

SPECTRELE ROMANTISMULUI. MARCUSE ȘI MOȘTENIREA LUI SCHILLER

IONUȚ VĂDUVA¹

Universitatea din București

The Specters of Romanticism: Marcuse and the legacy of Schiller. The aim of this paper is twofold: first, to underline the republican nature of Schiller's *Letters on the Aesthetic Education of Man*, their emancipative aspect, and second, the ways in which Marcuse appropriated and used Schiller's perspective. I will thus stress the conceptual unity between Schiller's and Marcuse's views on emancipation and how the latter has re-signified the Schillerian categories to justify his revolutionary project. Schiller aims at conciliating the historical conflict between the formal and sensuous drive by instrumentalizing a third one, the play drive. He highlights the pedagogical and historical role of art and an artist-educator, as a privileged form of subjectivity. In Marcuse, we find a revisited perspective on utopia, which deals with realizing the revolutionary potential of the capitalist society, actively prevented from actualizing by the existing social structures. Even though Marcuse's main theoretical tools are derived from Freud, the Schillerian play drive is central to his project; fundamentally, for him, an ideal form of society would abolish alienated labor and transform it into play, which would consist of a multifaceted and non-discriminatory expression of human faculties.

Keywords: aesthetic emancipation, play drive, alienated labor, Schiller, republicanism, Marcuse, utopia.

1. INTRODUCERE

Schiller și Marcuse articulează, în chipuri diferite, două teorii ale emancipării ce instrumentalizează categorii estetice esențiale structurii proiectului însuși. Textul de față va determina continuitățile existente între configurația conceptuală schilleriană și cea prezentă la Marcuse; voi sublinia rolul fundamental pe care îl joacă categoria jocului și a ludicului în opera lui Marcuse ca împrumut conceptual realizat din *Scrisorile asupra educației estetice a omului* ale lui Schiller, privite atât sub aspect noțional, cât și sub cel romantic-republican schillerian. Ideea centrală în jurul căreia am construit textul de față este aceea că, dincolo de distanța istorică și contextuală a redactării celor două proiecte emancipatoare avute în vedere, există o continuitate pozitivă de principiu între Schiller și Marcuse, desăvârșită de acesta din urmă. În acest

¹ ionut.vaduva9@s.unibuc.ro.

sens, este necesar să ne aplecăm totodată asupra determinațiilor circumstanțiale ale scrierii operelor ce stau ca referințe principale ale eseului prezent. Rearticularea unui proiect revoluționar estetic la Marcuse, ce înglobează chestiunea unei munci emancipate, a concilierii antagonismelor de clasă și a restructurării diviziunii muncii, reprezintă concomitent o *actualizare istorică* a categoriilor estetic-emancipatoare romantice, dependente de schimbările suferite de societatea capitalistă timp de un secol și jumătate – perioadă în care capitalismul a evoluat, s-a desăvârșit ca sistem economic și a suferit crize uriașe. De aceea, pentru a sublinia *unitatea* existentă între Schiller și Marcuse, trebuie să accentuăm *diferența* în primul rând istorică existentă între contextele redactării operelor acestora. Ca atare, voi urmări concepția lui Schiller asupra emancipării estetice a omului și a statului estetic, reliefând, relativ la propriile sale remarci și referenți expliți, determinațiile materiale care catalizează un atare proiect. Apoi, voi analiza proiectul emancipator marcusian, trasând liniile explicite și implicite de continuitate – și, desigur, deosebiri rezultate din fantele istorice dintre autori – între Marcuse și *Scrisorile* lui Schiller.

2. SCHILLER, ÎNTRE CONTRADICȚIE ȘI EMANCIPARE

Observația conform căreia Schiller reflectă în opera sa – filosofică și nu numai – conflictele sociale reale ce au loc dincolo de granițele mai mult sau mai puțin determinate ale esteticii, formulând astfel un proiect coerent al emancipării umane, îi aparține deja lui Lukács. Pentru acesta, analizele schilleriene asupra spațiului socio-politic conțin *in nuce* elemente simptomatice ale conceptului de reificare. Astfel,

„când Schiller extinde principiul estetic cu mult dincolo de estetică și caută în el cheia rezolvării chestiunii sensului existenței sociale a omului, atunci iese în plină lumină chestiunea fundamentală a filosofiei clasice. Se recunoaște, pe de o parte, că existența socială a nimicit omul ca om. Iar în același timp se indică, pe de altă parte, principiu, *modul în care trebuie să fie restabilit în gândire acest om nimicit social, fragmentat, divizat în sisteme parțiale*”².

Totodată, Schiller a fost deseori acuzat de *utopism* în formularea proiectului său politic. Douglas Moggach observă cum „Schiller a fost adesea considerat în mod peiorativ utopist și un estet, izolându-se de la luptele decisive ale vremii sale”³; pe această linie de interpretare merge, de pildă, Engels, care îi reproșează lui Schiller

² Georg Lukács, *Istorie și conștiință de clasă: Studii despre dialectica marxistă*, trad. de Maria-Magdalena Angheliescu, studiu introductiv de Gabriel Chindea, cronologie de N. Tertulian, Cluj-Napoca, Tact, 2014, p. 138.

³ Douglass Moggach, „Schiller’s Aesthetic Republicanism”, *History of Political Thought*, vol. 28, nr. 3, 2007, pp. 520–521.

că este lipsit de „realismul puternic al lui Goethe”⁴, rămânând la nivelul abstract al idealismului kantian și formulând o viziune asupra libertății umane *interne*: „Goethe era prea universal, avea o fire prea activă, era prea pământesc pentru a căuta să scape de această mizerie printr-o evadare în idealul kantian, așa cum a făcut Schiller”⁵. Obiectul implicit al acestui text este de a restabili universalismul lui Schiller și a destitui acuzația de „utopie” adusă proiectului său emancipator; mergând pe urmele lui D. Moggach și F. Beiser⁶, voi argumenta că Schiller teoretizează un *republicanism estetic*, dar care, voi susține, este *incomplet*⁷; în mod substanțial, este ilegală confuzia dintre incompletitudine și utopie.

Schiller articulează necesitatea imperioasă a *secolului* de a constitui o libertate umană autentică. În mod fundamental, această perspectivă ce implică o sarcină istorică a prezentului se regăsește și în *Was ist Aufklärung?* la Kant; coordonatele generale și precise a articulării nevoii unui proiect emancipator în idealismul sau romantismul german nu fac obiectul textului prezent. Este suficient însă să indicăm prezența unei *conștiințe istorice* articulate și ideea unei *sarcini a prezentului*⁸ care, bine creionate la Kant, se concretizează la Schiller într-un proiect politic *universal*, cu rădăcini istorice elementare proiectului pozitiv însuși. În fond, proiectul emancipării umane schilleriene urmărește doi versanți: unul transcendent și antropologic, care întemeiază un *subiect transcendent estetic*, și unul politic, cel din urmă reprezentând finalitatea *externă* a celui dintâi, care caută să articuleze o concepție coerentă asupra emancipării umane. *Scrisorile privind educația estetică a omului* pornesc, în fond, de la considerații politice, mijlocite de problema estetică, revenind, apoi, la determinațiile de ordin politic ale subiectului estetic. Voi expune, în cele ce urmează, cel de-al doilea plan prezent în *Scrisori*, urmărind progresia însăși a demersului lui Schiller.

Schiller distinge, în *Scrisoarea a treia*, între două stări ale omului: una definită de statul *dinamic* sau *natural*, întemeiat pe necesitate și forță, și o alta simbolizând starea *morală* a omului, aflată sub determinația autoguvernării rațiunii. Plasându-se pe poziții aristotelice, Schiller consideră că statul (dinamic) precedă indivizii: „[omul] se trezește din somnul simțurilor, se recunoaște ca om, privește în jur și se vede cetățean în stat. Constrângerea nevoilor l-a aruncat aici, înainte ca el, în libertatea lui, să-și fi putut alege această situație”⁹. În răspăr față de Rousseau – pentru care, în deconstrucția

⁴ *Ibidem*.

⁵ Karl Marx, Friedrich Engels, *Opere*, vol. 4, București, Editura Politică, 1958, p. 230.

⁶ Frederick Beiser, *Schiller as Philosopher. A Re-Examination*, Oxford/ New York, Oxford University Press, 2005, pp. 126–129.

⁷ Nuanță remarcată și de Douglas Moggach în „Schiller’s Aesthetic Republicanism”, p. 540.

⁸ Mai multe despre rolul pe care Kant îl ocupă în articularea unei perspective coerente asupra prezentului ca moment istoric, element fundamental modernității care își chestionează constant identitatea istorică, se regăsește la Foucault, în *Ce sunt luminile?*, din Michel Foucault, *Ce este un autor? Studii și conferințe*, trad. Ciprian Mihali și Bogdan Ghiu, Cluj, Editura IDEA Design & Print, 2004.

⁹ Friederich Schiller, *Scrisori privind educația estetică a omului*, p. 255, în Friederich Schiller, *Scrisori estetice*, trad. și note de Gheorghe Ciorogaru, București, Editura Univers, 1981.

omului modern, afecte specifice sunt generate numai odată cu condițiile relaționale și materiale, iar în „starea de natură” indivizii sunt „simpli”, nedezvoltând sentimente și emoții complexe, pe lângă cele destinate conservării speciei¹⁰ –, pentru Schiller, esența *omului natural* este una egoistă și violentă, aflat sub determinația nevoii și lipsei de independență naturală, cauză fondatoare a comunității politice originare. Însă, deși statul dinamic este *natural* și istoric, el *poate* și *trebuie* distins de starea morală a omului; în mod fundamental, în concepția lui Schiller, este necesar saltul calitativ de la starea *dinamică* la cea *convențională*, aflată sub condiționarea legii. Acest pas istoric, ce caută să întemeieze *adevărata libertate umană*, este dublu mijlocit. Pe de-o parte, ca *precondiție*, omul este, pentru Schiller, o ființă *istorică* și, totodată, una *metaistorică*, întrucât poate dobândi conștiința determinațiilor sale de ordin istoric și se plasează într-un raport specific cu acestea: „[omul] posedă aptitudinea de a reveni, condus de rațiune, asupra pașilor pe care natura i-a făcut cu el anticipat, să transforme opera necesității într-o operă a liberei alegeri și să ridice necesitatea fizică la una morală”¹¹. Din punct de vedere normativ, însă, necesitatea depășirii statului dinamic este intrinsecă subiectului schillerian însuși, ce depinde de structura configurației sale transcendentele:

„omul are dreptul, în operația ce-și propune, să considere totul nul și neavenit; căci lucrarea forțelor oarbe nu posedă nicio autoritate, în fața căreia rațiunea să aibă nevoie a se înclina, și totul trebuie să se supună scopului suprem pe care rațiunea l-a însămânțat în personalitatea umană. În acest fel ia naștere și se justifică încercarea unui popor ajuns la majorat; să-și transforme statul său natural într-un stat moral”¹².

Pentru Schiller, subiectul uman este *esențialmente* rațional; în mod fundamental, acesta se află sub dubla determinație a formei și materiei, într-o relație de natură dialectică. Esențialmente, omul *este* formă: el *legisleză*. Însă el nu se poate legisla *decât pe el însuși*. Dacă subiectul rațional este lăsat în *simpla voie a contingenței naturalului*, am ajunge la o contradicție – căci *s-ar refuza pe sine* și ar trebui, dată fiind determinația esențială a formei, să-și accepte, *ca rațiune*, o determinație contingentă. Însă rațiunea *s-ar conforma* de fapt ei însăși, căci *numai ea* a decis să se *supună*. Această contradicție este esențialmente derivată din abstractizarea formei *raționale* a subiectului și dominația celei materiale. De aceea, pentru Schiller, starea morală sau convențională reprezintă un imperativ, căci rațiunea trebuie să își dea *singură* legile cărora li se supune. În mod cert, Schiller se afla sub profunda influență kantiană în articularea necesității formei în configurația

¹⁰ Pentru mai multe amănunte privind imaginea omului în stare naturală la Rousseau, vezi *Discurs asupra originii și fundamentelor inegalității dintre oameni*, trad. de S. Antoniu, introducere, comentarii și note explicative de J.L. Lecerle, București, Editura Științifică, 1958, pp. 79–117.

¹¹ Fr. Schiller, *Scrisori privind educația estetică a omului*, p. 255.

¹² *Ibidem*, p. 256.

transcendentală a subiectului. Analiza detaliată a acesteia va fi expusă în secțiunea viitoare, fiind necesar, pentru considerațiile politice, deducția necesității depășirii nemijlocirii dinamice.

Pentru Schiller, însă, concilierea dintre formă și materie naște un pericol substanțial. Căci, în mod fundamental, instituirea unui universalism precum legea generează riscul dizolvării individualităților în cadrul acestuia. Cu alte cuvinte, forma se impune asupra materiei, născându-se astfel un nou conflict de sens opus celui inițial: „Dacă rațiunea vrea unitate, natura vrea diversitate, și omul e revendicat de amândouă legislațiile”¹³, astfel încât *diversitatea fenomenală* este suprimată de *unitatea universalului cu el însuși*. Pentru Schiller, sarcina unui stat moral rezidă, în mod esențial, în prevenirea ontologică a *actualizării* unui astfel de conflict între formal și material în dublul său sens. Astfel,

„va fi întotdeauna semnul unei culturi încă deficitară, cât caracterul moral nu se poate menține decât prin sacrificarea celui natural; iar o constituție de stat va fi încă departe de perfecțiune, dacă nu e în stare să creeze unitate decât prin suprimarea diversității. Statul trebuie să onoreze nu numai caracterul obiectiv și generic, dar și caracterul subiectiv și specific în indivizi; extinzându-și imperiul invizibil al moravurilor, el nu trebuie să depopuleze imperiul de fenomene”¹⁴.

Totodată, pe lângă sarcina *istorică* a statului de a concilia relația dintre aceste două elemente, saltul însuși de la statul dinamic la cel moral implică un pericol complementar. Căci trebuie *dat* omul real și existent pe *unul doar posibil*. Supunându-se unui *ideal moral*, subiectul schillerian pășește în orizontul *posibilității abstracte* și „problematic”: „rațiunea suprimă statul natural, cum și trebuie, în mod necesar, dacă ea vrea să-și pună în loc statul ei, ea riscă omul fizic și real pentru omul moral și problematic, riscă existența socială, pentru un ideal de societate doar posibil (deși moralmente necesar)”¹⁵. În concepția lui Schiller, însă, un proiect emancipator nu poate fi formulat decât pornind de la condițiile *actuale*, de la omul *real*, nu de la pura sa abstracție: iar omul *real* este în bună măsură *natural*, aflat sub determinația substanțială a contingentului dinamic. Pentru Schiller, din *necesitatea* emancipării, îmbinată cu natura sa *esențialmente posibilă*, rezultă *reforma*. Căci, în mod fundamental, „e un lucru gingaș să înlocuiești o roată în timp ce se învârtă”¹⁶. Ca atare, statul actual trebuie schimbat *din interior*, în timp ce își exercită mecanismele și funcțiile, conform unor categorii deja existente și potențiale.

Această idee va fi, după cum vom vedea, esențială pentru Marcuse. Reformismul lui Schiller decurge atât din circumstanțele epocii postrevoluționare, cât și din orientarea

¹³ *Ibidem*, p. 259.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*, p. 256.

¹⁶ *Ibidem*.

sa politică *republicană*. În 1788, Schiller era mai înclinat să accepte opțiunea *revoluției* în prefacerile sociale; redactând *Istoria revoltei Țărilor de Jos Unite împotriva guvernării spaniole*, acesta revendică dreptul olandezilor de a se revolta împotriva coroanei spaniole. În fapt, poziția reformistă a lui Schiller provine din contextul mai larg al crizei iluminismului de după Revoluția Franceză. Frederick Beiser¹⁷ analizează efectele contextului redactării *Scrisorilor* asupra determinațiilor sale teoretice. Schiller oferă un răspuns implicit problemei existente între *principiile* iluminismului, în numele cărora s-a purtat Revoluția Franceză, rezultând în Teroare și *aplicarea lor efectivă*. Cum se pot salvarda principiile luminilor în absența unei prefaceri sociale bruște? Pentru Schiller, în spirit republican, soluția constă în reforma determinată de *educația virtuții (în formă estetică)* și mijlocirea relației cu statul de către *indivizi particulari* în scopul educării subiecților; pentru Schiller, precum și pentru mulți alți republicani ai vremii, transformarea socială nu poate proveni *de la statul însuși*. În mod esențial, un stat fie este corupt, deci refractar la schimbare, fie *presupune deja cetățeni virtuoși* care stau ca temei al statului moral însuși. Schiller articulează astfel această chestiune:

„tocmai fiindcă statul trebuie să fie un organism care se formează pe sine și pentru sine, el nu se poate realiza decât în măsură în care părțile s-au ridicat la ideea întregului și s-au pus de acord cu el. Deoarece statul servește de reprezentant acestui tip pur și obiectiv al umanității pe care cetățenii îl poartă în suflet, el va trebui să păstreze aceleași raporturi față de cetățenii săi, pe care aceștia le cultivă față de ei înșiși, și nu va putea onora umanitatea lor subiectivă decât în gradul în care ea s-a înnobilit obiectiv. Dacă omul este în armonie cu el însuși, el își va salva caracterul chiar generalizându-și conduita până la cea mai înaltă culme, iar statul nu va fi decât interpretul frumosului său instinct, formula mai limpede a legislației scrisă în inima sa¹⁸”.

Cu alte cuvinte, *fără* cetățeni ajunși la conștiința universalului legislativ, care cultivă virtutea civică, nu poate exista un stat moral ca atare. Statul, *cauza răului*¹⁹, nu poate furniza *o umanitate* pe care trebuie el însuși întemeiat. Este, de fapt, argumentează Schiller, inoportună orice încercare de schimbare a statului înaintea reconcilierii interne a subiectului, astfel încât *omul să devină* „el însuși maestrul acelei opere și garantul realității acelei creații politice a rațiunii”²⁰. Politicul ca operă a *esteticului* presupune deja integralitatea transcendentală internă a celui ce o creează. Cum însă statul ca atare nu se poate *apropia* de cetățeni, iar aceștia din urmă încă nu au dobândit *educația* estetic-politică necesară, este necesar un *mediator* atât între cetățeni și stat, cât și între *formă și materie*, elemente intrinseci subiectului

¹⁷ Fr. Beiser, *Schiller as Philosopher*, pp. 129–134.

¹⁸ Fr. Schiller, *Scrisori privind educația estetică a omului*, pp. 259–260.

¹⁹ *Ibidem*, p. 270.

²⁰ *Ibidem*.

politic; cu alte cuvinte, un educator civic, dar și un *pedagog uman*. Alți comentatori²¹ susțin că linia republicană pe care se înscrie Schiller nu mai presupune, în linia contractualistă, o omogenitate de interes a cetățenilor, ci se fundamentează asupra *recunoașterii diferențelor* în cadrul unei totalități civice articulate, ceea ce se traduce, la Schiller, la concilierea dintre formă și materie în prezervarea individualităților. Pentru Beiser, aceeași tendință schilleriană se înscrie totodată în direcția antiliberală, refuzând atomizarea indivizilor și cultivând necesitatea virtuții civice în articularea unui proiect al unei societăți ideale²². Chiar dacă se poate accepta că referenții istorici ai proiectului schillerian l-au împins către opțiunea reformei, nu se poate nega însă că proiectul său rămâne unul *radical* în conținut. Căci, în mod fundamental, acesta presupune o *revoluție în simțire* sau o *revoluție spirituală*, ca formă de reconciliere a contradicțiilor structurale și inerente subiectului, mijlocite de categoria *esteticului*; în mod fundamental, pentru Schiller, elementul *artistic* reprezintă o categorie ce trebuie să se exercite civic și să medieze relația subiecților cu universalul statal.

Înainte de a analiza rolul și natura esteticului, trebuie cercetate mai îndeaproape cauzele ce fac necesară o atare mijlocire, în speță determinațiile ce trebuie depășite prin emancipare, dincolo de necesitatea istorică a saltului calitativ către statul moral. Pentru Schiller, omul, în starea sa *reală și actuală*, este atât socialmente, cât și intrinsec *alienat*, ca teatru de război dintre formă și materie. Responsabile de aceasta se fac elemente de ordin atât cultural *lato sensu*, cât și economic. Diviziunea muncii, care a adus cu sine noi diviziuni de clasă, industrializarea și, în genere, consecințele societății comerciale aflate în avânt rămân în centrul analizei lui Schiller. Astfel,

„[c]ivilizația însăși a pricinuit omenirii această rană, în dată ce, pe de o parte, o experiență mai întinsă și o gândire mai precisă au dus la o diviziune mai exactă a științelor, iar, pe de alta, mașinăria mai complexă a statelor a făcut necesară o separație mai strictă a claselor și sarcinilor sociale, legătura intimă a dezbinat forțele ei armonice. Inteligența intuitivă și cea speculativă s-au închis în domeniile lor separate”²³.

Ceea ce a avut drept efect faptul că:

„Plăcerea fu separată de muncă, mijlocul de scop, efortul de răsplată. Încătușat pe veci de un singur mic fragment al întregului, omul însuși nu se formează decât ca fragment; neavând în urechi decât mereu zgomotul monoton al roții pe care o învârtește, nu-și mai dezvoltă niciodată armonia ființei și, în loc să imprimă naturii sale pecetea umanității, devine doar amprenta vie a ocupației căreia i se dedică și a științei pe care o cultivă”²⁴.

²¹ D. Moggach, „Schiller’s Aesthetic Republicanism”, p. 530.

²² Fr. Beiser, *Schiller as Philosopher*, pp. 125–126.

²³ Fr. Schiller, *Scrisori privind educația estetică a omului*, pp. 264–265.

²⁴ *Ibidem*, p. 265.

Raționalitatea instrumentală²⁵ ce s-a abătut asupra structurii și vieții sociale în genere a creat o ruptură între dimensiunea intelectuală și cea sensibilă a subiectului. Munca intelectuală a fost rezervată disciplinelor pozitivistice, în timp ce clasele inferioare au rămas izolate în dimensiunea material-senzitivă. Diviziunea intelectuală a muncii este efect al celei social-generale, astfel încât polii sociali reprezentați de munca manuală și cea imaterială simbolizează totodată extremi ontologici opuși. Astfel,

„în clasele de jos și cele mai numeroase, ni se înfățișează instincte crude și anarhice care, după ce au rupt hățurile ordinii civile, se pornesc într-o furie turbată să și le satisfacă brutal [...] pe de altă parte, clasele civilizate ne dau privesăta și mai respingătoare a moliciunii, a depravării caracterului, care revoltă cu atât mai mult cu cât cultura însăși este izvorul lor. Nu-mi amintesc care filosof antic sau modern făcea observația că o ființă cu cât e mai nobilă cu atât e mai respingătoare în corupția și decrepitudinea ei”²⁶.

Este demn de remarcat că acest tablou al opoziției spirituale *de clasă*, în cadrul căruia clasele superioare sunt corupte *de cultura însăși*, iar cele inferioare trăiesc în anarhia sensibilului, reprezintă o *altă* idee republicană regăsită, de pildă, și la Rousseau²⁷. În mod implicit, o reconciliere de ordin transcendentă și istoric a esenței umane implică totodată o reconciliere structural-politică a diferențelor de clasă. Vom urmări astfel tabloul schillerian al *dialecticii alienării istorice* a omului ca subiect colectiv. Am expus până aici, în fond, valența critică, negativă, a demersului lui Schiller și fundalul ce face necesară emanciparea umană. Vom trece acum la planul pozitiv al expunerii sale, care are în vedere creionarea unui subiect coerent și furnizarea mijloacelor emancipării umane, *universale*.

3. SUBIECTUL TRANSCENDENTAL ESTETIC SCHILLERIAN

Pentru Schiller, se pot deosebi în subiectul uman două instanțe distincte: *eul pur*, lipsit de determinatii, care-și păstrează unitatea cu sine și *starea* contingentă

²⁵ Termenul ca atare nu este întrebuințat de către Schiller, însă articularea sa latentă are aceiași referenți precum cei avuți aici în vedere, deși cu nuanțe și implicații contextuale relevante. Dezvoltarea termenului în sociologia ulterioară, mai ales în cadrul Școlii de la Frankfurt, are însă în vedere tocmai ruptura istorică dintre tipurile de raționalitate, cea finalită și cea calculatoare, în societatea occidentală. În *Eclipse of Reason*, Horkheimer analizează această disjuncție ontologică ce are ca efect că „plăcerea fu separată de muncă, mijlocul de scop, efortul de răsplată” întrucât forma *legitimă* de raționalitate în capitalism este cea calculatoare, *eficiența pură*; raționalitatea *scopului* este secundată sau, cu alte cuvinte, raționalitatea raționalității însăși nu este chestionată.

²⁶ Fr. Schiller, *Scrisori privind educația estetică a omului*, pp. 261–262.

²⁷ Vezi, de pildă, *A contribuit progresul științelor și artelor la purificarea moravurilor?*, în Jean-Jacques Rousseau, *Scrisori despre artă*, trad., selecție și note de Marina Dimov, prefață și tabel cronologic de Irina Bădescu, București, Editura Minerva, 1981.

a acestui eu, fiind o instanță permanentă. Această identitate cu sine și ființă-pentru-sine a eului nu înseamnă decât că „a rămâne mereu el însuși în mijlocul tuturor schimbărilor, a readuce și a face din fiecare din modurile sale de manifestare în timp, legea tuturor timpurilor, – aceasta e regula prescrisă omului de natura sa rațională”²⁸. Însă această lipsă de determinare – adică personalitatea considerată în și pentru sine – reprezintă numai o *predispoziție* spre o „manifestare infinită”²⁹, adică pasibilă în mod absolut la materie. Ea este doar *formă* și, fără dimensiunea senzitivă necesară ei, rămâne o „putere vidă”³⁰. Privit însă sub raport temporal, eul nu este decât *lume*, adică *devenire*. Astfel, este necesară apropierea dintre devenire și permanență întrucât numai în unitatea lor – odată ce eul dă *formă* materiei – identitatea eului se reîntoarce la sine, devenind *conștient de sine* prin materie.

Există astfel două momente necesare în constituția eului: al *realității* absolute și al *formalității* absolute. Prin intermediul primului, eul trebuie să interacționeze în calitatea sa de *instanță identitară* cu *lumea*. Cel de-al doilea, în schimb, trebuie să concilieze relația dintre aceste două. Dualitatea dintre *eu* și *lume* implicată deja înseamnă, pentru Schiller, o sarcină dublă: „a transpune în realitate necesarul *din noi* și a supune legii necesității realul *din afara noastră*”³¹. Sau, cu alte cuvinte, a *materializa* forma și a *formaliza* materia. În lumina lor, acesta distinge două impulsuri sau instincte fundamentale în subiect: cel material și cel formal. Primul „pornește din existența fizică a omului sau din natura lui sensibilă, fiind preocupat să-l închidă în limitele timpului și să-l facă materie”³²; cel de-al doilea, impulsul formal, „pornește de la existența absolută a omului sau de la natura sa rațională, și tinde a-l pune în libertate, a aduce armonie în diversitatea manifestărilor lui, și a-i menține personalitatea, cu toate schimbările stării”³³. Impulsul sensibil are în vedere *contingențe*, pe când cel formal *dă legi* atât rațiunii, cât și voinței – acționând astfel asupra intelectului și moralității. Relația dintre acestea este una antipodică, impulsul formei și materiei aflându-se, în și pentru subiect, în conflict. Interacțiunea lor este deopotrivă dialectică și istorico-antropologică.

În acord cu imaginarul prezent și la Rousseau³⁴, Schiller observă cum declinul marilor civilizații coincide cu dezvoltarea artelor și a moravurilor (adică cu prevalența instinctului sensibil), deși acesta nu concluzionează caracterul pervertitor al culturii pentru libertate, dimpotrivă. În cazul Greciei, „când sub Pericle și Alexandru apare

²⁸ F. Schiller, *Scrisori privind educația estetică a omului*, p. 284.

²⁹ *Ibidem*, p. 285.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ibidem*, p. 286.

³² *Ibidem*.

³³ *Ibidem*, p. 287.

³⁴ Primul discurs al lui Rousseau, preocupat de științe și arte, citat mai sus, rămâne edificator: „sufletele ni s-au corupt pe măsură ce științele și artele s-au apropiat de perfecționare. Să considerăm că e un rău specific epocii noastre? Nu, domnilor, relele pricinuite de o curiozitate deșartă există de când lumea [...] Pe măsură ce lumina acestora se înalță la orizont, am văzut virtutea îndepărtându-se, și același fenomen s-a observat în toate timpurile și în toate locurile”, pp. 10–11.

vârsta de aur a artelor și când dominația gustului devine mai generală, forța și libertatea Greciei au dispărut; elocința corupe adevărul, înțelepciunea ofensează în gura unui Socrate³⁵. Dominația impulsului formal se recunoaște, mai apoi, la Sparta și Atena, unde câtă vreme „și-au păstrat independența, iar respectul legilor a stat la baza instituțiilor lor, gustul n-a ajuns la maturitate, arta a rămas adolescentă”³⁶. Acestea au fost astfel, din punct de vedere istoric, într-o constantă tensiune: „oriunde ne îndreptăm ochii în lumea trecutului, gustul și libertatea se fugăresc reciproc, iar frumusețea își întemeiază dominația pe decimarea virtuților eroice”³⁷. Acest conflict este, pentru Schiller, cum nu se poate mai actual: „este aproape absurd să mai amintim și de exemplul națiunilor moderne, la care rafinamentul a crescut direct proporțional cu slăbirea spiritului de libertate”³⁸. Totodată, conflictul se transpune și în noile forme de diviziune a muncii.

Am văzut cum, pentru Schiller, modernitatea a însemnat noi forme de dominație a rațiunii instrumentale la nivel structural, ceea ce s-a tradus, pentru clasele inferioare, în dominația impulsului material, care a dinamizat și mai puternic relația dialectică dintre aceste două impulsuri și a acutizat starea de alienare. Schiller subliniază însă că tot grecii sunt cei care au întruchipat în mod ideal unitatea celor două impulsuri. În concepția sa, elenii erau „bogați în același timp în fond și în formă, filosofând și plătându-se în același timp, delicați și energici totodată, îi vedem reunind într-o umanitate maiestrosă tinerețea imaginației și bărbăția rațiunii”³⁹. Pentru aceștia, domeniul formal și cel sensibil nu erau *riguros* separate: „câtă deosebire față de noi, modernii”⁴⁰. Civilizația ajunsă în plină dezvoltare a societății comerciale și industriale se află însă sub aportul impulsului formal – în figura raționalizării în sens weberian⁴¹, de impersonalizare a puterii sau relațiilor interumane și specializării muncii:

„Dacă mulțimea face din funcție sau oficiu măsura omului; dacă ea nu cere unuia din cetățeni decât memoria, altuia simpla inteligență de nomenclator, și unui al treilea simpla îndemânare mecanică; dacă ea, indiferentă față de caracter, nu cere aici decât cunoștințe, în vreme ce, dincolo tolerează cea mai mare întunecime a minții, în locul unui spirit de ordine și legalitate; dacă ea – mulțimea – vrea ca, în exercițiul acestor aptitudini articulare, subiectul să câștige în intensitate ceea ce ea îi îngăduie să piardă în extensiune, ne mai putem oare mira că celelalte facultăți și predispoziții ale sufletului sunt neglijate pentru cultivarea exclusivă a ceea ce aduce onoare și profit?”⁴².

³⁵ Friedrich Schiller, *Scrisori privind educația estetică a omului*, p. 281.

³⁶ *Ibidem*, p. 280.

³⁷ *Ibidem*, p. 281.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 264.

⁴¹ Pentru mai multe amănunte, vezi capitolul „Spiritul capitalismului” din Max Weber, *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, trad. Ihor Lemnij, postfață de Ioan Mihăilescu, București, Humanitas, 2003.

⁴² F. Schiller, *Scrisori privind educația estetică a omului*, p. 266.

În același sens,

„La noi [modernii], – am fi aproape ispitiți să afirmăm, – forțele spirituale se prezintă și în viața reală separate, ca în psihologia teoretică, și vedem nu numai indivizi izolați, ci grupe sau clase întregi de oameni la care se dezvoltă numai o parte din predispoziții, în vreme ce celelalte, ca la plantele pipernicite, abia se observă prin vagi indicii”⁴³, iar „oricare ar fi, așadar, profitul dobândit din perfecționarea separată și specială a facultăților umane, pentru ansamblul lumii, nu se poate nega că indivizii afectați de specializare vor suferi sub blestemul acestui scop universal”⁴⁴.

Această raționalizare – a muncii și a *caracterelor* – se transpune totodată în relația statului cu societatea civilă. Căci, în concepția lui Schiller, statul exercită forme de putere ce rezultă în înstrăinarea acestuia în raport cu subiecții săi civili: „obligați a simplifica prin clasificare multitudinea cetățenilor și a nu cunoaște niciodată umanitatea decât prin reprezentare și din a doua mână, cei ce guvernează o pierd total din vedere [...] iar cel guvernat primește cu răceală legile care se adresează atât de puțin personalității lui”⁴⁵. Există, așadar, puternice elemente de critică a birocrăției ca formă pregnantă rezultată din impulsul formal. Ea se opune, după cum am văzut, *barbariei* claselor inferioare, unde impulsul sensibil este dezlănțuit și neîngrădit, iar cel formal, suprimat.

Însă, pentru Schiller, tensiunea dintre impulsul formal și cel material reprezintă un conflict istoric conciliabil. De fapt, aceste două instincte nu sunt antipodice prin natura lor întrucât nu au același obiect. Când impulsul sensibil tinde spre *schimbare* și *consecuție*, el nu dorește să acționeze totodată și asupra „persoanei și domeniului ei”⁴⁶, adică asupra permanenței însăși a celui formal. În același sens, dacă acesta din urmă năzuiește spre unitate și absolut, el nu implică totodată permanentizarea *stării*, adică totalitatea determinațiilor exterioare care se succed și curg în timp. Pentru Schiller, falsul lor conflict s-a perpetuat istoric numai „printr-o liberă încălcare a naturii, neînțelegându-se între ele și încurcându-și sferele”⁴⁷. Unitatea relației lor dialectice revine culturii în genere, ca teatru de război dintre cele două instincte. Fiind la rândul ei dublă, această misiune presupune „mai întâi, să apere sensibilitatea contra atacurilor libertății; *al doilea*, să asigure personalitatea împotriva puterii senzațiilor”⁴⁸. Proiectul statului estetic, adică depășirea statului bazat pe forme *naturale* de opresiune, presupune tocmai acest salt cultural realizat prin limitarea reciprocă a celor două impulsuri ce au tins istoric să le impună asupra celuilalt. Pentru Schiller, acest conflict se traduce în *incompletitudinea* însăși a subiectului,

⁴³ *Ibidem*, p. 264.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 269.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 266.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 289.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 290.

ca stare a înstrăinării de sine, astfel încât „fiecare activitate exclusivă a unuia sau a celuilalt impuls lasă natura umană incompletă, și îi impune îngrădiri”⁴⁹. Un astfel de *salt* atât calitativ, cât și cantitativ, la *adevărata* natură umană necesită o instanță *mijlocitoare*, reprezentată, pentru Schiller, de estetică și frumos, mijlocită, după cum am văzut, de un pedagog.

4. ÎNTRE ARTĂ ȘI POLITIC LA SCHILLER

În concepția lui Schiller, instrumentul emancipării este esențialmente *arta*. De aceea, artistului îi revine, pentru Schiller, un rol *eminamente politic*. Însă nu pentru că el ar oferi din principiu o direcție de acest fel activității sale. Schiller predică tocmai sustragerea artistului de la determinațiile exterioare contemporane: „Trăiește în veacul tău, dar nu fi creația lui; lucrează pentru contemporani, dar în ceea ce ei au nevoie, nu în ceea ce ei laudă”⁵⁰. Dar totuși, artistul este cu atât mai politic cu cât încearcă să fie mai puțin. Rolul ce revine artistului este unul pedagogic, vizând *educația simțirii*. De aceea, misiunea politică a artei este îndeplinită tocmai atunci când artistul realizează o operă cât mai *pură*. Căci, pentru Schiller, artistul-pedagog, educând *simțirea*, nu face decât să contribuie la catalizarea emancipării umane. În concepția schilleriană, rolul artistului este determinat de existența unui al treilea impuls inerent omului, *instinctul jocului*. Acesta reprezintă, în fond, tocmai instanța conciliatoare dintre rațiune și dimensiunea senzitivă, având în mod fundamental ca obiect „suprimarea *timpului în timp*, concilierea devenirii cu ființa absolută, a schimbării cu imuabilul”⁵¹, adică sintetizarea tuturor categoriilor – ontologice sau transcendente – opoziționale. Acesta mijlocește relația dintre impulsul formal și cel senzitiv și aduce împreună, într-o unitate operatorie, funcțiile celor două instincte contrare, stimulându-le activitatea fără a o suprima: „impulsul jocului, care reunește acțiunea celorlalte două impulsuri, va constrânge sufletul atât fizic, cât și moral; prin urmare, dat fiind că el suprimă orice hazard, va suprima și orice constrângere, punând omul în libertate, în același timp fizic și moral”⁵².

Pentru Schiller, libertatea reprezintă tocmai exercitarea funcției ludice în integritatea sa transcendentală, implicând sistarea inegalității dintre impulsul formal și cel senzitiv. Într-un alt sens, libertatea constă în *recunoașterea necesității* limitării lor reciproce prin intermediul impulsului jocului, astfel încât ele se pot *afirma* concomitent, fără dominația unuia dintre ele și fără perpetuarea autoînstrăinării subiectului. De aceea, actul *liber* reprezintă *afirmarea* completitudinii și coerenței interne a naturii umane ca atare, *nefragmentată* și *nemutilată* de forțe externe ce îi dezbină unitatea fie prin diviziunea muncii, fie prin raționalizarea puterii. Societatea

⁴⁹ *Ibidem*, p. 297.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 277.

⁵¹ *Ibidem*, p. 295.

⁵² *Ibidem*.

modernă este, în acest sens, profund incompatibilă cu conceptul libertății. *Contemplarea* reprezintă tocmai logica acestei liberări de sub alienare, căci, la întâlnirea cu frumosul, obiectul *se dă* tuturor categoriilor umane, în mod uniform și omogen: „Omul, o știm, nu e nici exclusiv materie, nici exclusiv spirit. Frumusețea, ca un consum al umanității sale, nu poate fi deci exclusiv viață pură [...] și nici nu poate fi exclusiv formă pură [...] ea este obiectul comun al celor două impulsuri sau instincte, adică a celui de *joc*”⁵³.

Frumosul antrenează concomitent și nediscriminatoriu funcțiile subiectului, anulând orice ierarhizare și făcând posibilă exercitarea *libertății*. Cum *întregul* reprezintă preconditionia exercitării libertății și a coerenței transcendente a subiectului, iar *frumosul* și *ludicul* asigură o atare completitudine, rezultă că aceste două din urmă elemente sunt esențiale manifestării libertății. Concilierea formei cu materia în și prin opera de artă înfățișează tocmai dimensiunea profund conciliantă a acesteia ca resursă politică. Aceasta afirmă subiectul ca *întreg coerent*, în deplinătatea sa unitară, dincolo de orice fragmentare impusă de modernitate. Frumosul anulează diviziunea muncii și orice altă categorie societală alienantă: „prin frumusețe, omul senzitiv este condus la formă și la gândire; prin frumusețe, omul spiritual este readus la materie și redat lumii simțurilor”⁵⁴. Această *in-diferență* față de funcțiile umane este intrinsecă artei „întrucât în intuirea frumosului, sufletul se găsește într-un fericit centru între lege și nevoie, împărțindu-se la amândouă, el scapă și de constrângerea uneia și de constrângerea celeilalte”⁵⁵. Liberarea omului de sub unilateralitatea de orice fel constă astfel în exercitarea impulsului jocului și afirmarea *multilaterală* și coerență a funcțiilor sale interne: „omul nu se joacă decât atunci când este om în sensul deplin al cuvântului, și *numai atunci este om cu adevărat întreg, când se joacă*”⁵⁶. Căci jocul, în mod fundamental, nu este *necesar*, însă presupune necesitatea, căci jocul implică *reguli*; la fel, nu este pur *arbitrar*, întrucât nu poate exista decât conform unor reguli; ludicul reprezintă sinteza funcțională între necesitate și contingență. Pentru Schiller, concilierea istorică și transcendentală a subiectului se convertește în *virtutea civică* ce trebuie să stea la temelia unui *stat estetic*. Căci, desăvârșind potențialul liberator al artei și al frumosului, statul dezvoltă tocmai natura *socială* a esteticului și o exacerbează:

„Dacă nevoia însăși silește pe om să intre în societate, și rațiunea sădește în el principii care mijlocesc apropierea și comunicarea dintre oameni, numai frumusețea îi poate da un *character social*. Numai gustul aduce armonie în societate, pentru că el creează armonie în individ [...] numai comunicarea estetică unește societatea, fiindcă ea se referă la ceea ce este comun tuturor”⁵⁷.

⁵³ *Ibidem*, p. 298.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 306.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 298.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 300.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 350.

Exercitarea impulsului jocului, care va duce în cele din urmă la concilierea rațiunii și a materiei, a formei și a concretului, desăvârșește coerența transcendentă a esenței umane alienate, acum reîntregite. Armonia acestor categorii din cadrul unității cu sine a subiectului permite reaproprierea și juxtapunerea dintre impulsul formal și cel material prin mijlocirea celui ludic, astfel încât orice disonanță și discordanță a categoriilor subiective este imposibilă: „îndată ce instinctele fundamentale contrarii devin active în om, ele își pierd amândouă constrângerea, și opoziția celor două necesități dă naștere *libertății*”⁵⁸. Libertatea este incompatibilă cu contradicția, căci ființa umană se poate afirma, pentru Schiller, numai integral și în mod uniform. Statul estetic rezultă, pentru Schiller – și *consolidează totodată* –, efectele acestei *revoluții în simțire* a subiectului; în mod fundamental, el reprezintă consecința *exercițiului estetic al libertății*.

5. MARCUSE ȘI CIVILIZAȚIA NONREPRESIVĂ

Pentru Marcuse, Schiller reprezintă unul dintre marii precursori ai ideii unei societăți non-represive⁵⁹. Deși, în mod esențial, acesta îi reproșează, în *Eros și civilizație*⁶⁰, înclinațiile *idealiste*, deoarece nu s-ar fi axat asupra schimbărilor în structura obiectiv-socială pe care saltul calitativ de la statul dinamic la cel moral le-ar implica, însă îi recunoaște meritul inedit de a fi conciliat facultățile „superioare” și „inferioare”, ierarhizate în mod tradițional; Schiller, dimpotrivă, accentuează că *libertatea* constă în *emanciparea sensibilității*, ceea ce se traduce, pentru Marcuse, în aceea că „salvarea culturii ar implica abolirea controalelor represive pe care civilizația le-a impus asupra sensibilității”⁶¹. Efortul lui Marcuse din *Eros și civilizație* este complementar celui schillerian, însă suplimentat în mod explicit cu dimensiunea *obiectiv-sistemică*, concretizată în *schimbări* esențiale în structura și caracterul *muncii*. Ca atare, sarcina lui Marcuse constă în a schița contururile *extern-societale* necesare unui subiect transcendent estetic (*asumat categorial*), astfel încât unitatea de formă și conținut, prezentă la Schiller, să poată fi desăvârșită cu adevărat. În acest sens, Marcuse îi replică lui Schiller incompletitudinea proiectului său prin absența articulării teoretice a dimensiunii *real-materiale*; astfel, formulându-și propriul proiect politic pozitiv, Marcuse caută să-l completeze pe Schiller, împrumutând în mod *explicit* categoriile acestuia și întrebuițând, în *mod implicit*, determinațiile subiectului transcendent estetic schillerian. Marcuse este pe deplin îndreptățit să considere proiectul republicanist-estetic al lui Schiller drept *incomplet* din două motive: pe de-o parte, Schiller nu teoretizează în mod adecvat instrumentele necesare

⁵⁸ *Ibidem*, pp. 313–314.

⁵⁹ Nicolae Tertulian, *Experiență, artă, gândire*, București, Cartea Românească, 1977, p. 109.

⁶⁰ Herbert Marcuse, *Eros și civilizație. O cercetare filosofică asupra lui Freud*, trad. Cătălina și Louis Ulrich, București, Editura Trei, p. 204.

⁶¹ *Ibidem*, p. 202.

desăvârșirii statului moral; deși virtutea civică (ca exercițiu estetic al libertății) este un element necesar, el nu este nicidecum suficient în și pentru sine în desăvârșirea unei prefaceri *structurale*; pe de altă parte, întemeierea unui subiect transcendent estetic, tributar celor trei categorii analizate mai devreme: impulsul formal, material și cel al jocului, *justifică*, cel puțin în parte, incompletitudinea proiectului lui Schiller; în mod fundamental, *pentru că* întemeiază un subiect, acesta nu trebuie să își suplimenteze proiectul prin elemente *pozitive* decât relativ la cerințele *educației estetice*. Însă, cum ambițiile sale vizează o *transformare* în structura socială, este necesară întregirea acestor aspecte.

În *Eros și civilizație*, Marcuse încearcă să concilieze relația existentă între diferite forme societale de raționalitate și dimensiunea instinctuală umană. Adoptând categoriile lui Freud, acesta consideră că tensiunea dintre principiul realității și cel al plăcerii, pe care Freud o considera insurmontabilă, ca dat imuabil al civilizației, poate fi de fapt destinsă. Principiul realității se referă la procesul prin care ființa umană, în interacțiunea de ordin social și mediul, a fost nevoită să-și substituie *plăcerile* spontane în favoarea funcției raționale ce i s-a impus ca dimensiune heteronomă. Prin intermediul acesteia din urmă, omul „învață să «testeze» realitatea, să distingă între bine și rău, adevărat și fals, folositor și dăunător. Omul dobândește funcții conștiente: atenție, memorie și judecată. El devine un *subiect* conștient, gânditor, adaptat unei raționalități ce-i este impusă din afară”⁶². Principiul plăcerii vizează, dimpotrivă, sfera instinctuală imediată ce caută obținerea satisfacției *lato sensu* în toate dimensiunile sale. Interacțiunea dintre aceste două principii a condus la suprimarea perpetuă a acestuia din urmă de către principiul realității, înlocuire ce reprezintă, în perspectiva lui Marcuse, „marele eveniment traumatic în dezvoltarea omului”⁶³. Pentru Freud, dominația represivă asupra instinctelor este cauzată de *Lebensnot*, de categoria *penuriei*, ca luptă pentru existență, ce impune redirectionarea energiei sexuale și investirea ei în *muncă*.

În concepția lui Marcuse, însă, *penuria* nu reprezintă o stare dată și inerentă social, ci reprezintă efectul unor forme specifice și determinate de organizarea socială. Diferite tipuri de dominație de clasă au fost însoțite istoric de diverse forme de diviziune a muncii, elemente care s-au tradus în formații specifice de reprimare a principiului plăcerii astfel încât „dominația și alienarea, provenite din organizarea socială dominantă a muncii, sunt cele care determină într-o mare măsură cerințele impuse instinctelor de către acest principiu al realității”⁶⁴. Marcuse introduce în acest sens două noi concepte: reprimarea *suplimentară* – sub forma restricțiilor excedentare impuse de forma specifică de dominație socială, peste gradul necesar presupus de interacțiunea socială organică – și principiul randamentului, ca „formă istorică dominantă a *principiului realității*”⁶⁵. În cadrul acestei dihotomii rezidă totodată și

⁶² *Ibidem*, p. 38.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 145.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 57.

noțiunea alienării. Societatea comercială modernă a impus forme specifice de dominație de clasă, maximizând principiul randamentului, căruia îi corespunde un grad progresiv de raționalizare:

„Oamenii nu-și mai trăiesc propria viață, ei îndeplinesc funcții stabilite dinainte. Atunci când muncesc, ei nu-și satisfac propriile necesități și nu-și exercită capacitățile, ci muncesc într-un mod *înstrăinat*. Munca a devenit acum *generală* și tot astfel restricțiile impuse libidoului: timpul de muncă, ce constituia cea mai mare parte a vieții omului, este un timp chinuitor, căci munca înstrăinată înseamnă absența satisfacției, negarea principiului plăcerii”⁶⁶.

Există, astfel, dincolo de diferența în contextul istoric al redactării teoretice a operei lor, o relativă unitate critică între Marcuse și Schiller. Ambii atacă, într-o manieră comună, societatea modernă pentru formele de alienare pe care le-a impus, rezultând în *incompletitudinea internă* a subiectului. Am văzut cum, pentru Schiller, înstrăinarea omului înseamnă contradicția internă a acestuia și neafirmarea uniformă a esenței sale. Pentru Marcuse, însă, este esențială categoria muncii ca atare, ca *materie* și activitate senzitivă. Prin rolul nuclear oferit acesteia, Marcuse realizează o mișcare dublă: pe de-o parte, el formulează un proiect *pozitiv*; pe de altă parte, suplimentează în mod material perspectiva lui Schiller, desăvârșind astfel subiectivitatea estetică; unitatea dintre Marcuse și Schiller nu se oprește aici, ci se concretizează într-o seamă de aspecte privind noțiunea muncii și alienării, *necesitatea sensibilității* în desăvârșirea unui proiect politic și, nu în ultimul rând, concepția marcusiană asupra *utopiei*, articulată în urma împrumuturilor conceptuale mai mult sau mai puțin explicite; în mod evident, chiar dacă aceste relații conceptuale nu au stat în intenția lui Marcuse, unitatea lor conceptuală nu este nicidecum afectată.

Categoria *jocului* și a ludicului este elementară concepției lui Marcuse asupra muncii și, *a fortiori*, utopiei. Marcuse declară, în 1967, *Moartea utopiei*⁶⁷. În mod tradițional, utopia reprezintă un *loc* imaginar ce nu se poate actualiza în plan real, fie pentru că depășește anumite legi ale fizicii, fie întrucât presupune anumite mijloace tehnico-științifice inexistente în societatea actuală. Marcuse se axează asupra celui din urmă sens al termenului. În mod fundamental, dezvoltarea și revoluționarea capitalistă continuă a mijloacelor de producție reproduc conflictul peren existent între aceste instrumente și relațiile însele de producție. Cu alte cuvinte, contradicția internă a capitalului *blochează* dezvoltarea *socială* a forțelor interne structural și sistematic în scopul emancipării umane:

„Toate forțele materiale și intelectuale care ar putea fi folosite în scopul realizării unei societăți libere sunt disponibile. Faptul de a nu fi folosite în acest

⁶⁶ *Ibidem*, p. 66.

⁶⁷ Herbert Marcuse, *The End of Utopia*, în H. Marcuse, *Five Lectures. Psychoanalysis, Politics, and Utopia*, trad. Jeremy J. Shapiro și Shierry M. Weber, Londra, Allen Lane The Penguin Press, 1970.

scop trebuie atribuit mobilizării totale a societății existente împotriva propriului potențial de eliberare [...] Abolirea sărăciei și a mizeriei este posibilă în sensul descris, la fel cum este și abolirea muncii alienate și abolirea a ceea ce am numit «reprimare suplimentară»⁶⁸.

Moartea utopiei este condiționată *istoric*, iar descătușarea potențialului eliberator adus de dezvoltarea mijloacelor tehnice și științifice poate împlini posibilitățile eliberatoare intrinseci societății actuale. În *Eseu despre eliberare*, scris după protestele din 1968, Marcuse își va asuma o poziție asemănătoare, însă suplimentată teoretic de rolul jucat de *sensibilitatea culturală* într-un proiect revoluționar. Pe aceeași linie *utopică* creionată mai sus, Marcuse se înscrie în direcția hermeneuticii istorice a lui Adorno-Horkheimer din *Dialectica luminilor*⁶⁹, conform căreia mijloacele *de dominație* reprezintă totodată instrumente ale emancipării. Marcuse se întreabă, în același sens, dacă: „Mai este necesar să repetăm că știința și tehnologia reprezintă principalele vehicule ale emancipării, și că numai modul în care sunt folosite și restricționate în cadrul societății represive este ceea ce le face vehicule ale dominației?”⁷⁰.

Utopia marcusiană presupune dezvoltarea *democratizată* a mijloacelor de producție, actualmente aflate în slujba exploatării. Odată eliberate ele însele de sub imperativul *principiului randamentului*, tehnica și știința pot deveni instrumente în care *pozitivitatea* lumii capitaliste – ridicarea standardului de viață a unui număr *determinat* de persoane, condiționat însă de menținerea exploatării și a producerii de plusvaloare – va fi negată prin potențialitatea universalistă actualizată a acestor mijloace. Însă o atare eliberare *trebuie* să fie atât *obiectivă*, cât și *subiectivă*. Pentru Marcuse, revoltele din '68 s-au tradus la nivel teoretic în accentuarea potențialității revoluționare *în lipsa* unui rol efectiv al clasei muncitoare, revoluționare în mod tradițional. Astfel, studenții și persoanele ce ocupă funcții în cadrul tehnicii sau științei, mijlocind la nivel intelectual procesul de producție, au tins spre dezvoltarea unei conștiințe revoluționare pe care clasa muncitoare a pierdut-o sistematic, odată cu integrarea acesteia în structurile uniformizatoare ale capitalismului⁷¹. Noua sensibilitate revoluționară:

„a devenit [...] *praxis*: aceasta ia naștere din lupta împotriva violenței și exploatării, fiind purtată esențialmente pentru noi căi și forme de viață: negarea

⁶⁸ *Ibidem*, p. 64

⁶⁹ Vezi Theodor Adorno și Max Horkheimer, *Dialectica luminilor: fragmente filozofice*, trad. și postfață de Andrei Corbea, Iași, Editura Polirom, 2012. Unitatea hermeneuticii istorice în cadrul Școlii de la Frankfurt este subliniată și de Perry Anderson în *Considerații asupra marxismului occidental*, trad. Ionuț Văduva, Cluj-Napoca, Editura Tact, 2023, p. 116. De asemenea, Anderson plasează apropierea de către Marcuse a categoriilor schilleriene în cadrul *tendinței generale* a marxismului occidental, ce urmărea complementarea marxismului printr-o filosofie anterioară istoric lui Marx. Pentru mai multe amănunte, vezi *Considerații asupra marxismului occidental*, pp. 87–98.

⁷⁰ H. Marcuse, *An Essay on Liberation*, Boston, Beacon Press, p. 12.

⁷¹ Vezi Perry Anderson, *Considerații...*, pp. 116–118, pentru o sinteză a considerațiilor lui Marcuse asupra integrării structurale a clasei muncitoare în capitalism.

întregului Establishment, moralității acestuia, culturii sale; afirmarea dreptului de a clădi o societate în care abolirea sărăciei și a trudei presupune un univers unde sensibilul, ludicul, calmul și frumosul devin forme ale existenței, și astfel *Forma societății însăși*⁷².

Contextul istoric îl obligă pe Marcuse să recurgă la o concepție de sorginte romantic-*republicană*, bine articulată deja la Schiller, conform căreia este necesar un *mijlocitor* între emancipare și emancipat: un *agent pedagog*, o *subiectivitate bine articulată, revoluționară*, necesară odată cu pierderea conștiinței de clasă de către muncitori. Consecința teoretică imediată a nevoii unui mijlocitor între teorie și practică este reprezentată de introducerea necesității – sau a rolului esențial jucat de *sensibilitatea culturală* – ce trebuie să devină agent activ, *constant*, în cadrul luptelor de clasă. În mod fundamental, „revoluția trebuie să fie concomitent o revoluție în percepție care va însoți reconstrucția materială și intelectuală a societății, creând noul mediu estetic”⁷³.

Marcuse recurge astfel la o *subiectivitate privilegiată* în articularea unei societăți eliberate, una care și-a dobândit conștiința revoluționară și care poate, sub condițiile *structurale actuale*, să-și asume rolul istoric de mijlocire a politicului prin cultivarea sensibilității revoluționare și a exercițiului politic. Este necesară, astfel, uniunea dintre *noua sensibilitate* revoluționară și o nouă *raționalitate* pusă în sarcina emancipării universale; în mod esențial, aceste categorii, cât și unitatea lor, sunt derivate din *Eros și civilizație*, unde ele sunt împrumutate în mod explicit de la Schiller. Existența unui mijlocitor privilegiat politic-emancipator stă pe același plan cu *întâietatea* unei categorii pozitive, *estetice*. Imaginația joacă, pentru Marcuse, rolul esențial în constituirea unei societăți eliberate:

„Imaginația devine productivă dacă devine mijlocitorul între sensibilitate, pe de-o parte, și rațiunea teoretică și practică pe de altă parte, iar în cadrul acestei armonii a facultăților [...] ghidează reconstrucția societății. O asemenea unitate a reprezentat trăsătura distinctivă a *artei*, însă realizarea sa s-a oprit la punctul în care ar fi devenit incompatibilă cu instituțiile de bază și cu relațiile sociale”⁷⁴.

Arta, ca formă a reconcilierii impulsurilor *formeii și materiei*, reprezintă elementul fundamental în creionarea unei societăți emancipate. Însă, în mod fundamental, pentru Marcuse, o emancipare prin artă reprezintă, *în primul rând*, o redefinire a elementului fundamental oricărei societăți avansate: o schimbare în *modul și relațiile sociale de producție și în categoria muncii*. Munca, în esența sa, trebuie *transformată estetic*, astfel încât *celula funcțională* a societății industriale să poată determina orizonturile estetice obiective ale realității.

⁷² H. Marcuse, *An Essay on Liberation*, p. 25.

⁷³ *Ibidem*, p. 37.

⁷⁴ *Ibidem*, pp. 37–38.

6. ONTOLOGIA MUNCII LA MARCUSE

În construcția lui Marcuse, categoria muncii și dezvoltarea *pozitivă* a acesteia sunt derivate din impulsul schillerian al jocului. În mod fundamental, în *Eros și civilizație* – piesa unghiulară a teoriei eliberării – Marcuse extrage în mod explicit trei principii bazale din *Scrisorile* lui Schiller:

- „1) Transformarea efortului (muncii) în joc și a productivității represive în «spectacol» și «aparență» – o transformare ce trebuie precedată de victoria asupra lipsei (penuriei), victorie ce este factorul determinant al civilizației.
- 2) Autosublimarea sensibilității (a impulsului sensibil) și desublimarea rațiunii (a impulsului formal) pentru a reconcilia cele două impulsuri fundamentale antagonice.
- 3) Victoria asupra timpului în măsură în care timpului distruge satisfacerea durabilă”⁷⁵.

Pentru Marcuse, scopurile proiectului schillerian stau *în relație identitară* cu deturnarea principiului randamentului și muncii alienate, subliniind în mod explicit că: „aceste elemente [cele trei puncte de mai sus] sunt practic identice cu acelea ale unei reconciliere între principiul plăcerii și principiul realității”⁷⁶. Pentru acesta, schimbarea *muncii* ca atare – adică, în fond, a diviziunilor muncii care mențin forma alienată a acesteia – reprezintă tocmai puntea de trecere de la dominația raționalității instrumentale la societatea nonrepresivă: „scopul umanității nu este doar *eliberarea muncii*, ci în ultimă instanță *eliberarea de muncă*, prin transformarea ei în *joc* (astfel apare înțeleasă trecerea de la capitalism la comunism)”⁷⁷. În universul discursiv marcusian, munca trebuie percepută în sensul stabilit de scrierile filosofice de tinerețe ale lui Marx – mult îndrăgite de Marcuse, texte care aveau să-și lase puternic amprenta asupra concepției sale privind alienarea, considerându-le, la data apariției acestora abia în anii 1930⁷⁸, drept nou fundament pentru materialismul istoric⁷⁹. Pentru Marx, „direct proporțional cu *aprecierea* lumii lucrurilor crește *deprecierea*

⁷⁵ H. Marcuse, *Eros și civilizație*, pp. 204–205.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 206.

⁷⁷ Nicolae Tertulian, *op. cit.*, p. 161.

⁷⁸ Textele filosofice de tinerețe ale lui Marx au apărut foarte târziu, la Institutul Marx-Engels din Moscova, sub îndrumarea lui Riazanov și Lukács. Marcuse a fost printre primii filosofi care le-au recunoscut importanța pentru materialismul istoric. Despre contextul apariției acestora și influența exercitată asupra lui Marcuse, vezi Perry Anderson, *Considerații asupra marxismului occidental*, pp. 76–79.

⁷⁹ „Publicarea *Manuscriselor economico-filozofice*, scrise în 1844, trebuie să devină un eveniment hotărâtor în istoria cercetărilor asupra gândirii lui Marx. Aceste *Manuscrite* ar putea plasa pe un teren nou discuția asupra originii materialismului istoric și asupra sensului lui original, ba chiar și a întregii teorii a «socialismului științific», *Noi izvoare privind întemeierea materialismului istoric*, trad. Vasile Dem. Zamfirescu, p. 85, în Herbert Marcuse, *Scrieri filozofice*, studiu introductiv N. Tertulian, trad. Ion Herdan, Sorin Vieru, Vasile Dem. Zamfirescu, București, Editura Politică, 1977.

lumii oamenilor”⁸⁰. Ea produce muncitorul însuși, în calitate de forță de muncă liberă, *drept marfă*. Produsul rezultat din muncă *i se opune* muncitorului ca *forță străină*, independentă de acesta. Ca *obiectualizare* a muncii *sale*, el este obligat să se raporteze „la *produsul muncii sale* ca la un obiect *străin*”⁸¹. Astfel, realitatea însăși devine o entitate *opusă* lui. Munca reprezintă astfel o *negație* a esenței umane, iar muncitorul „nu-și desfășoară liber energia fizică și spirituală, ci își mortifică trupul și-și distruge spiritul”⁸². Muncitorul devine mijloc al propriei dominații. Acesta este sensul muncii și alienării regăsit la Marcuse. În mod fundamental, acesta înțelege munca drept *activitate a alienării*, ca dimensiune represivă ce interzice orice formă de plăcere în favoarea unor forțe *exterioare* determinate de principiul realității, sau al unei teleologii cu finalitate *externă*. De aceea, pentru Marcuse, munca alienantă trebuie *desființată* și suplimentată de dimensiunea *jocului*. Desigur, nu *munca însăși* trebuie abolită, ci forma acesteia impusă de principiul randamentului obiectivat în forma capitalistă de diviziune a muncii. În consecință, va fi anulată reprimarea suplimentară, iar potențialul productiv al dezvoltării capitaliste să fie eliberat de dominația de clasă, aspect subliniat, după cum am văzut, și în *Moartea utopiei și Esee asupra eliberării*. Astfel, „într-o civilizație cu adevărat umană, existența va fi mai curând joc decât efort, iar omul va trăi mai curând în aparență decât în nevoie”⁸³.

Numai odată ce relațiile sociale sunt anulate, iar potențialitățile utopice ale societății capitaliste pot ajunge la universalitatea lor reală, la *abundența fără muncă alienată*, este conceptibil pasul civilizațional spre o societate lipsită de înstrăinare, astfel încât „omul este liber «să se joace» cu facultățile și posibilitățile sale și cu acelea ale naturii; numai «jucându-se» cu ele, el este liber”⁸⁴. Ordinea lumii ar deveni astfel una a *frumuseții*, adică o lume care nu impune dominația impulsului formal în figura principiului randamentului, iar omul își poate exercita *liber și multilateral* facultățile imaginative. Concilierea transcendentă schilleriană dintre categoriile formei și materiei se traduce la Marcuse în reconcilierea omului cu *natura*, a relației dintre *subiect* și *obiect*: dintre un Eu legislator și o alteritate materială. Odată ce impulsul jocului devine cel dominant, „natura, lumea obiectivă, nu va fi atunci resimțită nici ca dominând omul (ca în societatea primitivă), nici ca fiind dominată de om (ca în civilizația actuală), ci mai degrabă ca un obiect al «contemplării»”⁸⁵. Activitatea umană devine astfel *aparență*, adică o manifestare liberă a posibilităților emancipatoare de care dispune. De aceea, reconcilierea este, pentru Marcuse, una dublă: „jocul și aparența, ca principii ale civilizației, nu implică doar transformarea

⁸⁰ Karl Marx, *Manuscrisele economico-filozofice din 1844* (extrase), p. 24, în Karl Marx și Friedrich Engels, *Scrisori alese*, volumul I, studiu introductiv de Ernest Mandel, selecție, cronologie și note de Gabriel Chindea și Andrei State, Cluj-Napoca, Editura Idea Design & Print, 2022.

⁸¹ *Ibidem*, p. 25

⁸² *Ibidem*, p. 27

⁸³ H. Marcuse, *Eros și civilizație*, p. 199.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 201.

muncii, ci și subordonarea ei completă față de posibilitățile omului și ale naturii, ce evoluează liber”⁸⁶.

Aceste premise conduc, în concepția marcusiană, la concluzia că, în condiții nonrepressive, „sexualitatea tinde să se «transforme» în Eros – adică într-o autosublimare în cadrul unor relații durabile și extinse (inclusiv relații de muncă) care servesc pentru a intensifica și lărgi satisfacerea instinctuală”⁸⁷. Dominația impulsului jocului – care va lua forma *erotizării întregii personalități*, ceea ce coincide în mod latent cu unitatea schilleriană transcendentă dintre impulsuri – implică o transformare structurală a libidoului, ca rezultat al „unei transformări sociale ce a eliberat jocul liber al nevoilor și facultăților individuale”⁸⁸. Astfel, piatra unghiulară a întregului edificiu argumentativ din *Eros și civilizație* – adică transformarea în Eros a sexualității axate, sub domnia principiului randamentului, pe reproducere și reprimare instinctuală, ca moment tranzițional necesar în depășirea diviziunii muncii și formelor de raționalitate impuse de acesta asupra instinctelor – depinde de introducerea dimensiunii schilleriene a jocului și concilierii facultăților interne. Determinată de transformările suferite de categoria muncii, această mișcare implică reformularea limitării reciproce a impulsurilor formale și senzitive de la Schiller, astfel încât, pentru Marcuse, o societate eliberată presupune ca relațiile de muncă să cuprindă dimensiunea libidinală a expresiei tuturor facultăților umane, fiind astfel combinată o activitate *necesară* social cu expresia *liberă* a Erosului.

7. CONCLUZII

Să rezumăm, astfel, cele afirmate în secțiunile precedente. Schiller teoretizează, în *Scrisori*, un republicanism estetic ce urmărește emanciparea universal umană; acesta articulează un subiect transcendent estetic, depozitar a trei categorii sau impulsuri: material, formal și ludic. Primele două s-au aflat constant într-un conflict istoric, reactualizat și resemnificat în cadrul societății comerciale. Acesta poate lua însă sfârșit prin instrumentalizarea categoriei din urmă, prin impulsul jocului. Mijlocul emancipării este așadar arta, subiectului-artist revenindu-i o funcție privilegiată – pedagogică – în raport cu subiecții emancipării. Pentru Schiller, artisticul reprezintă fundalul exercițiului politic al libertății, întrucât antrenează în mod uniform și activ categoriile subiectului transcendent estetic.

Pentru Marcuse, după cum am văzut, atare teoretizare scapă din vedere transformările necesare în structura socială și, în speță, a muncii alienate. În concepția sa, societatea capitalistă a impus principiul randamentului ca formă a realității, astfel încât imperatiile de producție au determinat un nou tip de reprimare suplimentară.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 206.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 232.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 212.

În concepția marcusiană, societatea capitalistă de secol XX deține, în potență, mijloacele emancipării universale, însă acestea sunt confiscate de structurile sociale existente; astfel, o utopie – esențialmente actualizabilă – constă, pentru Marcuse, în descătușarea acestor mijloace emancipatoare ce servesc capitalului drept instrumente ale dominației. De aceea – trebuie subliniat – există totodată un aspect *kairotic* în ambele perspective istorice asupra prezentului: pentru Schiller – sarcina secolului, iar pentru Marcuse – momentul istoric al dezvoltării mijloacelor de producție. Totodată, date fiind evenimentele din 1968, Marcuse articulează un proiect ce ține seamă, în primul rând, de noua sensibilitate revoluționară ce ar putea înlocui conștiința de clasă muncitorească, suprimată de capitalism în contextul american. În mod esențial, aceste elemente trebuie cuplate conceptual în articulația teoretică și totodată practică ce vizează preschimbarea muncii în joc. Astfel, forma realității devine arta și ludicul, iar principiul randamentului este înlocuit de principiul artistic.

Moștenirea *Scrierilor* lui Schiller este evidentă, așadar, la Marcuse, printr-o serie de aspecte nucleare: soluționarea chestiunii politice printr-un mijloc estetic; preluarea categoriei jocului prin teoretizarea necesității desființării muncii alienate și transformarea acesteia într-un exercițiu ludic, ceea ce implică concilierea istorică a categoriilor esențiale subiectului care i-au determinat disjunția internă rezultată în alienare; accentul pus pe o subiectivitate politică privilegiată, ce nu aparține în mod direct sau intelectualmente anex clasei muncitoare, element suplimentat de necesitatea unei sensibilități revoluționare, idei care, deși nu sunt preluate explicit de la Schiller, reprezintă elemente de sorginte republicană ce stau ca fundament perspectivei schilleriene și în absența cărora proiectul emancipator estetic în genere este unul incoerent intern.