : Beacon Press, 1969

_____. *Counterrevolution and Revolt*. Boston : Beacon Press, 1972.

_____. *Eros and Civilization*. Boston : Beacon Press, 1974.

_____. « The Failure of the New Left ? ». In : D. Kellner (dir.). *The New Left and the 1960s : Collected Papers of Herbert Marcuse*. London : Routledge, 2005.

_____. *One-Dimensional Man*. London, New York : Routledge, 2007.

12 Source : <https://www.youtube.com/watch?v=Sj3r48hMnw0>. Voir aussi le regard rétrospectif très sévère de celui qui avait animé le débat du 31 août 1976 : Kurt Sontheimer, « Die gescheiterte Revolution », *Die politische Meinung*, n. 378, Mai 2001, p. 11-15.

NOBRE, M. « Teoria crítica hoje ». In : D. T. Peres et al. (dir.), *Tensões e passagens: Filosofia crítica e modernidade. Uma homenagem a Ricardo Terra*. São Paulo : Singular/Esfera pública, 2008, p. 265-283.

WIGGERSHAUS, R. *Die Frankfurter Schule*. München : Deutscher Taschenbuch Verlag, 1997.

DIALÉTICA DA LIBERTAÇÃO

CRÍTICA E UTOPIA NA TEORIA DA EMANCIPAÇÃO DE MARCUSE

Rosalvo Schütz

Universidade Estadual do Oeste do Paraná

Resumo: A dimensão da utopia concreta é constitutiva da teoria crítica de H. Marcuse. No seu confronto com teorias tradicionais, como a de Freud, esse olhar diferenciado possibilitou uma apropriação produtiva numa perspectiva emancipatória. Alargou-se, assim, o horizonte de atuação crítica para além do princípio de realidade instituído. Ao ampliar os conceitos de classe social e de negação na dialética, Marcuse desloca o lugar social da negação, libertando a práxis social da petrificação ritualizada do marxismo ortodoxo e da interdição de certos pressupostos idealistas. Uma das consequências será a necessária afirmação da primazia qualitativa nos processos de transformação social e de luta de classes. Ao articular dialeticamente as dimensões da crítica e da utopia, Marcuse elabora uma teoria da emancipação que adquire significado especial na atualidade. Neste artigo, pretende-se apresentar os principais elementos constitutivos dessa teoria a partir de algumas obras centrais do autor.

Palavras-chave: Princípio de desempenho, resistência, ruptura, práxis

DIALECTICS OF LIBERATION

CRITIQUE AND UTOPIA IN MARCUSE'S THEORY OF EMANCIPATION

Abstract: The dimension of concrete utopia is constitutive of H. Marcuse's critical theory. In his confrontation with traditional theories, as Freud's, his holistic look enabled a productive appropriation in an emancipatory perspective. Thus, the horizon of critical action was extended beyond the principle of established reality. By broadening the concepts of social class and negation in the dialectic, Marcuse displaces the social place of negation, liberating social praxis from the ritualized petrification of orthodox Marxism, as well as from the interdiction of certain idealist assumptions. One of the consequences will be the necessary affirmation of a qualitative primacy in the processes of social transformation and class struggle. By dialectically articulating the dimensions of criticism and utopia, Marcuse developed an emancipation theory that acquires special meaning in the present time. This paper aims to present the main constitutive elements of this emancipation theory from some central works of the author.

Keywords: Performance principle, resistance, rupture, praxis

Utopia concreta:
'utopia' porque tal sociedade ainda não existe em lugar algum;
concreta' porque tal sociedade é uma possibilidade histórica real.
(Marcuse, 1999a: 148)

Introdução

Em sua última aparição pública, em 18 de maio de 1979 em Römerberg/Alemanha, a convite de Jürgen Habermas, Marcuse (2009: 159) proferiu a palestra “Filhos de Prometeu: teses sobre técnica e sociedade”. A exposição é perpassada pela explicitação dos possíveis significados ambíguos que a ideia de progresso, baseada na dominação técnico-científica da natureza, poderia adquirir. Ou seja: por um lado, enquanto “simultâneo domínio sobre o ser humano [...], aparato do controle, domínio e manipulação; aparato da não liberdade” e, por outro, a “constituição e disponibilização dos meios de satisfação da luta pela existência – aparato da liberdade”. Num conjunto de trinta e quatro teses, Marcuse expõe, de forma quase telegráfica, algumas de suas principais convicções e intuições. Todas elas marcadas por este olhar permanentemente duplo sobre a mesma questão: crítica e utopia concreta.

Na vigésima primeira tese, o autor se refere explicitamente ao conceito de utopia concreta, da mesma forma como já o tinha feito, por exemplo, no texto *Ecologia e crítica da sociedade moderna*, citado na epígrafe acima. Nesta tese, Marcuse aponta para duas dimensões permanentemente presentes nos movimentos de revolta, quais sejam: por um lado, são perpassados por uma dimensão negativa (crítica, na medida em que, por exemplo, se recusam a fazer parte e se contrapõem ao progresso puramente

quantitativo) e, por outro, por uma dimensão positiva (utopia), na medida em que conseguem preservar avivada a possibilidade de progresso para além do instituído. Essa utopia, segundo Marcuse (2009: 163, trad. nosa), por ser elaborada “em contraposição à produtividade da razão instrumental, insiste na receptividade criativa da sensibilidade e, em contraposição ao poder total do princípio de realidade, insiste no direito ao princípio de prazer”.

Esse esforço de Marcuse em sinalizar para potenciais efetivamente presentes, embora interditados, certamente se insere na tradição própria da Teoria Crítica, que, ao se apropriar da teoria tradicional e apontar para a sua insuficiência, indica, simultaneamente, os potenciais civilizatórios bloqueados. No entanto, Marcuse confere uma ênfase especial à dimensão utópica, de modo a torná-la um elemento decisivamente constitutivo de suas abordagens.

Seja pelo conteúdo destas suas formulações, seja pela peculiar postura teórica que representa, a teoria de Marcuse poderá adquirir uma importância singular no contexto atual, em que o sentimento de indiferença e impotência política parece ser crescente frente a uma realidade aparentemente cada vez menos passível de transformação. Em sua teoria, a indicação das possibilidades reais, históricas e concretas de outra sociedade está permanentemente presente enquanto parâmetro crítico. A denúncia da negatividade do presente é condicionada pelo anúncio da positividade possível e vice-versa.

1. Da Utopia abstrata à Utopia concreta

O tema da utopia foi, por exemplo, tratado explicitamente por Marcuse (1969) em um debate organizado pelo Comitê

Estudantil da Universidade de Berlim Ocidental nos dias 10 a 13 de julho de 1967 sob o título *O fim da utopia*. À primeira vista, o título poderia nos levar a pensar que Marcuse advoga contra a utopia. De fato, a argumentação aponta para o fim da utopia, entendida num sentido bem determinado e restrito: um conceito de utopia semelhante ao denominado por Ernst Bloch de utopia abstrata (Marcuse 1969, p. 15), ou seja, uma utopia não inscrita nas possibilidades históricas, sinônimo de pura fantasia. O fim da utopia no sentido defendido, portanto, é declarado levando-se em conta esse conceito específico de utopia, ou seja, quando se refere “a projetos de transformação social cuja realização é considerada impossível, [momento em que se fala] de irrealizabilidade como impossibilidade de traduzir em fatos concretos o projeto de uma nova sociedade” (Marcuse 1969: 15).

No entanto, do fato de um projeto de transformação social nunca ter existido não se pode, como muitas vezes é falaciosamente argumentado segundo Marcuse (1969: 16), concluir que nunca poderá existir. Igualmente, pode acontecer que “a realização histórica de um projeto revolucionário seja impedida por contratendências e por movimentos opostos potencialmente superáveis”, de forma que a afirmação em relação à inviabilidade de uma transformação é algo de veras questionável. Marcuse identifica então alguns componentes daquilo que historicamente foi apresentado como utopia, como a eliminação da pobreza, da miséria, do trabalho alienado e da agressão à natureza. Em seguida, afirma que a possível realização dessas questões não é mais utopia, pois é objetivamente superável mediante as “forças produtivas e intelectuais já existentes tecnicamente”. Qual o motivo, então, de sua não realização? O bloqueio intencional dessas possibilidades na sociedade capitalista:

“Existem hoje todas as forças materiais e intelectuais necessárias à realização de uma sociedade livre. O fato de que não sejam utilizadas deve ser imputado exclusivamente a uma espécie de mobilização geral da sociedade, que resiste com todos os meios à eventualidade de sua própria libertação. Mas essa circunstância não basta, de nenhum modo, para tornar utópico o projeto de transformação” (Marcuse 1969: 16).

Daí que, em escritos posteriores, Marcuse se refira à utopia concreta, diferenciando-a daquele significado regressivo de utopia, uma vez que “o conceito de utopia é usado com muita frequência para depreciar ou rejeitar toda ideia ou ponto de vista claro que ultrapasse os quadros da ordem vigente” (Marcuse 2009: 126, trad. nossa). Ao defender o fim da utopia nesse sentido determinado, Marcuse está sugerindo o fim de um conceito que contribui ideologicamente para justificar a continuidade sistemática de necessidades repressivas.

O fio condutor da exposição que se segue será aquilo que faz de Marcuse um “teórico crítico da emancipação”, como defendeu Hans-Jürgen Krahl (1971: 298, trad. nossa), de modo que os principais elementos constitutivos dessa teoria possam ser expostos.

2. Civilização bloqueada: princípio de desempenho e mais-repressão

Enquanto teórico da Teoria Crítica, Marcuse mantém uma relação produtiva com a teoria tradicional. Como demonstrado por Horkeimer (1975: 145), em teoria crítica não se trata de negar a teoria tradicional, mas sim em dela apropriar-se indicando sua insuficiência e parcialidade, parcialidade essa marcada por sua incapacidade de apontar a historicidade e, conseqüentemente, perceber os potenciais futuros já inscritos na realidade (cf. Nobre

2008: 12ss). Assim, ao manter ocultos e, portanto, escamoteados esses potenciais, a teoria tradicional se torna conservadora, pois contribui para a manutenção do status quo ao interdita o inédito viável. Logo, mesmo que Horkheimer não o tenha dito dessa forma, fica evidente que a teoria só se torna crítica na medida em que pressupõe certo conteúdo utópico latente na realidade, desde onde se torna possível questionar o instituído, postura essa que pode ser constatada exemplarmente na apropriação de alguns elementos da teoria psicanalítica de Freud efetuada por Marcuse (cf. Schütz 2012b: 120).

Uma das formulações originais de Freud, segundo Marcuse, foi a de ter demonstrado que, enquanto seres socializados, nós humanos não nos regemos mais exclusivamente pelo princípio de prazer (*Eros*), mas, também, pelo princípio de realidade, o qual, apesar de se contrapor ao princípio de prazer, torna possível a nossa convivência em sociedade. Assim, a civilização se viabiliza num permanente confronto com nossa estrutura instintiva, de modo que, segundo Marcuse (1999b: 27), para Freud, “a civilização se baseia na permanente subjugação dos instintos humanos”. O pressuposto dessa afirmação é o fato de que Freud “considera ‘eterna’ a ‘luta primordial pela existência’ e, portanto, acredita que o princípio de prazer e o princípio de realidade são ‘eternamente’ antagônicos. A noção de uma civilização não repressiva torna-se impossível (Marcuse 1999b: 37). Para Freud, o mal-estar daí decorrente não só é inevitável como também necessário para o desenvolvimento civilizacional (cf. Freud 1978).

Esse diagnóstico de Freud torna-se a base para a formulação de uma perspectiva crítico/utópica qualitativamente diferenciada. Isso acontece especialmente na medida em que Marcuse atribui um caráter histórico e, portanto, mutável ao princípio de realidade. Por

ser, segundo Marcuse, um princípio específico da sociedade atual, ele pode ser concebido enquanto passível de transformação ou mesmo de substituição. Em vez de simplesmente aceitar o pressuposto de Freud, segundo o qual o princípio de realidade é algo necessário para o desenvolvimento da civilização, Marcuse sugere que, em sua forma atual, ele representa e contribui para legitimar os interesses dominantes de uma sociedade. Para Marcuse, trata-se de compreendê-lo na sua manifestação específica no presente: nos limites da dinâmica da sociedade capitalista. Por Freud não “diferenciar adequadamente entre as vicissitudes biológicas e as histórico-sociais dos instintos”, Marcuse (1999b: 51) propõe a sua extrapolação pela introdução de dois novos conceitos: “a) *Mais-repressão*: as restrições requeridas pela dominação social. Distingue-se da *repressão* (básica): as ‘modificações’ dos instintos necessários à perpetuação da raça humana em civilização” e, derivado deste, o “b) *Princípio de Desempenho*: a forma histórica predominante do *princípio de realidade*”. Para Marcuse, ações que não contribuam para enfrentar, questionar e superar qualitativamente o princípio de realidade específico da sociedade moderna capitalista e suas exigências mais-repressivas não merecem esse adjetivo, por mais que seu discurso sugira o contrário.

Assim, mesmo sem negar o diagnóstico freudiano, Marcuse pôde extrair consequências muito diferentes das de Freud. Por exemplo, por meio do conceito de *mais-repressão* indica que vários sacrifícios não passam de instrumentos ideológicos de dominação e opressão, efetivados, mantidos e aperfeiçoados pela sociedade capitalista. Ou seja, são formas de repressão que, embora sejam apresentadas como necessárias, significam um bloqueio a potenciais que objetivamente já seriam possíveis, de modo que a

“mais eficaz e resistente forma de guerra contra a libertação é a implantação das necessidades materiais e intelectuais que perpetuam formas obsoletas de luta pela existência” (Marcuse 1978: 26). Ou seja: segundo Marcuse (1999a: 115), não podemos mais dizer que o capitalismo continua desenvolvendo as forças produtivas, pois, “ele as desperdiça, as faz parar e as destrói: é todo o fenômeno do desperdício e da obsolescência planejada, da gigantesca participação da indústria de guerra na economia, [...] de serviços que ligam os homens cada vez mais ao sistema vigente”.

Nesse sentido, a luta pela libertação dessas formas repressivas implica a valorização de necessidades vitais já presentes, embora reprimidas, na nossa atual estrutura psíquica, social e produtiva e contrapostas a essa dinâmica. O diagnóstico, portanto, é claro: a sociedade capitalista atual é regida por um princípio de realidade específico, o princípio de desempenho, que bloqueia o pleno desenvolvimento dos potenciais humanos e naturais já disponíveis. O princípio de desempenho é a grande referência legitimadora da sociedade atual, é com base nele que ela se sustenta e se impõe, reprimindo, escamoteando, ignorando e desvalorizando tudo o que a ele não se submete. Conseqüentemente, por outro lado, qualquer dimensão ou organização pessoal, social ou política não submissa a esse princípio é, potencialmente, uma força revolucionária.

Com isso Marcuse pôde chamar a atenção para a necessária ruptura qualitativa como critério emancipatório e, conseqüentemente, para o próprio conceito de socialismo: “A nossa tarefa atual é a de discutir e definir [...] a diferença qualitativa que se manifesta entre a sociedade socialista como sociedade livre e as sociedades existentes” (Marcuse 1969: 21). Dito de forma provocativa, sugere que “devemos, pelo menos, perseguir a idéia de

um caminho para o socialismo que leve da ciência à utopia e não, como ainda acreditava Engels, de um caminho que vá da utopia à ciência” (Marcuse 1969: 15). Ou, dito ainda de outro modo, os “benefícios da técnica e da industrialização só podem se tornar evidentes e reais quando forem removidas a industrialização e a técnica de tipo capitalista” (Marcuse 1969: 21). Não se trata, portanto, de restringir a luta ao melhoramento da posição das pessoas no quadro de relações do princípio de realidade vigente, mas, sobretudo, de buscar posições, desejos e necessidades que superem qualitativamente esse princípio: “solidariedade ao invés da luta pela concorrência; sensorialidade ao invés de repressão; desaparecimento da brutalidade, da vulgaridade e da sua linguagem; a paz como situação duradoura” (Marcuse 1972: 165); ou seja: uma transmutação radical das necessidades, como afirmado em uma entrevista, quando perguntado se sua teoria não seria uma simples utopia:

“A possibilidade de uma sociedade realmente livre não é nenhuma utopia. O que o senhor chama de utopia eu poria no contexto do que chamei de transmutação radical das necessidades, da transmutação radical dos valores, quer dizer, a possibilidade de uma sociedade sem violência, sem exploração, a possibilidade de uma sociedade na qual não só a consciência como também os sentidos humanos sejam emancipados, a possibilidade de uma sociedade sem destruição da natureza, onde o silêncio e a beleza se tornem necessidades determinantes” (Marcuse 1999a: 110).

Com a ênfase na mudança qualitativa, passa a se tornar necessária inclusive a visualização da possibilidade de se viver uma vida essencialmente diferente daquela viabilizada pela sociedade instituída, como, por exemplo, “não continuar fazendo do corpo um instrumento de trabalho alienado, não continuar fazendo seu caminho na sociedade de uma maneira essencialmente destrutiva,

deixar de ter as características agressivas da sociedade capitalista – mas levar uma vida livre de todo esse negativo” (Marcuse 1999a: 113). Essa recusa, que pode ser motivada por uma incapacidade espiritual e corporal profunda de participar, segundo Marcuse (2009: 162, trad. nossa), pode ter sua origem na “revolta dos instintos de vida contra os instintos de morte socialmente organizados”.

Essa reconciliação com a natureza tem como consequência, inclusive, a necessária reconceituação da própria concepção de razão, assim como da de liberdade, que passam a ser concebidas enquanto necessidades do próprio *Eros* e não mais como instrumentos de sua dominação: “A emancipação dos sentidos faria da liberdade o que ela ainda não é: uma necessidade sensória, um objetivo dos Instintos de Vida (*Eros*)” (Marcuse 1973: 74). Visualiza-se, assim, a possibilidade de uma civilização que não mais seja concebida enquanto resultado exclusivo da repressão sobre os sentidos e a natureza. Trata-se, portanto, de buscar contraimagens e contravalores ao princípio de desempenho, sem restringir essa busca aos limites da concepção de sensibilidade, natureza e razão formatados por este. Marcuse percebia, em várias manifestações de sua época, indícios e tendências contrários ao princípio de desempenho:

“As manifestações de um comportamento não-competitivo, a rejeição da ‘virilidade’ bruta, o desmascaramento da produtividade capitalista do trabalho, a afirmação da sensibilidade, a sensualidade do corpo, o protesto ecológico, o desprezo pelo falso heroísmo no espaço exterior e nas guerras coloniais, o Movimento de Libertação das Mulheres (à medida que não encare a mulher libertada como aquela que tem, meramente, um quinhão igual nas características repressivas das prerrogativas masculinas), a rejeição do culto puritano, antierótico, da beleza e do asseio plásticos – todas essas

tendências contribuem para o enfraquecimento do Princípio de Desempenho” (Marcuse 1973: 39).

Não se trata apenas, por exemplo, de buscar uma sociedade na qual o consumo seja apenas expandido, uma vez que essa expansão quantitativa é justamente uma requisição do princípio vigente, é preciso buscar uma sociedade “capaz de suplantar o fetichismo da sociedade de consumo” e de viabilizar “uma sensibilidade que a ordem estabelecida *interdita* à maioria das pessoas” (Marcuse 1979: 39).

3. A herança do proletariado: ampliação da luta de classes

3.1. O proletariado como classe revolucionária

Um olhar sobre a teoria de Marcuse desde os elementos anteriormente apresentados poderia causar a impressão equivocada de que questões como a luta de classes e do proletariado enquanto sujeito coletivo revolucionário não têm mais importância. Como se o autor tivesse abdicado de dois conceitos básicos da perspectiva revolucionária da teoria de Marx. De fato, é inegável que em Marcuse há um deslocamento do lugar social da negação (cf. Schütz 2012a: 188-198). No entanto, a luta de classes é, inclusive, potencializada e radicalizada mediante a mudança de perspectiva empreendida. Ou seja, Marcuse, por suas convicções profundamente histórico-filosóficas, pressupõe que a verdade tem sempre um núcleo histórico nela mesma, de forma que, mesmo sendo o proletariado e suas mazelas o sintoma mais evidente do modo de produção capitalista, seu caráter revolucionário não é automático enquanto um sujeito social coletivo.

Em relação ao papel dos trabalhadores, Marcuse também se mantém vinculado à tradição marxiana, porém, com um adendo: “objetivamente, ‘em si mesmos’ (*an sich*), os trabalhadores são ainda a classe potencialmente revolucionária; subjetivamente ‘por si mesmos’ (*für sich*) não o são” (Marcuse 1977:30)¹. Tomando a primeira parte dessa afirmação, poderíamos nos questionar sobre o que teria motivado a aposta de Marx no proletariado como classe revolucionária. Para Marcuse (1969: 24), está muito claro: “Se Marx viu no proletariado a classe revolucionária, isso ocorreu ainda e talvez principalmente porque o proletariado estava liberto das necessidades repressivas da sociedade capitalista, porque nele podiam se desenvolver as novas necessidades de liberdade, que não podiam ser sufocadas por aquelas velhas e dominantes”. Ou seja, o proletariado, por estar liberto das necessidades repressivas da sociedade capitalista, da lógica do princípio de desempenho, não podia ver suas necessidades sendo realizadas no interior deste, pois eram qualitativamente diferenciadas. Ou, dito de outro modo: “Quer dizer que o proletariado não é o sujeito revolucionário apenas por constituir a base humana do processo de reprodução, mas porque representa a negação de todas as necessidades e valores capitalistas” (Marcuse 1999a: 117).

Portanto, mesmo em Marx o proletariado só teria sido considerado sujeito revolucionário na medida em que representa a negação da própria dinâmica de produção e consumo da sociedade capitalista, na medida em que transcende as necessidades impostas pelo sistema. “O que conta é a idéia de uma nova antropologia concebida não apenas como teoria, mas também como modo de vida; é o surgimento e o desenvolvimento de necessidades vitais de

1 Usualmente os termos “*für sich*” e “*an sich*” são traduzidos por “para si” e “em si” respectivamente, portanto, de modo um pouco diferenciado da tradução aqui expressa.

uma liberdade [...] capaz de expressar o desenvolvimento de necessidades humanas qualitativamente novas” (Marcuse 1969: 17). Em Marx estaria pressuposto que “as necessidades nas quais se inserem os germes de uma sociedade nova são desenvolvidas precisamente por aqueles que são ‘livres’ das duvidosas bênçãos do sistema” (Marcuse 1969: 32). Conseqüentemente, pode acontecer de, em determinados momentos históricos, essa condição não estar mais dada. Marcuse avalia que, na sua época, de fato essa condição não mais existe:

“Na medida em que a classe trabalhadora não faz mais isso, na medida em que ingressou neste sistema mesmo de necessidades, *ela deixou justamente de ser o proletariado de Marx*. Continua sendo a classe trabalhadora, mas não é sujeito revolucionário enquanto a classe trabalhadora continuar prisioneira do sistema de necessidades capitalista” (Marcuse 1999a: 117).

Mas quais seriam os motivos do declínio do potencial revolucionário dos trabalhadores, chegando ao ponto de não mais representarem a classe que nega a sociedade instituída? Seriam basicamente duas as forças de contenção vigentes: 1) o crescimento do “domínio do capital, ampliado em todas as dimensões do trabalho e do lazer, [pois] controla a população subjacente através dos bens e serviços que fornece e através da maquinaria política, militar e policial de assustadora eficiência” (Marcuse 1973: 16); 2) o aparato midiático, monopolizado em pouquíssimos proprietários, que realizam uma “doutrinação altamente eficiente e, na maioria das vezes imperceptível e inconsciente, que simplesmente inviabiliza o acesso a qualquer informação radical-divergente ou crítica” (Marcuse 2009: 147, trad. nossa). Ou seja, muitas pessoas foram incluídas em um circuito de consumo, de modo que, mesmo sendo um consumo determinado por necessidades criadas pelo

próprio sistema e guiado por uma “hierarquia cada vez mais especializada de gerentes, gerais e políticos ‘profissionais’” (Marcuse 1973: 22), faz com que os trabalhadores tenham “muito mais a perder do que seus grilhões” (Marcuse 1973: 44), lembrando que isso só é possível “graças aos lucros excedentes, à exploração neocolonial, ao orçamento militar e às gigantescas subvenções governamentais” (Marcuse 1973: 15). Dito de forma resumida, como faz Silva (2012: 253), trata-se de “forças de contenção: o Estado de bem estar-social, a abundância de mercadorias, o pesado investimento em propaganda de incentivo ao consumo”, que acomodam as insatisfações e reprimem as forças emancipatórias.

3.2. Ampliação da classe trabalhadora

Com vimos enfatizando até o momento, os diagnósticos de Marcuse geralmente transcendem o instituído, chamando atenção para “aquilo que é possível e deve ser” (Marcuse 1973: 29) embora ainda não seja. Essa postura caracteriza a concepção materialista de Marcuse (1973: 73): “O materialismo histórico compreende a liberdade como transcendência histórica, empírica, como uma força de transformação social”. Coerente com os esforços de Marx, para quem a realidade histórica jamais pode ser suplantada por conceitos previamente fabricados, Marcuse permanece intencionalmente alerta contra o perigo da petrificação dos conceitos, uma vez que tal postura “falsifica a análise da estrutura de classes do capitalismo” (Marcuse 1973: 46), requerendo “não a revisão, mas a restauração da teoria marxista: a sua emancipação do seu próprio fetichismo e ritualização” (Marcuse 1973: 37).

É justamente o significado da estrutura de classes que Marcuse aborda, de forma exemplar, nesse contexto teórico. A pergunta é: quem é a classe trabalhadora atualmente? Ora, a

totalidade orgânica necessária para a reprodução do sistema, mesmo que a extração direta da mais-valia seja mais explícita nos operários das fábricas, nos modernos sistemas de produção, envolve também o trabalho de muitas pessoas além dos operários diretos, sem contar que o processo exige dedicação quase integral dos seres humanos. Assim, se pode afirmar que “a classe trabalhadora está hoje muito ampliada: compõe-se ‘não só dos proletários na agricultura, nas fábricas, minas, estaleiros de construção, que constituem o núcleo dessa classe, mas também da soma total daqueles trabalhadores que intervêm diretamente na preparação e funcionamento da produção material” (Marcuse 1973: 19). Ou seja, a noção de trabalho produtivo e, portanto, de trabalhadores abrange um número maior de pessoas, para além da fabricação direta.

O outro aspecto destacado é que, nesse “universo ampliado de exploração”, diversos mecanismos incidem sobre os indivíduos de modo que se “converte o indivíduo todo – corpo e espírito – num instrumento ou até em parte de um instrumento: ativo ou passivo, produtivo ou receptivo, nas horas de trabalho ou nas horas de lazer, ele serve ao sistema” (Marcuse 1973: 22). Ou seja, tanto a base daqueles que podem ser considerados classe trabalhadora quanto os motivos são ampliados, resultando daí “um alargamento da base de massa potencial, [pois] há uma nova classe trabalhadora, além da classe trabalhadora industrial tradicional, o que aumenta o número de explorados” (Marcuse 1999a: 83). Esta constatação nada mais significa que a confirmação da “contradição essencial do capitalismo em sua concentração mais extrema: o capital versus a massa da população trabalhadora como um todo” (Marcuse 1973: 24). Esta análise, portanto, também viabiliza o alargamento de possibilidades das lutas emancipatórias, de modo que um “novo

padrão de desintegração e revolução emerge” (Marcuse 1973: 37). Um padrão que, além de ampliar “a base potencial de massa para a revolução”, certamente necessitaria de metas e motivos “mais radicais que mínimos” (Marcuse 1973: 16), pois não pode se satisfazer com a mera inclusão quantitativa ao sistema.

3.3. Ampliação das possibilidades de negação

Em textos como “Sobre o conceito de negação na dialética” (1972) e *Zur Aktualität der Dialektik bei Hegel und Marx* (2009: 137), Marcuse procura ampliar o próprio conceito de negação com implicações diretas para os possíveis lugares sociais da negação. Busca, assim, fundamentar uma “nova estrutura da negatividade” (Marcuse 2009: 150, trad. nossa), deslocando as possibilidades de negação para além daquilo que, na sua interpretação, na dialética marxista ainda interligava a “negatividade do sistema presente com a positividade do futuro” (Marcuse 2009: 161, trad. nossa). Dessa forma, é posta sob suspeita a crença no progresso automático que crê numa positividade do futuro já desde sempre inscrita nos limites do sistema vigente enquanto posições positivo-conformistas.

Segundo Marcuse (1973: 37), nesse aspecto “a dialética materialista permanece no terreno da razão idealista”.² Essa postura decorre das convicções de que atualmente a “iniciativa e o poder estão com a contra-revolução, que poderá muito bem culminar nessa civilização bárbara” (Marcuse 1973: 37) e de que numa “sociedade baseada no trabalho alienado [...] os homens [...] só percebem as possibilidades de transformação tal como são definidas e limitadas nas sociedades existentes” (Marcuse 1973: 74). É preciso,

2 Cf. Schütz (2012b). Há autores, como Th. Adorno e E. Dussel, que se diferenciam dessa argumentação.

pois, visualizar uma estratégia que vá além destes limites. Marcuse percebia que, tanto no que diz respeito aos motivos, quanto aos possíveis sujeitos sociais da transformação, haviam grupos não diretamente resultantes das contradições internas do sistema e que, mesmo assim, poderiam fornecer aportes significativos para tal. O que importa é identificar ‘interesses’ que se contraponham essencialmente à totalidade constituída e ainda não “incluídos na sociedade, mas que são povos, camadas e grupos, explorados e combatidos por ela” (Marcuse 2009: 154, trad. nossa).

A sociedade capitalista, regida pelo princípio de desempenho, apesar de se apresentar como um todo omniabrangente, de fato, seria apenas um todo-parte, que, por mais abrangente que se pretenda, não abarca a totalidade dos seres humanos e da natureza. Assim, sendo apenas um todo-parte, ela pode ser atingida de fora; conseqüentemente, não são apenas as contradições internas que representam uma possibilidade de negação. Com isso está legitimada teoricamente a possibilidade de lutas emancipatórias a partir de qualquer instância – social, subjetiva ou natural – para superar o princípio de realidade vigente. As guerrilhas no Terceiro Mundo, os movimentos sociais em geral, assim como a própria sensibilidade e dimensões estéticas de cada indivíduo podem, para permanecermos restritos a alguns exemplos de Marcuse na sua época, contribuir no desencadeamento de lutas sociais. E ainda, na medida em que sugerem uma ruptura qualitativa, podem ser tomados como os herdeiros das lutas do proletariado, já que, de um modo renovado e radicalizado, estão no campo da luta de classes pelos mesmos motivos que Marx atribuíra um papel revolucionário ao proletariado.

Mesmo havendo esse deslocamento do possível lugar social da negação, é preciso ressaltar que não se trata de substituir a

classe trabalhadora, mas de não se fechar para outras possibilidades: “Sem perder o seu papel histórico como força básica da transformação, a classe trabalhadora, no período de estabilização, assume também ela uma função estabilizante, e o catalisador da transformação – repetamos – opera ‘fora’” (Marcuse 1977: 78). Como na atualidade, segundo Marcuse (1969: 16) nenhum sujeito coletivo pode ser considerado previamente portador das instâncias revolucionárias, é preciso que sua constituição seja viabilizada no processo: “Os portadores sociais da transformação (e isso é marxismo ortodoxo) se formam no curso do próprio processo de transformação, não se podendo contar jamais com a existência de forças revolucionárias *ready-made*, prontas e acabadas”. Por isso, a revolução terá de ter outra estratégia, não mais as formas precedentes caracterizadas por “uma ‘vanguarda ideologicamente consciente’, o partido de massa como seu ‘instrumento, o objetivo básico a ‘luta pelo poder estatal’” (Marcuse 1977: 17), pois a própria conquista do poder estatal só tem sentido se contribuir para a mudança qualitativa, não bastando “substituir uma totalidade por outra”.

4. Desafio: articular dialeticamente a “Grande Recusa” com a Utopia Concreta

Mesmo diante do diagnóstico de que a tradicional classe trabalhadora está com o seu potencial revolucionário interdito, Marcuse elaborou uma teoria da emancipação que articula dialeticamente a crítica tradicional de herança marxiana com as potencialidades utópicas latentes nas condições históricas de sua época. Sua construção teórica identifica “a base de partida para uma luta mais ampla” (Marcuse 1977: 05). Mesmo que de forma difusa e

frágil, para Marcuse, os sinais existem efetivamente: “uma base potencial de massa para a transformação social encontra sua expressão difusa, pré-política, nas atitudes e protestos do trabalho que ameaçam abalar os requisitos e valores operacionais do capitalismo” (Marcuse 1977: 31). Uma vez que já está disponível “sobre ela é preciso trabalhar, organizar, coordenar, e ela precisa ser alargada, levando-se para o processo político de esclarecimento, na teoria e na prática, todos os grupos da população passíveis de serem atingidos” (Marcuse 1977: 120). O futuro, portanto, permanece aberto.

O grande desafio da práxis política é a identificação, articulação e fortalecimento dessa base, pois, “como fenômeno em si, isolado, esses grupos não possuem nenhuma força subversiva; mas podem desenvolver uma importante função se entrarem em relação com outras forças, bem mais fortemente ligada à realidade objetiva” (Marcuse 1969: 24) pois sua fragilidade é notória, uma vez que, para além “das pequenas minorias radicais, essa consciência ainda é apolítica, espontânea; repetidamente reprimida” (Marcuse 1973: 29). Aí a importância revolucionária da articulação entre a recusa emergente com a utopia latente, a fim de que essa contradição possa se tornar cada vez mais explícita.

Considerando que não há um lugar reservado para um sujeito revolucionário previamente determinado e de que é no próprio processo de transformação que essas forças emergem e se constituem, então “as imagens e valores de uma futura sociedade livre devem aparecer nas relações pessoais dentro de uma sociedade não-livre” (Marcuse 1973: 55), ou seja, devem ser experienciados e vivenciados, mesmo que dentro dos limites impostos pelo sistema, pois é do seu exercício que o caráter qualitativamente diferenciado vai se constituindo. É claro que, para

que isso possa acontecer, haverá de ter uma estrutura organizativa “muito diferente da vanguarda leninista” (Marcuse 1973: 47), pois com ela deverão poder contribuir todos os “seres humanos suficientemente livres dos pecados desumanos da sociedade exploradora, suficientemente livres, portanto, para cooperar numa sociedade na qual não deve mais existir exploração” (Marcuse 1999a: 86). É uma espécie de via de mão dupla: libertação individual que contribui para a libertação da sociedade, e vice-versa; “Dialética da Libertação: Assim como não pode haver qualquer tradução imediata da teoria em prática, também não pode haver qualquer tradução imediata das necessidades e desejos individuais em ações e metas políticas” (Marcuse 1999a: 54). Nesta dialética, portanto, tanto as organizações coletivas quanto as contribuições individuais são imprescindíveis; evidentemente, não qualquer organização, mas

“uma organização ou formas de organização em grande medida descentralizadas, com raízes profundas em unidades locais e regionais, acolhendo uma tradição bem conhecida no movimento operário, a saber, a organização da democracia direta, tal como foi elaborada na teoria e na prática dos conselhos” (Marcuse 1999a: 119).

Além disso, os intelectuais e lideranças desse movimento estão diante de desafios qualitativamente novos, ou seja: “transformação da espontaneidade imediata em espontaneidade organizada” (Marcuse 1999a: 53). E a própria práxis política, ao invés de ficar absorta na disputa por melhores posicionamentos dentro do sistema e das necessidades por ele requisitadas, deveria ocupar-se prioritariamente com a efetivação das dimensões utópicas bloqueadas, pois “a transferência do potencial para o real concreto é a tarefa da *práxis* política” (Marcuse 1977: 107). Para tanto, certo é que a formação e a preparação políticas precisam

ultrapassar as formas liberais tradicionais e as próprias aspirações individuais e sociais deveriam ser modificadas, pois se tornou clara a necessidade de “modificar a própria vontade, de modo a evitar que as pessoas continuem a querer o que querem agora” (Marcuse 1999a: 38). Enfim, o desafio é a articulação de todas as formas de protesto e resistência motivadas pela recusa corpórea e espiritual de participar e legitimar o sistema estabelecido e de salvar e valorizar aquilo que fortalece a vida: “revolta dos instintos de vida contra o instinto de morte socialmente organizado” (Marcuse 2009: 162, trad. nossa).

Segundo Krahl (1971: 300), a articulação das categorias herdadas da luta de classes com a nova compreensão revolucionária é uma constante na teoria emancipatória de Marcuse. De fato, a ideia de uma grande recusa de todos os valores inerentes ao princípio de desempenho pode se tornar inócua se não conseguir subsidiar a organização prático-política. Marcuse adverte que a perspectiva apontada não deve pretender substituir a classe trabalhadora, mas, ao contrário, buscar seu envolvimento sempre que possível. Ademais, a recusa de ver “reduzida toda a sua existência humana a meio de produção” e legitimar o instituído “não aparece apenas nos ‘grupos-catalisadores’ da contracultura (movimento de estudantes e de mulheres, iniciativas dos cidadãos, etc.), mas também na própria classe trabalhadora: sabotagem espontânea, absentismo, busca da redução da jornada de trabalho” (Marcuse 2009: 160, trad. nossa). Ou seja, talvez justamente esses grupos sejam os que possam reavivar a classe trabalhadora enquanto classe revolucionária *para si*:

“Mas a classe trabalhadora pode, precisa e voltará a ser o sujeito revolucionário logo que fizer explodir por si mesma esse aprisionamento a necessidades capitalistas, ou seja, na medida em que as reivindicações puramente econômicas e sindicais da

classe trabalhadora se transformarem novamente em reivindicações políticas, [...] a negação das necessidades capitalistas na consciência e na prática” (Marcuse 1999a: 117).

Não se trata, por fim, dos mecanismos democráticos da sociedade liberal, pois “é improvável que a ‘democracia burguesa’ forneça o ‘campo de operações’ propício a uma transição para o socialismo – [...] e o desmascaramento de sua pseudodemocracia faz parte da contra-educação política” (Marcuse 1973: 58). Marcuse partilha da afirmação de Guillianini de que a “Democracia liberal é a face das classes proprietárias quando não estão com medo; fascismo, quando estão com medo” (Marcuse 1973: 58). As democracias existentes deveriam ser compreendidas tão somente como “uma certa forma de democracia, limitada, ilusória e comprometida por todas as espécies de desigualdades” (Marcuse 1969: 42). A práxis política emancipatória, portanto, jamais deveria permitir que suas ações e aspirações se deixem aprisionar a estes limites.

Por fim, um pressuposto básico de toda a teoria emancipatória de Marcuse é a convicção de que, no “interior da sociedade estabelecida, os interstícios ainda estão abertos: [razão por que] utilizá-los é uma das nossas tarefas mais importantes” e “as chamadas possibilidades utópicas não são absolutamente utópicas, mas antes representam uma determinada negação histórico-social do existente” (Marcuse 1969: 47). O desenvolvimento dessa consciência, ou seja, a junção dessas duas dimensões se apresenta, para Marcuse, como “uma das tarefas principais do materialismo, do materialismo revolucionário” (Marcuse 1947: 31). Certamente, uma tarefa que ainda mantém sua atualidade!

Referências

- BLOCH, E. *O princípio esperança*, vol. I. Trad. N. Schneider. Rio de Janeiro: Contraponto/EdUERj, 2005.
- FREUD, S. *O mal-estar na civilização*. Trad. J. O. A. Abreu. In: *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- HORKHEIMER, M. “Teoria tradicional e teoria crítica”. Trad. E. A. Malagodi, R. P. Cunha. In: *Os pensadores*, vol. XLVIII. São Paulo: Victor Civita, 1975, p. 125-162.
- MARCUSE, H. “Kinder des Prometheus. Thesen zu Technik und Gesellschaft”. In: *Ökologie und Gesellschaftskritik: Nachgelassene Schriften*, vol. 6. Springe: zu Klampen, 2009.
- _____. “Zur Aktualität der Dialektik bei Hegel und Marx”. In: *Ökologie und Gesellschaftskritik. Nachgelassene Schriften* vol. 6. Springe: zu Klampen, 2009.
- _____. *A grande recusa hoje*. Trad. I. Loureiro e R. Oliveira. Petrópolis: Editora Vozes, 1999a.
- _____. *Eros e civilização*. Trad. A. Cabral. 8. ed. Rio de Janeiro: LTC Editora, 1999b.
- _____. *A ideologia da sociedade industrial: O homem unidimensional*. Trad. G. Rebuá. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.
- _____. *Um ensaio sobre a libertação*. Trad. M. O. Braga. Lisboa: Bertrand, 1977.
- _____. *Contra-revolução e revolta*. Trad. A. Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.
- _____. *Ideias sobre uma teoria crítica da sociedade*. Trad. F. Guimarães. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.
- _____. *O fim da utopia*. Trad. C. N. Coutinho. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.
- NOBRE, M. (org.). *Curso livre de teoria crítica*. Campinas: Papyrus, 2008.

KRAHL, H-J. “Fünf Thesen zur ‘Herbert Marcuse als kritischer Theoretiker der Emanzipation’”. In: *Konstitution und Klassenkampf: Zur historischen Dialektik von bürgerlicher Emanzipation und proletarischer Revolution*. Frankfurt am Main: Neue Kritik, 1971.

SCHMIEDT-KOWARZIK, W. “Die menschliche ‘Natur’. Zum Naturbegriff bei Herbert Marcuse”. In: G. Flego e W. Schmied-Kowarzik (orgs.). *Herbert Marcuse: Eros und Emanzipation*. Marcuse Symposion 1988 in Dubrovnik. Giessen: Germinal, 1989.

SILVA, R. C. “Dominação e restauração da natureza em Herbert Marcuse”. In B. Pucci, B. C. G. Costa e F. Durão (orgs.). *Teoria crítica e crises: Reflexões sobre cultura, estética e educação*. Campinas: Autores Associados, 2012.

SCHÜTZ, R. “Por um outro princípio de realidade: Novos lugares e motivos sociais da negação segundo Herbert Marcuse”. *Educação e Filosofia* 27, p. 699-718, 2013.

_____. “O deslocamento do lugar social da negação em Herbert Marcuse”. *Argumentos – Revista de Filosofia* 8, p. 188-198, 2012a.

_____. “O que faz da teoria de Karl Marx uma teoria crítica? Convergências entre T. Adorno e E. Dussel”. In: R. Schütz e E. R. Zimmermann (orgs.). *Crítica e utopia: Perspectivas brasileiras e alemãs*. Porto Alegre: Sulina, 2012b.

HERBERT MARCUSE E OS DESTINOS DA HIPÓTESE REPRESSIVA

Silvio Carneiro

Universidade Federal do ABC

Resumo: O artigo pretende desenvolver a questão marcuseana sobre a repressão enquanto fator constitutivo da sociedade. Seria a dinâmica repressiva um fator presente na sociedade contemporânea? Uma questão difícil, dado que Foucault problematiza a hipótese repressiva enquanto dispositivo crítico dos modelos sociais da biopolítica. Para o autor, a denúncia do modelo repressivo da sociedade é insuficiente para pensar as dinâmicas contemporâneas de poder sobre a vida, mediante as quais se “faz viver e deixa-se morrer”. Exercício novo do regime de liberdades que deixa sob suspeita a denúncia da repressão, que fala contra o poder e promete o gozo. Mas, nos questionamos: no cenário contemporâneo, é possível abandonar este conceito? Ou a dinâmica repressiva assume novas formas e mecanismos? Para tanto, investigamos os desdobramentos da repressão no pensamento de Marcuse. Movimento que nos faz descobrir novos aspectos do problema, como a “dessublimação repressiva”. Ao fim, à luz da biopolítica, perguntamos: o que resta de repressivo?

Palavras-chave: Repressão, dessublimação repressiva, biopolítica, Marcuse, Foucault

HERBERT MARCUSE AND THE DESTINY OF THE REPRESSIVE HYPOTHESIS

Abstract: This paper discusses the Marcuse's proposition on repression as constitutive for the society. Would be the repressive relations a contemporary foundation of our society? That is a hard question if we note how Foucault criticizes the repressive hypothesis presented in *Eros and Civilization* as insufficient to think biopower and its rationality "to make live and to let die". A new regime that makes suspect the critique against repression, its discourses against power and its promises to enjoy. However, is it possible to abandon repression in the present context? Or the repressive dynamics assume new mechanisms and forms? Then, we will investigate the development of repression in Marcuse's works. In this sense, we will note new aspects of the problem, as the "repressive dessublimation". On the biopolitical perspective, we ask then: what remains of the repressive relations?

Keywords: Repression, repressive desublimation, biopolitics, Marcuse, Foucault

“If the repressive institution is only
abolished negatively, without replacing it with
institutions promoting substantive freedoms, then
that repression will persist, as the legacy of
enslavement persists today.”

— Angela Y. Davis, *The Meaning of Freedom*

“Que sombrio te tornas se repito
O sinuoso caminho que persigo: um desejo
Sem dono, um adorar-te vívido mas livre.”

— Hilda Hilst, *Do desejo*

Compreender os mecanismos da repressão na sociedade contemporânea parece uma tarefa ainda a ser feita. Desde a *História da sexualidade* de Foucault, são frequentes as suspeitas sobre a hipótese repressiva da sociedade. Afinal de contas, “[i]nterdição, censura e negação são mesmo as formas pelas quais o poder se exerce de maneira geral, talvez em qualquer sociedade e, infalivelmente, na nossa?” (Foucault 1988: 15) Questão consonante, pois, com o diagnóstico de um novo contexto histórico-cultural em que a ética do trabalho e sua consequente repressão não participam necessariamente dos princípios normativos implícitos no constante convite ao gozo pelas mercadorias e demais exercícios do neoliberalismo, como a subjetividade forjada na “empresa de si mesmo” (Foucault 2008: 311).

Tal perspectiva, com efeito, suspeita da possibilidade utópica presente em *Eros e civilização*, como a “civilização não-repressiva” – hipótese marcuseana que tem em vistas a possibilidade de um desenvolvimento não-repressivo da libido sob as condições de uma

civilização tecnológica e culturalmente amadurecidas” (Marcuse 1966: 139). Para Marcuse, a utopia “não-repressiva” é o contraste com o nível de desenvolvimento das forças produtivas que, embora apresente fortes tendências emancipatórias, repõem sistemas obsoletos de dominação nas sociedades industriais. Exemplos máximos desse bloqueio emancipatório seriam campos de concentração como Auschwitz, bem como posteriormente, as guerras imperialistas contra o dito “Terceiro Mundo”, ou mesmo a censura soviética contra os protestos da antiga Iugoslávia. Tais modelos de controle social têm em comum o fato de excederem o grau de repressão necessária a toda formação social. Afinal de contas, não bastava o controle da população, mas o extermínio de toda uma geração. Tal excesso repressivo diluído na ordem social, *Eros e civilização* descreve como “relações mais-repressivas”, a saber: “controles adicionais” que excedem aqueles indispensáveis para a associação humana civilizada (Marcuse 1966: 37).

Contrariamente a tais instituições mais-repressivas de dominação, o filósofo constitui um paralelo crítico em vistas de uma civilização que as dispensasse. A linha de fuga, como bem nota Carnaúba, estaria na “reinvenção das necessidades” (Carnaúba 2017: 27). Remete aqui ao contraste promovido por Marcuse entre as “verdadeiras” e “falsas” necessidades. Isso não significa a aposta em uma ordem essencialmente verdadeira, livre de todos os bloqueios repressivos, como Bento Prado Jr. equivocadamente interpretou (Prado Jr. 1990). De outro modo, a marca das necessidades é historicamente manifesta na possibilidade de destruir ou desfrutar de algo de acordo com as instituições e os interesses predominantes em determinada sociedade. Se o modo de vida se estrutura a partir de relações repressivas – as quais, por sua vez, pagam as satisfações com a moeda da miséria – todo o

conjunto de necessidades vitais passa a ser cifrado pela força repressiva de uma ordem a ser preservada a todo o custo. A falsa necessidade é efeito da ordem social repressiva que institui o sofrimento social sob o mantra mítico de que “as coisas sempre foram assim”. Portanto, reinventar as necessidades, longe de ser a busca por uma “verdade essencial”, significa reverter o quadro repressivo das necessidades; pensá-las não mais como efeito da ordem estabelecida, mas como o “pré-requisito para *todas* as necessidades” (Marcuse 2015: 44). Significa compreender as necessidades em suas condições objetivas pelas quais organizamos nossas satisfações vitais. Isto é, mais do que relativizar as necessidades conforme as variações históricas e socioculturais, Marcuse procura perceber as contradições com os padrões predominantes. Reinventar as necessidades remete pois a um diagnóstico do presente, compreendendo suas lutas, impasses e contradições.

Assim, o passo utópico de *Eros e civilização* não está na abstração total de uma sociedade sem repressão, uma vez que esta participa em certo grau das necessidades vitais. Por isso, Marcuse “extrapola” o conceito freudiano e desenvolve a noção de “mais-repressão” (1966: 35). Com efeito, é possível dizer que a utopia da civilização “não-repressiva” poderia ser melhor compreendida se nomeada como “civilização não-mais-repressiva”; de modo que todo o esforço de *Eros e civilização* se dirige à construção da utopia do livre jogo das pulsões, determinante para a “reinvenção das necessidades”, capazes de alimentar o corpo social com as potencialidades eróticas sufocadas pela estrutura mais-repressiva do *status quo*.

Foucault contraria esquemas críticos como esse, e assim adverte sobre a hipótese repressiva. Para Foucault, a crítica contra

os aparatos repressivos ronda uma ilusão, ao invés de uma possibilidade emancipatória de transformação e resistência. Não porque não existam “interdições” nas relações sociais (em especial, no sexo), mas por fazer desta interdição “o elemento fundamental e constituinte a partir do qual se poderia escrever a história do que foi dito sobre o sexo [e não apenas] a partir da Idade Moderna” (Foucault 1988: 17, colchetes nossos). Constitui-se, com efeito, a ilusão de um poder como uma substância, a ser recortada por um discurso de verdade. Nesse sentido, não estaria Marcuse apenas operando uma dicotomia da ordem do poder, entre o que reprime e o que liberta, entre verdadeiras e falsas necessidades à luz dos padrões predominantes, de modo a permanecer no círculo vicioso da crítica que apenas repõe o que deseja criticar? (Deleuze e Guattari 2010: 47).¹ Não há, de fato, na utopia marcuseana uma espécie de esperança baseada em uma liberdade “substancialmente” contrária à repressão? Não seria a necessidade verdadeira um efeito colateral do discurso repressivo que, por consequência, é repostado pela crítica que lhe é contrária? Pretensão marcante na formulação de *Eros e civilização*, segundo a qual a “história da humanidade é a história de sua repressão” (Marcuse 1966: 11). Como se, na busca por um oásis não-repressivo, a esperança marcuseana só avistasse as ruínas de uma sociedade repressiva, deixando de avistar os rastros do poder que faz da vida não mais o alvo a ser contido, mas a dinâmica que constitui subjetividades na dinâmica de seus dispositivos.²

1 Seria este livro fundamental para a recepção crítica pós-68 de Marcuse, influenciando Foucault que, muitas vezes reproduz a crítica de *Anti-Édipo* a psicanálise no primeiro volume de sua *História da sexualidade*.

2 Em sua análise das transformações históricas do sentido de utopia na obra de Marcuse, Carnaúba opera um singular exercício de leitura que auxilia nossa análise. Segundo a autora, o pensamento marcuseano sobre a utopia é alterado conforme o diagnóstico do tempo presente. *Eros e civilização* ocupa

Diante das lições biopolíticas de Foucault, no entanto, podemos encontrar ainda respostas marcuseanas ao destino da ordem repressiva da sociedade. É preciso reconhecer que, por mais que a ordem social esteja se encaminhando para um novo imperativo do gozo materialmente possível pela estrutura das sociedades de consumo, resta ainda a outra face em que um conceito de repressão ainda se manifesta. O próprio Foucault não é cego ao conteúdo repressivo da sociedade, quando em 1971 afirmava:

“A instituição prisão é, de longe, um *iceberg*. A parte aparente é a justificativa: ‘É preciso prisões porque há criminosos’. A parte escondida é a mais importante, o mais temível: a prisão é um instrumento de repressão social” (Foucault 2006: 9).

A base desse *iceberg* ainda carece de reflexão. Afinal, com a nova ordem social, o que resta de repressivo? Ora, a analítica foucaultiana do poder avança ao observar as relações de poder, deixando em segundo plano a repressão; mas não seria o caso de olhar a nova ordem do poder sob a ótica do que restou de repressivo – a profundidade do *iceberg*? Eis um elemento que pretendemos tratar nesse artigo.

Mais-repressão, um conceito abandonado

Por mais estranho que possa parecer, o primeiro a perceber os limites da hipótese repressiva seria o próprio Marcuse. Em seu

um segundo momento no *corpus* marcuseano, quando as estruturas repressivas vivenciadas no totalitarismo dos anos 1930 e 1940 são alteradas e o próprio lugar da utopia como operador da Teoria Crítica passa a ser repensado, conferindo novas luzes ao diagnóstico do presente (Carneúba 2017: 25). Esta reflexão nos auxilia a pensar as mudanças que o conceito de repressão sofre no decorrer do pensamento marcuseano, elemento central para nossas argumentações.

“Prefácio político” à edição de *Eros e civilização* de 1966,³ o autor revisita sua tese e compreende as mudanças no tabuleiro da ordem social. Afinal,

“*não faz mais sentido falar de mais-repressão quando homens e mulheres gozam de mais liberdade sexual do que antes. Mas é verdade que esta liberdade e satisfação está transformando a terra em um inferno. Inferno que está concentrado ainda em lugares muito distantes: Vietnam, Congo, África do Sul e nos guetos da ‘sociedade afluyente’, no Mississipi e no Alabama, no Harlem. Estes lugares infernais iluminam o todo*” (1966: XIII, grifo nosso).

Reconhecida a insuficiência diagnóstica da mais-repressão no cenário que descortina no pós-Guerra, Marcuse questiona como operar um modelo crítico diante de um campo social que efetivamente confere, ao menos materialmente, as possibilidades de maior liberdade à ordem dos desejos. Fato que sugere a seguinte questão: *a repressão continua a ser um bom critério para se avaliar o mal-estar do que Marcuse denominaria “sociedade industrial avançada”?* Questão central para o pensamento marcuseano. Afinal, diante do cenário turvo da sociedade industrial avançada, a crítica se paralisaria sem seu elemento mais explosivo: as potências negativas da sociedade. Compreender tal jogo passa a ser fundamental.

Sabemos que, para a teoria crítico-dialética é importante a reserva negativa que indica as fronteiras [*Grenze*] das dinâmicas sociais. À primeira vista, a negação imediata de uma civilização repressiva seria a utopia da civilização não-repressiva. Através desse caráter utópico, *Eros e civilização* critica o modo social que faz a energia libidinal escoar pelo trabalho e pela agressividade

3 Lembremos que a primeira edição foi publicada em 1955. Na edição de 1966, com os diagnósticos de *O homem unidimensional* (publicado em 1964), toda uma arquitetura conceitual da Teoria Crítica seria revista por Marcuse.

destruidora. É o cenário que se abre quando o mundo do trabalho faz do corpo humano uma máquina de reprodução de mercadorias, ou ainda, quando reduz todo o campo erótico à existência da sexualidade genital ou da perversão destruidora. Tem-se aqui uma descrição muito próxima à encontrada nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de Marx, quando apresenta a situação alienante do trabalhador nos seguintes termos:

“o homem (o trabalhador) só se sente como [ser] livre e ativo em suas funções animais, comer, beber e procriar, quando muito ainda habitação, adornos, etc., e em suas funções humanas só [se sente] como animal. O animal se torna humano, e o humano, animal” (Marx 2004: 83).

É neste curto-circuito que Marcuse aproxima o marxismo da psicanálise, quando o mundo do trabalho permanece na reprodução da repressão social e na constituição de um corpo moldado ao trabalho morto. Se é bem verdade que a história da humanidade é a história da luta de classes, seu saldo é a narrativa das repressões e da barbárie que impedem a todo instante o salto emancipatório da civilização.

Sob a gramática freudiana, cuja materialidade se apresenta pela dinâmica da energia libidinal, é importante questionar pelos motivos que fazem o homem submeter-se ao universo desprazeroso do trabalho. Freud rejeita toda hipótese que faz do trabalho uma “disposição instintiva” humana, como se fosse parte da sua natureza a disposição para o trabalho. A labuta é, antes, efeito de um mecanismo central para a manutenção da cultura: a *sublimação* – conceito que compreende as várias atividades socialmente reconhecidas em seu papel, como os ofícios, as artes e mesmo as produções intelectuais e religiosas. Com efeito, no território da sublimação, o desejo não é impedido, mas desviado e, assim, altera o balanço das pulsões na economia libidinal descrita

por Freud, como “certo tipo de modificação da meta e da mudança de objeto [de desejo], em que nossos valores sociais entram em consideração” (Freud 2010: 244, colchetes nossos). Perspectiva que converge com Marcuse, pois os desvios da sublimação habitam um território de ambiguidades: o seu reconhecimento social pode estar fixado no *status quo*, mas também pode ser a abertura para um novo ciclo social. Ora, Freud não é avesso à ideia de que o reconhecimento social do trabalho habita o exercício da sublimação. Contudo, o psicanalista é cauteloso quanto a essa afirmação, na medida em que o trabalho exercido é consequência da necessidade imposta socialmente e, no caso do capitalismo, compreendido fora da esfera do desejo, ou mesmo, da livre escolha do sujeito (Freud 2010: 36, nota 8).

Decerto, não é nesse modo de sublimação que se materializa a possibilidade de uma “civilização não-mais-repressiva”. Até então, a sublimação

“opera em uma estrutura pulsional preconditionada, em que estão incluídas restrições temporais e funcionais de sexualidade, seu direcionamento para a reprodução monogâmica e a dessexualização da maior parte do corpo” (Marcuse 1966: 206).

Mas esta não é a definição final do conceito. Marcuse reconhece a ambiguidade que nele está implicada. Pois, da sublimação extraem-se modos diversos de investimento libidinal e não apenas este, descrito acima, muito próximo da cultura repressiva. Otto Fenichel, a quem *Eros e civilização* recorre constantemente, descreve um modo possível de sublimação como “torrente incontida de libido, tal qual a roda de um moinho precisa de um fluxo d’água desimpedido e canalizado” – dinâmica que efetua uma sublimação a partir da remoção de “certa repressão” (Fenichel 2005: 132). Deste ponto de vista, Marcuse extrai a

possibilidade de uma sublimação não-repressiva, cuja “dessexualização” não necessariamente implica num “enfraquecimento de *Eros*”, mas, como na energia produzida pelo desvio do moinho, reativa o corpo outrora alienado, na mesma medida em que o trabalho socialmente útil é a “satisfação transparente de uma necessidade individual” (Marcuse 1966: 210).

Compreendemos aqui o recorte crítico de Marcuse, cuja materialidade não está na defesa de um puro hedonismo dos corpos, mas na “extensão” do impulso que dilui o antagonismo efetuado pela própria repressão. Na “civilização não-mais-repressiva”, os corpos erotizados não se reduzem ao templo das sensações, mas tornam-se suportes da razão sensível, carne do sujeito de autorrealização.

Todavia, todo este roteiro crítico está sob xeque quando Marcuse abandona o conceito de mais-repressão.

Pensar a partir do negativo

Decerto, o potencial crítico da sublimação passa a ser problematizado em *O homem unidimensional*. A negação visada em *Eros e civilização* pela “sublimação não-repressiva” é bloqueada pelo seu oposto direto: a *dessublimação repressiva*. A partir de então, torna-se mais complexa a estratégia crítica da erotização dos corpos mediante a extensão dos seus impulsos. Trazidas ao chão da realidade efetiva, o caráter desviante das formas sublimes (e, conseqüentemente, produtoras de resistência significantes), passam a ser bloqueadas em nome da operacionalidade funcional que organiza a sociedade administrada. Todo o conteúdo de sublimação passaria a ser diluído pela ordem da realidade de um mundo

tecnológico que promete a realização das liberdades mais singulares.

Tal efeito pode ser encontrado inclusive no campo das artes naquele período, lugar privilegiado para pensarmos a sublimação. Uma crítica comum, por exemplo, tanto pelos defensores conservadores da cultura de massa quanto pelos artistas progressistas que, em nome da relação imediata entre arte e vida, proclamavam o “fim da arte”, lugar privilegiado para pensarmos a sublimação. Aos primeiros, a cultura de massas seria identificada como uma possibilidade dos valores da alta cultura não se restringirem mais às elites: a *Nona Sinfonia* de Beethoven estaria disponível nas rádios ao lado da canção mais popular dos romances hollywoodianos. De outra parte, movimentos como o *Living Theatre* proclamavam o fim da “forma estética” em suas *performances*, valendo a relação imediata que derruba a parede entre a arte e seus observadores. Marcuse seria crítico aos dois movimentos, encontrando neles uma postura compartilhada: ambos reforçam a dinâmica da “dessublimação repressiva”.

Segundo o filósofo, o que aparentemente seria o resultado da realização do céu na terra é efeito das operações que conservam as relações sociais estabelecidas e seus infernos mantidos em uma sociedade industrial avançada. Tal movimento caracteriza a dessublimação como repressiva pois retira a verdade dos antagonismos, nivelando tudo pela superfície da realidade efetiva, incluindo os conflitos insolúveis, que passam a ser administrados. A realidade reprime tudo o que lhe escapa, configurando tudo no mesmo plano de oposições integradas no *Establishment*. É o que a sociologia americana (Mills 1953) diagnostica quando descreve a negociação entre trabalhadores e empresários na defesa dos empregos e dos lucros; ou mesmo a apresentação de opiniões

divergentes, mas niveladas, em um programa de TV. Todo o caráter crítico dos antagonismos mais profundos acaba planejado em uma rede de opiniões integradas sob a mesma forma. E, com efeito, toda possibilidade de transformação social que, em grande medida, segue em direção da ruptura com o cotidiano social, acaba por ser “planejada” pelas estruturas da realidade. A crítica perde seu potencial disruptivo e passa a se vincular às normatividades tratadas como verdadeiros *a priori* sociais.

Mesmo no campo subjetivo, a dessublimação repressiva resulta da ordem em que figuras centrais de nossos conflitos modernos passam a ser observados pela psicologia oficial que “cuida dos Dons Juans, Romeus, Hamlets, Faustos assim como cuida dos Édipos – ele os cura” (Marcuse 2015: 96). Todas as figuras da subjetividade moderna, ou melhor, da hegeliana “consciência infeliz” que se forma pela negação diante da realidade efetiva, passam a ser integradas pela dessublimação. Identificada à realidade do mundo, a experiência crítica se vê paralisada. Diante da paralisia da crítica, Marcuse desenvolve o exercício para pensar alternativas capazes de conferir um salto qualitativo, uma ruptura perante o *Establishment* e, nisso, recuperar a dinâmica própria ao pensamento crítico.

Nesse sentido, há uma nova ordem de liberdade em *O homem unidimensional*. Lembremos que os argumentos de *Eros e civilização* encaminham o autor “para além do princípio de realidade”, encontrando nessa expansão um princípio de prazer revisitado. Na ocasião, o princípio de realidade – fundamental na arquitetura freudiana para a constituição do eu – é praticamente identificado com as instituições sociais dominantes (Marcuse 1966: 15 e 89). A negação desta ordem social passa a ser, segundo o teórico crítico, a luta existencial contra tudo aquilo que coage o

livre jogo das faculdades humanas, contra a instrumentalização, as doenças e a morte. Mais ainda, é a possibilidade de transformar o trabalho e jogo. Alternativa que emerge da própria constituição que faz do princípio de prazer algo a ser recuperado, uma vez reconhecido seu caráter de oposição ao princípio de realidade. Portanto, a resposta de *Eros e civilização* seria a abertura operada pela “dimensão estética”, que conserva nos seus domínios certa “ordem da satisfação” materializada pela nova sensibilidade, que recupera o princípio de prazer, outrora exilado pela organização da realidade que configura o sujeito no seu desempenho. Mediante uma nova sensibilidade, está a promessa de uma nova ordem social, amadurecida em suas instituições e sublimações não-repressivas (Marcuse 1966: 13).

Contrariamente, *O homem unidimensional* contém uma tendência inversa em que o princípio de prazer “absorve” o princípio de realidade; a sexualidade passa a ser “liberada (ou, antes, liberalizada) sob formas socialmente construtivas” (Marcuse 2015: 97). Seria, pois, a esta conexão entre sexualidade e produção social que Marcuse passa a atentar. É bem verdade que desde *Eros e civilização* tal tendência já seria observada (1966: 217-218). No entanto, até então, Marcuse vincularia muito dos seus estudos às formas totalitárias da vida. Algo que varia com o diagnóstico da sociedade industrial avançada, quando não se trata de um mero retorno ao Terror e à barbárie. Mais do que isso, configura-se uma ordem em que a economia libidinal, tanto liberada quanto contraída, acaba por servir à realidade dominante (Marcuse 2011: 120).

Há aqui uma mudança da ordem do negativo fundamental a ser refletida pela teoria crítica. Exercício mais do que necessário para ir além do diagnóstico marcuseano de “paralisia da crítica”

medusada pela oposição integrada. É a partir de tal constatação que Marcuse apresenta o seguinte impasse:

“a sociedade industrial avançada confronta a crítica com uma situação que parece privá-la de sua própria base. O progresso técnico, estendido a um sistema total de dominação e coordenação, cria formas de vida (e de poder) que parecem reconciliar as forças que se opõem ao sistema e derrotar ou refutar todo protesto em nome das perspectivas históricas de libertação do trabalho árduo e da dominação (...). Não há um terreno sobre o qual teoria e prática, pensamento e ação se encontrem. Mesmo a análise mais empírica das alternativas históricas parece ser especulação irrealista e o compromisso com elas, uma questão de preferência pessoal (ou de grupo)” (2015: 33-34).

Aqui, o autor remete ao quadro de oposições que exige rever todo o plano de contradições apresentado em *Eros e civilização*. Para compreendermos tal movimento, façamos um exercício dialético a partir do campo negativo presente nessa discussão. Pois a *dessublimação repressiva* se mostra como o justo avesso da *sublimação não-repressiva*.

Ora, reparemos o deslocamento da negação presente entre estes dois termos e o jogo de oposições que neles opera. Como vimos, *Eros e civilização* determinava a oposição ao domínio da mais-repressão na sublimação não-repressiva: a erotização do corpo que deixa de ser alienado na mesma medida em que opera o jogo livre de suas faculdades – uma “regressão ao sujeito do princípio de prazer” que recupera a promessa de felicidade perdida pelo desenvolvimento da civilização e seu princípio de realidade. Em termos lógico-dialéticos, é possível dizer que a sublimação não-repressiva representa a *oposição real* da sublimação repressiva, presente na ordem do trabalho alienado.⁴ Com isso, afirmamos que

4 Retiramos esta definição do “Ensaio para introduzir a noção de grandezas negativas em filosofia” de Kant, quando o autor trata das variações das

entre os dois modos de sublimação subsiste uma “oposição de dois predicados na mesma coisa” (Kant 2005: 59). Assim, o problema não estaria na sublimação em si mesma, mas naquilo que ela está negando. Entre o ímpeto repressivo e o não-repressivo, o que está em jogo é a possibilidade contida na sublimação em efetuar as aspirações tabus alcançadas pela sociedade industrial avançada. Portanto, as formas sublimadas representam duas forças positivas em si mesmas, mas opostas na relação entre si. De modo que, para o modelo de oposição real sempre sobra algo. No caso marcuseano: a promessa de felicidade anulada diante da tendência mais-repressiva da civilização.

Entretanto, no caso da “dessublimação repressiva” há um deslocamento sutil na ordem das negatividades. Como se aquilo que fora negado na sublimação *não*-repressiva se deslocasse para a *dessublimação* repressiva. Movimentação que altera todo o quadro das aspirações utópicas de Marcuse. Pois a *dessublimação* não é a negação do que é repressivo, mas do que é sublimado. Com efeito, desloca-se o potencial crítico do que seria possivelmente instituído pela sublimação. Em termos lógico-dialéticos, diante da sublimação repressiva, a *dessublimação* repressiva apresenta uma *oposição lógica* (e não *real*), em que “de uma única e mesma coisa, afirma-se e nega-se ao mesmo tempo” (Kant 2005: 57). Isso significa que a *dessublimação* se opõe à sublimação constituída ainda que sob o jugo da repressão. Em ambos os casos, negam-se os desejos seja por desviar seus caminhos em outras formas (como na sublimação),

oposições “real” e “lógica”, cada qual com estatutos variados de negação. Desdobrar estes elementos havia sido central para a dialética hegeliana e seu sentido de superação [*aufheben*]. No caso de Marcuse, exploraremos esta diferença para compreender o estatuto de negatividade própria à *dessublimação* repressiva. Longe de um exercício lógico, trata-se de como operar um juízo crítico diante da oposição integrada e o modelo de negação que esta comporta (Kant 2005).

seja por adaptá-los aos mecanismos possíveis de liberação (como na dessublimação), controlada sob dispositivos próprios ao *status quo*, sobretudo as mercadorias.⁵ No limite, da oposição lógica entre a dessublimação e a sublimação repressiva resulta um “absolutamente nada”, que Marcuse interpreta pela nulidade plena das oposições integradas. Nesse sentido, diferentemente do “algo” que sobra pela oposição real entre as sublimações repressiva e não-repressiva (na verdade, o caráter concreto da utopia), no circuito dessublimado em que as oposições passam a ser integradas, nada mais resta senão a representação do mesmo: as ruínas de uma sociedade unidimensional.

Para aprofundar o escopo desta rede dialética de negatividades preparadas em *O homem unidimensional*, é esclarecedor questionar por que Marcuse não pensa uma “dessublimação não repressiva” como contraponto à “dessublimação repressiva”. Na verdade, chega a ser curioso que nosso autor jamais tenha utilizado aquela expressão. Por quê?

Em primeiro lugar, lembramos que a estratégia crítica utilizada em *Eros e civilização* não funciona com a negatividade operada na sociedade industrial avançada. Em *O homem unidimensional*, as oposições passam a ser integradas pela aparente equivalência entre os dois polos da relação. Assim, em nada adianta o exercício crítico de opor a dessublimação repressiva àquela não repressiva. Deslocar novamente o campo das oposições ao caráter repressivo ou não-repressivo da dessublimação de nada adianta, quando o polo efetivo de oposições se localiza na sublimação

5 Como nos casos recorrentes das propagandas, em que a liberdade possível se efetiva no consumo de determinada mercadoria, mediante a qual o consumidor adquire a ilusão de *status* econômico e político. Realiza-se, pois, a liberdade, mas em um terreno empobrecido e submetido à troca de mercadorias.

negada pela dessublimação. No território utópico-concreto que Marcuse tem em seu horizonte reside a sublimação não-repressiva, o inteiro avesso da dessublimação repressiva: a possibilidade de desvio pleno de transformação ainda contida nas estruturas repressivas do *Establishment*.

Além disso, a própria economia libidinal que envolve a dessublimação consolida o que há de repressivo nela. Decerto, com a energia libidinal dessublimada deixam de existir as barreiras entre o mundo exterior e as pulsões. Por exemplo, ao tornar o ambiente de trabalho mais informal e *sexy*, toda a mediação que afasta prazer e labuta – a sublimação que interpela os dois mundos – agora passa a ser destituída de seu potencial libertador. Mesmo o espaço das práticas amorosas se restringe ao interior dos pequenos circuitos, atravessados pelas máquinas. Lembra Marcuse: a dessublimação aparece no contraste entre a relação amorosa praticada nos automóveis e a sublimação que se tem no amor feito na relva. Neste último caso, todo o movimento seria de uma expansão da energia libidinal da sexualidade para o erotismo que a natureza convida. No caso do automóvel, todo erotismo seria reduzido à velocidade do sexo, adaptado ao espaço restrito e privado que a máquina propicia (Marcuse 2015: 99-100). Claro, não se pode dizer que o amor em um automóvel seja uma “sublimação repressiva”. Basta ter um carro, popular que seja, para dessublimar o desejo amoroso. Aliás, o problema não está na máquina em si, mas nos desejos arranjados em seus diversos aparatos: propagandas, indústrias, mercados, pornografia, etc. Nesses casos, a questão para Marcuse é a ausência de mediação anulada na forma-mercadoria e seus aparatos técnicos. Pois, com a reprodutibilidade técnica da dessublimação, todo o processo de deslocamentos dos conflitos resultantes na sublimação, movimento que possibilita o indivíduo

transformar o mundo na medida em que se distancia dele, deixa de ser fundamental. Organizado pelo véu tecnológico capaz de alcançar todas as relações, o mundo dessublimado não é mais essencialmente hostil aos desejos dos indivíduos. Pelo contrário, o mundo seria a garantia para a satisfação de tais carências. O mundo que segue a dessublimação, portanto, confere o lugar a uma institucionalização de suas práticas.

Portanto, movimento de expansão das liberdades, mas com forte restrição da energia libidinal. Conforme Marcuse,

“Visto que a maior liberdade envolve antes uma contração do que uma extensão e um desenvolvimento das necessidades pulsionais, ela opera mais *a favor* do que *contra* o *status quo* da repressão geral – poder-se-ia falar em uma ‘dessublimação institucionalizada’” (2015: 99).

Eis o motivo de considerar a dessublimação apenas como repressiva. Uma ordem de poder apoiado em um regime de liberdades expandidas por forças que escapam ao centro social, em que as sexualidades se multiplicam nas mais variadas formas, porém sob a forma de sua fragmentação articulada e instituída nos mais diversos aparatos: nos *clubs* S&M da elite, no quarto dos pais e na vigília sobre a criança, no *design sexy* de um escritório e de seu pessoal, na psicanalização institucionalizada dos conflitos, em uma nova arte cuja mediação das formas é substituída pela performance imediata dos impulsos. Liberações restritas ou restrições liberadas, a sociedade unidimensional retratada por Marcuse se apresenta na sua tendência de incorporar os opostos e replicar-se através deles. Realiza-se assim a “anti-utopia” em que as várias formas do erótico se reduzem ao circuito múltiplo das sexualidades dessublimadas.

Conclusão: repressão e biopolítica

Nesse ponto, a institucionalização da dessublimação repressiva apresenta uma novidade sobre o plano do poder sobre a vida. Marcuse não é mais marcado pela perspectiva da “mais-repressão” como o adversário substantivado de um poder condicionado a dizer “não”. Em uma nova gramática do poder, os dispositivos e discursos da dessublimação repressiva operam na ambiguidade da livre-sociedade. Assim, o autor nota a nova forma em que as relações se dão: uma “força centrífuga” que se multiplica nas diversas frentes que o poder alcança. É bem verdade que Marcuse ainda continua no registro do “repressivo”, *gestus* que se repete em muitas de suas análises futuras, mesmo aquelas mais otimistas configuradas pelas novas frentes de oposição que explodem no coração das sociedades industriais avançadas em Maio de 1968 (Marcuse 1965). Mas, como insistimos, a crítica marcuseana não visa mais o foco de repressão a ser derrubado, e sim passa a considerá-lo como uma tendência social que se efetiva na realidade dessublimada.

Em outras palavras, insistimos que *Eros e civilização* tem uma perspectiva mais totalitária dos impedimentos que coagem a civilização não-repressiva. A forma de exposição mesma de seu livro exige uma ruptura dialética entre dois planos: o princípio de realidade e o que lhe vai além. Algo bem diverso opera em *O homem unidimensional*. Pois aqui o poder assume tendências, linhas que se multiplicam e dinamizam em variações nos diversos campos sociais. Como bem lembra Douglas Kellner, nesta obra, Marcuse diagnostica tendências sem com isso retratar totalizações: basta perceber que o filósofo raramente, se alguma vez o fez, utiliza o termo “unidimensionalidade”. De outro modo, Marcuse fala-nos de um homem, bem como uma sociedade ou um pensamento,

unidimensionais, “aplicando o termo como um adjetivo que descreve [as] condições deficientes que ele critica e contrasta com um estado de coisas alternativo” (Kellner 2015: 21).

Podemos dizer que o mesmo se passa com a ideia de “repressivo”: diferente das denotações totalizantes da “mais-repressão”, Marcuse ressalta com o “repressivo” a possibilidade de diagnosticar tendências no interior de um todo social. Bem diversamente de uma perspectiva totalizante, pensar a sociedade como um todo – tarefa importante para a teoria crítica – significa atravessar suas mediações, suas estruturas de relações, as particularidades engendradas cuja constelação fornece um retrato de um todo dialético. Deixar de lado a “mais-repressão” e operar pelo “repressivo” significa em larga medida recuperar esta metodologia dialética que opera nas frestas de um todo social. Não se trata, pois, de exercer o juízo diante de uma substância livre das amarras do poder, mas entender como o caráter repressivo se alastra nas dinâmicas sociais, reproduzindo-se no jogo político, nos artificios estéticos ou mesmo no pensamento filosófico. Com isso, Marcuse procura efetuar um retrato do todo sem perder a complexidade que este fornece em suas particularidades (Kellner 2015: 22).

Acostumados por certa crítica hegemônica da biopolítica – que lança suspeitas corretas sobre a hipótese repressiva – deixamos de lado certo potencial reflexivo fornecido pela ordem de relações repressivas. Todavia, a perspectiva histórico-materialista que Marcuse lança sobre o campo psicanalítico entreabre possibilidades para se repensar a repressão que ainda existe e alimenta instituições. Decerto, avançamos muito com a perspectiva foucaultiana, mas esquecemos muitas vezes das profundezas do *iceberg* repressivo que circula as relações de poder.

É real o perigo de paralisar a crítica social na gramática repressiva do poder, uma vez que repõe o interdito sem perceber as linhas de fuga produzidas pelos próprios agentes e suas contracondutas. Interessa a Foucault, não o modelo crítico que desvenda o que é o poder em sua substância, mas em suas malhas, mecanismos, efeitos, “os dispositivos de poder que se exercem a níveis diferentes da sociedade, em domínios e com extensões tão variados [...]” (Foucault 2005: 174). No entanto, devemos ficar atentos às faces do exercício do poder, evitando o risco de absolutizar as redes de poder, incorrendo naquilo que Habermas denomina “contradição performativa” em Foucault, pelo qual “[t]odo contrapoder move-se no horizonte de poder combatido por ele e transforma-se, tão logo saia vitorioso, em um complexo de poder que provoca um outro contrapoder” (Habermas 2000: 393). No interior da engrenagem das relações de poder, Habermas questiona a possibilidade de diferenciar os sentidos da contraconduta, fazendo da crítica uma mera performance sem bases normativas. Contradição performativa que, possivelmente, é efeito dos deslocamentos produzidos na genealogia do poder, a qual na tentativa de evitar a compreensão de um poder substancial que reprime, acaba tornando secundária uma analítica dos diferentes níveis da sociedade, dentre os quais, por exemplo, a base repressiva do *iceberg* prisional. No entanto, não será o corte normativo que trará mais luz ao problema. É preciso notar os mecanismos, insiste a genealogia foucaultiana.

Daí uma contribuição importante de Marcuse, que procuramos traçar neste artigo. Pois, como dissemos, a possibilidade emancipatória marcuseana procura compreender nas “necessidades” historicamente constituídas, os bloqueios dos mecanismos repressivos, bem como os curtos-circuitos utópicos.

Insistimos: uma leitura que possibilita a entrada do pensamento marcuseano no discurso político contemporâneo deve compreender que sua teoria crítica absorve os diagnósticos sociológico e psicológico do que denomina “ordem unidimensional”. O que se evidencia na análise marcuseana sobre as revoltas dos movimentos sociais de seu tempo. Marcados pela obsolescência da revolta⁶ em um jogo de poder que embaralha os campos de liberdade e dominação, conforme vimos pelo conceito de dessublimação repressiva, ainda é potente a contestação que apresenta o contexto repressivo da sociedade.

Se algo resta de repressivo na sociedade? Tudo e nada. Pois o repressivo não está em um núcleo patológico da racionalidade à espera de seu diagnóstico, mas na possibilidade de atravessar todas as redes de poder, o que torna o exercício da teoria crítica ainda mais desafiador. Marcuse sabe que se deve reconhecer a base gélida das estruturas sociais repressivas. No *iceberg* biopolítico, lembra Foucault, há uma base repressiva nas instituições e subjetividades. Perspectiva que Marcuse absorve conforme avança em sua análise da sociedade unidimensional, quando reconhece que o que se mantém como repressivo não é uma substância a ser denunciada. A repressão se evidencia como resíduo histórico que se perpetua pelos mecanismos sociais. No contexto unidimensional, Marcuse reconhece que o repressivo se mantém como parte das formas controladas de liberdade. Nesta ambiguidade tão própria das formas de poder sobre a vida, Marcuse concordaria com Foucault

6 É interessante notar como Marcuse frequentemente utiliza o termo da obsolescência para considerar as potências críticas. Por exemplo, ver os seus ensaios “Obsolescência da psicanálise” (1967), “Obsolescência do socialismo” (1965) e “Obsolescência do marxismo” (1967). Este não é um traço do “pessimismo” marcuseano. Pelo contrário, como lembra Andrew Feenberg, “o conceito de Marcuse da ‘obsolescência’ situa historicamente sua crítica” (Feenberg 2011: 215). Ver Carneiro (2016a: 582-597).

quanto ao limite da crítica à repressão como algo fora de seu contexto. Mas, contrariamente a Foucault, a perspectiva marcuseana procura observar o fundo gélido e repressivo do *iceberg* social. Há aqui uma contribuição importante para uma teoria crítica da biopolítica. Ao evidenciar aspectos repressivos da biopolítica, o pensamento marcuseano encontra a dinâmica pulsional que reserva consigo os impulsos para a sublimação não-repressiva: os discursos para a transformação social, os sonhos das poesias utópicas, os teoremas do cientista que faz do seu conhecimento uma extensão erótica dos corpos humanos e não a sua explosão no detonar de uma bomba atômica. Evidencia aqui a jornada difusa dos desejos, caminhos sinuosos contra os quais mecanismos repressivos atuam em vão.

Bibliografia:

CARNAÚBA, M. E. C. *Teoria crítica e utopia*. Tese (Doutorado em Filosofia). Campinas: IFCH/Unicamp, 2017.

_____. “Marcuse e a psicanálise: Mais-repressão e princípio de desempenho”. *Revista.doc X* (7), 2009.

CARNEIRO, S. R. G. “Performance principle e Performance art: Herbert Marcuse e a normatividade do sensível”. In: I. Kangussu e C. Vieira (orgs.). *CD-Rom do Congresso internacional “Fantasia & Crítica”*. Belo Horizonte: ABRE, 2012.

_____. *Poder sobre a vida: Herbert Marcuse e a biopolítica*. Tese (Doutorado em Filosofia). São Paulo: FFLCH/USP, 2014.

_____. “Marcuse: A critic in counterrevolutionary times”. *New Political Science* 38 (4), 2016a (acessado em 28/02/2018). DOI: 10.1080/07393148.2016.1228585.

_____. “Towards an epistemology of social noise”. *Revista POLIS* vol. IV 4(14), p. 11-24, 2016b.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F.. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia* – I. Trad. L. B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2010.

FEENBERG, A. “Commentaries – I”. In: H. Marcuse. *Philosophy, Psychoanalysis and Emancipation: Collected Papers of Herbert Marcuse* – vol. 5 (org. Douglas Kellner et al.). London, New York: Routledge, 2011.

FENICHEL, O. *Teoria psicanalítica das neuroses: fundamentos e bases da doutrina psicanalítica*. Trad. S. P. Reis. São Paulo: Atheneu, 2005.

FREUD, S. “Novas conferências introdutórias à psicanálise” e “O mal-estar na civilização”. In: *Obras completas de Sigmund Freud* – 1930-1936 (vol. 18). Trad. P. C. Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2010.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade* – A vontade de saber, vol. 1. Trad. M. T. C. Albuquerque, J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

_____. “Inquirição sobre as prisões: quebrems as barreiras do silêncio”. In: *Ditos e escritos: Estratégia, poder-saber*, vol. IV (org. M. Motta). Trad. V. L. A. Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

_____. *Nascimento da biopolítica* – Curso dado no Collège de France (1978-1979). Trad. E. Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. “Genealogia e poder”. In: *Microfísica do poder* (org. e trad. R. Machado). Rio de Janeiro: Edições Graal, 167-178.

HABERMAS, J. *Discurso filosófico da modernidade: Doze lições*. Trad. L. S. Repa, R. Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

KANT, I. “Ensaio para introduzir a noção de grandezas negativas em filosofia”. In: *Escritos pré-críticos*. Trad. J. Barboza et al. São Paulo: Ed. UNESP, 2005, p. 51-100.

KELLNER, D. “Introdução à segunda edição”. In: H. Marcuse. *O homem unidimensional: Estudos da ideologia da sociedade*

industrial avançada. Trad. R. Oliveira et al. São Paulo: EDIPRO, 2015.

LAPLANCHE, J. “Notes sur Marcuse et la psychanalyse”. *La Nef* 36, p. 111-138, 1969.

MARCUSE, H. “Repressive Tolerance”. In: *Critique of Pure Tolerance* (org. R. P. Wolf et al.). Boston: The Beacon Press, 1965.

_____. *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*. Boston: The Beacon Press, 1966.

_____. “Art as a Form of Reality”. In: H. Marcuse. *Art and Liberation*, Collected Papers of Herbert Marcuse, vol. 4 (org. D. Kellner et al.). London, New York: Routledge, 2007.

_____. *Philosophy, Psychoanalysis and Emancipation*, Collected Papers of Herbert Marcuse, vol. 5 (org. D. Kellner et al.). London, New York: Routledge, 2011.

_____. *O homem unidimensional: Estudos da ideologia da sociedade industrial avançada*. Trad. R. Oliveira et al. São Paulo: EDIPRO, 2015.

MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. J. Ranieri, São Paulo: Boitempo, 2004.

MILLS, C. W. *White Collar: The American Middle Classes*. New York: Oxford University Press, 1953.

PRADO JR., B. “Entre o alvo e o objeto de desejo: Marcuse, crítico de Freud”. In: *Filosofia e psicanálise*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

A PROBLEMÁTICA DA HISTORICIDADE NO PRIMEIRO H. MARCUSE

José Manuel Romero Cuevas

Universidad de Alcalá

Tradução de Dalmiro Schwartz Lara

Resumo: Entre 1928 e 1932, H. Marcuse tentou realizar a sua habilitação na Universidade de Friburgo com M. Heidegger. Nesse período ele fez dialogarem de maneira original determinadas ideias de Heidegger e Marx. Na sua aproximação a Heidegger, o primeiro Marcuse se centra na concepção de historicidade de *Ser e tempo*, na qual o autor berlinense acreditava encontrar elementos relevantes para uma reconsideração dos fundamentos filosóficos do materialismo histórico. Este trabalho expõe o tenso jogo de crítica e apropriação através do qual se produziu o confronto de Marcuse com o conceito heideggeriano de historicidade. O trabalho também mostra como a evolução posterior de Marcuse em direção à teoria crítica de M. Horkheimer, apesar de ter encontrado em determinados aspectos desse confronto um ponto de apoio, só pôde ser levada a cabo a partir de um distanciamento expresso para com a concepção ontológica de historicidade de Heidegger.

Palavras-chave: Historicidade, hermenêutica, teoria crítica, Heidegger, Marcuse

I. Com Heidegger contra Heidegger?

A publicação de *Ser e tempo* de Heidegger, em 1927, impressionou profundamente Marcuse, que estava quase atingindo os seus 30 anos. O jovem intelectual berlinense leitor de Marx, Korsch e Lukács, que havia concluído o doutorado em Friburgo em 1922 com uma tese sobre o romance de artista alemão e trabalhava na sua cidade natal em uma livraria e em uma pequena editora, decidiu voltar a Friburgo para realizar a sua habilitação com Heidegger.¹ Pouco antes de seu retorno a Friburgo, no verão de 1928, ele publicou um artigo em uma revista de filosofia, cujo primeiro volume foi dedicado de modo monográfico a *Ser e Tempo*, intitulado “Contribuições para uma fenomenologia do materialismo histórico”. Nesse artigo ele efetua a sua particular recepção dessa obra, e nele pode se verificar um confronto com a concepção de historicidade de Heidegger que, de acordo com o meu ponto de vista, continua tendo interesse para nós. O ponto de partida desse confronto é o reconhecimento por parte de Marcuse do significado central da fenomenologia da existência humana (ou *Dasein*) exposta em *Ser e tempo*. Por conta desse aspecto, o livro parece a Marcuse “um momento crucial na história da filosofia: o ponto em que a filosofia burguesa se dissolve desde dentro de si e deixa o caminho aberto para a uma nova ciência ‘concreta’” (Marcuse 1978a: 358). Para o primeiro Marcuse, o que há de original em *Ser e tempo* é a sua adoção da existência humana como assunto da atividade filosófica e a sua proposta de acesso adequado à existência, ou seja, um acesso que não seja nem abstrato nem objetivante da mesma. Isso lhe pareceu relevante para repensar as bases filosóficas de um marxismo degradado pelo “marxismo

1 Ver: Kätz (1982: 58-86), McCarthy (1992: 92-106), Abromeit e Cobb (2004: 131-151).

teórico e prático petrificado e abolecido dos partidos” (Habermas 2000: 239) a uma forma de filosofia da história que desembocava com suposta necessidade irrefreável no estabelecimento das condições que tornariam possível a revolução, o que permitiria esquivar qualquer decisão política revolucionária, postergando-a a um futuro indefinido. Marcuse pensou que aquilo que a analítica heideggeriana da existência pretendia realizar, a saber, um acesso à existência humana concreta em seu mundo circundante histórico, ocupando-se da situação caída na coisificação imperante e se comprometendo com o impulso da decisão capaz de transcender tal estado de queda, deveria ser assumido como programa pela teoria social de matriz marxiana, se essa quisesse recuperar uma força crítica dilapidada pelo marxismo esclerótico dos partidos.

A constatação de que “as análises de Heidegger (...) descobriram da maneira mais originária o fenômeno da historicidade” (Marcuse 1978a: 373) desempenha um papel importante nessa valorização de *Ser e tempo*. De fato, essa questão ocupa um lugar significativo em *Ser e tempo*, mas o que há de específico nessa obra é, claramente, a concepção da historicidade da existência como sendo *ontológica*: “A pergunta pela historicidade é uma pergunta *ontológica* pela constituição-de-ser do ente histórico” (Heidegger 1998: 417). Aqui a historicidade não diz respeito ao fato de que todo indivíduo vive em uma situação histórica concreta e está essencialmente condicionado pelas circunstâncias que definem tal situação. Em Heidegger a historicidade é melhor compreendida como a condição de possibilidade ontológica da história e do seu conhecimento.

“A proposição: o *Dasein* é histórico se comprova como enunciado ontológico-existencial fundamental. Está longe de ser uma mera constatação ôntica do fato de que o *Dasein* ocorre em uma ‘História Universal’. Mas a historicidade do

Dasein é o fundamento de um possível entendimento de conhecimento-histórico, o qual, por sua vez, traz consigo a possibilidade de desenvolver expressamente o conhecimento-histórico como ciência” (Heidegger 1998: 349).

A historicidade é o “caráter ontológico” do *Dasein* enquanto tal (Heidegger 2008: 12), o modo de ser de seu acontecer: “A determinação da historicidade é anterior ao que se chama de história (o acontecer de-história-universal). Historicidade significa a constituição-de-ser do ‘gestar-se’ do *Dasein* como tal, sobre cujo fundamento é unicamente possível algo assim como a ‘história universal’ e o histórico a ela pertencente (Heidegger 1998: 43).” O “adiantar-se para a morte”, o “precursor ser-resoluto”, a “repetição da herança de possibilidades” transmitidas pela tradição, o “destino” e o “destino comum” definem a “historicidade própria” formam as determinações fundamentais da historicidade do *Dasein* enquanto tal (Heidegger 1998: 398-407).

Entretanto, mesmo que as análises de Heidegger possibilitem um acesso concreto à existência, elas não são, para Marcuse, concretas o suficiente, pois, em primeiro lugar, tais análises se ocupam da *existência humana enquanto tal*, o que, para o pensador berlinense, implica uma abstração delas em relação ao seu mundo histórico-social concreto. A *existência humana enquanto tal* seria uma abstração e o tratamento da historicidade dela permaneceria no mesmo nível de abstração. Em segundo lugar, a fenomenologia da historicidade de Heidegger concebe o *Dasein* a partir do modelo do indivíduo. Em *Ser e tempo* a categoria *Dasein* remete ao indivíduo que, em cada caso, cada um de nós é: “O ente que temos a tarefa de examinar, nós o somos cada vez nós mesmos. O ser desse ente é cada vez *meu*” (Heidegger 1998: 67). Segundo Marcuse, o déficit de concretude de Heidegger se manifesta na adoção do indivíduo como base para a análise da historicidade, pois assim se

perde de vista o caráter propriamente social da historicidade (Marcuse 1978a: 376). Por isso, apesar de Marcuse considerar positivamente a transição do âmbito individual ao coletivo na consideração da historicidade dos parágrafos 74 e 75 de *Ser e tempo* (parágrafos estes que, paradoxalmente, têm tom político patentemente conservador e sobre os quais Heidegger posteriormente se apoiou para fazer a sua passagem à ação em favor do nacional-socialismo) (Löwith 1992: 79), defende que o enfoque fenomenológico de Heidegger não é radical o suficiente, isto é, não é concreta o suficiente para dar conta adequadamente da historicidade da existência em sua formação real em uma sociedade marcada por antagonismos sociais e econômicos. A existência humana sempre está já em um mundo sócio histórico concreto, marcado por cisões e antagonismos determinados, por assimetrias políticas e socioeconômicas: se há efetivamente que se falar de uma historicidade da existência, ou *Dasein*, deve-se formular a questão concernente à *constituição material da historicidade*. Quanto aos conceitos heideggerianos de mundo circundante e mundo comum, Marcuse contradiz a pretensão deles de serem comuns para todas as existências humanas integrantes da formação social. O suposto “caráter comum” de tais categorias

“tem seus limites antes de tudo na situação histórica. [...] Mas onde estão os limites da situação histórica em cada caso? E o mundo também é ‘o mesmo’ apenas para toda existência [*Dasein*] presente em uma situação histórica concreta? Claramente não. Não apenas o mundo do significado dos diferentes círculos culturais simultâneos é diferente, mas também dentro de tais círculos os abismos do significado entre os mundos se abrem. Precisamente nos comportamentos essenciais, não há, por exemplo, nenhum entendimento entre o mundo do moderno burguês do capitalismo desenvolvido e o dos camponeses ou dos proletários. Aqui se encontra necessariamente a investigação com a questão da constituição material da historicidade, com uma ruptura que Heidegger não

realiza em nenhum lugar ou a que apenas alude” (Marcuse 1978a: 376).

Em um artigo de 1933, posterior ao compromisso de Heidegger com o Nacional-Socialismo e com o qual pela primeira vez realiza um afastamento total e explícito da filosofia heideggeriana, Marcuse defende que a filosofia existencialista pretendeu devolver à filosofia a vocação de concretude, ao assumir como assunto próprio a historicidade da existência. Ao conceber o filosofar como atividade do indivíduo em sua situação histórica única e a partir das possibilidades dadas na mesma, a filosofia existencialista parecia assumir toda a emergência e necessidade do instante histórico: a filosofia foi desvinculada do abstrato e levada à imediatidade do presente. Mas, para Marcuse, a filosofia existencial fracassa no seu empenho, pois todo o seu discurso sobre a historicidade permanece abstrato e não vinculante para os indivíduos na medida em que não se acentue a situação completamente concreta e material em que se encontra a existência, até que não sejam consideradas, a partir de sua situação fática, as possibilidades efetivas do próprio existir (Marcuse 1973: 131). Devido ao nível de abstração em que se mantém, para a filosofia existencialista todas as situações históricas seriam, respeito à existência própria ou verdadeira, equivalentes, mas no sentido de indiferentes. Precisamente no seu conceito de historicidade se revelaria a a-historicidade profunda e encoberta da filosofia existencialista (Marcuse 2004: 161).

Em texto um pouco posterior, de 1934, Marcuse torna mais preciso o seu juízo a respeito da concepção de historicidade de Heidegger: defende que em *Ser e tempo*, apesar da presumida vocação de concretude, é possível explicitar realmente uma pretensão *transcendental*, coerente com a noção de fenomenologia e de ontologia assumidas na obra. Por essa razão, a analítica

existencialista de Heidegger descuida do ser humano concreto e se dirige à existência humana em geral, à sua essência ontológica, a qual em Heidegger teria um caráter ético e político supostamente neutro. Da consciência pura husserliana teria advindo em Heidegger a existência humana em seu caráter transcendental, com o qual fica paralisada aquela aspiração original em relação à historicidade (Marcuse 2004: 161).

Ao contrário do conceito pseudo-concreto de historicidade de Heidegger (Habermas 2000: 239), Marcuse defende uma concepção de historicidade da existência que pretende dar conta das cisões reais do mundo social e da estruturação da vida material. Haveria, portanto, diversos modos de ser histórico, sendo o modo próprio, genuíno, de historicidade em uma situação como a atual (caracterizada por um capitalismo que gera uma crise geral da existência, sacudindo-a nos seus fundamentos) (Marcuse 1978b: 395) aquele que consiste nesse acontecer específico que é a ação radical transformadora. A historicidade própria da existência se concretiza, na situação atual intolerável para a existência, na transformação do real, na revolução. Marcuse concebe “a práxis revolucionária como a existência histórica propriamente dita” (Marcuse 1978a: 383). Em concordância com o exposto, Marcuse formula uma noção de *filosofia concreta* cuja tarefa é conceber a historicidade de modo que essa se aproprie tanto de seu significado coletivo quanto de sua constituição material.

“A filosofia concreta não pode, portanto, ter acesso à existência a não ser que ela apreenda essa existência na esfera na qual ela existe: na *ação* que ela exerce no seio de seu mundo, de acordo com sua situação histórica. Ao mesmo tempo em que a filosofia concreta se torna histórica, assumindo o destino real da existência, ela *se torna pública*. [...] Dizer que a filosofia é contemporânea de uma existência concreta significa que ela deve se preocupar com os combates e as necessidades muito concretos dessa existência, que ela deve tomar ‘o mesmo’

cuidado com sua vida, que existe de tal maneira e não de outra”
(Marcuse 1978b: 400).²

Com efeito, esta concepção de filosofia que assume o seu caráter histórico, isto é, a sua localização em uma sociedade cindida por antagonismos e que assume como tarefa dar conta das misérias e lutas da existência humana, impulsionada pela mesma preocupação concernente à vida concreta que caracteriza a própria existência, pode ser entendida como uma refuncionalização original da analítica do *Dasein* em *Ser e tempo*. Assim como para Heidegger, também para Marcuse: em primeiro lugar, o *Dasein* está jogado em um mundo que está definido pela coisificação; em segundo lugar, quando a filosofia concreta acessa o *Dasein*, esse acesso está interessado em que o *Dasein* consiga sair dessa situação de queda, e esse interesse se deve a que a filosofia compartilha com o *Dasein* a preocupação pela existência. Mas Marcuse redefine profundamente o projeto heideggeriano quando o reinterpreta a partir das categorias do jovem Lukács: a coisificação em que está jogada a existência não é a coisificação ontológica, definida pelo império do uno impessoal, do pública e anonimamente interpretado e constitutiva do *Dasein*, mas sim a coisificação gerada historicamente por uma sociedade específica: a sociedade baseada na divisão do trabalho, cindida em suas necessidades e interesses, que desemboca historicamente na sociedade produtora de mercadorias. E a tarefa de saída dessa situação de queda não é uma saída existencial meramente individual. Ela até tem um alcance existencial, na medida em que no seio dos processos vigentes de coisificação está engolida a totalidade da existência, mas a saída da mesma é política, implica uma transformação das regras do jogo

2 Sobre isto ver também Kellner (1984: 63-8) e Brunkhorst e Koch (1990: 23-34).

social vigentes até a eliminação das causas estruturais da coisificação. Ou seja, nos seus primeiros textos, os explicitamente mais heideggerianos,³ Marcuse efetua uma apropriação da analítica do *Dasein*: crítica prévia dos seus aspectos abstratos, reinterpretando-a numa moldura teórica política definida por Marx, Lukács e Korsch. Esse é o primeiro momento de mais originalidade do primeiro Marcuse e também o que de maneira significativa colocará as bases para a sua convergência posterior com a teoria crítica de Horkheimer.

II. As mudanças no conceito de *Sorge* (cuidado, preocupação) ou o caminho de Heidegger até Horkheimer

Esse processo de apropriação e reinterpretação se percebe claramente quando rastreamos o uso do termo “*Sorge*” nos escritos de Marcuse desses anos e na sequência da incorporação dele ao Institut für Sozialforschung em 1933. No seu primeiro artigo, “Contribuições para uma fenomenologia do materialismo histórico”, o conceito é introduzido no contexto da exposição daquilo que é proposto em *Ser e tempo*, como a categoria heideggeriana que refere ao sentido de ser do *Dasein* (Marcuse 1978a: 360). Entretanto, já nesse artigo o termo é utilizado contra o seu sentido habitual, mesmo mantendo a conotação heideggeriana: se fala a respeito do cuidado (ou preocupação) originário do *Dasein*, o qual versa sobre si mesmo, sobre a sua produção e reprodução práticas (Marcuse 1978a: 374).⁴ Em “Sobre a filosofia concreta”,

3 Refiro-me a Marcuse (1978a) e (1978b).

4 Posteriormente nesse mesmo texto aparece o mesmo uso do termo *Sorge* (Marcuse 1978a: 378).

mesmo que a categoria *Dasein* continue ocupando uma posição central e se continue atribuindo ao *Dasein* o conceito de *Sorge*, como quando se faz referência à “estrita preocupação com o indivíduo quanto à verdade de sua existência” (Marcuse 1978b: 404), há um deslocamento no emprego desse conceito que colocará em evidência, como veremos, a direção da trajetória posterior de Marcuse. A partir de agora, o sujeito da *Sorge* já não será tanto o *Dasein*, mas a própria filosofia. Como se observou no texto anteriormente citado “Sobre a filosofia concreta”, no qual se defende que a filosofia, em relação à existência, “deve tomar ‘o mesmo’ cuidado [*Sorge*] com sua vida, que existe de tal maneira e não de outra” (Marcuse 1978b: 400), o *Dasein* se torna agora o objeto da *Sorge* que define a filosofia. No mesmo artigo, defende-se: “A preocupação [*Sorge*] com a existência humana e com sua verdade faz da filosofia, no sentido mais profundo, uma ‘ciência prática’; ela também conduz a filosofia – e é justamente aí que queremos chegar – ao cerne da agonia concreta da existência humana” (Marcuse 1978b: 387). A preocupação pela existência humana (*die Sorge um die menschliche Existenz*) tem para a filosofia não somente relevância prática como também epistemológica, pois o conhecimento da situação contemporânea naquilo que ela tem de problemático só é possível se a filosofia está efetivamente impulsionada por essa preocupação pelo ser humano. Tal conhecimento deve ter sido “obtido a partir de uma autêntica preocupação [*Sorge*] com a existência” (Marcuse 1978b: 406). A condição de que o conhecimento da situação atual alcance a essência problemática dessa e possa ser efetivo do ponto de vista prático nessa situação é que esse conhecimento tenha sido impulsionado pela preocupação pela existência, isto é, impulsionado por um interesse *moral* (mas com implicações políticas tangíveis).

Significativamente, essa formulação reapareça nos textos elaborados por Marcuse no período em que ele é membro do Institut für Sozialforschung em Nova Iorque nos anos 30 do século passado, textos estes que contribuíram para a articulação das bases filosóficas do conceito de teoria crítica. Em “O caráter afirmativo da cultura” (1937) afirma-se: “a filosofia materialista [...] leva a sério a preocupação [*Sorge*] pela felicidade e luta pela sua realização na história” (Marcuse 1978c: 197). Em “O conceito de essência” (1936) há a defesa de que a dialética materialista está impulsionada pela “preocupação pelos seres humanos” (*die Sorge um den Menschen*) (Marcuse 1978d: 68,71 e 79). A atribuição de uma preocupação pelo ser humano ao materialismo e à dialética materialista é uma continuidade da caracterização da filosofia concreta de 1929; mas essa última foi agora, de certo modo, desintelectualizada: se antes se tratava da preocupação da filosofia pela existência humana e sua verdade, agora se trata da preocupação pelo ser humano e, concretamente, pela felicidade desse. Nessa formulação se manifesta muito possivelmente a influência da concepção de materialismo esboçada por Horkheimer no início dos anos trinta, na qual a questão do interesse na felicidade humana terrena ocupa um lugar preponderante (Horkheimer 1999: 94-5).

Em “Observações sobre ciência e crise” (1932) Horkheimer defende que a teoria materialista afronta o social impulsionada por uma problemática político-moral, definida pela “tentativa de conhecer as causas sociais da atrofia e destruição da vida humana e de realmente subordinar a economia aos homens” (Horkheimer 1974a: 21). Em seu importante artigo “Materialismo e metafísica” (1933), Horkheimer define qual é o “interesse” que impulsiona o materialismo: “Para ele [ou seja, para o materialismo] [...] se trata [...] da mudança das condições definidas sob as quais os homens devem sofrer e sua alma certamente estiolar-se” (Horkheimer 1999:

78). Desse modo, os “ideais” do materialismo “se definem a partir das necessidades da comunidade e são medidos por aquilo que, num futuro discernível, é possível com as forças humanas existentes” (Horkheimer 1999: 97).⁵ É notório que nessas reflexões de Horkheimer desses anos a respeito do materialismo e da teoria materialista se prefiguram os parâmetros que definirão, em 1937, a teoria crítica. Em escrito desse mesmo ano Horkheimer defende que o “objetivo” da teoria crítica é “a felicidade de todos os homens” (Horkheimer 2000: 83). Por isso, na medida em que Marcuse faz convergir com essa concepção de materialismo as suas reflexões anteriores sobre filosofia concreta, não causa surpresa que no artigo “Filosofia e teoria crítica” (1937), texto explicitamente dedicado aos fundamentos filosóficos da teoria crítica, haja afirmações que se conectem diretamente com as formulações de 1929. Defende-se que o que vincula “o materialismo com a teoria correta da sociedade” é “a preocupação [*Sorge*] pela felicidade do ser humano” (Marcuse 1978e: 227-8). Depois, defende-se que: “O interesse da filosofia: a preocupação [*Sorge*] pelo ser humano, encontrou uma nova forma no interesse da teoria” (Marcuse 1978e: 234). A teoria de que aqui se fala é, naturalmente, a teoria crítica. Segundo Marcuse, o seu interesse constitutivo pode ser considerado a apropriação do interesse pelo ser humano que definia a velha filosofia idealista. Na teoria crítica, esse interesse se evidencia na “sua preocupação, contida em todas as suas análises, pela possibilidade do ser humano, pela liberdade, felicidade e direito do indivíduo” (Marcuse 1978e: 234).

É certo que quando Marcuse embarca em um trabalho comum a Horkheimer para articular as bases filosóficas, em

5 Em outro lugar se alega também que o que se procura na “teoria materialista” é “melhorar a sorte da totalidade dos seres humanos” (Horkheimer 1999: 141).

primeiro lugar daquilo que denominam teoria materialista (ou dialética materialista) e da própria teoria crítica, utiliza os resultados a que havia chegado no seu confronto com Heidegger. A refuncionalização do conceito *Sorge* de um contexto ontológico-existencial para outro político-moral manifesta o jogo tenso de reinterpretação e, em casos determinados, reutilização daquilo que com ele antes era pretendido em um novo contexto caracterizado pelo projeto teórico do Institut für Sozialforschung. Na transição de Friburgo a Nova Iorque, no caminho “de Heidegger até Horkheimer”,⁶ Marcuse conseguiu fazer com que determinados aspectos de sua refuncionalização original da analítica do *Dasein* – esboçado por ele no final da década de vinte –, se tornassem produtivos no âmbito da teoria crítica da sociedade.

III. A fundamentação filosófica da sociologia e o problema da historicidade

Mas nem a crítica de Marcuse a Heidegger, nem a sua reivindicação explícita de uma historicização radical da filosofia implicam, entretanto, uma renúncia a uma aproximação fenomenológico-ontológica à historicidade nos seus escritos do período de 1928-1933.⁷ Para mostrar isso, talvez o mais indicado seja abordar o modo como Marcuse concebeu a relação entre sociologia e filosofia nas suas discussões com os teóricos sociais K. Mannheim, S. Landshut e H. Freyer. No confronto de Marcuse, em 1931, com o livro de Hans Freyer *Sociologia como ciência da realidade* é possível encontrar um questionamento do modo como

6 Essa expressão é empregada por Habermas para caracterizar a trajetória biográfico-intelectual de Marcuse e também a sua própria (Habermas 2000: 238).

7 Sobre isso ver Pippin (1985: 180-206) e Benhabib (1987: ix-lx).

esse autor busca articular uma fundamentação filosófica da sociologia. Mesmo que a intenção de Freyer seja realizar “a ‘fundamentação filosófica’ de um sistema de sociologia” (Marcuse 1978f: 488) e não uma reflexão a respeito do âmbito do qual se ocupa a sociologia, a saber, a realidade histórico-social, Freyer permanece, em relação às suas pretensões originárias, no âmbito da teoria do conhecimento e concebe tal âmbito como mero objeto de conhecimento, isto é, como correlato de uma aproximação científica. Explicitamente, o objetivo de Freyer é articular um sistema concreto de sociologia, razão pela qual ele se posiciona “contra toda a sociologia abstrata, formal, que ignora a historicidade das configurações e estruturas sociais” (Marcuse 1978f: 503). Por isso Freyer considera estéril a tentativa de construir um sistema de conceitos sociológicos através de uma reflexão transcendental: pois os resultados seriam completamente abstratos e formais. Consequentemente, só resta a Freyer um caminho possível: a formação dos conceitos de seu sistema de sociologia a partir da história acontecida. Ele forma os seus conceitos mediante a apreensão das “estruturas fundamentais típicas da realidade social a partir da história” (Marcuse 1978f: 503). Assim, a fundamentação filosófica que Freyer realiza se apoia na consideração das “configurações sociais históricas existentes até o momento enquanto ‘típicas’” (Marcuse 1978f: 503). Freyer forma os seus conceitos mediante uma “generalização” (Marcuse 1978f: 493) a partir da história acontecida. Para Marcuse, isso trará consequências problemáticas para o sistema de sociologia desse autor, pois os seus conceitos sociológicos ficam, desse modo, impregnados de uma determinada facticidade: a facticidade da história passada. Desse modo, acabariam projetando o sido sobre o porvir como o seu horizonte de possibilidade.

Segundo Marcuse, a teoria dos conceitos de Freyer, na medida em que esses são constituídos a partir do material da história até agora, provoca um efeito cognitivo distorcido carregado de consequências práticas: a incapacidade de captar o *novo* com tais conceitos. Pelos conceitos serem formados sobre a base do acontecido, a proposta desse sistema de sociologia enfrenta a possibilidade de que alguma vez surja uma figura histórica *nova* que não possa ser compreendida mediante nenhum dos conceitos de que se dispõe até agora, uma figura nova que, “portanto, desgarra a conexão imanente – objetiva do sistema e supera o sistema” (Marcuse 1978f: 508). Os conceitos formados a partir da facticidade da história acontecida limitam de uma maneira restritiva a experiência e a representação do processo histórico em marcha e, portanto, a iluminação das possibilidades históricas, com o qual fica impossibilitada a representação e a produção do historicamente novo. A consequência principal de um procedimento como o de Freyer consistiria na restrição de nossa experiência da história possível a partir do cânone do acontecido, isto é, proporcionaria um estreitamento injustificado do nosso horizonte de expectativas, o qual ficaria de algum modo subsumido ao marco de nossas experiências passadas. Isso tem, naturalmente, consequências prejudiciais para o nosso estatuto de conhecedores da história e, acima de tudo, de agentes históricos.⁸

Mas, no que consiste a proposta teórica de Marcuse em comparação com a concepção insuficiente de Freyer dos conceitos sócio históricos e, em concordância com isso, da história mesma? Segundo Marcuse, a pretensão de Freyer de construir um sistema de sociologia fracassa devido à falta de reflexão sobre o seu âmbito

8 Essa crítica de Marcuse também afetaria, *avant la lettre*, a concepção dos conceitos da História de R. Koselleck. O autor deste artigo expõe isso em outro texto de sua autoria (Romero Cuevas 2012).

que é seu objeto (a realidade histórico-social): essa seria a causa da sua construção problemática dos conceitos. Marcuse reivindica, portanto, uma reflexão de tal ordem que, para o autor berlinense, deveria indiscutivelmente de ser levada a cabo pela *filosofia*. No contexto de sua discussão com a teoria sociológica de S. Landshut, Marcuse critica a sociologia enquanto ciência pura, neutra e reivindica, em comparação com ela, o papel da filosofia, a qual deve assegurar o fundamento da sociologia:

“Mas a crítica da sociologia ‘pura’ agora precisa novamente de uma base a partir da qual questionar o que a sociologia pode e quer estipular sobre o ser social; uma fundação que deve ser realmente ‘fundamental’; portanto, já não coloca um ponto de vista contra outro ponto de vista, mas baseia a possibilidade original de todas as afirmações sobre o ser social. Essa base só pode ser assegurada e fixada pela filosofia. O ser social pode ser interrogado, como forma fundamental do ser humano, por seus personagens, leis e formas conformes ao seu ser, somente pela filosofia” (Marcuse 1931: 274).

De acordo com a minha interpretação, Marcuse defende aqui o papel da filosofia como fenomenologia no sentido heideggeriano, a saber, enquanto ontologia fundamental,⁹ mas também caberia rastrear aqui o peso no pensamento de Marcuse, que teria aumentado progressivamente entre 1928 a 1931, da crítica de Dilthey à pretensão da sociologia de ser ciência autossuficiente e sua reivindicação da filosofia como fundamentadora das ciências do âmbito histórico-social (Marcuse 1978g: 469-487).¹⁰ Já no seu primeiro artigo, em um contexto no qual afirma contra Heidegger uma vontade de concreção radical, Marcuse propôs uma síntese entre fenomenologia e dialética, a qual, enquanto “método da

9 Para uma interpretação contrária do que seja o papel e o significado da ontologia na obra do primeiro Marcuse, ver Behrens (2009).

10 Sobre este ponto, ver o trabalho excelente de Hernández Jorge (2002: 153-169).

contínua e mais extrema concretização, é capaz de fazer jus à historicidade da existência [*Dasein*] humana” (Marcuse 1978a: 370)¹¹ Marcuse constatou uma deficiência dupla nos métodos fenomenológico e dialético: se o primeiro sofria uma falta de concretização que o impedia de aceder à constituição material da historicidade e ao seu caráter propriamente social, o segundo, absorvido no intra-histórico, era incapaz de captar um sentido peculiar, inerente ao dado, que “mesmo que não seja extra histórico, dura através de toda a historicidade” (Marcuse 1978a: 370). Tal síntese é denominada por Marcuse “fenomenologia dialética”: “Abarca acima de tudo a existência humana segundo o seu ser, isto é, tanto na sua estrutura essencial como nas suas formas e figuras concretas” (Marcuse 1978a: 370). A fenomenologia dialética considera, portanto, a historicidade do *Dasein* tanto no âmbito de suas estruturas fundamentais (isto é, atendendo a sua dimensão *ontológica*) como no de suas realizações concretas (isto é, levando em conta a sua dimensão *ôntica*). Consequentemente, o primeiro Marcuse quer manter, *simultaneamente*, a concretude histórica marxiana e a pretensão ontológica heideggeriana. Na sua discussão com Freyer, Marcuse sustenta que somente uma “análise filosófica *da vida humana enquanto histórica*” (Marcuse 1978f: 503)

11 A proposta de Marcuse de uma síntese entre fenomenologia e dialética pode ser considerada como uma réplica àquilo que Heidegger propõe em uma *Vorlesung* de 1923 (*Ontologia: Hermenêutica da facticidade*, da qual Marcuse dispunha de uma transcrição, ver Th. Regehly [1991: 179-209]: “a dialética é insuficientemente radical [...] é fundamentalmente não filosófica”. A dialética implicaria a corrupção da filosofia, a perda de todo rigor conceitual, a queda no “charlatanismo”: “contra isso [...] luta contra a fenomenologia. [...] Quando se tenta associar ambas [dialética e fenomenologia, JMR], a fenomenologia é tomada de forma superficial. [...] a questão da relação entre dialética e fenomenologia deve ser decidida tendo em vista o *objeto* da filosofia”. Ver Heidegger 1999: 66-7. Marcuse afronta essa tarefa efetivamente tendo em vista o *objeto* da síntese proposta por ele entre fenomenologia e dialética, a saber, a *historicidade* do *Dasein*.

está em condições de explicitar as estruturas fundamentais da historicidade e de agregar assim a fundamentação filosófica adequada para um sistema de sociologia ou uma teoria da sociedade. Além disso, essa fundamentação filosófica nos proporciona uma nova visão do que são propriamente os conceitos históricos fundamentais:

“Os personagens fundamentais da historicidade são (ontologicamente) antes de qualquer estrutura social histórica determinada; elas devem ser destacadas sem serem reinterpretadas como categorias abstratas e formais. Fenômenos como dominação e servidão, conservação e objetivação, trabalho e treinamento, autotranscendência e revolução são modos fundamentais de ser da vida histórica” (Marcuse 1978f: 503).

Os conceitos sócio históricos essenciais indicam propriamente modos de ser fundamentais da vida histórica. Mas, como devem ser entendidos tais modos de ser fundamentais? Com Heidegger se poderia responder que tais estruturas fundamentais da vida histórica são as suas *possibilidades fundamentais*: “As estruturas da existência [*Dasein*], a temporalidade mesma, não são algo assim como uma estrutura sustentadora constantemente disponível para algo presente possível, mas sim, segundo o seu ser mais próprio, são possibilidades de ser da existência [*Dasein*], e só isso” (Heidegger 2004: 325). A fenomenologia, enquanto ontologia fundamental, é o acesso adequado aos modos de ser da vida histórica, entendendo com isso as suas possibilidades fundamentais. Por isso a fenomenologia está em condições de apreender *todas* as figuras e fenômenos possíveis da vida histórica. Diferentemente da concepção restrita dos conceitos em Freyer, essa análise fenomenológica poderia realizar uma explicitação completa das categorias ou conceitos fundamentais da vida histórica, que compreenderiam todos os modos de ser possíveis da vida histórica,

inclusive aqueles para os quais ainda não há nenhum precedente histórico. Para Marcuse, ela agregaria a fundamentação filosófica apropriada às ciências e teorias que se ocupam com a realidade histórica.

IV. Rumo a uma ontologia da historicidade social?

Desse modo, em Marcuse a ontologia fundamental não tem como âmbito objetual somente o modo de ser do *Dasein* que em cada caso cada um de nós é (isto é, o *Dasein* individual), pois isso significaria permanecer em um nível de abstração que ele questiona. A exigência de concreção radical implica uma ampliação do âmbito do objeto da analítica filosófica. Nos textos desse período, quando Marcuse trata do *Dasein*, em diversas ocasiões se refere à existência humana e nessa medida permanece no horizonte definido por Heidegger. Assim, alega que “propriamente falando, só pode ser denominada histórica a existência [*Dasein*] humana” (Marcuse 1978h: 418). Nesse sentido, é significativo que nos seus artigos de 1930 e 1931 a respeito do problema da dialética ele delimite a validade dessa ao âmbito da historicidade, entendida como historicidade da existência humana (Marcuse 1978h e ss), deixando de lado as tentativas de ampliar o âmbito de aplicação da dialética à natureza, como foi o caso de Engels. Marcuse, desse modo, utilizando instrumentos conceituais da tradição hermenêutica, como a categoria de historicidade, conserva a limitação de Lukács em *História e consciência de classe*, muito polêmica no seio do marxismo da época, da validade da dialética à história. Em outros lugares, entretanto, o conceito de *Dasein* parece se referir à existência histórica, deixando-se aberta a questão de se essa remete ou não à existência histórico-social. Seguindo Heidegger, Marcuse afirma que a existência é estar-no-mundo,

razão pela qual realmente há que se conceber o *Dasein* como unidade do ser humano e o mundo histórico circundante:

“A existência [*Dasein*] colocada por Marx como uma unidade do ser humano e do mundo é, segundo o seu ser, histórica. O ser-o-que e o ser-como do ser humano e do ser-que e o ser-como de seu ‘mundo’ são constituídos primeiro e só na ‘história’: na ocorrência concreta da existência [*Dasein*]. [...] Essa existência [*Dasein*] é precisamente, historicamente, algo primordialmente em transformação e transformação. A historicidade, como a sua mobilidade de acordo com o seu ser, não acontece com ela ou nela, mas é isso que acontece e só acontece. Existência [*Dasein*] encontra sua situação em cada caso, tem que assumi-la, mas apenas transformá-la, porque esta situação está acontecendo, carrega dentro de si a possibilidade e a necessidade de sua transformação. Transformação é a categoria apropriada [*eigentliche*] da historicidade da existência [*Dasein*]” (Marcuse 1931: 280).

Dessa maneira Marcuse adiciona aos existenciais do *Dasein* propostos por Heidegger o existencial *transformação*, como categoria própria da historicidade da existência histórica. Mas já em “Contribuições para uma fenomenologia do materialismo histórico”, como anteriormente pontuamos, defende-se que a historicidade não pertence propriamente ao *Dasein* individual (ao qual significaria permanecer em um nível de má abstração): “A pessoa individual não é a unidade histórica *Dasein*” (Marcuse 1978b: 376). Nesse artigo o materialismo histórico é concebido como sendo a ontologia do marxismo: “o materialismo histórico sinaliza o âmbito completo de conhecimentos que se referem à historicidade: ao ser, à estrutura e à mobilidade do acontecer” (Marcuse 1978a: 347). Seu âmbito é, portanto, a historicidade do *Dasein* histórico-social. Também a fenomenologia dialética proposta por Marcuse nesse escrito, da qual o materialismo histórico de Marx teria sido uma prefiguração com os meios filosóficos que esse último teve ao seu alcance no seu tempo (ainda

não tinham se desenvolvido a fenomenologia rigorosa de Husserl e Heidegger), adota como o seu objeto a historicidade desse *Dasein* verdadeiramente concreto que é uma sociedade: “No percurso da análise da historicidade concluiu-se que o *Dasein* é sempre um *Dasein* histórico concreto, isto é, uma sociedade determinada de alguma maneira que se ocupa de si mesma em conformidade com o mundo em que foi atirada” (Marcuse 1978a: 376). O objeto da fenomenologia dialética é a historicidade da sociedade, atendendo tanto ao seu modo de ser quanto a suas formações históricas concretas. Para a fenomenologia dialética que, como vimos, pretende realizar uma síntese entre ontologia e concretude dialética, a dimensão ontológica parece atuar normativamente em relação a suas realizações fáticas. Essa concepção da dimensão ontológica, como sendo não mais esse âmbito das possibilidades fundamentais da existência que vimos na discussão de Marcuse com Freyer, mas sim como as possibilidades de realização de seu próprio ser, manifesta-se claramente no confronto de Marcuse com Mannheim. Nesse trabalho se defende:

“Nem a respectiva situação histórica como facticidade ou desenvolvimento histórico contínuo como a série causal sem lacunas tais facticities constituem a realidade cheia de eventos, mas estes facticities si só, servir principalmente dentro de uma realidade cujas estruturas fundamentais servir base para todas as realizações factuais na história. Todas as situações históricas são, na medida em que são realizações factuais, apenas modificações históricas de tais estruturas fundamentais, que são realizadas de maneiras diferentes em cada ordem de vida. A personificação da vida humana em sociedade capitalista, por exemplo, é uma variante particular completamente das estruturas fundamentais da vida humana em comum como estruturas tais e não talvez fundamentais Formal-abstrato que seja, mas estruturas altamente concreto A verdade e a falsidade residiriam então na relação das realizações factuais com tais estruturas fundamentais: uma ordem de vida seria verdadeira

se as satisfizesse, falsas se as escondesse ou ocultasse” (Marcuse 1929: 369).

As “estruturas fundamentais da vida humana em comum” aqui aparecem como efetivamente constituindo um âmbito *essencial, ontológico*, que cabe contrapor normativamente às realizações fáticas do mesmo nas diferentes formações sócio históricas. Essa é uma das concepções do que seja essa dimensão ontológica-essencial que Marcuse elabora nesses anos: o normativo enquanto contraposto comparativo do fático. Desse modo, converge com a concepção de essência humana do primeiro Marx e possibilita uma interpretação desse âmbito como possuindo significado e alcance antropológico.¹² O que nos interessa disso tudo é que já nos primeiros textos de Marcuse, de 1928-29, aparece o que encontramos nos escritos de 1931, a saber, uma concepção da dimensão comum, social, da vida histórica como constituindo o âmbito que é objeto da análise filosófica. Do modo como aparece nesses últimos escritos, a análise filosófica seria capaz de iluminar as possibilidades fundamentais, ontológicas, da vida histórica. Nesse ponto haveria uma diferença em relação ao que é proposto no confronto com Mannheim, na medida em que essas possibilidades fundamentais necessitariam de qualquer estatuto normativo pois abrigam, como vimos, possibilidades contrapostas, como a dominação e a revolução.

Em Marcuse a ontologia se torna ontologia histórico-social. O objetivo da fenomenologia da vida histórica, tal como ela aparece no confronto com Freyer e Landshut (mas já se explicita em “Contribuições para uma fenomenologia do materialismo histórico”) seria mostrar que a transformação, a revolução é uma

12 Sobre o papel da antropologia filosófica no primeiro Marcuse, ver Bundschuh (1998).

das possibilidades fundamentais da formação social. A ontologia social de Marcuse quer, portanto, demonstrar no âmbito ontológico que a transformação é uma das possibilidades fundamentais da existência social. Isso deveria ter efeitos no nível político precisamente para os coletivos sociais interessados em uma transformação profunda da sociedade em uma direção justa, pois a demonstração dessa possibilidade ontológica colaboraria na sua apropriação como possibilidade real para a sua práxis política concreta: na “la situación fundamental del marxismo, (...) una nueva actitud fundamental revolucionaria consigue, a partir del reconocimiento de su historicidad, una nueva perspectiva sobre el conjunto del ser social, que culmina en el descubrimiento de la historicidad como determinación fundamental de la existencia [*Dasein*] humana y recibe, con una nueva comprensión de la realidad, la posibilidad de una acción transformadora” (Marcuse 1978a: 347-8).¹³

Também o tratamento de Marcuse do conceito de vida em Hegel e da ideia de historicidade desse tem um caráter ontológico-político. No seu texto de habilitação Marcuse pretende demonstrar que a ideia de historicidade de Hegel é fundamentada no seu conceito de vida. Esse conceito foi concebido por Hegel à luz do modo de ser da vida humana, cujo acontecer consiste no “permanecer em si mesmo no ser-outro”, isto é, na sua “igualdade consigo” em todas as suas exteriorizações (Marcuse 1978i: 43). Marcuse acredita encontrar nessas formulações a determinação de uma forma de *acontecer* no qual se manifestaria o caráter fundamental da historicidade. Segundo Marcuse, essa relação

13 Para Marcuse, “o reconhecimento da historicidade desperta a decisão mais extrema: a saber, a decisão entre a luta pela necessidade reconhecida, também contra a existência recebida, e a persistência em formas de existência necessariamente caídas” (1978a: 372).

interna entre acontecer da vida e historicidade mostra o vínculo entre o pensamento de Hegel e Dilthey (Marcuse 1978i: 363-8) e também, conseqüentemente, entre as tradições hegeliano-marxista e hermenêutica. Além disso, Marcuse encontra em Hegel (e também acredita ser esse o caso em Dilthey) um conceito de historicidade que não se restringe ao âmbito individual (como ocorria problemáticamente em *Ser e tempo*, de Heidegger), mas sim que remete ao âmbito coletivo: um âmbito determinado pela práxis produtiva coletiva, pelo “fazer de todos e de cada um” de que falava Hegel (Marcuse 1978i: 314ss). Desse modo, Marcuse está convencido nesse momento de que uma aproximação crítica à sociedade só pode encontrar uma fundamentação filosófica em uma ontologia da historicidade que dissolva toda forma de objetivismo tanto no acesso à realidade social como na própria realidade social. Tal dissolução se dá ao se mostrar que ambos os lados são caracterizados por uma historicidade constitutiva.

V. Entre ontologia e teoria crítica

Fica evidente que a argumentação desenvolvida por Marcuse contra Freyer, que expusemos acima, só pode ser aceita como solução ao problema diagnosticado na sua formulação se a sua proposta (uma ontologia fundamental da vida histórica) é, como tal, realizável a partir de seus próprios posicionamentos teóricos. Será que a posição filosófica de Marcuse nesses anos (1928-31)¹⁴

14 Restringimos a nossa perspectiva à etapa de Marcuse prévia à publicação dos manuscritos parisienses de Marx em 1931 pois, apesar de não terem sido determinantes para a ruptura de Marcuse com os parâmetros da ontologia fundamental, sim significaram uma reorientação de sua posição (o lugar da analítica heideggeriana do *Dasein* é ocupado pela análise do jovem Marx da práxis do trabalhador, o conceito de trabalho parece preencher de conteúdo a mobilidade do acontecer da existência em que consiste a historicidade...) da qual não podemos nos ocupar aqui.

possibilita a sua proposta de uma ontologia da historicidade? Será que ele pode pretender articular uma ontologia fenomenológica a partir dos parâmetros filosóficos seus desse momento?¹⁵

Pudemos comprovar que um fio condutor nos primeiros textos de Marcuse é a ideia de que o trabalho teórico e filosófico deve se tornar concreto para dar conta da existência humana em sua penúria e em seu apuro determinados: essa é a tese principal do artigo de Marcuse de 1929 “Sobre a filosofia concreta”; entretanto, essa pretensão de tornar a filosofia histórica não impede que no texto referido continue se aludindo à “estrutura ontológica da existência [*Dasein*] e do mundo” (Marcuse 1987b: 398). Para que esse movimento seja possível a filosofia deve se apropriar plenamente da sua própria historicidade (a saber, da sua historicidade concreta). Isso aparece já claramente formulado na elaboração do conceito de fenomenologia por parte de Marcuse no seu artigo de 1928 “Contribuições para uma fenomenologia do materialismo histórico”. Aí pode-se ler:

“Fenomenologia significa: deixar orientar a pergunta e o acesso pelos próprios objetos, trazer por completo os próprios objetos ao olhar. Mas os próprios objetos *estão, durante o acesso, antes de mais nada, na historicidade*. Essa esfera da historicidade começa, na medida em que é situação histórica concreta, já no foco da pergunta pelo objeto: abarca a pessoa única de quem pergunta, a direção do seu perguntar e o modo de aparição primeira do objeto” (Marcuse 1978a: 368).

A apropriação da própria historicidade exigida por Marcuse também afeta o marxismo: “o marxismo é uma teoria histórica num duplo sentido: por um lado, porque o seu objeto é histórico e é tratado como histórico e, em segundo lugar, porque ele mesmo intervém no movimento histórico em uma situação histórica

15 Sobre esse problema, ver os comentários críticos de A. Schmidt, (Habermas 1969: 18-49), Piccone e Delfini (1970: 36-46) e Piccone (1971: 3-31).

concreta” (Marcuse 1978a: 366).¹⁶ E também afeta a dialética que, para o autor berlinense, deve converter-se em dialética concreta: “Na medida em que a dialética concreta mostra a divisão múltipla, o caráter que se tornou e os limites das formas históricas e modos de existência, isso implica tomar uma posição em cada caso com respeito a tais formas e modos de existência e sua realidade” (Marcuse 1978h: 420). Uma tal “tomada de posição dialética deve ser crítica”, pois uma “dialética concreta enquanto uma ciência objetiva carente de ponto de vista é um contrassenso” (Marcuse 1978h: 420). Portanto, para Marcuse a tarefa da filosofia tornada concreta é romper com a abstração e a universalidade formal da filosofia e teoria tradicionais. O assunto da filosofia deve ser a existência humana na sua situação histórica, na sua penúria concreta e nas suas necessidades. O impulso da filosofia é a preocupação pela existência, por isso ela deve desembocar em uma práxis que seja capaz de inverter a situação intolerável na qual essa se encontra. Para Marcuse essa práxis seria a ação radical, que deve superar o capitalismo atual em crise, que provoca uma crise completa da existência (Marcuse 1978b: 385-406).

Se Marcuse efetivamente tem razão, se a filosofia já não pode continuar sendo meramente teórica, se ela deve, ao contrário, assumir a sua situação histórica definida por uma problemática sociopolítica específica, se deve se tornar concreta e histórica: como pode essa filosofia efetuar uma análise ontológica do ser da vida humana histórica? Como uma filosofia concreta pode mostrar as estruturas fundamentais ou as possibilidades fundamentais da vida histórica? Como ela pode pretender explicitar algo que não possui

16 Tal significado é outorgado à apropriação da historicidade por parte do marxismo, o que orienta a polémica de Marcuse com a concepção do marxismo formal, transcendental, de M. Adler. Ver Marcuse (1978j: 455-468).

caráter histórico mas seria condição de possibilidade do acontecer histórico?

Aqui encontramos a tensão mais importante na obra do primeiro Marcuse: a exigência de uma assunção da própria historicidade concreta (e com isso, a tomada de consciência da necessidade do caráter posicionado da filosofia e da teoria social em uma situação definida por conflitos sócio-políticos) e ao mesmo tempo a pretensão de uma análise ontológica da vida histórica, isto é, da historicidade enquanto tal, uma análise para além do antagonismo entre as diversas perspectivas ideológicas em conflito.¹⁷ Se aquela exigência converge com a forma da teoria crítica proposta nos artigos dos anos trinta de Max Horkheimer (Honneth 2003: 496-504), essa pretensão, por outro lado, permanece problematicamente próxima da ontologia fundamental de Heidegger.¹⁸

Essa tensão central nos escritos do primeiro Marcuse não foi dissolvida com a recepção do autor berlinense dos manuscritos parisienses de 1844 de Marx, publicados pela primeira vez em 1931. É correto afirmar que os manuscritos de Marx possibilitaram uma primeira reorientação nas proposições de Marcuse, ao inserir no centro de sua reflexão a categoria filosófica trabalho (levando a cabo desse modo a tendência exposta em “Contribuições para uma fenomenologia do materialismo histórico”), como a categoria que preenche de conteúdo a noção de mobilidade que define o acontecer próprio da existência humana (a saber, a historicidade) e, em linhas gerais, ao lhe mostrar um Marx em que se encontra essa preocupação explícita com a existência humana concreta que havia

17 Defendo essa tese nos meus trabalhos “Herbert Marcuse y los orígenes de la teoría crítica. Una aproximación”, em Romero (2010: 7-69 e 2011: 9-29).

18 Ver Schmidt (1980: 131-164), Wolin (2005: xi-xxx), Kemper (1990: 153-177), Berciano (1980: 131-164) e Wolin (2005: xi-xxx).

lhe proporcionado o interesse pela obra de Heidegger. Pois bem, os dois artigos que Marcuse escreveu nos seus últimos meses em Friburgo (Nuevas fuentes para la fundamentación del materialismo histórico” y “Acerca de los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico de trabajo) (Marcuse 1978f: 509-594), mostram que ele assumiu os manuscritos de 1844 de Marx como uma confirmação da adequação de sua tentativa de realizar, numa espécie de síntese entre *Ser e tempo* e Marx, uma fenomenologia dialética ou materialista da historicidade. Pois de fato encontramos nesses artigos uma interpretação do jovem Marx que lhe atribui, por um lado, uma concepção *ontológica* do trabalho (o trabalho enquanto práxis de auto realização do ser humano e por isso enquanto modo próprio do acontecer humano), a qual Marcuse considera válida e da qual se apropria e, ao mesmo tempo, por outro lado, uma consideração das formações *históricas concretas* do trabalho nas diferentes ordens socioeconômicas (e também nessa dupla consideração o âmbito ontológico serviria como tabela normativa para emitir juízos a respeito das formações sócio históricas fáticas).

O corte na atividade filosófica de Marcuse, sua renúncia ao projeto de uma ontologia fundamental da existência histórica, foi provocada muito possivelmente por fatores externos, extra teóricos: no início de 1933, após o fracasso de sua tentativa de habilitação com Heidegger em Friburgo,¹⁹ Marcuse deixou a Alemanha para dirigir-se à Suíça como um novo colaborador do Institut für Sozialforschung, acompanhando o Instituto em sua saída do exílio. Nesse novo contexto, no estreito trabalho em comum com Horkheimer, que nesse momento era muito crítico da

19 A respeito desse fracasso, ver Jansen (2000: 141-150).

ontologia e da antropologia filosófica,²⁰ Marcuse reorientou o seu trabalho teórico na direção de uma teoria crítica da sociedade no sentido de Horkheimer: nessa nova direção não havia mais brecha alguma para pretensões ontológico-fenomenológicas. Também em 1933 ocorreu algo que teria consequências para a trajetória teórica posterior de Marcuse: em março de 1933 Heidegger foi nomeado reitor da Universidade de Friburgo pelo novo regime nazista. O seu discurso de posse do cargo de reitor foi um ato de compromisso aberto com o novo regime e o começo de um período em que Heidegger reinterpretará a sua filosofia no sentido de fundamentar o seu vínculo pessoal com o Nacional-Socialismo.²¹ Para Marcuse isso foi um choque pessoal e, sobretudo, filosófico (Marcuse 1977: 162-163) que modificou para sempre a sua valorização de Heidegger. Em 1963, em carta ao filósofo checoslovaco Karel Kosík, Marcuse escreveu: “A atitude positiva de Heidegger em relação ao nazismo é, ao meu ver, a expressão dos traços essenciais profundamente anti-humanos, inimigos do espírito e da vida e historicamente reacionários de sua filosofia”.²² Esses dois fatores deixaram para Marcuse a porta aberta para uma historicização plena da filosofia, para uma conversão radical da filosofia em concreta e assim chegar a uma teoria crítica da sociedade que já não deixava lugar algum para flertes com nenhuma forma de ontologia da historicidade.

20 Essa posição crítica aparece em diversos textos de Horkheimer dos anos trinta. Ver, por exemplo, Horkheimer (1999: 43-98 e 1974b: 50-75).

21 Essa reinterpretação da sua filosofia de modo a que essa passe a ser fundamentadora do significado histórico-filosófico do Nacional-socialismo começa já com o seu discurso de posse da reitoria e continua nas suas lições universitárias dos anos trinta, mesmo depois de ter abandonado o cargo de reitor na primavera de 1934 devido a supostas desavenças com o regime nazista. Ver Heidegger (1995).

22 Carta de Marcuse a K. Kosík, 22-03-1963, em *Marcuse-Nachlass*, Archivzentrum da Universitätsbibliothek Frankfurt a.M.

VI. Teoria crítica e historicidade

No seu artigo filosófico mais importante dos anos trinta, “O conceito de essência” (1936), Marcuse realiza a sua contribuição pessoal mais consistente com a reflexão dos parâmetros filosófico-normativos de uma teoria crítica. Antes da articulação desse conceito em 1937 em dois artigos publicados simultaneamente na *Zeitschrift für Sozialforschung*,²³ as contribuições tanto de Horkheimer quanto de Marcuse nos anos trinta se orientaram, como já indicamos, no sentido da explicitação do significado filosófico-político do materialismo, da teoria materialista ou da dialética materialista: as três noções prefiguram a posterior teoria crítica. Pois bem, em “O conceito de essência” Marcuse considera que a teoria materialista cumpriria aquilo que a hermenêutica (Dilthey e Heidegger) teria pretendido e não conseguido no âmbito da filosofia tradicional (ou teoria tradicional, na terminologia de Horkheimer): a superação do sujeito epistemológico abstrato e o alcance de uma concepção de sujeito de conhecimento enquanto ser humano histórico concreto localizado no seu processo vital real. A teoria materialista teria conseguido tornar reflexiva e realizar nela “a ‘historicidade’ concreta da teoria” reivindicada pela hermenêutica e que, entretanto, devido aos seus pressupostos filosóficos abstratos, teria realizado somente como “‘historicidade’ igualmente abstrata” (Marcuse 1978d: 77). A historicidade concreta assumida pela teoria materialista já não é a historicidade teorizada pela filosofia existencialista (por isso Marcuse usa o termo entre aspas), não consiste na assunção de um suposto *modo de ser* constitutivo da existência, de um presumido acontecer ontológico

23 Trata-se do artigo de Horkheimer “Teoria tradicional e teoria crítica” e dois textos, um de Horkheimer e outro de Marcuse, intitulados ambos “Filosofia e teoria crítica”.

que seria condição de possibilidade da história ôntica, mas sim se manifestaria no seu vínculo “com aquelas forças sociais que a situação histórica revela como sendo progressivas e verdadeiramente ‘universais’” (Marcuse 1978d: 77). Junto com Horkheimer, Marcuse defende que se deve considerar “toda teoria como um elemento do processo social da vida, que é sustentado por interesses históricos particulares. Até agora esses interesses têm regido a teoria “pelas suas costas”, inconscientemente” (Marcuse 1978d: 77). A partir de agora esse vínculo da teoria com interesses determinados deve se tornar consciente e redefinir, conseqüentemente, o próprio estatuto da teoria.

Essa formulação também é compartilhada por Horkheimer nesses anos. Em “Sobre o problema da verdade” (1935) ele reivindica o conceito de uma “teoria do conjunto da sociedade que só é possível em conexão com determinados interesses e tarefas, com uma atividade e tomada de posição próprias” (Horkheimer 1988: 307). Em 1937 essa temática alcança uma formulação sintética: “a teoria crítica persegue de forma plenamente consciente, na formação de suas categorias e em todas as fases de seu desenvolvimento, o interesse na organização racional da atividade humana” (Horkheimer 2000: 80). Em “Observações sobre a antropologia filosófica” (1935) ele reivindica para a teoria materialista aquilo que poderíamos chamar de uma autêntica reflexão hermenêutica, a saber, uma reflexão concernente àquilo que cabe designar com rigor como a sua situação hermenêutica: “o materialismo entende a estrutura de toda teoria, sobre tudo de sua própria como dependente de determinados interesses e valorações. [...] Faz parte da auto compreensão de uma doutrina a reflexão sobre o seguinte: mesmo nos atos de generalização que a conduziram a seus conceitos fundamentais [...] se expressa a situação de vida, isto é, certos interesses e esses determinam a

direção dos pensamentos” (Horkheimer 1974b: 57-8). Aqui Horkheimer faz referência ao que chama de “exigência dialética”, a saber, a exigência de que “nos pensamentos tenha um lugar a consciência do papel social que lhes é próprio”, isto é, “a consciência da própria historicidade”: o “tomar consciência detalhadamente do nexos respectivo entre teoria e práxis” (Horkheimer 1974b: 58).

Nos deparamos então com uma convergência clara, não só entre o trabalho intelectual de Marcuse nos anos trinta e o desenvolvido por Horkheimer no mesmo período (algo esperado, na medida em que ambos estavam embarcados em um projeto comum), mas também entre a produção teórica desses autores nesse período e, como foi já demonstrado, teses importantes defendidas por Marcuse já nos seus primeiros artigos entre 1928 e 1931. Ao final de sua discussão com Freyer, Marcuse alega, com uma terminologia heideggeriana não livre de problemas e que logo desaparecerá de suas formulações, que a cientificidade da investigação sociológica “passa pela renúncia ao conhecimento livre de decisão, ‘puro’, interessado só ‘teoricamente’ na situação concreta da sociedade atual e pela assunção da responsabilidade de uma decisão que apreenda essa situação. Decisão essa que é a única que pode ‘fundar’ o conhecimento da mesma e provar a sua verdade” (Marcuse 1978f: 508). Aqui Marcuse antecipa a distinção posterior de Horkheimer entre um conhecimento da sociedade supostamente independente de interesses e valores, meramente teórico e um acesso impulsionado por uma responsabilidade moral e política para com a problemática da própria formação social, que aqui aparece caracterizada (em termos que Marcuse abandonará posteriormente, possivelmente devido a suas conotações explicitamente *decisionistas*) como responsabilidade para uma decisão (*Entscheidung*). O que me interessa nisso é que essa

responsabilidade moral e política para com a própria época aparece como sendo aquilo que possibilita que o conhecimento possa apreender a situação atual naquilo que ela tem de problemático, isto é, como conhecimento da mesma capaz de ser frutífero em relação à prática problemática diagnosticada no presente.

Marcuse consegue tornar produtivas em sua colaboração com Horkheimer as reflexões do seu período em Friburgo concernentes à necessidade o para o conhecimento crítico do sócio-histórico e para a analítica materialista da existência de assumir radicalmente a própria historicidade. Pois nisso entram em jogo o seu vínculo com a problemática concreta e real da existência e a possibilidade de devir uma instância colaboradora nos processos de transformação exigidos pela situação intolerável do ser humano em um capitalismo que produz um contínuo estado de crise social para a maioria. As reflexões centrais do primeiro Marcuse a respeito da historicidade prefiguram, portanto, aquilo que será articulado de forma coerente e reflexiva em Nova Iorque nos seus artigos dos anos trinta no conceito de teoria materialista e de teoria crítica. Tudo isso será possível, entretanto, a partir do sacrifício da pretensão de pensar a historicidade em termos ontológicos e de acessar tal dimensão ontológica mediante uma filosofia localizada, ao modo da filosofia tradicional, por cima de toda a historicidade concreta. A teoria crítica, essa teoria que assumiu radicalmente a sua historicidade concreta, não pode reconhecer nem minimamente a validade dessa filosofia supra histórica, pretensamente localizada acima da facticidade da cisão dos interesses sociais.

VII. Conclusão

Do modo como é apresentada a problemática da historicidade durante a trajetória filosófica do primeiro Marcuse é possível extrair uma conclusão relevante no que tange às bases filosóficas de uma teoria crítica da sociedade. A tensão teórica central de seus textos dessa época manifesta dois modos contrapostos de afrontar e de assumir a historicidade.²⁴ O primeiro deles consiste em conceber a historicidade como um modo de ser constitutivo do ser humano ou da vida comum (ou da sociedade) que atua como condição de possibilidade da história efetiva, real. Esse modo de ser constitutivo não seria ele mesmo histórico, no sentido de relativo a cada época histórica ou às condições históricas de cada momento. Esse modo de ser, no qual se podem explicitar estruturas ou categorias fundamentais, seria condição de possibilidade do histórico sem que ele mesmo seja histórico. Por isso ela só seria acessível a uma disciplina teórica especial que não estivesse submetida à relatividade histórica nem ao conflito entre perspectivas ideológicas que define uma sociedade cindida factualmente existente. Tal disciplina só pode ser a filosofia, mas a filosofia no sentido tradicional, enquanto ontologia: nesse caso, como um saber da historicidade entendida como *ser* da existência, condição de possibilidade do histórico-ôntico. Esse modo de conceber a historicidade difere do modo em que a historicidade é relevante e é reformulada e assumida pelo que Marcuse em 1929 denominou filosofia concreta. Para essa se apropriar da

24 Caberia outro modo, apontado por R. Pippin: a apropriação da historicidade em termos de processo, que definiria a modernidade, de explicitação, desenvolvimento e disposição histórica das estruturas normativas sobre as quais se apoiaria no presente a teoria crítica da sociedade; ver Pippin (1985: 201-202). Esse seria o caso das posições de Habermas (1987) e Honneth (2011).

historicidade significa ser consciente de seu papel social numa sociedade marcada por antagonismos e injustiças coaguladas, é se tornar consciente de seu formar parte dos processos de interpretação crítica da realidade social e dos esforços por transformá-la levados a cabo pelos que sofrem e se indignam com a ordem atual das coisas, lá onde tais processos ocorram. Assumir a historicidade nesse segundo sentido significa para a teoria explicitar o seu caráter interessado, político e orientado para a práxis. É precisamente isso que Horkheimer recorrerá em sua concepção, que claramente marcou época, de *Teoria Crítica*.

Texto original: ROMERO CUEVAS, José Manuel. “La problemática de la historicidad en el primer H. Marcuse”. *Pensamiento* 69 (259), p. 331-350, 2013.

Referências

- ABROMEIT, J. “Herbert Marcuse’s Critical Encounter with Martin Heidegger”. In: J. Abromeit, W. M. Cobb (orgs.). *Herbert Marcuse: A Critical Reader*. New York, Londres: Routledge, 2004.
- BEHRENS, R. “Falscher Zustand: Zur kritischen Theorie der Ontologie bei Herbert Marcuse”. In: *Die Welt als fragwürdig begreifen: Ein philosophischer Anspruch* (org. H. Beckers, C. M. Noll). Würzburg: Königshausen & Neumann, 2009, p. 107-130.
- BENHABIB, S. “Translator’s Introduction”. In: H. Marcuse. *Hegel’s Ontology and the Theory of Historicity*. Cambridge, MA: The MIT Press, 1987.
- BERCIANO, M. “Herbert Marcuse. El primer marxista heideggeriano”. *Pensamiento* 36, p. 131-164, 1980.
- BRUNKHORST, H.; KOCH, G. *Herbert Marcuse: Eine Einführung*. Wiesbaden: Panorama, 1990, p. 23-34.

BUNDSCHUH, S. “*Und weil der Mensch ein Mensch ist*”. In: *Anthropologische Aspekte der Sozialphilosophie Herbert Marcuses*. Lüneburg: zu Klampen, 1998.

HABERMAS, J. (org.). *Respuestas a Herbert Marcuse*. Barcelona: Anagrama, 1969.

_____. *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols. Madrid: Taurus, 1987.

_____. *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid: Taurus, 2000.

HEIDEGGER, M. *Lógica. Lecciones de M. Heidegger (semestre de verano de 1934) en el legado de Helene Weiss*. Barcelona: Anthropos, 1991.

_____. *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Gedisa, 1995.

_____. *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1998.

_____. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza, 1999.

_____. *El concepto de tiempo (Tratado de 1924)*. Madrid: Trotta, 2008.

_____. *Lógica: La pregunta por la verdad*. Madrid: Alianza, 2004.

HERNÁNDEZ JORGE, M. “Marcuse, Heidegger y Dilthey: a propósito de la historicidad”. *Revista Laguna* 11, p. 153-169, 2002.

HONNETH, A. “Herbert Marcuse und die Frankfurter Schule”. *Leviathan. Zeitschrift für Sozialwissenschaft* 4, , p. 496-504, 2003.

_____. *Das Recht der Freiheit*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2011.

HORKHEIMER, M. “Observaciones sobre ciencia y crisis”. In: *Teoría crítica*. Buenos Aires: Amorrortu, 1974a.

_____. “Observaciones sobre la antropología filosófica”. *Teoría crítica*. Buenos Aires: Amorrortu, 1974b.

_____. “Zum Problem der Wahrheit”. In: M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, vol. 3. Frankfurt a.M.: Fischer, 1988.

_____. “Materialismo y metafísica”. In: *Materialismo, metafísica y moral*. Madrid: Tecnos, 1999.

_____. *Teoría tradicional y teoría crítica*. Barcelona: Paidós, 2000.

JANSEN, P.-E. “Marcuses Habilitationsverfahren – eine Odyssee”. In: — (org.). *Befreiung denken: Ein politischer Imperativ*. Offenbach: Verlag 2000, 1989.

KATZ, B. *Herbert Marcuse and the Art of Liberation*. Londres: Verso, 1982.

KELLNER, D. *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*. Berkeley: University of California Press, 1984.

LÖWITH, K. *Mi vida en Alemania antes y después de 1933*. Madrid: Visor, 1992.

MARCUSE, H. “Zur Wahrheitsproblematik der soziologischen Methode”. *Die Gesellschaft* 7, p. 356-369, 1929.

_____. “Sobre la crítica de la sociología”. *Die Gesellschaft* 8, 1931.

_____. “Philosophie des Scheiterns: Karl Jaspers’ Werk”. In: H. Saner (org.). *Karl Jaspers in der Diskussion*. Munique: Piper, 1973.

_____. “Enttäuschung”. In: G. Neske (org.), *Erinnerung an Martin Heidegger*. Pfullingen: Neske, 1977.

_____. “Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus”. In: *Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978a.

_____. “Über konkrete Philosophie”. In: *Schriften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978b.

_____. “Über den *affirmativen Charakter der Kultur*”. In: *Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978c.

_____. “Zum Begriff des Wesen”. In: *Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978d.

_____. “Philosophie und kritische Theorie”. In: *Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978e.

_____. “Zur Auseinandersetzung mit Hans Freyer ‘Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft’”. In: *Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978f.

_____. “Das Problem der geschichtlichen Wirklichkeit”. In: *Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978g.

_____. “Zum Problem der Dialektik I”. In: *Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978h.

_____. “Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit”. In: *Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978i.

_____. “Transzendente Marxismus?”. In: *Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978j.

_____. “German Philosophy, 1871-1933”. In: *Heideggerian Marxism*. Lincoln, Londres: University of Nebraska Press, 2004.

_____. “Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico”. In: *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica* (org. e trad. J. M. Romero). Madrid: Plaza y Valdés, 2010.

_____. “Sobre filosofía concreta”. In: *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica* (org. e trad. J. M. Romero). Madrid: Plaza y Valdés, 2010.

MCCARTHY, T. “Heidegger y la teoría crítica: el primer encuentro”. Trad. A. Rívero. In: *Ideales e ilusiones: Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*. Madrid: Tecnos, 1992.

PICCONE, P. “Phenomenological Marxism”. *Telos* 9, p. 3-31, 1971.

PICCONE, P.; DELFINI, A. “Herbert Marcuse’s Heideggerian Marxism”. *Telos* 6, p. 36-46, 1970.

PIPPIN, R. “Marcuse on Hegel and Historicity”. *The Philosophical Forum* XVI (3), p. 180-206, 1985.

REGEHLY, T. “Übersicht über die «Heideggeriana» im Herbert Marcuse-Archiv der Stadt – und Universitätsbibliothek in Frankfurt am Main”. *Heidegger Studies* 7, p. 179-209, 1991.

ROMERO, J. M. “Ontologie und Geschichtlichkeit beim jungen H. Marcuse”. *Zeitschrift für kritische Theorie* 34/35, 2012.

_____. “Herbert Marcuse y los orígenes de la teoría crítica. Una aproximación”. In: *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica* (org. e trad. J. M. Romero). Madrid: Plaza y Valdés, 2010.

_____. “¿Entre Marx y Heidegger? La trayectoria filosófica del primer Marcuse”. In: H. Marcuse. *Entre hermenéutica y teoría crítica: Artículos 1929-1931*. Barcelona: Herder, 2011, p. 9-29.

SCHMIDT, A. “Heidegger und die Frankfurter Schule: Herbert Marcuses Heidegger-Marxismus”. In: P. Kemper (org.). *Martin Heidegger – Faszination und Erschrecken*. Die politische Dimension einer Philosophie. Frankfurt am Main, New York: Campus, 1990, p. 153-177.

WOLIN, R. “Introduction: What is Heideggerian Marxism”. In: H. Marcuse. *Heideggerian Marxism*. Lincoln, Londres: University of Nebraska Press, 2005, p. xi-xxx.

EROS E CIVILIZAÇÃO NA SOCIEDADE DO ESPETÁCULO

DEBORD LEITOR DE MARCUSE¹

Gabriel Ferreira Zacarias

Universidade Estadual de Campinas

A teoria crítica nem sempre foi bem recebida no meio acadêmico francês, encontrando, por vezes, um terreno mais fértil à margem do pensamento universitário. Caso exemplar encontra-se no pensamento de Guy Debord, cineasta marginal e intelectual autodidata, fundador da Internacional situacionista (1957-1972), grupo de vanguarda que tentou por uma última vez unir a arte e a política em um projeto de transformação revolucionária. Essa trajetória atípica desembocou na elaboração de uma teoria crítica da sociedade exposta na obra *A sociedade do espetáculo*, publicada em 1967, e que exerceu certa influência sobre o sucessivo movimento de Maio de 68. Reivindicando o ponto de vista da totalidade, Debord analisa em seu livro a transformação recíproca das formas de produção material e das formas de pensamento. O conceito de espetáculo não remete apenas à passividade do espectador na cultura de massas, como pode parecer à primeira

¹ Esse texto foi originalmente escrito em francês e publicado na revista *Illusio* (ed. Bord de l'Eau), no dossiê "Pensée critique de la crise", em outubro de 2014. A tradução do texto contou com o auxílio de Nerian Teixeira de Macedo. O texto foi revisto pelo autor e conta com algumas alterações em relação à sua primeira versão. A bibliografia foi mantida em francês, dado o caráter filológico do estudo aqui desenvolvido, no qual levam-se em consideração as leituras desenvolvidas pelo próprio Guy Debord.

vista, mas evoca também a passividade do trabalhador moderno – espectador de seu próprio trabalho – que está na base da produção capitalista. Deste modo, a teoria de Debord deve ser interpretada em diálogo com a teoria da reificação elaborada por Georg Lukács em 1923 em *História e consciência de classe* – obra publicada na França em 1960, e que contribuiu para o desenvolvimento da teoria do espetáculo.¹ Esse diálogo é evidenciado na obra desde ao menos o segundo capítulo, “A mercadoria como espetáculo”, onde uma citação de *História e consciência de classe* comparece em epígrafe. O mesmo não se pode dizer, porém, de todos os autores e obras que informaram a teoria de Debord. Tendo por preceito compositivo uma prática próxima ao plágio, que batizara de desvio (*détournement*) e que orientara sua obra tanto teórica quanto cinematográfica, o situacionista tinha por hábito apropriar-se de excertos alheios sem indicação de fonte. Por esta razão, por longo tempo pairou sobre sua obra a dúvida sobre a existência de uma relação direta com os pensadores da chama Escola de Frankfurt.

A recente constituição do *Fonds Guy Debord* na *Bibliothèque Nationale de France*, aberto ao público em 2011, permite lançar um novo olhar sobre esta questão. Nos arquivos de Guy Debord encontra-se uma grande quantidade de fichas de leituras que atestam sua formação autodidata. Tais fichas foram classificadas pelo próprio Debord em dossiers temáticos como “História” ou “Poesia, etc.”. Nos dossiers intitulados “Marxismo” e “Filosofia, sociologia”, encontram-se algumas evidências com respeito à relação de Debord com a teoria crítica. O autor parece ter tido um primeiro contato com a Escola de Frankfurt graças aos textos traduzidos na revista *Arguments*, na qual Debord pode ler,

1 Lukács (1960). A importância dessa relação entre a teoria de Debord e a de Lukács foi primeiramente notada por Anselm Jappe (2001).

especialmente, *Musique et technique, aujourd'hui* de Theodor W. Adorno, publicado no número 19, em 1960. Debord também acompanhava a coleção *Arguments*, que Kostas Axelos dirigia naquela época na *Éditions de Minuit*. Nesta coleção, além da mencionada obra de Lukács, ele pode também encontrar *Eros e Civilização*, de Herbert Marcuse, publicado na França em 1963.

Ainda que se pudessem estabelecer relações objetivas entre o pensamento de Debord e o de Marcuse, eram poucos os indícios de uma relação subjetiva entre os dois autores. Debord não cita Marcuse em suas obras e não recupera as terminologias deste. As referências a Marcuse nos textos situacionistas foram raras e jamais da mão do próprio Debord.² No entanto, em uma carta de 1964, a pedido de um leitor de *Internationale Situationniste*, revista do grupo de Debord, o autor prepara “ao acaso” um “programa de estudo” e inclui, entre outras obras, *Eros e civilização* (Debord 2001: 75).³ Debord teria então lido esta obra pouco depois de sua publicação. As fichas de leitura mostram que ele não tinha apenas lido, mas apreciado o livro do filósofo alemão e que esta leitura tinha contribuído para a redação de *A sociedade do espetáculo*. Esta é a razão pela qual os rastros desta leitura estão divididos em dois conjuntos: o primeiro é resultado da leitura da obra; o segundo, marcado “pour SduS”, é uma triagem composta a partir da primeira

2 No texto “Les mots captifs”, de 1966, Mustapha Khayati menciona outra obra de Herbert Marcuse, *Le marxisme soviétique*, publicado igualmente na França em 1963. Cf. *Internationale Situationniste* n. 10, março de 1966; em *Internationale Situationniste* 2004 (texto integral dos doze números da revista): 266.

3 Debord recomenda também a leitura de *A função do orgasmo*, de Wilhelm Reich. Fichas de leitura dessa obra encontram-se também nos arquivos de Debord. Seu interesse por Reich pode ter sido motivado pela amizade com André Frankin, membro da Internacional situacionista, que já em 1960 publicara um texto sobre o psicanalista heterodoxo na mencionada revista *Arguments* (cf. Frankin 1960).

leitura, na qual Debord seleciona o que ele gostaria de utilizar no processo de escrita de sua própria obra.

Tendo por ponto de partida a leitura que o pensador francês realizou da obra do filósofo alemão, e servindo-me do apoio dessa documentação inédita, procurarei compreender melhor as afinidades existentes entre a teoria crítica de Debord e aquela formulada por Marcuse. Esse estudo poderá nos ajudar também a discernir entre os aspectos de suas teorias que estão atrelados ao momento histórico em que foram elaboradas, e as proposições críticas que podem conservar validade no presente.

O espectro da liberdade

Na leitura que Debord faz de *Eros e civilização*, vemos se instaurar desde o início uma relação de reconhecimento. Isto pode ser resumido pela seguinte contradição apontada por Marcuse, e que em suas notas Debord considera como uma “*thèse I.S de base*”, ou seja, uma tese basilar da Internacional situacionista: “Os recursos disponíveis tornam possível uma mudança qualitativa das necessidades humanas” e “a civilização deve defender-se do espectro de um mundo que poderia ser livre”. A contradição, resumida por Debord com duas frases de Marcuse, sintetiza o essencial do projeto emancipatório enunciado pelo pensamento crítico dos dois autores na época. Debord e Marcuse compartilhavam a crença nas possibilidades positivas resultantes do progresso industrial. O processo de automação do trabalho permitiria ao homem libertar-se da maldição de Adão: deixando todo o trabalho às máquinas ele estaria finalmente livre para gozar do tempo de sua vida sem preocupar-se com os problemas da sobrevivência. Que a industrialização tendesse à libertação do

trabalho era algo que parecia se confirmar pelo aumento crescente do tempo livre. Como afirmava Marcuse no começo de sua obra, “a automação pode tornar possível a inversão da relação entre tempo livre e tempo de trabalho, sobre a qual repousa a civilização atual: ela pode oferecer a possibilidade de ver o tempo do trabalho torna-se marginal e o tempo livre, essencial” (Marcuse 1963: 10).

Debord identificava o primeiro sinal desta inversão no “aumento contínuo e rápido dos lazeres”, conforme escrevera no documento fundador da Internacional situacionista, o *Rapport sur la construction des situations* (Debord 2006). Se, proclamando o “consumo livre de seu tempo”,⁴ os situacionistas reivindicavam uma posição de vanguarda, era justamente por serem os primeiros a se dedicarem integralmente ao uso não utilitário do tempo – o que se tornaria, no futuro, uma condição de todos. Como apontava Marcuse, “o resultado [da inversão da relação entre tempo de trabalho e tempo livre] seria uma transformação radical do conteúdo dos valores e um modo de vida incompatível com a civilização tradicional” (Marcuse 1963: 10). Com suas pesquisas “psicogeográficas”, ou ainda com o projeto da “construção de situações”, os situacionistas estavam à procura de um modo de vida mais adequado à civilização futura, ou seja, aquela que teria superado o trabalho.

Para Marcuse, esta inversão tinha implicações bastante profundas: ela colocaria em questão a própria estrutura instintiva do homem, ao menos tal qual Freud a tinha concebido. De acordo com o frankfurtiano, deve-se perguntar se a tese de Freud, segundo a qual a civilização é fundada sobre a submissão dos instintos, corresponde efetivamente ao *princípio* da civilização ou apenas a

4 Veja-se, sobre isso, o curta-metragem de Guy Debord, *Sur le passage de quelques personnes à travers une assez courte unité de temps*, de 1959.

uma organização *histórica* de existência fundada sobre a necessidade do trabalho. Marcuse não ignora o fato de que “a teoria freudiana tem sua pedra angular na noção segundo a qual uma civilização não-repressiva é impossível” (Marcuse 1963: 28). Mas crê, ao mesmo tempo, que a teoria de Freud “contém elementos que negam esta racionalização” (ibid.). Para comprovar sua tese, Marcuse recorre sobretudo aos últimos escritos de Freud, textos como *Mal-estar na civilização* e *Moisés e o monoteísmo*, nos quais este amplia o horizonte da psicanálise, abdicando dos problemas puramente terapêuticos em prol de uma reflexão geral sobre o homem e sua história. Isto permite a Marcuse tratar as categorias freudianas como categorias historicamente determinadas, com o intuito de sustentar a possibilidade de uma civilização não-repressiva.

A principal tese freudiana que Marcuse quer colocar em questão é a da incompatibilidade entre o princípio de prazer e o princípio de realidade. Se o organismo é inicialmente orientado por um princípio de prazer primário, que tende à satisfação, o contato com o mundo exterior ensina que a satisfação é impossível sem renúncias e acomodações. O princípio de prazer deve então dar lugar ao princípio de realidade. Mas, o que nota Marcuse é que a argumentação de Freud em favor do princípio de realidade tem por pressuposto a afirmação da penúria (*Lebensnot*); ou seja, o fato de que “a luta pela existência situa-se em um mundo pobre demais para que as necessidades humanas sejam satisfeitas sem restrições, sem renúncias e postergações perpétuas” (Marcuse 1963: 42-43). Razão pela qual “para ser possível, toda satisfação exige trabalho” (ibid.). Marcuse sustenta, contudo, que tal argumento é “falacioso na medida em que se aplica ao fato bruto “penúria” o que é na realidade consequência de uma organização específica desta

penúria e de uma atitude existencial específica que se tornou obrigatória para esta organização” (ibid.). Pois, para o filósofo, a perpetuação da penúria é o resultado da distribuição desigual dos produtos do trabalho que advém da dominação “exercida por um grupo ou um indivíduo em particular com vistas a se manter ou ascender a uma situação privilegiada” (ibid.). Longe de ser um fato natural, a penúria seria o resultado de uma organização histórica da vida social que Marcuse não identifica com o capitalismo mas com a “civilização ocidental”, aquela que foi sempre conduzida por uma “racionalidade de dominação”. O fato de que a penúria seja superável é demonstrado pelo desenvolvimento técnico da sociedade industrial que teria permitido aos homens obter bens necessários à sua sobrevivência com pouco esforço. A racionalidade repressiva, até aqui útil ao progresso do conjunto social, teria se tornado, deste modo, anacrônica. Marcuse afirma que as condições materiais estariam reunidas para uma organização não repressiva da sociedade, capaz de reconciliar o princípio de realidade com o princípio de prazer. Este é o sentido da frase anotada por Debord e que provém do seguinte parágrafo: “Os recursos naturais disponíveis tornam possível uma mudança qualitativa das necessidades humanas. A racionalização e a mecanização do trabalho tendem a diminuir a qualidade de energia instintiva canalizada em direção ao trabalho (trabalho alienado), liberando, deste modo, energia para a realização de objetivos fixados pelo jogo livre das faculdades individuais” (ibid.: 88).

Como nota Debord, o que ele encontra em Marcuse é uma “ideia de base I.S., em termos psicanalíticos”. A procura por “jogos superiores”, que ocupava os situacionistas, revela-se justificada pela liberação da energia instintiva que, graças à mecanização, não é mais canalizada ao labor. Os situacionistas não eram, porém, os

únicos a querer dar um novo sentido às energias liberadas. Debord rapidamente percebeu a existência de um grande aparato que afastava esta energia para o domínio separado da representação, neutralizando as possibilidades emancipatórias que poderiam advir da liberação do tempo. Foi a isto que chamou de “espetáculo”, e foi tentando precisar esse conceito que passou pela leitura de Marcuse. Neste autor ele encontrou não somente a constatação de que o aumento do tempo livre gerava uma nova possibilidade, mas também a ideia de que, como vimos, “a civilização deve se defender contra o espectro de um mundo que poderia ser livre” (Marcuse 1963: 89).⁵

É sobretudo esta dimensão, que corresponde ao controle imposto sobre o tempo livre, que parece ter interessado Debord. É o caso da seguinte passagem em que Marcuse fala dos “mecanismos de defesa pelos quais a sociedade encara a ameaça [de liberdade]”: “Esta defesa consiste principalmente em um reforço do controle, não tanto dos instintos, mas da consciência que, se fosse deixada livre, poderia reconhecer o trabalho de repressão mesmo nas maiores e melhores satisfações de necessidades. A manipulação da consciência que é produzida na era da civilização industrial contemporânea foi descrita em diversas interpretações das ‘culturas populares’ e totalitárias: ela consiste na coordenação da existência privada e pública, das reações espontâneas e condicionadas. A promoção das atividades de lazer embrutecedoras, a organização monopolista da informação, a aniquilação de toda verdadeira oposição ao sistema estabelecido, o triunfo das ideologias anti-intelectuais são exemplos desta tendência” (Marcuse 1963: 89).

5 Passagem copiada por Debord.

Esta passagem deve ter agradado a Debord, que anotou a este respeito: “Marcuse descreve a Sociedade do Espetáculo”.⁶ Graças à aproximação com Marcuse, poderíamos compreender o espetáculo de que fala Debord como um mecanismo de defesa da sociedade, servindo a neutralizar (ou “recuperar”, para empregar a palavra dos situacionistas) as forças disruptivas liberadas pelas transformações sócio-históricas. Talvez o caso mais exemplar seja o da sexualidade. A constituição de novas formas de relações afetivas estava no centro das reivindicações dos *soixante-huitards*. A própria teoria de Marcuse parecia fornecer argumentos convincentes neste sentido, apoiando a possibilidade da liberação de *Eros* em uma sociedade não-repressiva. Mas o mesmo Marcuse já antecipava os riscos de uma aparente liberação da sexualidade no interior de uma sociedade repressiva. Na sequência do parágrafo supracitado podemos ler: “Esta extensão do controle das regiões da consciência e dos lares outrora livres, autoriza um relaxamento dos tabus sexuais (antes mais importantes porque os controles sobre o conjunto da personalidade eram menos eficazes). Se comparamos o período atual aos períodos puritanos e vitorianos, a liberdade sexual sem dúvida aumentou [...]. Contudo, as relações sexuais foram, ao mesmo tempo, muito mais assimiladas às relações sociais. A liberdade sexual foi combinada a um conformismo rentável” (Marcuse 1963: 89).

A formulação que Debord dá à ideia do espetáculo, como uma esfera representativa separada e que domina a experiência direta, ajuda muito a compreender o fenômeno descrito por Marcuse. Debord apresenta sempre o espetáculo como aquilo que recupera na representação o que se perde na realidade – ele

6 Nessa passagem encontramos, aliás, os ecos das análises de Theodor W. Adorno sobre a indústria cultural, Marcuse referindo-se ao autor no rodapé do texto.

reproduz, por exemplo, uma “pseudo-comunidade” quando todas as relações foram dissolvidas. Mas não poderíamos dizer também que ele antecipa algumas aspirações que não foram ainda efetuadas, como outra maneira de impedir sua realização? Aprofundando o paralelo com a psicanálise, poderíamos dizer que o espetáculo funciona como o sonho; Debord, aliás, caracteriza-o como um “sonho ruim”. Segundo Freud, o sonho possui a função psíquica de satisfazer desejos não consumados na realidade.⁷ De modo análogo, o espetáculo satisfaz em um plano puramente representativo as promessas de felicidade inacabadas no mundo real – para ter-se um exemplo basta observar uma publicidade qualquer, como aquelas que Debord desvia em seus próprios filmes. Razão pela qual Debord caracteriza o espetáculo como o “guardião” do “sonho ruim da sociedade aprisionada”.⁸ Essa passagem é, na verdade, um desvio de Freud que escreve em *Le Rêve et son interprétation [Über den Traum]*: “Inversamente ao que é admitido pela opinião comum, que quer ver no sonho o perturbador do sono, chegamos a essa singular conclusão de que o sonho é, na verdade, o guardião do sono”.⁹

Ocupando o tempo livre com “atividades de lazer embrutecedoras”, a indústria cultural impede que o indivíduo “por si mesmo” seja “consciente da possibilidade de se liberar da

7 Ver Freud (1966: 39-41).

8 Guy Debord, *La société du spectacle*, § 21. Como o texto de Debord permaneceu inalterado em suas diferentes edições, limito-me a indicar os números das teses citadas, com traduções próprias a partir do texto original.

9 “À l’inverse de ce qui est admis par l’opinion courante qui veut voir dans le rêve le perturbateur du sommeil, nous arrivons à cette singulière conclusion que le rêve sert au sommeil de gardien”. Encontramos essa frase nos arquivos de Guy Debord, conservados na Biblioteca Nacional da França, em meio às fichas que recolhem suas leituras de Freud. Ela provém da edição francesa de *Über den Traum* (1899), na tradução de Hélène Legros, publicada em 1925. Cf. Freud (1925: 100).

realidade repressiva”, afirma Marcuse (1963: 51). Mas a teoria de Debord parece dar-nos uma pista mais interessante. Podemos compreender o funcionamento do espetáculo como um mecanismo de compensação que atende imaginariamente às aspirações insatisfeitas na realidade e cuja efetivação seria, provavelmente, disruptiva à ordem social estabelecida. Isto nos permite compreender melhor a assimilação não problemática da liberação sexual, tão rapidamente “harmonizada a um conformismo rentável”, como diz Marcuse na passagem que acabamos de citar. O exemplo mais convincente poderia ser, talvez, o uso que faz o espetáculo da nudez feminina e cujas imagens são frequentemente empregadas por Debord em seus filmes. Como as belas mulheres que o autor designa em suas notas por “mulheres-mercadoria” e que, na versão cinematográfica de *A sociedade espetáculo* (1973), desfilam diante de nossos olhos para representar o “tornar-se mundo da mercadoria, que é também o tornar-se mercadoria do mundo”.¹⁰

Não por acaso, Debord – que mesmo lendo não deixa de pensar em sua prática cinematográfica – anota que poderia utilizar em um futuro filme uma citação de Marcuse “sobre uma sequência de garotas”. A captura do corpo pelo espetáculo seria então uma boa imagem daquilo que Marcuse designava como “dessublimação repressiva”, “quer dizer, uma liberação da sexualidade em modos e formas que diminuem e enfraquecem a energia erótica” (Marcuse 1963: 12). Na verdade, a liberação de Eros imaginada por Marcuse não recusava a sublimação, nem se identificava com o reforço da sexualidade.¹¹ Ela não se resumia a um paradigma transgressor que

10 Debord, *La société du spectacle*, § 66.

11 Nesse sentido, Marcuse retoma a distinção feita por Freud em seus últimos escritos, onde *Eros* corresponde a uma pulsão geral de todo o organismo, enquanto que a sexualidade seria apenas uma pulsão parcial e especializada.

seria satisfeito pela simples supressão de certos tabus. Pelo contrário, o filósofo acreditava na possibilidade de uma “sublimação não repressiva”, na qual “as pulsões sexuais, sem nada perder de sua energia erótica, superem seu objeto imediato e erotizem as relações não eróticas e anti-eróticas entre os indivíduos, e entre eles e seu meio” (Marcuse 1963: 12). Mesmo se em nenhum momento Debord se serve da terminologia própria de Marcuse, não nos parece demasiado aproximarmos as noções de espetáculo e de dessublimação repressiva. Afinal, o espetáculo permite uma extensão do erótico no âmbito da representação (produtos culturais, expressões linguísticas, vestuário, etc.), ao mesmo tempo em que consolida o isolamento efetivo entre as pessoas (reunindo o separado “enquanto separado”¹²).

Cabe ressaltar, enfim, que a liberação preconizada tanto por Debord como por Marcuse remetia a uma mudança tão profunda que apontava para um futuro ainda desconhecido. Como vimos na passagem copiada por Debord, Marcuse fala de uma “mudança qualitativa nas necessidades humanas”. Não se trata, portanto, de uma satisfação sem limites das necessidades ditas “naturais”. As necessidades são reconhecidas como historicamente determinadas e, deste modo, modificáveis com as transformações sociais. A “situação construída”, imaginada por Debord como uma “unidade de comportamento no tempo”, seria, neste sentido, uma espécie de laboratório para aparição confusa de “novos desejos”.¹³

Veja-se, a esse propósito, o desenvolvimento dado por Marcuse ao conceito de “dessublimação repressiva” em *O homem unidimensional* (Marcuse 1968: 82-107).

12 Como afirma Debord em *La société du spectacle*, § 29.

13 Conforme propõem os situacionistas no texto *Problèmes préliminaires à la construction d'une situation*, publicado na revista *Internationale Situationniste* n. 1, junho de 1958.

A abolição do trabalho

A crença de Marcuse e de Debord no potencial emancipador do desenvolvimento técnico parece-nos hoje de difícil aceitação – sobretudo depois que a crise ambiental ocasionada pelo mesmo desenvolvimento técnico tornou-se assustadoramente evidente. Todavia, é preciso observar que os dois autores não ignoravam completamente as contradições inerentes à evolução tecnológica. Em *A sociedade do espetáculo*, Debord tinha apontado o fato de que toda a técnica do capitalismo espetacular era uma técnica de isolamento: “O isolamento fundamenta a técnica e, em retorno, o processo técnico isola”.¹⁴ Marcuse constataria em *O homem unidimensional* que “não é mais possível falar de “neutralidade” da tecnologia. Não é mais possível isolar a tecnologia do uso para o qual ela está destinada” (Marcuse 1968: 23). Isto não os impedia, porém, de ver o progresso da indústria moderna como dotado de uma potencialidade positiva. Ademais, este tinha sido o caso do próprio Marx. Só que o autor d’*O capital* estava consciente das contradições decorrentes do desenvolvimento tecnológico no interior de um sistema econômico cuja forma específica de riqueza – o valor – estava fundamentada sobre a apropriação do trabalho vivo. Nos manuscritos de 1857-1858, os *Grundrisse*, Marx já intuía que, ao invés de libertar o trabalhador das tarefas que se tornaram não necessárias à produção de valor, o capital tendia a incorporá-los à realização do “trabalho supérfluo”: “O capital é a contradição em processo. Se, de um lado, esforça-se para reduzir o tempo de trabalho ao mínimo, de outro, coloca o tempo de trabalho como a

14 Debord, *La société du spectacle*, § 28. É verdade, porém, que a crítica da tecnologia permanece incompleta. Como nota Patrick Marcolini, é apenas após a dissolução da IS que Debord se desloca em direção a uma crítica frontal da modernidade industrial. Cf. Marcolini (2012: 191-202).

única medida e fonte de riqueza. Deste modo, ele diminui o tempo de trabalho sob a forma de trabalho necessário, para aumentar sob a forma de trabalho supérfluo; e coloca como medida crescente o trabalho supérfluo como condição – questão de vida ou morte – para o trabalho necessário” (Marx 1980: 194).

Debord provavelmente não tinha lido os *Grundrisse* antes de escrever *A sociedade do espetáculo*.¹⁵ No entanto, ele estava atento a esta contradição cuja solução provisória ele divisava no crescimento do setor terciário.¹⁶ Marcuse, por sua vez, conhecia o manuscrito de Marx. Em *O homem unidimensional*, ele cita uma passagem da mesma parte do texto, mas sempre para reforçar o argumento de que a automação significaria uma mudança completa da produção capitalista, o que tornaria possível a liberação do tempo do trabalhador (Marcuse 1968: 61-62).¹⁷ A insistência sobre as potencialidades emancipadoras do desenvolvimento técnico é, certamente, uma marca de época e parece-nos hoje estranha. No entanto, é preciso relativizar a crítica de ingenuidade, lembrando-se que a libertação do trabalho não foi apresentada por estes autores como um resultado espontâneo do processo de desenvolvimento industrial, mas ficava ainda dependente da oposição consciente ao sistema estabelecido. Esta oposição devia, sobretudo, estar atenta às transformações históricas que alteravam o estatuto do trabalho.¹⁸

15 Os *Grundrisse* foram publicados pela primeira vez na França apenas entre os anos de 1967 e 1968, editados em dois volumes pela editora Anthropos, com o título de *Fondements de la critique de l'économie politique*.

16 Ver Debord, *La société du spectacle*, § 45.

17 Recordemos que os *Grundrisse* foram publicados em alemão em Moscou entre os anos de 1939 e 1941, sendo publicados novamente em Berlim em 1953. Marcuse se refere à edição berlinense. Pode-se consultar sobre esse assunto o prefácio de Jorge Semprun para a edição francesa (Semprun 1968).

18 Questão ainda mais importante na atualidade, quando o trabalhador se tornou tão supérfluo a ponto de ser “jogado na descarga da sociedade”, como

Além disso, é preciso destacar que, ao defender um mundo livre do trabalho, Marcuse e Debord eram já uma exceção no âmbito da tradição marxista. Em vez de sustentar o triunfo do trabalho sobre o capital, os dois defendiam a “abolição do trabalho” – o que Marcuse identificava como o grande tema de Marx (Marcuse 1968: 41), e que Debord postulava como objetivo a ser perseguido desde sua juventude.¹⁹ Inversamente, como demonstrou Moishe Postone, o marxismo tradicional tinha formulado uma crítica do capitalismo “*feita do ponto de vista do trabalho* e não uma crítica *do trabalho no capitalismo*” (Postone 2014: 15). Isto porque a tradição marxista sempre tinha compreendido o capitalismo como um problema de distribuição de riquezas, defendendo os trabalhadores como os verdadeiros responsáveis pela produção de riquezas, mas cujo produto seria apropriado pelas elites. O trabalho enquanto tal foi erigido em positividade alheia a qualquer questionamento, quando, na verdade, é precisamente nele que reside a especificidade da produção capitalista. Afinal, é apenas no capitalismo que encontramos uma forma de trabalho não orientada para a realização de uma tarefa concreta, mas sim determinada por um *quantum* de tempo abstrato. É, portanto, o trabalho abstrato que produz o valor; um não existe sem o outro. A crítica ao capitalismo – quer dizer, da dominação de toda a vida social pela produção do valor – não pode se furtar à crítica do trabalho, sem o que permanece incompleta, ou mesmo incoerente.

lembraram os teóricos alemães do Grupo Krisis, ao sublinhar “o absurdo” da condição contemporânea: “quando o trabalho tornou-se supérfluo, a sociedade parece mais do que nunca uma sociedade do trabalho”. Cf. Kurz, Lohoff, Trenkle (2002).

19 Debord refere-se constantemente a uma inscrição que realizara quando jovem sobre um muro da Rue de Seine em 1953, na qual escrevera a fórmula “*Ne travaillez jamais*”, ou “Nunca trabalhar”.

Evidentemente, isto não quer dizer que o problema da distribuição de riqueza seja falso; apenas que o capitalismo não pode ser superado por uma simples redistribuição mais igualitária dos produtos do trabalho. Debord parece ter compreendido bem essa questão, como revela sua apreensão da economia soviética. Para o autor de *A sociedade do espetáculo*, a União Soviética estava longe de representar uma forma de organização social antagônica ao capitalismo das potências ocidentais. A divisão da Guerra Fria era apenas uma “divisão na aparência” que ocultava uma unidade de fundo, o desenvolvimento do modo de produção capitalista a leste e a oeste do globo, com variantes apenas formais.²⁰ A URSS apresentava uma forma de dominação levemente distinta daquela do Ocidente, que Debord batizou de “espetacular concentrado”, com um capitalismo de Estado no qual a riqueza produzida pela massa de trabalhadores era apropriada pelo aparelho burocrático: “A propriedade privada capitalista em crise é substituída por um subproduto simplificado, menos diversificado, *concentrado* em propriedade coletiva da classe burocrática”.²¹ Mesmo se heterodoxa, essa caracterização não era inteiramente inédita, sendo próxima daquela apresentada anos antes por Cornelius Castoriadis e o grupo de *Socialisme ou Barbarie*.²² Não obstante, a crítica de Debord ia mais longe, tocando um ponto nevrálgico da própria reprodução capitalista: “[a burocracia] é a continuação do poder da economia, o resgate do essencial da sociedade mercantil que mantém o trabalho-mercadoria. É a prova da economia independente, que

20 Essa questão é tratada por Debord no quarto capítulo de seu livro, “Unité et division dans l'apparence”.

21 Debord, *La société du spectacle*, § 104.

22 Castoriadis analisa a questão já em artigo de 1949, publicado no segundo número da revista *Socialisme ou Barbarie*, e assinado sob o pseudônimo de Pierre Chaulieu. Cf. Castoriadis (1949).

domina a sociedade ao ponto de recrear para seus próprios fins a dominação de classe que lhe é necessária: o que equivale a dizer que a burguesia criou um poder autônomo que, enquanto subsistir essa autonomia, pode até prescindir da burguesia”.²³

Apresentando o capitalismo como um poder autônomo que pode até mesmo superar sua classe dominante – a burguesia –, Debord aproxima-se de Marx quando este caracteriza o capitalismo como um “sujeito autômato”, ou seja, como auto-movimento de valorização do capital.²⁴ No caso de Marcuse, o argumento da distribuição das riquezas parece manter um peso um pouco maior. Como já tínhamos mencionado, o filósofo afirma que a permanência da penúria explica-se pela distribuição desigual dos produtos do trabalho, resultante da dominação social exercida por um grupo ou por um indivíduo. Contudo, a crítica do autor está muito longe de se limitar à denúncia tradicional da distribuição desigual dos frutos do trabalho. Apropriando-se concomitantemente das teorias de Marx e de Freud, Marcuse tenta demonstrar até que ponto se manifestam as contradições do capitalismo, atingindo mesmo as profundezas da psiquê humana.

Embora possam ambos ser definidos como críticos *do* trabalho, no sentido acima indicado por Postone, devemos admitir porém que nenhum dos dois autores levou a cabo uma crítica completa do trabalho abstrato como forma de mediação das relações sociais. Mais do que ao *trabalho abstrato*, suas críticas dirigem-se ao *trabalho alienado*, noção que comporta ainda a

23 Debord, *La société du spectacle*, § 104.

24 Ver Marx (1981: 172-174). Esta ideia foi recuperada atualmente pela crítica do valor (*wertkritik*). Ver Kurz (2006: 59) e Jappe (2003: 96ss). Deve-se precisar, todavia, que Kurz e Jappe derivam daí a ideia de uma “dominação sem sujeito”, de maneira distinta de Guy Debord, que se mantém fiel à tese da luta de classes.

ênfase na apropriação indevida do produto do trabalho. Mas o trabalho abstrato não é simplesmente um trabalho cujo produto é subtraído de seus produtores; ele é inteiro, em sua forma e em seu conteúdo, condicionado pela produção de valor. Talvez o que careça nas teorias de Marcuse e de Debord seja a definição de uma atividade positiva fora da oposição simplificada entre o trabalho e a liberdade. Em vez de apresentar o trabalho abstrato como a forma histórica determinada da atividade humana sob o capitalismo, os dois autores tendem a compreender o trabalho como um fardo ligado a luta pela sobrevivência que pesa, desde sempre, sobre a civilização e do qual tentamos nos livrar pelo progresso técnico. O trabalho tende, deste modo, a aparecer como um conceito transhistórico, deixando na sombra as diferentes formas e funções que o fazer dos homens adquiriu nas sociedades passadas – sociedades que, diferentemente da nossa, não foram sociedades do trabalho.

Sobre o tempo

Se, como nós acabamos de ver, não se encontra nos dois autores a diferenciação marxista entre trabalho concreto e trabalho abstrato, o que poderíamos dizer a respeito da distinção entre tempo concreto e tempo abstrato? A oposição entre tempo de trabalho e tempo livre, fundamental em toda a reflexão de Marcuse, implica a aceitação indiscutível de uma forma de organização do tempo que é, na verdade, historicamente determinada.²⁵ Neste

25 Para uma análise do caráter historicamente determinado desta distinção entre tempo de trabalho e tempo livre, ver o texto do historiador inglês Edward P. Thompson “Tempo, disciplina de trabalho e capitalismo industrial” (Thompson 1998). Encontramos uma boa síntese sobre este tema em Postone (2014: 217-260, capítulo V: “Tempo abstrato”). Vale recordar também, no âmbito da Escola de Frankfurt, da reflexão feita por Adorno no texto

sentido, a teoria de Debord é mais interessante, pois oferece uma distinção entre o tempo linear e irreversível da produção capitalista, efetivamente emancipado dos ciclos naturais que determinam a produção antes da industrialização, e o tempo social, que ele nomeia pseudocíclico, pois reproduz as alternâncias cíclicas não necessárias (dia e noite, período de trabalho e período de férias).²⁶ Além disso, Debord se aproxima também de uma crítica do tempo abstrato graças à valorização da dimensão qualitativa do tempo que seria, para ele, intrinsecamente oposta à divisão homogênea e vazia do tempo abstrato, ou aquilo que nomeia “tempo mercadoria”, este sendo “uma acumulação infinita de intervalos equivalentes”.²⁷ Designando o tempo homogêneo como o “tempo-mercadoria”, Debord diferencia uma concepção ontológica do tempo de uma forma historicamente determinada, e opõe uma noção qualitativa do tempo – da transformação constante da vida e da alienação necessária do sujeito – à sua forma esvaziada e quantitativa, o tempo abstrato do capitalismo.

Há também em Marcuse outra reflexão sobre o tempo que chamou a atenção de Debord. Para Marcuse, o tempo aparece como

intitulado justamente “Tempo livre”. Cf. Adorno (1984: 179-188).

26 Ver, a este respeito, o sexto capítulo de *La société du spectacle*, “Le temps spectaculaire”.

27 Debord, *La société du spectacle*, § 147. Em sua caracterização do tempo-mercadoria, Debord alcança a teoria bergsoniana da espacialização do tempo que tinha sido incorporada no domínio da teoria crítica por Lukács, em *História e consciência de classe*. Segundo Lukács, no capitalismo, “[o] tempo perde seu caráter qualitativo, mutável, fluido: ele fixa-se em um *continuum* exatamente delimitado, quantitativamente mensurável, cheio de ‘coisas’ quantitativamente mensuráveis [...]: [ele fixa-se] em um espaço” (Lukács 1960: 117). Segundo Joseph Gabel, haveria aqui uma ressonância bergsoniana devido à influência das ideias de Bergson no meio filosófico húngaro à época da redação de *História e consciência de classe*. Ver, a este respeito, Gabel (1962: 16).

o limite invariável das reivindicações do prazer. Enquanto o Isso, que é o lugar original do princípio de prazer, não conhece o tempo (Marcuse 1963: 51),²⁸ o Eu, o único a poder realizar as aspirações do princípio de prazer, é totalmente submisso ao tempo (ibid.: 200). As reivindicações do prazer eterno devem, então, ser colocadas de lado, diante da inexorabilidade da morte. No segundo conjunto de notas de Debord, que serviram diretamente à redação de *A sociedade do espetáculo*, o autor afirma a importância do “tempo e [da] morte como limite”, questão parcialmente retomada na tese 160, em que ele trata da “ausência social da morte” em uma sociedade em que “é expressamente proibido envelhecer”.²⁹

Debord parece, todavia, mais interessado nas consequências que incidem sobre as possibilidades de transformação social, como vê-se na seguinte passagem, tomada do texto de Marcuse: “A passagem do tempo é o mais natural aliado da sociedade no esforço para manter a lei e a ordem, o conformismo e as instituições que relegam a liberdade ao âmbito das perpétuas utopias” (Marcuse 1963: 200). Isso porque a passagem do tempo conduz ao esquecimento, faculdade mental necessária mas que é, ao mesmo tempo, “a faculdade mental que ajuda a submissão e a renúncia” (ibid.).³⁰ A reflexão sobre o tempo dá lugar, então, a uma reflexão sobre a importância social da memória, que seria incorporada por Debord em sua obra, sobretudo na tese 158, em que ele caracteriza

28 De fato, Sigmund Freud escreve em *Além do princípio de prazer*, que “os processos psíquicos, em si, são ‘atemporais’”, o que nos permite colocar em questão “a proposição kantiana, segundo a qual, o tempo e o espaço são as formas necessárias de nosso pensamento” (Freud 1982: 70).

29 Debord, *La société du spectacle*, § 160.

30 Trata-se mais uma vez de uma passagem anotada por Debord.

o espetáculo como “falsa consciência do tempo”, sendo “[a] organização social atual da paralisia da história e da memória”.³¹

A leitura de Marcuse exerce portanto um papel não negligenciável para a reflexão sobre o tempo espetacular, assim como Debord exprime em *A sociedade o espetáculo*. Na verdade, se voltarmos aos manuscritos da obra de 1967, podemos observar que, para a tese supracitada, Debord tinha inicialmente previsto um uso mais amplo dos termos psicanalíticos. Em uma das raras passagens rasuradas ainda legíveis no manuscrito conservado em seus arquivos, podemos ler: “A repetição do tempo espetacular é a parte neurótica da história, que tornou-se dominante e organizada como um instrumento de dominação. A coexistência de dois tempos sociais que não se reconhecem mais, a acumulação irreversível abstrata da produção e a sobrevivência pseudocíclica dos produtores, culmina em uma história psicótica”.³²

Observamos aqui que, no intuito de descrever a relação contraditória entre reprodução da vida material e representação social do tempo, Debord previu o uso metafórico de termos remetendo a patologias mentais. Esses termos não foram empregados na versão final da obra, mas a passagem serve para indicar a relação que Debord estabeleceu com a psicanálise de maneira geral – postura, aliás, que o distingue irremediavelmente de Marcuse. Mesmo se Debord recorre a psicanálise na preparação de seu livro, ele escolhe não se servir diretamente de seus conceitos. Em sua obra, que privilegia como ossatura teórica a crítica materialista da alienação, as expressões psicanalíticas são frequentemente recuperadas e utilizadas metaforicamente. O

31 Debord, *La société du spectacle*, § 158.

32 No *Fonds Guy Debord* estão conservados três cadernos manuscritos que contém o texto de *A sociedade do espetáculo*. Ver Côte 28603, Caixa 13.

melhor exemplo é, sem dúvida, a famosa frase de Freud: “Wo Es war, soll Ich werden”, que poderia ser traduzido por “Onde havia o Isso, deve surgir o Eu”, e que Debord desvia deste modo: “Onde estava o *isso* econômico, deve surgir o *eu*”.³³ A versão de Debord mostra-nos que, para ele, se há uma força inconsciente que determina as ações dos indivíduos, esta é sobretudo a força da economia, em seu automovimento ininterrupto.

Apesar desse limite, fica evidente o interesse de Debord pelo cruzamento entre a teoria freudiana e a crítica social. A passagem pelo freudo-marxismo revela-se particularmente importante na formação de seu pensamento e faz aparecer um diálogo cujas potencialidades críticas ainda devem ser avaliadas. Investigar de maneira mais aprofundada as relações que podem ser estabelecidas entre os conceitos de Debord e aqueles da psicanálise e do freudo-marxismo seria sem dúvida um caminho profícuo para levar adiante a teoria do espetáculo. Ofereci aqui um breve exemplo de como isso pode ser feito, aproximando o “espetáculo” de Debord da conceitualização freudiana do “sonho” e da noção de “dessublimação repressiva” de Marcuse. Inversamente, essa aproximação permite também sublinhar uma força ainda presente no pensamento do filósofo alemão. Se alguns dos pressupostos de Marcuse parecem hoje datados, sua reflexão sobre a interrelação entre as dinâmicas socioeconômicas do capitalismo e as dinâmicas libidinais do indivíduo conserva um lugar privilegiado na crítica de uma sociedade mediada por imagens, como revela a leitura feita pelo teórico da sociedade do espetáculo.

33 Debord, *La société du spectacle*, § 52.

Referências

ADORNO, T W. Modèles critiques. *Interventions – Répliques*. Paris: Payot, 1984.

CASTORIADIS, C. “Les rapports de production en Russie”. *Socialisme ou Barbarie* 2, 1949.

DEBORD, G. *Rapport sur la construction des situations et sur les conditions de l’organisation et de l’action de la tendance situationniste internationale*. In: *Œuvres*. Paris: Quarto/Gallimard, 2006, p. 309-328.

_____. *Correspondance*, vol. II (sep. 1960 – déc. 1964). Paris: Fayard, 2001.

FRANKIN, A. “Wilhelm Reich et l’économie sexuelle”. *Arguments* 18, p. 29-35, 1960.

FREUD, S. *Cinq leçons sur la psychanalyse* suivi de *Contribution à l’histoire du mouvement psychanalytique*. Paris: Payot, 1966.

_____. *Le rêve et son interprétation*. Trad. Hélène Legros. Paris: Gallimard, 1925.

_____. *Essais de psychanalyse*. Paris: Payot, 1982.

GABEL, J. *La fausse conscience: Essai sur la réification*. Paris: Éditions de Minuit, 1962.

INTERNATIONALE Situationniste. Paris: Fayard, 2004

JAPE, A. *Guy Debord: Essai*. Paris: Denoël, 2001.

_____. *Les aventures de la marchandise: Pour une nouvelle critique de la valeur*. Paris: Denoël, 2003.

KURZ, R.; LOHOFF, E.; TRENKLE, N. *Manifeste contre le travail*. Paris: Lignes/Léo Scheer, 2002.

KURZ, R. *Critique de la démocratie balistique* (ed. O. Galtier, L. Mercier). Paris: Mille et une nuits, 2006.

LUKÁCS, G. *Histoire et conscience de classe: Essais de dialectique marxiste*. Paris: Minuit, 1960.

MARCOLINI, P. *Le mouvement situationniste, une histoire intellectuelle*. Montreuil: L'Échappée, 2012.

MARCUSE, H. *Éros et civilisation: Contribution à Freud*. Paris: Minuit, 1963.

_____. *L'homme unidimensionnel: Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*. Paris: Minuit, 1968.

MARX, K. *Manuscrit de 1857-1858, "Grundrisse"* (ed. J-P. Lefebvre). Paris: Éditions Sociales, 1980.

_____. *Le capital*. Paris: Éditions Sociales, 1981.

POSTONE, M. *Tempo, trabalho e dominação social: Uma reinterpretação da teoria crítica de Marx*. São Paulo: Boitempo, 2014.

SEMPRUN, J. "Économie politique et philosophie dans les 'Grundrisse' de Marx". *L'Homme et la société* vol. VII, p. 57-68, 1968.

THOMPSON, E. P. "Tempo, disciplina de trabalho e capitalismo industrial". In: *Costumes em comum*. São Paulo: Cia das Letras, 1998.