
KRITIKAI SZEMLE

MARCUSE MULANDÓ GONDOLATAINAK MŰLHATATLANSÁGA

Az emberi élet mulandóságának ténye képezi minden katexochen filozófia mulhatatlanságának forrását. Amíg Herbert Marcuse élt, az ő ítélete lehetett gondolatai különféle magyarázatainak igazságkritériuma. Emiatt az a veszély is fenyegetett, hogy filozófiájának igazságát a „Magister dixit” kritériumával mérjük. Ám ez az elv tulajdonképpen korlátozza azoknak az alternatíváknak inventív végtelenségét, amelyeket filozófiája rejt magában. Korlátozott voltát a filozófia a szerző fizikai halálának árán szünteti meg. Csak ekkor nyílik lehetőség a gyümölcsöző „meg nem értésre”, minden filozófia kútforrására; amikor a szerző már nem „védekezhet”.

Ugyanez a helyzet az egész emberiség gondolatgazdagságának esetében is. A történelem, a társadalmi lét szubsztanciája (Heller Ágnes), arra figyelmeztet bennünket, hogy minden „itt és most” egész, azaz az itt létező ember minden feltételezett azonossága az ember általános fogalmával: hamis egész. Ezért afirmálódik igazságként az ilyen egész megkérdőjelezése, tagadása, „félreértése”. A szerző végső döntőbírói állásfoglalása saját filozófiájáról, az „itt és most” létező egyéni szubjektivitás, amely descartes-i „Cogito, ergo sum!” vagy kanti „Ich denke!” érveléssel formál magának kizárólagossági jogot, a történelem perspektívájában erőtlenné szürkül. A létező azonosság afirmációja helyett az igazság a tagadásban mint a lehető azonosítási folyamat afirmációjában rögződik. Rendszer helyett az igazság folyamatként jelenik meg. Marcuse kortársa, a már ugyancsak elhunyt Theodor W. Adorno helyesen állapítja meg: „Amennyiben az emberiségnek meg kell szabadulnia attól a kényszertől, melyet az azonosítás formájában valósítanak meg, egyszersmind el kell jutnia saját fogalmával való azonosságához.” (*Negative Dialektik*, Belgrád, 1979, 131. old., szerbhorvát fordításból.)

Mivel ez Marcuse „credója” is, fizikai mulandósága egyúttal hozzájárulás ahhoz, hogy filozófiája megszabaduljon a személyes, az egyéni vonások béklyóitól. Filozófiája így lesz elmúlhatatlan, így tárulkozik ki a „félreértő” továbbgondolás előtt. Azzal, hogy a filozófiát a létező valóság megkérdőjelezésének tartja, Marcuse megválaszolja azt a kérdést is, melyet ma a forradalom értelme kutatásakor feltételnek tartunk. „Mire

jó még a filozófia?” — ez a kérdés számára a dologiasult társadalmi lét uralkodó elvének következményeit taglaló kutatást jelenti. A dologiasult társadalmi lét uralkodó elve szerinte nem más, mint a forradalom feltételezett szubjektumának fogalma és ennek empirikus, tehát kontingens tartalma közötti tételezett halott azonosság. A forradalom szubjektumának tapasztalati és mulandó tartalmát pedig mindig valós emberek és a köztük fennálló viszonyok képezik; a fogalom anyagi megalapozottságának zálogai. De Marcuse felelete valójában új kérdések megnyitása; minden rendszernek mint befejezett igazságnak erélyes kétségbevonása. Ebből a tagadásból fakad az ember saját fogalmával való azonosításának afirmációja.

Az „itt és most” minden formájához való tagadó viszonyulása miatt Marcuse kíméletlen bírálatban részesült. Paradox módon, éppen azok bírálták, akik a minden létező kíméletlen bírálatát Marcuse revizionista, a marxai attitűdöt hipertrofáló, meghamisító nézetének kiáltották ki. Ám Herbert Marcuse filozófiájának elmúlhatatlansága éppen abban rejlik, hogy *másfajta* gondolkodást követel tőlünk; másfélét, de abban az értelemben, hogy minden kiteljesített rendszer tagadását igényli. Eszerint — a követelményt az ő filozófiájára is vonatkoztatva — a minden létező kíméletlen bírálatának, a marcusei opus „itt és mostjának” tagadása révén elvégzendő alternációs lehetőségek feltárásának kell tekintenünk. Ha Marx elméletének a „szolid struktúrákra” való redukciója a forradalmi szellem fegyverletételét jelenti a scientista dogmatizmus előtt (ahogyan a *Counterrevolution and Revolt*, Beacon Press, 1972, 34. old., paperback ed. soraiban írja), akkor az ő gondolatainak a „pontos mégértésre” való redukciója (a gyümölcsöző „félreértő” interpretáció helyett) „kényszerű azonosságot”, a humanitás meghamisítását jelenti. Adorno annak idején a következőket írta: „... a szemrehányásban, hogy a dolog nem azonos saját fogalmával, egyszersmind ott él a vágy, hogy az legyen” (i. m., 134. old.). Életének egyik korszakában Marcuse azt állította, hogy a dolog (azaz a késő huszadik század munkásosztálya) nem azonos saját fogalmával (azaz a forradalmi szubjektummal). Ezért is bírálják legtöbbit. Ám filozófiájának *totalitása* az említett vágyakozást a forradalmi filozófia vezérelvévé emeli. A „Mire jó még a filozófia?” eszerint a következő választ nyeri: az igazság őrzője, a „jövendő energikus (teleológiai) elve” még akkor is, ha az empirikus gyakorlat az igaz ösvényről le is tér. (Ezt a gondolatot Marcuse még *Az ész és a forradalom* soraiban fejte ki.) A filozófiának tehát kutatnia kell a forradalom szubjektumát a mindenkori „itt és most” helyzetben, a valósággal kell foglalkoznia,* konkretizálva a forradalmi szubjektum fogalmának elvont-általános to-

* Marcuse hű marad a hegeli attitűdhez; a filozófiának mindig a konkrétval és a teljesség-jelenválóval van dolga. (Hegel, *Enciklopédia*, Budapest, 1950, 159. old.) Még halála előtt is állítja, hogy a forradalmi tudat csak forradalmi helyzetben fakad (*Counterrevolution* . . . , 6. old.); így az ő filozófiájának létezési ténye a mai társadalom forradalmi lehetőségeinek igazolása.

talitását. A történelmileg kialakult „topos” adottjában, mint a kikényszerített azonosság transzcendenciáját limitáló közegben kell a filozófiának a lehető „u-topost” projektálnia. Az idős Marcuse bizonyos abban, hogy a projekcióban legfontosabb szerepet maga a projekció folyamata kap, azaz a létező transzcendentálásának lehető útjait azonosító erőfeszítés. Emiatt, amikor arra figyelmeztet, hogy a munkásosztály az egydimenziós társadalomba inkorporálódott, amikor az „outsiderek” felé fordul stb., csak annyiban a negatív dialektika kalandja, amennyiben az „itt és most” társadalmi minőségi megváltoztathatatlanságának nézőpontjából vizsgáljuk, azaz, ha a változást csupán a létező, az elidegenült minőség technikai-technológiai, mennyiségi tökéletesítésétől várjuk.

Amennyiben: „A csere elve, az emberi munka redukciója az átlagos munkaidő elvont-általános fogalmára, ős-rokonságot mutat az azonosság elvével” (Adorno, i. m., 131. old.), annyiban az egydimenziósság marcusei bírálata: „... a csere elvéről mint a gondolkodás azonosító elvéről a szabad és igazságos csere eszményének megvalósítását kívánja”, azét, amely a mai napig csupán kifogás volt” (Adorno, i. d., 132. old.). Marcuse ugyanis mindig úgy vizsgálta a gazdaságot, mint *primárisan* meghatározó erejű társadalomontológiai szférát, és sohasem vonta kétségbe a tudat tétélezett, azaz ontológiailag szekundáns voltát. Emiatt, ha az „outsiderekhez” fordul, ez csupán a korszerű forradalmi szubjektum totalitását meghatározó útkeresés mozzanata; csupán egy módoszata annak, hogy rámutasson a lemeztelenített, minden lényeges emberi nembeli minőségtől megfosztott, elvont-általános munkafogalom egyetlen eredeti társadalomontológiai kategóriává tétélezésének tarthatatlanságára. Ha ugyanis az ilyen munkafogalomból indulunk ki, akkor a munka már „eo ipso” elidegenült tevékenységként jelenik meg, megszüntetve még a reményét is annak, hogy a szocializmus eszménye „minőségileg is másfajta totalitás” lehessen, annak, hogy a szocializmus — a történelmi fejlődés folyamatának ontológiai sajátosságából kifolyólag — „ugyancsak erkölcsi és esztétikai univerzum” gyanánt jelenjék meg (*Counterrevolution...*, 3. old.). Az „outsiderekben” materializálódott tudat szerepének kiemelése, annak a tudatnak, amely egyrészt teleológiai elvként mindig a tárgyiassaltság előtt jár, s amely másrészt mindig a „társadalmi viszonyok összességével” (Marx, *IV Feuerbach-tézis*) feltételezett, lehetővé teszi, hogy Marcuse az „outsidereket” a forradalmi robbantás gyutacsainak, de *semmi többnek* nevezze meg. E réteg robbantó ereje a munkásosztály nélkül semmis (miként a puskapor golyó nélkül), a tőke nélkül pedig értelmetlen (miként a vaktában kilőtt puskagolyó). Marcuse munka-elemzései (még a korai frankfurti időszaktól számítva) azt bizonyítják, hogy forradalom fogalmának lényegét a gazdasági problematika képezi, s melynek ontológiai ágyazottságát Adorno szavaival élve így fejezhetjük ki: „Ha már egyetlen embert se fosztának meg élő munkája őt megillető részétől, megvalósulhatna a racionális azonosság, és a társadalom túlha-

ladhatná az azonosító gondolkodást.” (I. m., 132. old.) Marcuse tehát nem vonja kétségbe a munkásosztály, a munka gyermekeinek magábanvalóságát, ontológiai lehetőségét, meghatározottságát, amely a forradalom szubjektumává teszi ezt az osztályt. Csupán azt állítja, hogy a munkásosztály empirikus létének és a munkásosztály fogalmának, a forradalmi szubjektumnak azonosítása ahhoz a feltételhez kötődik, hogy a „gondolat felé kell törnie”, miként az „outsiderekben” megnyilvánuló forradalmi tudatnak is a munkásosztály anyagi léte felé kell irányulnia. Az idős Marcuse így joggal követeli, hogy a szocialista forradalom fogalmát ne szűkítsük csupán a gazdasági szféra átalakítására vagy a politikai hatalomátvételre, hanem terjesszük ki a kultúra, az emberi szükségletek szférájára is. (Vö. *Counterrevolution...*, 30. old.). Az emberi szükségletek struktúráját változtató fáradságos munka (uo., 69. old. és tovább) nemcsak a gazdaság szerkezeti átrendezésével indokolt (más szükségletek más gazdasági kielégítésmódot igényelnek), hanem elsősorban ontológiai okokkal. Ugyanis, amíg az ember és a természet általános viszonyulásában megmarad a domináció „hübrisze” (*Counterrevolution...*, 68—69. old.), a szabadság csupán önáltatás. Ezáltal, mindannak ellenére, hogy szerinte az ilyen domináns viszony tételezése Marx elméletében sem veszti érvényességét, Marcuse mégis a marxi „kiteljesített naturalizmus egyenlő a kiteljesített humanizmussal” tételét aktualizálja, illetve ezáltal humánus hangsúlyt ad annak a régi hegel: tételnek, hogy az individuum az objektumot úgy sajátítja ki, hogy elveszi annak jellegzetes tulajdonságait, eszközzé változtatja, saját szubjektivitását annak szubsztanciájává teszi (*A logika tudománya*, II., Budapest, 1957, 346. old.).

Ebben a kontextusban, azaz a forradalomnak mint a humanitásnak a naturalizmusban, illetve a naturalizmusnak a humanitásban véghezvitt ontológiai folyamatkénti felfogásában Marcuse gondolatai serkentő erejűek: opusa gyümölcsöző „félreértése” a szocializmusnak mint *világfolyamatnak* az elemzéséhez ad támpontot. Ugyanis, a forradalom ontológiai felfogása, a természet és az emberiség viszonyának problematizálása, az emberi szükségletek struktúrájának vizsgálata megköveteli, hogy a szocializmus világfolyamatát ne szűkítsük csupán a szociális dinamika körére, a lényegében változatlan gazdasági viszonyulás politikailag, változó formáinak elemzésére-értékelésére. A szocializmus világfolyamata merészen bontja meg az „itt és most” uralkodó elidegenült szükségletrendszert; az új gazdasági világrend követelése új szükségletértékelést igényel, és abból fakad. Ez a folyamat minden szupraindividuális, sőt szupramateriális domináció „hübriszenek” transzcendálását jelenti. Ez pedig lehetővé teszi, hogy a szocializmus világfolyamatában a forradalmi szubjektum fogalmát „többrétűen” határozzuk meg, a tradicionális eurocentrizmust meghaladó módon, a technokrata civilizáció modelljén kívül is keresve-meglelve a forradalmi erők változatait. A szükségletek humanizálásával ihletett forradalom-koncepció a különböző forradalmi erők szövet-

ségét szükségeli; ezzel pedig Marcusét nem minősíti a „munkásosztály sírásójának”. Ellenkezőleg, Marcuse filozófiája, amely végtére is a munka ontológiai kategóriájának elemzéséből fakad, lehetővé teszi, hogy a munkásosztály történelmi szerepének elemzéséből kiindulva a szubjektív szocialista forradalmi erők történelmi fejlődésére történelmi dimenziókban következtessünk. Ez a feladat közös munkát igényel, Herbert Marcuse tételeinek gyümölcsöző „meg nem értését” követeli meg.

BODROGVÁRI Ferenc

K Ö N Y V E K

HUMANIZMUS ÉS BÁTORSÁG

Szirmai Károly: *Szavak estéje*. Válogatott tanulmányok, bírálatok és irodalompolitikai cikkek. A Szirmai Társaság és Archívumok Kiadása. St. Gallen — Stuttgart — Sydney, 1978

A könyv adatait és Dr. Szirmai Endre bevezetőjét elolvastva némi rosszmájúsággal megállapíthatjuk, hogy a mi Szirmai Károlyunk a mai világirodalom tengelyébe került, mivel századunk irodalmának legtekintélyesebb képviselői sürgetik kiadatlan vagy lefordítatlan műveinek megjelentetését. Mi pedig szórjunk hamut a fejünkre, hiszen elődünket mineddig kizárólag hazai méretekben tiszteltük, holott jelen esetben az derül ki, hogy fontossága messze túlnő határainkon, hiszen egy William Faulkner, Lukács György, Németh László, Szabó Lőrinc, Thornton Wilder és Mario Vargas Llosa nyújt erkölcsi támogatást művei népszerűsítésének érdekében — legalábbis a lelkes ifjabb Szirmai erről tájékoztat bennünket. Félrevezető szándék, elfogultság, sőt elvakultság rejtőzhet itt valahol? — tamáskodhatna, aki konyít valamicskét az irodalom hatástörvényeihez. Szirmai Endre azonban nem játszik zsákbanacsokát, nem titkolja ugyan is, hogy orvosi hírnevét kamatoztatva, ő juttatta el apja szövegeit az említett szellemi nagyságokhoz. Célkitűzésének nemességéhez aligha fér kétség, minthogy Szirmai Károly hírnevének növekedése természetesen esik egybe a mi érdekünkkel, a jugoszláviai magyar kultúra értékeinek megismertetésével. A probléma mindössze annyi, hogy egyrészt Szirmai Endre kevésbé ért az irodalomhoz (ennek tényszerű beismerése, hogy az írók válogatását és értékelését Benkő Ákosra bízta), másrészt pedig íróbarátai udvarias emberek, akik csupán olyan vállalkozásoknak az ellenzői, melyek eredményei egyértelműen károsak. Lehet-e illet állítani egy ismeretlen balkáni író posztumusz műveinek kiadásáról, akinek fia nemzetközi méretekben is szaktekintély? Aligha. Ez azonban nem zárja