

# SZEMPONT

BODROGVÁRI FERENC

## DIALEKTIKUS NEGÁCIÓ, VAGY FORMÁLIS LOGIKAI OBVERZIÓ?

(Herbert Marcuse dialektikájáról)

A humánusabb társadalmi lét kutatását célzó gondolat ma már nem tudja megkerülni Marx filozófiáját. A politikai kényszerrel olyan eredményesen kiszolgáló modern technika és a magát páratlanul objektívnek kiadó — de valójában az adott rend megkövesedett »itt és most«-jának védelmezését szolgáló ideológiai (hamis tudatú) — pozitivistá-scientista filozófiák ahumanizmusával szembekerülő és az ellentmondásokkal terhes társadalmi gyakorlatot értelmezni és túlhaladni kívánó elméletnek ma kétféle alapvető modellje ismeretes. Az egyik az egzisztencializmusnak nevezett, de gyűjtőnevének belül rendkívül heterogén szellemi áramlat, a másik pedig az ugyan-csak nem monolit egységet képező és erős viták jegyében zajló marxizmus.

A kétféle, alapintenciókban homlokegyenest ellenkező szellemáramlat vitája nemcsak a kölcsönös elutasítás jegyében zajlik, hanem az egyeztetés, az egymást »kölcsönösen megtermékenyíteni akarás« jegyeit is viseli. Így született meg a marxizálás sokszínű változatainak áramlata. A természeténél fogva nyitott marxista filozófiai gondolat elvben és gyakorlatban sem zárkózik el önfeladásának, önkorrekciójának s más forrásokból származó kritikái továbbfejlődésének eszméjétől. Am, amennyire hibás a merev, dogmatista bezáródás, olyannyira hibás és veszélyes a »megtermékenyülés« kritikátlan igénylése is.

Herbert Marcuse — Max Horkheimer és Theodor Wiesegrund Adorno mellett — a harmincas években alakult frankfurti filozófiai iskola által képviselt »kritikai társadalomelmélet« egyik vezéralakja. A háború után az USA-ban jelentek meg kritikai művei, melyekben élesen bírálja az ún. bezáródó, »egydimenziós« késői tőkés, de ugyanígy a szocialista társadalmat. Ezeket egy néven »ipari társadalomnak« nevezi, melyben a technika segítségével kialakított viszonylagos jólét ára az ember szabadságának elvesztése, sőt még a szabadságvágy elvesztése is, a »boldogtalanságban való boldogság« hamis tudata. A humánium lehetőségét, az igazi szabadságot jelentő forradalmat az utópisztikus észről és az »egydimenziós világba« még be nem épült kívülállóktól várja, de nem a forradalmiságát veszített munkásosztálytól, noha ez az utóbbi megállapítása nem teljesen hátrózott.

Filozófiájáról nálunk Jugoszláviában meglehetősen sokat és színvonalasan írtak. Az ész és a forradalom, valamint az Egydimenziós ember

című munkáit a szarajevói Veselin Masleša kiadó jelentette meg. Az *Erosz és civilizáció* a zágrábi Naprijed kiadása, *Az utópia vége* és az *Esszé a felzabadosulásról* egy kötetben a zágrábi Stvarnost gondozásában jelent meg. Ezenkívül különböző folyóiratokban cikkei is jelentek meg.

Marcuse filozófiájának hatása erősen rányomja bélyegét az egész modern nyugati radikális-baloldali egyetemista és nemcsak egyetemista mozgalomra, de ugyanígy erősen befolyásolja a marxista gondolkodókat is. Intellektuális hatása erős, megkerülhetetlen, ittlétező. Egyesek magasztalják, mások kategorikusan elmarasztalják. Ám eszméinek »ízét« még akkor is felfedezhetjük szellemi életünkben, de a köztudat szintjén is, ha azok, akik marcusei jellegű nézeteket vallanak, még a nevét sem ismerik ennek a kiemelkedő gondolkodónak. (Ez egyébként minden nagy gondolkodó sorsa.) Sokan vallják magukat marxistának, közben pedig marcusei nézeteket hangoztatnak, mint ahogy sokan vallják magukat marxistáknak, noha nézeteiket ismerve Marx megfordulna a sírjában.

Emiatt részletes ismertetés helyett ez az írás csupán a marcusei elmélet egyes logikai vonatkozásainak bírálatát kísérli meg: nem kíván bemutatni, csupán hozzájárulni szeretne az egyébként szükséges Marcuse-értékelésekhez, melyek napjaink igen időszerű feladatai közé tartoznak.

## A MÓDSZER ÉS A FELADAT PROBLÉMÁJA

### 1.

Ha Herbert Marcuse dialektikus módszerről vallott nézeteit általánosságban vizsgáljuk, akkor azok nem különböznek Lukács György *Történelem és osztálytudat* (Magvető, Budapest, 1971. 214. o. és tovább) című munkájában kifejtett értelmezésétől, miszerint a dialektikus módszer központi problémája a valóság megváltoztatása a szubjektum és az objektum (a megismerés alanya és tárgya; a tudat és a lét stb. stb.) történelmi folyamatban alakuló viszonyának tematizálásával.

Ám ha ezt az absztrakt-általános megfogalmazást kiteljesítettségében vizsgáljuk, akkor meglátjuk, hogy az a távolság, amely Lukács Györgyöt és a frankfurti gondolkodókat még munkálkodásuk kezdetén elválasztotta — rendkívül hasonlóan nyúltak hozzá a marxi örökség feldolgozásához, de sohasem kerültek kapcsolatba egymással —, mindvégig megmaradt, sőt szakadékká mélyült és bővült.

Herbert Marcuse dialektikája — és ez elméletének logikai struktúráját vizsgálva is kitérünk — a »túlfeszített negáció« dialektikája, amely végül önmaga tagadásába csap át. Célja, hogy az adott ittlét dialektikus tagadásával, a marxi dialektikus módszer hagyományainak kiteljesítésével mutassa meg az utat az ember fölé emelkedett, elnyomó elidegenültségből, de az »ipari társadalom« ideológiájának tagadása végül önmaga tagadásának esik áldozatul, logikai zsargonnal szólva a magára reflektált fogalom önmaga abszurdítását mutatja ki. Így az új lehetőségeket megcsillantó végkövetkeztetésnek szánt ítélet csupán az adott ittlét védelmezését jelentő obverzións ítéletté erőltenedik.

∴

Természetesen nem kell azt tételeznünk, hogy emiatt Marcuse kritikai erőfeszítéseinek totalitása teljesen értelmetlen és értéktelen, elvetendő. A gondolkodó még befejezetlen opusában — hisz Marcuse még javában alkot és változik — igen sok olyan eredményre bukkanunk, melyek kétségkívül alkotóan járulnak hozzá a humanista szellem forradalmi útkezeséhez. Ezért Marcuse igazi és nagy tanítónak tekinthető; olyanak, aki megköveteli, hogy tanait kritikailag fogadjuk, túlhaladjuk. Bírái, de igényli is a bírálatot. Ez a »nyitottság« pedig kevesek érénye manapság. Ha tehát ez az írás inkább a bírálatra szorítkozik, ez még nem jelenti azt is, hogy

egyért azzal a vakszi struccpolitikával, amely a szellem renyheségéből fakadóan és a pápánál pápábbá lenni akarásból az »igazi« marxizmusra hivatkozva, de valójában a represszív rend védelme érdekében abszolúte »félreállítja« Herbert Marcusét.

Még egy megszorítással kell élnem. Marcuse dialektikájának »bűfeszítettsége« szerintem is logikán kívüli okokra vezethető vissza. Ezért a következő elemzések sem mozgathatnak a szigorúan vett logika kereteiben. Egyébként a »logikán kívüli« kifejezést csak munkahipotézisként használok, mert az általános filozófiai elmélet és módszer totalitásának merev diszciplínákra való tagolása elfogadhatatlan.

## 2.

Az *Egydimenziós ember* soraiban (jugoszláv kiadás 152. o.) Marcuse azt írja, hogy azok a csillagok, amelyeket Galilei látott, az antik időkben is ugyanazok voltak, de más volt az ítélkezés és a cselekvés világa; röviden: másrilyen társadalmi realitás nyitotta meg a megfigyelés új világát és korát, az észlelt »adottak« rendszerezésének új lehetőségeit.

Marcuse a világról szóló ismereteinket változóaknak, dialektikusan fejlődőeknek tekinti, s ezzel együtt magát a társadalmi létet is annak tartja. De vajon minek tartja a dialektikát? Műveiben élesen elítéli a metafizikus módszer statikus és dogmatikus voltát, de ugyanígy elítéli azt a felfogást is, amely a dialektikát az anyag objektív ontológiai kategóriájának tartja, amely a természet, a társadalom és a gondolkodás abszolút, egyetemes, örök törvényeit fejezné ki, tükrözné vissza. Műveiben arra utal, hogy az abszolút ontológiai kategóriának tartott dialektika következménye az, hogy fel kell tételeznünk egy abszolúte egyetemes, változatlan lényegvilág létezését. Emiatt a dialektika a statikus lényeg felszínes változásainak örökké visszatérő játékaént lehetséges csupán. A dogmatikusan értelmezett ontológiai dialektika-kategória a Kant előtti filozófia szintjére csúsztat vissza bennünket; a magában való lét teleológiai értelmezésére kényszerít (arra, hogy a létnek valamilyen tőlünk eleve független célja van, amely felé halad, s mi ennek a folyamatnak csak eszközei lehetünk). Így Marx aktivitás-konceptiójával, az alkotó ember tételezésével kerülünk szembe.

Másrészt viszont Marcusénál arra bukkanunk, hogy miközben kiemeli az emberi aktivitás szerepét, az ismeretszerzés történelmi-társadalmi meghatározottságát, fokozatosan eltávolodik a munka szerepének marxi felfogásától, melyet a húszas-harmácas években vallott, illetve, legalábbis gyökeresen revideálja a munkáról vallott korai nézeteit. Ez a revizió oda vezet, hogy a dialektikát kizárólag az ész tulajdonságainak minősíti s a tudatot szinte függetleníti a gazdasági létől, az objektumtól, a priori erejűnek tartja.

A kezdetben említett, Lukács Györggyel való hasonlatosság megszűnésének példázása kedvéért — kis kitéréssel — megemlíthető, hogy Lukács György, aki a *Történelem és osztálytudat* soraiban a dialektikát túl szűkítve, csupán a történelem és társadalom folyamatának vizsgálatát jelentő elmélet és módszer gyanánt értelmezte, élete végén, Marcuséval ellentétben éppen a munkában látta a lét és speciálisan a társadalmi lét szférájának legalapvetőbb ontológiai kategóriáját, s a dialektikát a munka modelljének segítségével tematizálta. (Vesd össze: A *munka* című tanulmányát. Magyar Filozófiai Szemle 1972/71. és 2. sz.)

∴

A kritikai elmélet Max Horkheimer megfogalmazásában azt a feladatot tűzte maga elé, hogy mint egy egész, a tőkés gazdasági-társadalmi alakulatról szóló kifejlesztett egzisztenciális ítélet legyen, amely nem a »ha... akkor«, hanem a »ha..., tehát szükségszerűen kell« kritikai-érté-

kelfő formában fejezze ki forradalmi jellegét. (A *tradicionális és a kritikai elmélet* című írásában, 1937-ben. A *Kritikai elmélet* című gyűjteményben, II. Fischer, Frankfurt/Main, 174. o.) Hogy ezt megtehesse, a kritikai elméletnek történelminek kell lennie, a gazdasági tényezők alapvetően meghatározó voltából kell kiindulnia, keresnie kell azokat a különbségeket, melyek az azonos társadalmi lényeg felszínén jelentkeznek, s mindenképpen kritikainak kell lennie, azaz a hegel-marxi hagyományokból kiindulva tételnie kell az elmélet és a gyakorlat »eszese egységét«, s ezt kell megoldásjavaslatként anticipálnia.

(Ugyanezt idézik az említett jugoszláv szerzők is Marcuséről szóló tanulmányaikban.)

A későbbiek során azonban az derült ki, hogy a tőkés gazdasági-társadalmi alakulat »ítélését« bíráló »kifejlesztett egzisztenciális ítélet« lehetőségéről maga Horkheimer is lemondott. Ugyanígy tett Adorno, valamint a »második frankfurti generáció« vezéralakja, Jürgen Habermas is. Marcuse azonban — úgy tűnik — nem követi őket, s elméletét a »kifejlesztett egzisztenciális ítéletnek« tekinti. Kérdés azonban, hogy ez az »ítélet« logikailag helytálló, azaz igaz és helyes-e?

### A »LÉT TUDATÁNAK« HELYETTESÍTÉSE A »TUDAT LÉTÉVEL«

A *munka* című idézett tanulmányban (39. o.) Lukács György a munkafolyamatban jelentkező tudatos szubjektív cselekedetek teleológiai jellegét vizsgálva rámutat a determináció inverziójának nevezett jelenségre. Szó szerint ezt írja: »A determináció iránya a következőképpen fordul meg: a normális biológiai, okozati meghatározottságban, az embernél csakúgy, mint az állatnál, okozati folyamat megy végbe, amelyben szükségképpen folyvást a múlt határozza meg a jelent. Az élőlényeknek a megváltozott környezethez való alkalmazkodása is okozati szükségszerűséggel megy végbe, amennyiben azokat a tulajdonságokat, amelyeket a szervezetben múltja termelt ki, az ilyen változás megőrzi vagy szétrombolja. A célkitűzés, mint láttuk, megfordítja ezt a magatartást: a cél (a tudatban) előbb van jelen, mint megvalósítása, és az ehhez vezető folyamat során minden lépést, minden mozdulatot a célkitűzés (a jövő) irányít.« Ezt a helyes és ontológiai inverziót Marcuse az ész önállóságává fokozza. S hogy ezt teszi, annak éppen a munka és a társadalom gazdasági elemzésének elhagyása az oka. Így nála az ész kategóriája elvontan általánosnak jelenik meg, a társadalmi lét többi kategóriájának levezetése ebből az alapból történik. Olyan »logikai levezetés« ez, melyről Lukács György (op. cit. 52. o.) joggal állapítja meg, hogy »elutasítandó«.

#### 1.

Marcuse elméletének logikai megalapozottságát végtére is kétféleképpen bírálhatjuk. Mindkét esetben ki kell mutatnunk a tőkés társadalom egyszemélyes stabilitásáról vallott posztulátumának érvénytelenségét. Ezt közvetlenül úgy tehetjük meg, hogy utalunk azoknak az eminens ökonómistáknak a munkáira, melyekben Marcuse állításainak cáfolatára akadunk. Ilyen például — többek között — Baran, Sweezy és Schumpeter közgazdasági munkássága. Közvetett eljárással egyrészt hivatkozhatunk például azokra az írásokra, melyek a filozófiai elemzés segítségével cáfolják Marcusét. Ilyen például Haugnak és Offenék, a második frankfurti generáció tagjainak írásai a *Válaszok Herbert Marcusnak* című gyűjteményben (Suhrikamp, Frankfurt/Main, 1968), H. H. Holz írása (*Utópia és anarchizmus*, P. Rugenstein, Köln, 1968), vagy indirekt úton Alwin Toffler *A jövőndő sokkja* című munkája is (Prentice Hall, Random House, New Jersey, 1970), melyben például a szuperiparinak nevezett társadalom szük-

ségszerűen »többdimenziós« voltára következtet stb. stb. Megkísérelhetjük viszont azt is, hogy Marcusét oly módon cáfoljuk, hogy elméletének logikai következetlenségeiből próbáljuk kimutatni kiinduló téziseinek hibáját.

Marcuse munkáinak elemzése azt bizonyítja, hogy elveti Marx érték-többlet-elméletét; a mai társadalmi valóságra alkalmazhatatlannak tartja. Ehelyett — a politikai gazdaságtan bírálata helyett — az instrumentálissá meredezett ész bírálatát tartja célravezetőnek. Ebből az az abszurdum fakad, hogy nála a gazdaság kritikája a politikai gazdaságtan kritikája nélküli kritika lesz. Amikor ezt teszi, akkor egyrészt vagy feladja a dialektikus módszer elveit, ahogyan azt az 1966. évi prágai hegeli jogfilozófia problémáival foglalkozó kongresszuson tette [*Zum Begriff der Negation in der Dialektik* című referátumában (*Ideen zur einer Kritische Theorie der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1969.)], vagy pedig a mai társadalmi helyzet elemzésének feladatát, és a megoldást mégis a dialektikától várja. Amikor a munka problematikáját feladva az ész dialektikáját vizsgálja, erős rokonvonásokat mutat Martin Heidegger idealista ontológiai koncepciójával. Amikor a dialektikus negáció helyett a forradalmi eszmnék »kivülről való« bevitelének egyedüli lehetőségéről beszél, például a *Béke mint utópia* soraiban, akkor Deninnel ellentétben — aki szintén használta, de egészen más kontextusban értelmezte ezt a terminust — a marcusei Nagy Tagadás (Great Refusal) totális, de legalábbis meghatározott negációja irracionális színezetet nyer. Az irracionalista vonások Marcuse logikáját egyrészt a »szív logikájának« moralizálására csökkentik, másrészt pedig azt példázzák, hogy »Minden utópia tartalmát és irányát az a társadalom határozza meg, amelyet elvet...« (Lukács György: *A munka*. 53. o.), s ezek a marcusei »történelmi-emberi ellenképek« — éppen megvalósíthatatlanságuk világossá válása révén, éppen elerőtlenedetségük tudatossá válásával — csupán az adott rend (illetve posztulált állapotok!) oberverzióját jelentik és semmi egyebet.

## 2.

Lassalét bírálva Marx már 1858. február 1-én azt írta Engelsnek, hogy: »egy ismeretterület sem fejleszthető ki valamely logikai rendszer formális alkalmazásával, még ha ez a dialektikus logika is, mindaddig, amíg az illető tudomány, vagy megismerési terület előzőleg kritikailag nem kiemeltetett s nincs tartalmilag összhangba hozva a dialektikus logika alapelveivel. Hegel kész kategóriái nem alkalmazhatók a gazdasági elméletre, mielőtt mindkettőt nem vetettük bírálat alá.« — Nos, Marcuse elvégezte a hegeli tradíció bírálatát, de a gazdasági elméletét nem. »Az ipari társadalom« általa vázolt modellje nélküli a politikai gazdaságtani elemzést. Ezért következnek be, hogy központi jelentőséget nála az a tézis kap, hogy a gondolkodás logikája eddig, történelmileg szükségszerűen a *domináció* logikája, miközben a »domináció« terminus jelentése mentesül a gazdasági tartalomtól (pl. az *Ész és a forradalom, Erosz és civilizáció, Egydimenziós ember* c. munkáiban). Eppen ezért az az álláspont (az *Egydimenziós ember* soraiban), amely az absztrakt gondolkodást az igazi gondolkodás elengedhetetlen feltételének tekinti, s amely ezt a gondolkodást »jóra«, azaz történelmire, de csak »negatív dialektikaira«, valamint rosszra«, azaz pusztán csak analitikaira tagolja, saját maga elméletére vonatkoztatva azt a »furcaságot« eredményezi, hogy nála a »jó« gondolkodás tulajdonképpen a »rossz« gondolkodás alapjaiból fakad. A tőkés társadalom mai fejlettségi szintjének analitikus vizsgálatának és az így nyert alapra épített értékelő célzatú negatív dialektikának összefonódása jellemzi Marcuse elméletét. Erre pedig szépen érvényesíthető Lukács Györgynek az a kritikai gondolatsora, amely a *Történelem és osztálytudat* c. munka *Mi az ortodox marxizmus?* c. tanulmányában így hangzik: »Mihelyt megállunk az egzisztencia, a csupasz és nyers empiria „természetes“ talaján, merev és egymástól átmenetek nélkül elválasztott elvként áll szemben egymás-

sal a cselekvés szubjektuma és a „tényeknek” az a környezete, amelyben a cselekvésnek le kell játszódnia. Éppúgy nem lehet azonban a tények objektív összefüggésére rákényszeríteni a szubjektív akaratot, kívánságot, vagy elhatározást, mint ahogy a tényekben sem található irányadó mozzanatot a cselekvés számára. Sohasem volt és nem is lesz olyan szituáció, amelyben a „tények” egyértelműen szólnának a cselekvés egy meghatározott irányára „mellett, vagy ellen. Minél lelkiismeretesebben vizsgáljuk a tényeket — elszigeteltségükben, tehát reflexiós összefüggésükben —, annál kevésbé egyértelműen mutatnak egyetlen irányba. Magától értetődik, hogy a csupán szubjektív elhatározás viszont megtörik a fel nem fogott és automatikusan „törvényszerűen” ható tények súlyán.» (234—244. o.)

A fenti két idézet érvényessége az *Egydimenziós ember* tételéből is kitűnik.

A formális logika marcusei bírálata (143. o. és tovább) azt mutatja ki — helyesen —, hogy az ilyen logika a domináció eszköze (itt az osztályjellegű elnyomásra gondolunk), mert ideológiakusan mossa el a »Van« és a »Legyen« — szerinte ontológiai — ellentéteit. Eközben azonban a »domináció« fogalma Marcusénál »lebegő«, azaz gazdasági okok elemzéséből fakadó indoklás nélküli marad. Az *Ész és a forradalom* c. munkában elvégzett értelem-ész disztinkciójának szellemében Marcuse a tudomány fogalmát következetesen a formális logikával, a pozitivistá-scientista tudományképpel azonosítja. Ha pedig ezt a kiindulópontot mi is kritikátlanul elfogadjuk, akkor Marcuse minden további következtetése formális logikai kényszerítő erővel következik. Ebből a posztulátumból kiindulva a dialektikus logika »nem scientista« értelmezése végtére is a tiszta szubjektivitásnak, a »Cogito«-nak minősül, tárgya pedig az intencionális tudattárgynak. Amíg ez a szubjektivitás nem a tudat intencionális tárgyának »nagy tagadását« választja, azaz a minden eddig létező elvetését egy teljesen új szenzibilizálás nevében, addig maga is csupán a Heidegger által »szubjektivizmusnak« nevezett síkban — a »csak« ontikus síkban — mozog. Célja csak a természet és a társadalom feletti — technika gyanánt megvalósuló — uralom. Tehát az ilyen dialektikus logika maga is a dominációt perpetuálja.

Marcuse szerint a dialektikus logika — mint történelmi Ész — fenntartja a »Van« és a »Legyen« történelmi feszültségét (az azonosság és a nem azonosság azonosságának tételével), elveti a »mi van?«-ból a »hogyan?«-ba transzponálódó empiricizmust és operacionizmust, de a »Van« és a »Legyen« egységét továbbra is »szubjektikusan«, a »természeti korlátok visszaszorításaként« (Marx) fogja fel; továbbra is a dominációt szolgálja és azt fejezi ki.

Amikor a dialektikus ész nevében — helyesen — bírálja a »tükrözés« elvét mint a megismerés módját, amikor kimutatja, hogy a tükrözés elvének elfogadása metafizikus-statikus filozófiát eredményez (hivatkozik pl. Heisenbergre, Husserlre, Heideggerre, akik mind a tükrözést bírálják), akkor végeredményben ez a bíráló magát a »Logoszként, dominációként konstituálódott dialektikus ész« is eltalálja, mert szerinte a dialektikus észre is éppen az érvényesíthető, mint a metafizikus értelemre: az objektum mindkét esetben csupán a szubjektum önformája, önmegjelenése.

Ami Marcuse nem mond ki, azt Habermas kimondja. Habermas szerint Marx filozófiája a filozófia és a pozitívizmus között ingadozik. Marx korlátozott filozófiai öntudatú, mert az emberi nem öntermelését csak a munkára redukálta — kategoriális síkon —, míg a tartalmi elemzés síkján — a társadalmi-gazdasági formációk esetében — nem; ott dialektikus volt. Más szóval: Habermas azt rója fel Marxnak, hogy alapvetően meghatározó tényezőnek nem a társadalmi viszonyokat, hanem az anyagi élet termelési módját, a termelőerőket tartotta. Marcuse burkoltabb. Ő csak a technika és a tudomány elvben nem osztályjellegének marxi gondolatát veti el, még pontosabban azt, hogy a tudomány és a tudományos vívmányok önmagukban nem az ember szabadságvesztésének okai. Helyesli pél-

dául a *Filozófia nyomorúsága* 2. fejezetének 2. megjegyzését, miszerint a kézimunka a feudalizmust, a gőzmalom pedig az ipari kapitalizmust produkálja, de nem helyesli azt, hogy Marx »később« megmagyarázza ezt az állítást s a bázikus faktort, a fejlődést meghatározó tényezőt nem a technikai kivitelezésben, hanem a termelés társadalmi módjában látja. Marcuse azonosít: a termelőerő fogalma nála azonosul a technikával és a tőkés temmelési viszonyok összességével, az »ipari társadalommal«.

Abban a pillanatban, amikor az anyagot pusztán az emberi manipuláció lehető objektumaként definiálja, amikor tehát éppen a sokat bírált scientista pozíciót fogadja el s a praxist így a technikával és a tiszta szubjektivitással egyenlíti ki, akkor a »technikai racionalitás represszív voltáról« szóló beszéde valójában a tudat a priori struktúrájának törvényszerűségét nyilvánítja a társadalmi lét szubsztanciájának; a »dominációt« ontológiai (tudati) jelenségnek, nem pedig a munkamegosztás történelmi fejlődéséből kialakult osztályviszonyok következményének tekinti. Hogy ez a heideggeri »lételfelejtés« szellemének megnyilvánulása, arra Marcuse kritikái szinte egyértelműen utalnak. Végére is itt kettős szembenállásról van szó. Amikor Marcuse a »technikai racionalitás repressziójáról« beszél, akkor egyrészt Marx tételeivel kerül szembe (azt állítja, hogy nem osztálynyomás van), de szembekerül — heideggeri módon — az egész eddigi filozófiával, amely a »lét elfelejtésének« minősül; akár metafizikus, akár dialektikus is ez a filozófia. Ugyanekkor ez a tagadás önmagát is — obverzióval — tagadja, hiszen a túlközélmélettel szemben jól érvényesíthető kritikája, amely arról beszél, hogy a tudományos racionalitás olyan tiszta projekció, amely többféleképpen magyarázható, olyan felfogás eredménye, amely az empirikus tényanyag éppen pozitivistá módon történt összegyűjtésére kényszeríti rá a szubjektív akaratot (Lukács).

Mihelyt a »dominációt« az ész a priori tulajdonságának kiáltottuk ki, azt is fel kell tételeznünk, hogy a domináció csak az ész transzcendenciájával szüntethető meg. Eközben teljesen irrelevansak lesznek mindazok a részletek, melyek egyébként a posztulált kiindulópont elvetése esetében rendkívül értékesek, s amelyek a dialektikus ész történelmi tulajdonságait és struktúráját elemzik. Így például a társadalmilag feltételezett gondolkodás elemzése Marcusénál rendkívül éles elméjű és instruktív, de noha sikeresen bizonyítja, hogy nincs »per se domináció«, a domináció történelmileg alakuló változatainak bemutatásából arra következtet, hogy minden domináció ugyanakkor rabtartás is. Ez az absztrakt-általános megállapítás önmagában elfogadható. A »minden determináció egyszerre negáció« gondolata azonban Marcuse esetében nem dialektikus. Nem dialektikus, mert ő ugyan kiemeli, hogy a logikai ítéletek szubjektuma tulajdonképpen a praedicatum keletkezési folyamata és ugyanakkor annak a szubjektumnak az ellentmondása is, végezetül azt következteti, hogy a negáció »belülről«, magából az adott rendszerből nem valósítható meg. Az aktív szubjektum korunk társadalmában praedicatumokba fejlődik, de ennek végeredménye a teljes azonosulás, mégpedig magának a szubjektumnak ontológiai lényegéből eredően. Ez azt jelentené, hogy a történelmileg konstituálódó és fejlődő önkorrekcióna képes ész, miután az ipari társadalomban tudományként realizálta magát, eljutott abszolút kiteljesedtségéig, s a további fejlődés ebből az eszből immár lehetetlen.

Ez a következtetés ellenkezik Marx gondolataival. Marcuse nem fogadja el azt a marxai tételt, hogy az emberi nem történelmi fejlődése folyamán oly módon szerezheti meg szabadságát, ha »visszaszorítva a természeti korlátokat« uralkodik a természetben. Uralmának eszköze a technika is. Ugyanakkor önmaga ember természetét is kitermeli. Eddigi történelmi fejlődése folyamán ember termelő erőinek fejlődése olyan társadalmi viszonyokat hozott létre, melyekben elidegenült, osztálylényként fejlődött, rabságba verte önmagát is, de ugyanakkor egyre nagyobb lehetőségeket termelt magának, hogy önmaga társadalmában szabad lehessen. Ennek a szabadságnak kivívására a tudomány eszközeit kell felhasználnia, melyet a forradalmi eszme szolgálatába állít. Marcuse tagadja ennek az utóbbinak

lehetőségét. Tagadása azonban meglehetősen bizonytalan. Egyrészt kiindulópontja ikényszerítő erejének hatására elveti a »domináció logikáját« jelentő ész, amely a munka modelljéből fakad — elveti tehát a munkát mint a priori rosszat, elnyomót, s helyébe a szabadság »birodalmát« a játék, a felszabadult, a nem represszív ösztönök kiteljesedtségeként, utópisztikusan festi, például az *Egydimenziós ember* soráiban, a *Szocialista humanizmus?* című cikkében (a *Socialist Humanism* c. gyűjteményben — E. Fromm szerkesztésében. Anchor Books, Doubleday, Garden City, New York, 1968. 97—98. és 112—113. o.) stb. Másrészt (pl. az *Esszé a felszabadulásról* c. munkájában) a munkát szükségesnek tartja és korai műveéhez hasonlóan (pl. *Neue Quellen zur Grundlegung der Historischen Materialismus* a már idézett *Idden... stb.* c. gyűjteményben) a munkában látja a társadalmi lét alapmodelljét. E bizonytalanságok miatt az új, szabad igazi társadalom létét biztosító alapkategóriák (»pacification«, »bázikus represszió«, »új szenzibilítás« stb.) értelmezése meglehetősen homályos marad.

Marx azt írta (*Tőke* III. Budapest, 1967. 219. és hasonlóan a 65. o.), hogy: »A gazdasági viszonyok kész alakja — ahogy az a maga reális egzisztenciájában a felszínen megjelenik, s ezért azokban a képzetekben is tükröződik, amelyek révén ezeket a viszonyokat hordozóik és szereplőik megérteni igyekeznek — egészen különböző attól, valóban ellentéte és fonákja annak, ami e viszonyok belső, lényegi, de eltakart mag-alakja s az ennek megfelelő fogalom«. (Idézi Lukács György is a *Történelem és osztálytudat*ban.) Nos, Marcuse ezt a marxit tételt igyekszik követni, s lényegkeresését éppen a marxit totalitás szempontja irányítja. Ámde nála a totalitás fogalma elszakad közvetítő áttételeitől és bázikus forrásától, mert az Ész a priori struktúrájából dedukálja. Így Karel Kosik szavaival élve, nála egy »rossz«, absztrakt (fetisiztikus) totalitás-fogalom jelentkezik, s ebből dedukálódik az egydimenziós világkép. Itt tulajdonképpen — szinte kísérletiesen — ismétlődik meg egy ősrégi filozófiai probléma, a parmenidészi »egy, osztíhatatlan, változatlan lét« elméletének és a gyakorlat ellentétének összehangolási problémája, az, ami Hegelnél is felmerült már. A parmenidészi »Egy«, a hegeli »Abszolútum«, a marcousei »Logoszként konstituálódott Ész« más-más levezetéssel ugyan, de végül mégis egy sorsra jutnak: kiteljesülve megszűnik bennük az ellentétek feszülése, a szubjektum és az objektum egymásba mosódik. Az ész a priori struktúrájából levezetett totalitás-fogalom Herbert Marcusét nem kritikai, metafizikus jegyekkel »ajándékozza meg«. Így történik meg az is, hogy amíg a tárgyasulás, dologiasulás és elidegenülés fogalmai Marxnál az osztályviszonyok között azonosíthatók, de semmi esetre nem azonosak »sub specie aeternitatis«, addig Marcuse — eltüntetve az osztályviszonyokat — az azonos-ságot örökösé teszi. Ily módon ugyanazért kritikálható, mint amiért Lukács György (*Történelem és osztálytudat*. 226. o.) Max Adlerről beszélve írta: »Ezzel először is az osztályharokban kifejeződő objektív gazdasági antagonizmust az egyén és a társadalom konfliktusává súlytalanítja«.

Természetes dolog, hogy ezek után Marcuse számára csak egy logikai — kényszerítő — lehetőség marad. Az egydimenziós világkép univerzálisan uralkodó ideológiáját csak új elmélet transzcendálhatja. Ez az új elmélet azonban nem új formából találkozik; heideggeri angazsáltágot tematizál s az utópisztikusan megfogalmazott »Legyen« — Lukács György szavaival élve ismét (*Történelem és osztálytudat*. 243. o.) ... »a „valóságos” folyamathoz regulatív módon hozzáréndelt „követelmény”, vagy „idea”« (röviden eszkatológia).

## A TALAJÁT VESZTETT FOGALOM TÉVELYGÉSEI

A harmincas években az ember nembeli lényegét Marcuse még a munkában látta, azonos értelemben használva a munka és a termék fogalmait. [*Neue Quellen zur Grundlegung des Historischer Materialismus*, az »Ideen... stb.« c. gyűjteményben, valamint *Über die philosophischen*



*Grundlagen des Wirtschaftswissenschaftlichen Arbeitsbegriffs a Kultur und Gesellschaft* (II. Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1965) c. könyvben.]

A későbbiek folyamán a munka fogalma a termelés fogalmánál szűkebb értelmezést kap; ez teszi lehetővé »túlhaladásának« kísérletét, míg pl. a marxista orientáció a munkát a termelésnél szélesebb kategóriának tekinti (pl. Lukács György: *A munka*; Mihailo Marković: *Humanizmus és dialektika*, Prosveta, Beograd, 1967.)

Marcuse korai időszakában elfogadja, hogy a munka a létfenntartás, az ember és a természet közti anyagcsere örök szükségszerűségének feltétele és minden használati érték (eszerint minden további »áttétellel« megvalósuló érték) alkotója — ahogy ezt Marx a *Tőkésben* kifejti. Marcuse szerint (ekkor) az ember a munkában és a munkával teremti meg a társadalom történelmét mint a lehetőségek birodalmát a szükségszerűségben. Ebben a történelmi, alkotó munkafolyamatban az ember állandó egységben van a természettel, amelyet termel, amelyből önmagát termeli. (Vesd össze: *Über die ... Arbeitsbegriffs*: 18., 27. o.; *Egydimenziós ember*. 11., 219. o.) Az ember tehát a természet része, de abból kiválik. Szükségeit cselekvésre készítetik, de ezeket a szükségleteket csupán egy speciális tevékenységgel, a munkával elégítheti ki. (A munka elemzését lásd az idézett Lukács-tanulmányban, ezért itt részletes fejtegetésbe nem bocsátkozhatunk.)

A munka mindig célszerű. A cél meghatározott eszközöket igényel. A munkaeszközök használata meghatározott logikai funkcióként, egy »ha... akkor«, illetve ebből eredően »hogya... tehát« viszonyként jelentkezik. A munkaeszközök funkcióját a cél »adja« meg. A munka végzése közben kialakuló tudattal a Lukács-féle munka-cikkben említett inverzió keletkezik. Az elsődleges viszony, a »cél keresi, igényli az eszközt«, most viszájára fordul: »az eszköz keresi, igényli a célt« viszony lesz belőle. Hogyan történik ez?

A munkafolyamatban a munkaeszköz olyan »áttétel«, olyan közvetítő, melynek révén a szubjektum—objektum viszony kialakul. A munkaeszköz maga egyszersmind a munka előfeltétele, de eredménye is. Olyan csomópontnak nevezhető, melyben az elsődlegesen objektív, szükségszerű ok-okozati kapcsolat teleológiai tételezéssé válik, azaz amelyben az okozat okká lesz és fordítva. (Vesd össze ezzel még: Vas Ida: *A hegeli dialektikus logika alapelve* c. tanulmányát. *Logikai tanulmányok*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1971, valamint a Szerb Filozófiai Társaság 1972 novemberében a kritikai elméletéről tartott szimpozionán tartott beszámolómat: *Herbert Marcuse és a munka filozófiája »felséges ígéretének« visszavétele*. Filozofske studije Beograd, 1973.)

A fogalmi gondolkodás kialakulásával a fogalom speciális munkatermék és munkaeszköz gyanánt jelentkezik. Olyan általános jellegű munkaeszköznek tekinthető, amelyben — szimbolikus-áttételes szinten — egy meghatározott munkaeszköz típusának összes változatai reprezentálódnak. Például a ceruza fogalma az összes konkrét ceruzákat reprezentálja (azokat is, amelyeket tapasztalatilag ismernek, azokat is, melyeket egyéni tapasztalatommal nem ismertem, de nem is ismerhetek meg stb.). Sőt, ugyanekkor a fogalom a lehető ceruzák összes lehető funkcióját is tartalmazza; azokat, amelyeket az eddigi emberi ismeretszerzés és gyakorlat megállapított. Az én egyedi esetemben ezeknek a lehető funkcióknak összterjedelméből természetesen csupán egy meghatározott »szelet« ismeretes, de általánosított esetben — az emberiségre gondolva — ez a tisztán egyedi szubjektivitás által előidézett beszűkülés elhanyagolható. A fogalom mint szimbólum így meghatározott jelentést kap. A jelentés alapjában véve viszonykomplexum. Mihailo Marković szerint (*Dialektikus jelentésemélet*. Nolit, Beograd, 1961) mentális, tárgyi, nyelvi és gyakorlati jelentésről beszélhetünk. Ez a rendkívül bonyolult jelentéskomplexum fejezi ki a szubjektum—objektum viszony, annak történelmileg fejlődő alakulásában, teleológiai tételezésként, amely Marx szerint a legrosszabb építőmestert is elválasztja és fölébe helyezi a legjobb méhecskének. A fogalmak mint

jelentéshordozó szimbólumok tulajdonképpen magát a tárgyiasult munkát jelentik, s ugyanakkor a munkafolyamat eszmei vezérelvei is. Ahogy az objektív munkafolyamatban, ugyanúgy magában a fogalomban — természetesen elvont általános szinten — a kezdet és a vég dialektikus egységben azonosul. »A munkafolyamat végén — mondja Marx — olyan eredmény születik, amely már a folyamat kezdetén a munkás fejében, gondolatában, tehát ideálisan megvolt«. A fogalmat tehát a negáció negációja konkrét kifejezésének tekinthetjük.

Az objektív munkafolyamatban, mint »az egész emberiség fejlődésének alapjában« (Engels a *Feuerbach*ban), a munkaeszközök — eredmények használata — temmelése közben az egyed az egész emberiség felhalmozódott tudását használja. Tudásról akkor beszélhetünk, ha — Markovič szerint — világos számunkra (persze történelmileg feltételezett szinten) a szimbólumok tárgyi (kognitív, emotív, preskriptív szimbólumok) jelentése; nyelvi jelentése, azaz az egyik nyelvi jel viszonya az adott nyelvrendszer más elemeihez; mentális jelentése, azaz a szubjektum pszichikai átrendeződéséhez való viszonya; társadalmi jelentése, azaz az eredményes értékesítés feltételeinek ismerete és betartása; gyakorlati jelentése, azaz a szimbólum és a szubjektum praktikus operációinak viszonyismerete. A tudás az a »közvetítő áttétel«, melynek révén az egyediség látszólagos gazdagságából, sajátosságából a nembeli általánosság egészének történelmiségébe épülünk be, s ugyanakkor ezt a gazdagságot, az általánosságot a magunk egyediségébe építjük. Az egyediség egyetemességgé változásának két egymástól elválaszthatatlan oldala van: a természettel való kapcsolat és az emberiséggel — a társadalmisággal — való kapcsolat. A fogalom ennek az egyetemességgé válásnak a szimbóluma; eszközeredménye. A tartalmi egyetemességé válás folyamatában (a munkafolyamatban) az egyedi magára reflektálva egyetemességgel telítődik, mint ahogy az absztrakt-általános is konkrét érzékszervi tartalommal gazdagodik. A fogalom fejezi ki a munkafolyamatban megvalósuló és állandóan újratételezett azonosság és nem azonosság azonosulási folyamatát. Erdő László *A fogalom és az ítélet dialektikus logikai elmélete* c. tanulmányában (*Logikai tanulmányok*. Idézett kiadótól) kiemeli, hogy a fogalmilag közvetített munkatevékenységben »Mint hogy a gondolatiból térünk vissza az érzékihez, az értelem számára úgy tűnik, hogy a reflektálás valamely, a fogalom, a gondolkodás számára külső valamire való vonatkozás: másra reflektálás. Valójában elvben a fogalom tulajdon alapjára, tulajdon érzéki anyagára vonatkozunk mindig; a reflektálás nem valami külsőnek, hanem a fogalom belsejében eltűnő jelenlevő tartalomnak, szóval a fogalom belsejének magának a napfényre hozatala. Következésképpen a reflektálás valójában magára reflektálás, mert általa ugyan a gondolkodás tér vissza az érzékihez, e két ellentmondó tevékenység azonban egyazon tudati tevékenység két egymást kiegészítő és feltételező oldala. (...) Ennek következtében a fogalom: önmaga is, meg önmaga mása is; az azonosság és a nem-azonosság azonossága; a napfényre lépően levő ellentmondás.« (15—16. o.)

Igen ám, de a fogalmilag közvetített társadalmi jellegű és történelmi munkatevékenység folyamán az ember teleológiai tételezései — melyek mindig a múlttal, a praxis antecedens feltételeivel meghatározott lehetőségek — beszűkülhetnek. Marcuse szerint — és azt gondolom, hogy Marx reinterpretációja nála éppen itt kezdődik — a magára reflektált fogalomból szükségszerűen, a fogalom általános természetének eddigi tapasztalati-történelmi meghatározottságából eredően, éppen azok a lehetőségek »ürülnek ki«, amelyeknek lehetővé kellene tenniük a fogalom önkorrrekcióját, önnegációját, tehát magának magasabb szintre emelését. Marx azt mutatta ki, hogy ez a »beszűkülés« egyáltalán nem a tiszta elméletből, hanem a gyakorlati tevékenységből fakad. Az eddigi egyetemestülési történelmi folyamat eredményei valóban lehetetlenné teszik, hogy a fogalomban — mint a munka észszintű kifejezésében — a konkrét munkatevékenység gazdagságának teljessége kifejezésre juthasson. Ezt azonban szerinte éppen nem a fogalom, az ész, a szimbólum kezdeményezi, hanem

maga a társadalmi-történelmi praxis; az osztályfeltételezettség, amely a gondolkodást, a tudatot mint társadalmi lét meghatározza. Valamilyen tevékenység (cél) fogalmi elgondolásakor mi mindig azok közül választunk, melyek a tervezett funkció elvégzésére legalkalmasabbnak tűnnek. Mivel a cél (a fogalom, a szubjektum) mindig az előzetes választás eredményeivel meghatározott (s ezek az előzetes választások magával a munka fejlettségével meghatározottak; azaz, ahogy Marx mondja, az emberek szabadon csinálják történelmüket, de nem teljesen szabadon választott körülmények között), a fogalom tartalma mindig az adott történelmi előfeltételekkel és a konkrét helyzettel lesz meghatározott. Ez a meghatározottság a teleológiai tételezéseket szigorúan beszűkíti. Ennélfogva, Marcuse szerint, a munka modelljéből levezetett fogalom, a »Logoszként konstitulódott Ész« ontológiai struktúrájában a »dominációra való törekvés« lényeges jegy. A munka világának fejlődése, az Ész világának fejlődése szükségszerűen állandóan a dominációt állítja helyére. Csupán a mennyiségi tökéletesedés momentuma új ebben a folyamatban. A forradalmak csupán olyan törési pontok, amelyekkel, mint a régi formák negációjával egy örök és változatlan tartalmat, a domináció tartalmát állítjuk helyére, csupán tökéletesebb formában. A dialektikus ész negációjának negációja affirmációt eredményez. Úgy tűnik tehát, hogy Marcuse osztja Adorno véleményét, aki ezt a tételt a *Negatív dialektika* c. munkájában ki is fejtette (Suhkramp, Frankfurt/Main, 1966. 715. o.). Az ész ontológiai természeténél fogva tehát uralkodik az anyagon, az érzékin, és ahhoz mint külsőhöz viszonyul, noha abból, azzal egyidejűleg, a munkában születik.

Ezzel tulajdonképpen az a heideggeri álláspont ismétlődik meg, hogy az egész európai gondolkodás tragikumuma a szókratészi tévedés iránti vak-ság. Szókratész ugyanis azt hitte, hogy az egyediből az egyetemesség a tudás révén erényként kifejlészthető. Valójában a szubjektum, aki az ész logikai kategóriáival uralkodni kíván az objektumon, maga is objektummá, manipulálttá válik. A logikára való hivatkozással nem lehet eljutni az igazságig, mondja Heidegger (*Platón igazságtana*, Bern, 1947. 97. o.) Eszerint a technikai racionalitás, a társadalmi viszonyokban tárgyiasult és a filozófiai nézetekben objektívalódott eszme, amely a munkából származtatja magát, csupán a dominációt perpetuálja. Ha pedig így van, akkor aztán végtére is teljességgel mindegy lehet a valóságot kifejezni kívánó egzisztenciális ítélet milyensége. Akkor is a pozitívitás »hamis egészéhez« (Adorno) jutunk, ha a metafizikus koncepcióval a szubjektumot és a praedicatumot statikus entitásoknak tekintjük és világtelfogásunkat a klasszikus szubsztanciális hierarchia szerint alakítjuk, meg akkor is, ha a szubjektum praedicatummá alakulásának dialektikus ellentéteiből rajtolunk. Mindkét esetben a dominációhoz jutunk. A szubjektum és az objektum azonosságát tehát csak ábránd, mert ez hamis totalitás, az objektummá vált szubjektum és az objektum »ájult egysége«. Az azonosság gondolata csupán vágy lehet, s ezt a vágyat csak a tökéletes transzcendenciával, az eddigi ész, az eddigi logika, az eddigi dialektika transzcendenciójával lehet megvalósítani.

Hogy ezt a transzcendenciót megvalósíthassa, de közben ne essék az irracionális áldozatának, Marcuse egészen a szükségletek redefiniálásig, tehát az emberi tevékenység motívumaiig nyúl vissza. A szükségletek elemzésekor a munka fogalmát csak úgy »neutralizálhatja«, ha azt a »termelés« szélesebben értelmezett fogalma alá rendeli. A szükségletek elemzésekor a szenvedélyekből indul ki, melyek nélkül Hegel szerint — helyesen — semmiféle nagy dolog sem történt még a világon, de amelyeket nem a logikai ész racionalitásává kíván nemesíteni, hanem inkább a freudi pszichoanalízis újratematizálásával (az *Erosz és civilizáció* c. munkában) az azonosság igényét az orfikus-narcisztikus elvbe helyezi, melynek segítségével — talán — a munka világát mégis a szabad, játékos szenvedély örömteli világává lehet változtatni. Ezzel azonban a »negatív dialektika« elszakad az »anyagi élet termelésének folyamatától«. Amíg például Lukács György osztályöntudata a társadalmi léttel meghatározott,

addig Marcusénál az alkotó képzelet mint »eszés szenvedély« követeli elsőlegességét, uralmát a társadalmi, anyagi lét felett. A marxi koncepció ilyen idealista redefiníciójára mutat rá többek között Theodore Roszak is az *Ellenkultúra teremtése* c. munkájában (Anchor Books, Doubleday, Garden City, New York, 1968. 97—98. és 112—113. o.).

A talaját vesztett fogalom tehát tévelyeg. Marcuse helyesen látja meg, hogy a fogalom a gyakorlati élet társadalmi-történelmi folyamatának esz-közeredménye és irányítója. Amde éppen az »áttételek« elemzésének hiánya, az érzékszervi egységéstől az általánosig terjedő folyamat közbeeső fokozatainak elemzésétől való eltekintés oda vezet, hogy a fogalom, az eszme — mint elvont általános — kerül szembe a gyakorlati élet empirikus tényével — mint elvont egyediekkel —, s mindez a gazdasági szféra ontológiai elemzése nélkül. Emiatt a marcusei humanizmus absztrakt humanizmus marad, s javaslatai utópisztikusak. Ez az utópia azonban kettős arculatú. Egyrészt az adott rend obverziós ítélettel történő védelmét jelenti, s ezért bírálni kell. Másrészt azonban éppen magábanvalóságában olyan dialektikus láncszem, amely az utópiától a tudomány felé való fejlődésben a marxi filozófiában új távlatok és új problémák felvetésével, a számító és hideg pozitívista racionalitás bírálatával új feladatokat s ezért értéket is jelent.

