

SZEMPONT

BODROGVÁRI FERENC

ÜTKERESÉS

(Herbert Marcuse filozófiájának etikai vonatkozásairól)

1. A LEGYŰN ÉS AZ ÉRTÉKIDEÁL

A reakciós ideológia a társadalmi-emberi fejlődés forradalmi tökéletesítését akkor is az »itt és most« adott színvonalán kívánja megrealizálni, ha a fejlett, későkapitalista társadalomnak védelmét célozza és egyedül boldogítóknak a tudomány és a technika anyagi jólétet sugárzó mindenhatóságát vetíti elének az egyetlen követendő értékideál gyanánt, meg akkor is, ha a ma létező szocialista társadalmak adott szerkezetét konfliktusmentesnek és bírálhatatlannak tünteti fel és a kommunizmusba vezető út egyetlen lehetőségének a tökéletesnek kiáltott »most«-ot deklarálja.

[Az ideológia szó jelentését következetesen hamis tudatnak értelmezem és ezenkívül még a múlt és a jelen megkövesítését szolgáló nézetek megjelölésére használom, követve Karl Mannheim (*Ideológia és utópia*, Nolit, Belgrád, 1968) és Mihailo Marković (*Preispitivanja — magyarrá »Felülvizsgálatok«-nak fordítom. Srpska knjizevna zadruga, Belgrád, 1972)* nyomát.]

A fejlődés mindkét esetben csupán a már meglévő, de még — úgymond — kiteljesedetlen minőség mennyiségi eluralkodása lehet. Az ember szerepe így csak a felismerő tevékenykedésre szűkül. Ha felismerjük az elkerülhetetlen szükségyszerűséget, a természeti-társadalmi-történelmi események tőlünk emberektől objektíve függetlennek tételezett végső célját (esztakológiának a történelem, a világ fejlődésének végső céljairól szóló tanítást nevezik), akkor szabadok vagyunk. Ha ezt a szabadságot okosan használjuk ki, azaz ha beleilleszkedünk az adott keretekbe, akkor tudásunk erényessé tesz bennünket, akkor erkölcsösen cselekszünk. Az erény alapja tehát (amint azt már civilizációnk hajnalán a bölcs Szókratész kifejtette) a tudás, az örök igazságok felismerésének foka.

A kritikai alkotószellem az ilyen felfogást nem fogadja el. Rámutat arra, hogy látszólagos egyszerűsége és kétségkívülinek (evidensnek) tetsző igaz volta mögött a humánus értékideálok húzódnak meg.

Az objektivitás tételezése mögött tetszőleges szubjektivitás rejlik. Az ilyen erkölcskoncepció önmagának logikailag ellentmondó.

Ha elfogadjuk azt a tételezést, hogy a szabadság az »itt és most« egyedüli helyességének és szükségszerűségének felismerése, akkor semmiféle autonóm erkölcsről sem beszélhetünk. Vajon erkölcsös-e az a cselekedet, amely kényszerítő hatás eredménye, s amikor a cselekvőnek nem áll módjában, hogy más lehetőségek között válasszon, illetve még az sem, hogy a kényszerrel szembeszegüljön? Ha »ez van és ezt kell szeretni«, akkor szabad-e szabadságról beszélni? Nem üres szó-e akkor a »szabadság«?

A dolgon semmit sem változtat a tudatosságra való hivatkozás. Végeredményben, ha valamilyen objektív szükségszerűség létezik, akkor én mindig csak eszköz vagyok. Ha az engem meghatározó erőket nem ismerem fel, akkor öntudatlanul szolgálom őket. Ha felismerem ezeket az erőket, akkor tudatosan szolgálom őket. Lényegében véve a tudatos felismerés olyannyira fontosnak hangsúlyozott és erkölcsösnek kinevezett esete egyáltalán nem is döntő momentum, mert a tőlem független cél megvalósulásának ütemét lényegében csupán jelentéktelenül modifikálhatja.

Illusztráljuk ezt egy példával is!

Tételezzük fel, hogy van két egyforma képességű tanuló. Meg kell tanulniuk egy verset. Az egyik nem tudja, hogy a vers megtanulása neki jó, mert műveltebbé stb. teszi, míg a másik mindezt felismeri. A tanulás indítékai tehát erősen különböznek egymástól. Elméletileg most az képzelhető el, és a kísérletek gyakorlati eredményei is azt a feltevést igazolják, hogy a tudatosan felismerő tanuló jobb és eredményesebb munkát nyújt, hogy ismeretszerző vágya belső mozgatórugóvá változik és ezért nem kell külső kényszerrel serkenteni. Am a mi koncepciónk esetében éppen nem erről van szó. Az objektív szükségszerűség kiindulópontja kozmikus mértékben érvényesülő tendenciát jelent. Eszerint tehát a külső kényszer megszűnéséről szó sem lehet. A fejlődés elkerülhetetlen, objektív szükségszerűsége mindig hat. Mégpedig az itt és most adott társadalmi struktúra egyedül lehetséges alternatívájaként (tehát alternatívanélküliség — egyvonalúságként) hat. Tehát ekkor, akarom-nem akarom, mindenki cselekedetei egyforma értékűek, azonos effektust hoznak létre. Szaknyelven szólva: a kísérletbe nem lehet független változót bevezetni, mert mindig egyforma hatásokat kapunk. Ekkor viszont erkölcsről beszélni csupán szubjektív indítékú megkülönböztetést jelent; olyasvalamit, mint amikor azonos effektust teljesen tetszőlegesen kétféle mércével mérünk. És ezzel a logikai abszurdum nyilvánvaló lett. Hogyan lehetséges az objektív szükségszerűség kozmikus folyamatában a szubjektív ítélethozatal? Az ilyen »felismert szükségszerű = szabadság = erkölcsöség« kritériuma irracionális-misztikus-voluntarizmus. Ilyenkor teljeséggel egyre megy, hogy állásfoglalásom indoklása Tertulianus mondanása lesz-e: »Credo quia absurdum!« (Hiszem, mert lehetetlen!), amikor is a »lehetetlen« az emberi értelmet meghaladó kinyilatkoztatás misztériumát jelenti; illetve, hogy a másik egyházatyja, Szent Ágoston mondanására: »Credo ut intelligas!« (Hiszem, hogy megismerhessem!) hivatkozom-e, amikor is a tudás lehetőségének záloga ismét csak a hit marad.

A két tanuló példája variálható. Ha helyükre az egyforma objektív szükségszerűség kényszere alatt, tehát az itt és most létező társadalmi struktúrában tevékenykedő munkást, embercsoportot stb. he-

lyezünk, akkor is ugyanezt az eredményt kapjuk. Teljesen mindegy lesz, hogy az egyik kísérleti alany (egyed vagy csoport) felismeri az egyetlen lehetőséget (ami valójában nem lehetőség, mert nincs ellenlehetősége), vagy sem. Sőt, a fel nem ismerés talán még jobb is, mert akkor nem vesztegetünk időt a felesleges felismerésre. Így is, meg úgy is bekövetkezik az, ami eleve elrendelt és elkerülhetetlen.

: :

Amikor a felismert, illetve a fel nem ismert szükségszerűségről beszélek, akkor természetesen nem az analitikus, az úgynevezett pozitív tudás szükségtelenségére gondolok. Ha azt akarom, hogy egy gép helyesen működjék, akkor ismernem kell működési elveit, elkészítéséhez szükséges anyagának törvényszerű lehetőségeit, mint ahogyan a vers tanulása közben értelem erejét — észlelőképességem, emlékezőképességem, képzettársító és fogalomalkotó stb. képességem — is szükségképpen kell használnom. Ha ez az analitikus jellegű — értelem-szerű — tudás vagy hiányos, vagy ha nem tudatos (tehát nincs is, mert a nem tudatos tudás önmagának ellentmondó »fából vaskarika«), akkor egyszerűen nincs is emberi értelemben vett fejlődés. Ekkor a feltételezett objektív szükségszerűség ember számára adatott egyetlen lehetősége az objektív lét öntudatlan totalitásából nem bontakozhatna ki. Ekkor ember sem létezhetne, legalábbis nem létezhetne a szó nem biológiai értelmében.

Amikor tehát a felismert szükségszerűségről beszélünk, akkor feltételezzük az ember értelem-szerű tudását és a szükségszerűség ütemét (de nem irányát!!!) ennek szintjétől tesszük függővé. A felismert szükségszerűség tétele tagadja a fejlődés alternatív irányválasztásának lehetőségét. Azt állítja, hogy ha például Marx nem élt volna, akkor a szocialista gondolat más néven, más — elenyésző — változatban, de előbb-utóbb mindig megjelent volna. Ez a koncepció a marxi elméletet teljességgel kiegyenlíti például valamelyik szaktudomány eredményével; a newtoni, einsteini stb. fizikával, az euklidészi, vagy egyéb geometriai elméletekkel. A koncepció szerint az ember értelem-szerű felismerő képessége az egyedüli olyan mozgatórugó, amely — mint eszköz — révén az objektív szükségszerűség megnyilatkozik.

A probléma lényege abban áll, hogy vajon ezt az analitikus, értelem-szerű tudást csupán elvben egy lehetőségűnek, avagy önmeghatározó képességűnek, több lehetőség létrehozására képes — ésszerű — tudásnak tartjuk-e?

A reakciós ideológiák azt állítják, hogy ez a tudás szigorúan egylehetőségű. Objektív törvények szerint fejlődik. Ebből a »szigorúan tudományos« fejlődéskoncepcióból következik az az etikai koncepció, melyet a »felismerő tudás — erény« nézetének nevezünk. Az erkölcsösség itt mindig a beépülés, a fejbőlintás engedelmességét jelenti. Az engedetlenség, a »van« megváltoztatásának kísérlete zavart okoz. Eleve bukásra ítélt ugyan, de feleslegesen fodrozza az örök nyugalom víztükkrét. A »van« elleni lázadás bukása elkerülhetetlen, de tragikum a klasszikus drámák nyomán nem minősíthető erkölcsűnek. Ilyen »objektív« szempontból nézve minden bukott hős megérdemelte a sorsát. Végeredményben tehát a görög tragédiák, a shakespeare-i drámák hősei, Madách Adámja, Napóleon, Kossuth, Rosa Luxemburg, Che stb. szintén erkölcstelenek voltak. Erkölcsösek voltak, akik »felismerték az objektív szükségszerűség adott pillanatát«. Akik ezt

az adott pillanatot nem ismerték fel, mert vagy korán kezdtek annak megvalósításához, ami még az idők méhében érett, azok éppen úgy elbuktak, mint azok, akik egyáltalán nem ismerték fel a szükségszerűséget. Ez a felfogás a pragmatizmus elve, a »Siker sikerül«, az »Igaz az, ami hasznos« parttalan erkölcsisége, tehát amoralizmusa. A bukott hősök erkölcstelensége tehát »objektíve« egyforma. Csupán **pedagógiailag** minősíthetők — a minősítő szájízének megfelelően — egyesek — a korai kezdeményezők — pozitív bukott hősöknek, a többiek pedig eleve negatívaknak.

Ha ezt a »van«-ból induló értékelő koncepciót terjesztgetni kezdjük, akkor először kétféle »igaz van«-ra bukkanunk: a tőkés és a szocialista »van« realitására, majd számtalan »itt és most« felmutatásáig is eljuthatnánk, egészen az egzisztencialista nívójú egységiség tételezéséig, hiszen minden embernek más és más az »itt és most«-ja.

Látható tehát, hogy az objektív szükségszerűség koncepciójának tételezése, és az erre hivatkozó értékelések, mivel mindig az »itt és most« talajáról rajtolva utólag — post festum — ítélkezik, teljességgel relativista. Ahányféle »van« létezik, annyiféle objektív szükségszerűség tételezhető fel. Ezzel aztán az objektivitás »tudományos« látszatának befellegzett. Igaza volna hát Descartes-nak, aki azt állította: »Cogito ergo sum!« (Gondolkodom, tehát vagyok!)? Vajon a világ csakis az Én alkotása?

: :

A tudás = erény tézisének eddig ismertetett változata más szempontból is bírálható. Vizsgáljuk meg a tudás, a felismerés fogalmát.

Lukács György a **Munka** c. értekezésében (Magyar Filozófiai Szemle. 1972/1. és 2. sz.) kizárja a teljességgel objektív, értékmentes társadalmi jellegű tudás lehetőségét. A következőket írja:

»Feltétlenül tévútra vezetne, ha feltételeznénk, hogy a tudomány minden esetben ontológiai-kritikailag helyesen korrigálhatná a hétköznapi gondolkodást, vagy a filozófia a tudományokat, vagy pedig megfordítva, a hétköznapi gondolkodás eljátszhatná a tudományokkal és a filozófiával szemben a molière-i szakácsnő szerepét.« (39.)

A tudomány befolyásolja az ember célkitűzéseit (teleológiai tételezéseit), de sohasem egyedül, sohasem az embertől objektíve független folyamat felismerése gyanánt — pontosabban nem az objektív világ cél felismerése gyanánt, mert egy törvény felismerése az objektív szükségszerűség kifejezése, ám ez a törvény sokféleképpen alkalmazható —, hanem mindig a történelmi fejlődés egészével és ennek a fejlődésnek konkrét társadalmi megnyilatkozási (ellentmondásos) módzataival együtt, ezeken belül. Lukács György rámutat, hogy az ember éppen azért ember, mert szabad, és azért szabad, mert önálló teleológiai tételezésekre képes.

»A tiszta determinációs folyamatban — írja Lukács György — szükségképpen folyvást a múlt határozza meg a jelent. A célkitűzés... megfordítja ezt a magatartást. Ha most abból indulunk ki, hogy a szubjektum **döntő cselekedete** (kiemelés — B. F.) a teleológiai tételezés és

ennek megvalósítása, akkor rögtön szembeötlik, hogy e műveletek kategoriálisan döntő mozzanata már tartalmazza a Legyen által meghatározott gyakorlat jelentkezését.« (39—40.)

Ebből pedig ismét az a felfogás világlik ki, amely elveti az eszkatológiát és tagadja az embertől abszolúte független szükségszerűség egylehetőségű fejlődési vonalának létezését, mert:

»A történelem semmit sem tesz, nincs roppant gazdagsága, nem vív harcokat.« (Marx a Szent családban.)

A haladás felfogásában a tudománynak döntő szerep jut ugyan, de a tudományos előrelátás társadalmilag feltételezett.

Herbert Marcuse filozófiájának logikai vetületeiről írva (Üzenet, 1973/3. sz.) arra igyekeztem rámutatni, hogy az ember fogalomalkotása, lehető cselekvési alternatívák közti választása beszűkülhet és be is szűkül a társadalmi feltételek adott összességének hatására. Ez a beszűkülés azonban sohasem tökéletesen teljes. Emiatt a tudományok eredményei nemcsak egyféleképpen, hanem annak ellenére is felhasználhatók. Az adott társadalmi állapotok totalitása sohasem ellentmondásmentes és még kevésbé magyarázható egyoldalúan; csak hittel, csak a józan ész alapján, csak a tudományos leírás elemző eszközeivel stb. A tudományos elemzés meghatározza ugyan az értékideál előrevetítését és milyenségét, de akármennyire is meghatározza az értékideálhoz vezető Legyen lehetőségeit is, ez a meghatározottság sohasem nélkülözheti az etikum döntő fontosságát; a hidegen számító racionalitás sohasem szorítja, s nem szoríthatja háttérbe a humánumot.

A tudományos ismeretszerzés belső törvényszerűsége ugyanis éppen a sokféle alternatíva létrehozását eredményezi és nem a teljes beszűkülést.

»A Legyen első jelentkezésénél — írja Lukács György (i. m. 40.) — elég egyszerű a tényállás; hiszen az okozatiság tételezése éppen abban áll, hogy (az emberek — B. F.) olyan okozati láncolatokat, olyan okozati viszonylatokat ismernek meg, amelyek a megfelelő választás, befolyásolás stb. esetében meg tudják valósítani a kitűzött célt, és maga a munkafolyamat azt jelenti, hogy a cél megvalósítása érdekében így módon befolyásolják a konkrét okozati viszonylatokat. Láttuk, hogy eközben szükségképpen az alternatívák szakadatlan láncolata jön létre (kiemelés — B. F.), és itt a helyes döntést minden esetben a jövő, a megvalósítandó cél határozza meg.«

Az érték tehát az emberi gyakorlat eredménye, azzal meghatározott, de abból előrevetettséggel a gyakorlat további menetét visszafelé határozza meg, mint célszerűség (teleológiai elv) hat. A Legyen tehát nem más, mint az értékideál megvalósítási módozatainak, megvalósítási folyamatának szabályozója. (V. ö. Lukács György: i. m. 45.) Az értékideálok kitűzése nem emberfeletti erővel, hanem az eddigi társadalmi-történelmi fejlődés totalitásával meghatározott. Oly módon meghatározott, hogy ez a meghatározottság-alap tételzetté válik, a konkrét emberi lehetőségválasztás, tehát a történelmileg fokozatosan kialakított szabadság szint adta lehetőségek skáláján áttörten-átszűr-

ten jelenik meg. Egyoldalú eszkatológiai fejlődési vonalról, melyben az etikai momentum csak tetszőlegesen hozzáragasztott címke lenne, de ami valójában lehetetlennek minősülne, szó sincs. Az értékek szubjektív eredete ugyanakkor objektivitást is jelent. Lukács György ezt tömören így fejezte ki:

»Az értékek objektivitása tehát azon alapul, hogy ezek a társadalmi fejlődés mozgó és mozgató elemei. Így aztán ellentmondásosságuk, az a vitathatatlan tény, hogy nagyon gyakran nyilvánvaló ellentétbe kerülnek gazdasági alapjukkal és egymással is, nem az értékek végső viszonylagosságára vall, mint Max Weber véli, és még kevésbé mutat ebbe az irányba, hogy lehetetlen hierarchikus-táblázatos rendszerbe kapcsolni őket. Létezésük, mely egy társadalmilag törvényszerűen kötelező Legyen formájában nyilvánul meg, amelyhez bensőleg szükség-szerűen hozzátartozik pluralitásuk (kiemelés — B. F.), egymáshoz való viszonyuk, a különműségtől az ellentétig, post festum racionalizálható ugyan, de éppen ez fejezi ki a társadalmi-történelmi összefolyamat ellentmondásos egységét, egyenlőtlen egyértelműségét.« (I. m. 57.)

Marx filozófiájában az értékválasztás egyáltalán nem indeterminált, azaz abszolúte szabad. A legfőbb értékideál — a sokoldalúan fejlett és szabad ember, a társadalmiasult emberiség, azaz a humánus társadalom mint a nembeli (generikus) emberi lényeg kiteljesedése — a reális történelmi alternatívák tudatos és tudományos mérlegeléséből született, de meghaladja, megtagadja, magasabb szintre emeli azt, ami »van«, ami »adott«. Marx számára a realitás itt és most létező formái sohasem azonosíthatók a valóság egészével, azzal ami az ember lehet. Ezt a felfogást Herbert Marcuse következetesen hangsúlyoztatja; kifejezetten például a *Béke, mint utópia* sorában (Stvarnost, Zágráb, 1972.). Ez az eszménykép nem vezethető le semmiféle eszkatológikus koncepcióra sem. Még Marx nagy tanítójának, Hegelnek »világsszemével« sem mutat rokonságot, amely az »ész csele« révén az emberrel végezteti el céljainak megvalósítását. Lenin a *Mi a teendő?* c. munkájában szinte programatikusan állítja ismét központi helyre a II. Internacionálé »marxistái« által elhanyagolt és üressé változtatott emberi szabadság és tudatos akció, tudatos praxis kategóriáját, hogy aztán — sajnos — a sztálinista dogmatizmus ismét az eszkatológia szemüvegével közelítsen a fejlődés kérdéséhez, védelmezze az »adott« tökéletességét, feledve ezzel Marxot is, meg Lenint is.

*

Az »itt és most« igazolásának ideológiai mítoszai elleni lázadásnak két végtetes esete ismeretes. Az egyik a nihilizmus, a másik az utópia. (V. ö.: Mialilo Marković: I. m. 6.)

A nihilizmus abszolúte értelmetlennek tekinti a világot, a léte-zést. Ezzel, bármennyire is az adott életformák elleni radikális lázadásnak tünteti fel magát, végeredményben annak apológiája marad, mert nem nyújt — nem nyújthat — reális perspektívát. Ezt a koncepciót legszebben talán Martin Heidegger egzisztencialista fundamentál-ontológiájának és lényeggondolkodásnak nevezett filozófiájának

nihilizmusa példázhatja. A fundamentál-ontológia kifejtésének időszakában (1943-ig!) Martin Heidegger a lét értelmét és az igazságot az örökös angazsáltságban véli felfedezni, olyan angazsáltságban, melynek igazsága önmagában rejlik. Ezért történhetett meg, hogy Heidegger egy időben a hitlerizmussal, mint az angazsáltság »igazi formájával« rokonszenvetett. Feleszmélése után elveti előbbi koncepcióját és a lényegondolkodásnak nevezett fejlődési fázisában a lét értelmét, az igazságot a lét eljövételének, megvilágosultságának kivárásában, nem angazsált, elernyedtséggel (Gelassenheit) való elmélkedésben, az örökös kérdésfelvetésben, de a válaszadozás kísérletétől való tartózkodásban látja. A mindent kérdésessé tevés »helyzethangulata« (Befindlichkeit) minden angazsáltságot eltűnt. Eltűnt a tudományos angazsáltságot is, de az utópisztikus lázadást is. Mindkettőt a »lét elfelejtésének« tekinti. Számára a lét értelme a nemlét. (V. ö.: *Gelassenheit*. Neske, Pfuldingen 1959. 37.; *Platón igazságtana egy humanizmus-levéllel*. Bern, 1954. 82.; valamint Heidegger bírálatával, *Létünk*, 1973/1. sz.)

Tisztán etikai szemszögből nézve az utópia lényege pozitív. Értékideálja humánus. Hibája, hogy a Legyen felfogása megvalósíthatatlan. Mihailo Marković szerint az utópiából hiányzik a konkrét történelmiség; a közvetítettség, a megjárandó út, a gyakorlati lépések, a megvalósításában angazsálódó reális társadalmi erők felismerése. (I. m. 10.)

Herbert Marcuse logikai problémáiról szólva (Üzenet, 1973/3) már rámutattunk, hogy dialektikáját éppen a közvetítő tételezettség hiánya teszi túlfeszítetté, egyoldalú negációvá. Ez a kettősség — a helyes értékideál tételezése és a Legyen módozatainak problematikus-sága — jellemzi etikáját is. De ez az etika egészében véve pozitívnak minősíthető, mert a scientista értékneutralizmus áltudományosságára és reakciós voltára mutat rá. Pozitív azért is, mert súlyos bírálatot mond az eszkatológikus érték-konceptiók felett, elítéli a dogmatizmus minden változatát. Kiütkeresése sokszor utópisztikus színezetű, mert a Legyent végrehajtani hivatott reális társadalmi erőket nemigen találja meg, de korunk erkölcsi dilemmáit taglalva és megvilágítva az emberi alkotótevékenység humánus megnyilatkozásának kivételes példáját képezi.

Ezért ha azt kérdezzük, van-e Herbert Marcuse kritikai elméletének valamilyen reális generikus értékbázisa, akkor válaszunk igenlő lehet. Marcuse az ember legfőbb, generikus értékét az ember nembeli lényegének kiteljesedésében látja, csakúgy, mint Marx. Ezzel azonban a kérdés még nem oldódott meg. Az értékideál absztrakt általános szintű meghatározása akkor lesz konkrét általánossá, étellel telivé, ha a Legyen lehetőségeit — mint a közvetítettség szintjeit — vesszük vizsgálatunk alanyául. Vajon hova vezet Herbert Marcusét a Legyen korunk ellentmondásos totalitásával való meghatározottsága?

2. A LEGYEN DILEMMÁI

Marcuse követi azt a felfogást, hogy a világot nem kell dogmatikusan anticipálni, hanem az adott, az empirikusan létező kritikai túlhaladását kell elvégezni (Marx írta Rugénak 1843 szeptemberében). Magáévá teszi Max Horkheimernek azt a megállapítását is (melyet az a **Tradicionalis és kritikai elmélet** c. tanulmányában fejtett ki), hogy a kritikai elméletnek egy olyan kifejlesztett egzisztenciális ítéletnek kell lennie, amely a tőkés társadalomról nemcsak egy »ha...akkor« viszonyt

kíván megállapítani, hanem amely az »így van...« tehát változtatni kell« jegyében fogalmazódik meg. Marcuse filozófiája ennek a Legyennek a jegyében zajlik.

Két kérdés érdekelhet most bennünket. Vajon mi az, ami Legyen; és vajon hogyan Legyen?

Az első kérdésre már röviden válaszoltunk. A marcusei Legyen értékideálja marxi.

Az ember, noha biológiai-természeti lény, a munka révén specifikus emberi nembeli lényévé alkotja, termeli önmagát. Lehetővé teszi önmaga számára, hogy a munka révén a praxis lényévé alakuljon. Amíg a munka utilitáris és mindig szükségszerű tevékenység, amíg éppen ezért végeredményben értékelő szempontból neutrális kategória (noha az értékelés a munka eredményeivel történelmileg-társadalmilag feltételezett), addig a praxis szélesebb kategória, noha a munkából levezetett. (A praxis meghatározást Mihailo Marković szerint értelmezem. V. ö. a **Dialektikus jelentésemélet**. Nolit, Belgrád, 1961; **Humanizmus és dialektika**. Prosveta, Belgrád, 1967, valamint a már idézett **Felülvizsgálatok** c. munkáival).

Az embereket az határozza meg, amit és ahogyan termelnek (Marx a **Német ideológiában**), s hogy az ember képessé válik arra, hogy »minden species mértéke szerint« univerzálisan termeljen, mert »élettevékenysége a munka« (Marx a **Gazdasági-filozófiai kéziratokban 1844-ből**). Termelőtevékenységünk — a munka alapján — szükségleteket elégít ki, de közben — visszaszorítva, ám soha meg nem szüntette az embert meghatározó »természeti korlátokat« — új, emberi szükségleteket termel. Ezek egyedi szempontból is, meg társadalmi szempontból is új szükségletek, a társadalmi ember szükségletei. A munka a történelmi-társadalmi fejlődés folyamán praxissá tökéletesedik. A praxis az ember önmegvalósításának folyamata, öncélú kreativitás. Olyan élettevékenység, amely az egyedi afirmációt a társadalom egészének afirmációján át — és fordítva — valósítja meg. Olyan szabad és racionális tevékenységet jelent, amelyben az ember igazi szükségletei eléggülnek ki, azaz melyben az egyed emberi nembeli lényegét valósítja meg. A praxis tehát tulajdonképpen értékideál. Olyan cél, amely az eddigi történelmi-társadalmi fejlődés során csupán elidegenült formában valósult meg, az elidegenülés áttételein át tökéletesedett, de még nem teljesen megvalósult. A praxis az ember nembeli (generikus) lényegének kiteljesedési — ellentmondásos — folyamata. Az ember nembeli lényege tehát a praxis történelmi-társadalmi folyamatában alakul és nem változatlan adottságok összessége, sem pedig olyan valami, amelyből mint készen álló magából külső hatásokra csirázik ki valami. Abban határozható meg röviden (s ezért elvont-egyoldalúan), hogy az ember univerzális, termelő, társadalmi, tudatos, tehát szabad lény. **A hatodik Feuerbach-tézisben Marx kiemeli, hogy:**

»az emberi lényeg nem valami az egyes emberekben lakozó elvontság. Az emberi lényeg a maga valóságában a társadalmi viszonyok összessége.«

(Az emberi marxi felfogásáról röviden és tanulságosan lásd Márkus György **Marxizmus és antropológia** c. munkáját. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1971.)

A »társadalmi viszonyok összessége« azonban az eddigi fejlődés során elvont-általánosan az egyed fölé emelkedett, az állam, a hatalom konkrét formáiban kövesedett, olyan formákban, melyek az elide-

genült társadalmi viszonyok — az osztályviszonyok, tehát a parciálizálódott emberi lényeg — szükségszerű kifejezései. Az elidegenedés megszüntetése tehát a társadalmi viszonyok összességének felszabadítását jelenti, más szóval az emberi nembeli lényeg szabad kiteljesedését valósítja meg. A tőkés társadalom forradalmi túlhaladása ezzel a motívummal tudományosan is, etikailag is indokolt. Marcuse kifejezetten a forradalom filozófusa, a humanus emberi értékekért vívott harc lehetőségeinek elméleti kutatója. Olyan gondolkodó, aki tudja, hogy az elmélet a gyakorlatból születik, de mint az Ész és a forradalom c. munkájában írja (Beacon Press, Boston 1968), az elmélet elhivatottsága, hogy az igazságot még akkor is megőrizze, ha erről a gyakorlat le is tér.

A Legyen »hogyanjára« adott marcusei válasz önmaga is dilemmákkal terhes. Azt a vajúdat fejezi ki, amely a kritikai szellem jellemzője és erénye is, s amelyet a dogmatikus értelem sohasem ismerhet, mert elfogadott dogmái mindig biztosan vezetnek. Marcuse kiütkezésére mélyen etikai jellegű. Az etikai jellegű kiütkezés — a dogmatizmussal ellentétben — csökkenti a lehetőségek közötti választás biztosságát, de magasan értékeli az egyedet, aki maga teremti világát-társadalmát, s nem a »felsőbb erők« vak kiszolgálója. Marcuse filozófiájában ez az individuális momentum meglehetősen kihangsúlyozott és emiatt elméletének komoly belső problémákkal kell küszködnie, de joggal idézi elő a kritikai viszonyulást is.

Marcuse sohasem volt a munkáosztály szervezett osztályharcának híve. Ennek okai — elméletén kívül — a húszas-harmincas évek európai társadalmi helyzetével is magyarázhatók, s azokkal a pszichológiai természetű következményekkel, melyek egyrészt ebből a társadalmi helyzetből, másrészt Marcuse szellemi forrásaiból eredtek.

A húszas-harmincas évek Németországának széthulló munkásmozgalma, a fasizmus térhódítása, majd a sztálinizmus dogmatizmusának egyre erőteljesebb kiteljesedése, a heideggeri filozófiai iskolázottság hatása együttesen formálják Marcuse szellemi arculatát, amely azonban mindig friss és fogékony az új, a változó kritikái — marxi szellemben végzett kritikái — felmérésére és kiértékelésére.

Az oligarchikus-etatistának és a forradalmi-kollektivistának nevezett mentalitások deformációi, melyek mindig a kollektív egyed fölé emelkedve merevedéséhez vezettek, Marcusét szkeptikussá tették a demokratikus-szocialista kollektív akciók lehetőségével szemben is. Ezt nem felróni kívánom. Éppen fordítva, ez a beállítottság lehetővé teszi számára, hogy kritikailag viszonyuljon. Noha kritikája sokszor túlméretezett, tehát bírálható, Marcuse nem esett a megalkuvás hibájába (melyre például Lukács György többször rákényszerült, vagy néha nem is kényszerült, mégis megtette, ártva ezzel tulajdon szellemi fejlődésének, de még inkább az alkotó marxista gondolat kiteljesedésének).

A Legyen problémáit vizsgálva Herbert Marcuse — véleményem szerint — túlindividualizálja a Legyen megvalósításához vezető utat. Ennek mindenestre, a már említett társadalmi-pszichológiai tényezők mellett, legfőbb elméleten belüli oka a negatív dialektika túlfeszítettsége. A negatív dialektika ugyanis a negáció abszolutizált momentuma miatt szembekerül a tudományossággal, sőt szembekerül és elveti az ész szerepét is, melyről azt állapítja meg, hogy történelmi fejlődése során mindig a munkát (a kényszert) és a dominációt hozta létre, napjainkban pedig a modern ipari társadalom represszív — akár tőkés,

akár szocialista — struktúrájában teljesedett ki. A modern társadalmat egészében — az osztályharc problematikájának mellőzésével — »hamisnak«, az úgynevezett »többletelfojtás« (surplus repression), azaz a mesterséges szükségletek segítségével manipuláló emberek feletti uralom megnyilvánulásának nevezi. Ennek a társadalomnak forradalmi »transzcendenciója« (túlhaladása, felülmúlása) jelenti szerinte a marxi hagyomány igazi folytatását és továbbfejlesztését.

A modern társadalom elidegenült, emberekkel manipuláló struktúráját és hamis ideológiáját bírálva Marcuse a marxi szellemben veti el egyrészt Hegel historizmusát, amely az embert a »világsszellem« manipulatív játékszerének tekinti, másrészt pedig a comte-i pozitívizmust és a modern logikai pozitívizmust is, amely végtére is az embert a társadalom »Nagy Lényének«, az emberek feletti objektív struktúráknak áldozza fel. A felvilágosulás korának moralizálását bíráló marxi felfogás Marcuse számára mindig vezérelv maradt. Tudja, hogy moralizálással nem lehet megváltoztatni a világot. Ezért a »forradalmi transzcendenció« marcusei elmélete nem moralizáló intenciójú, de tragikuma az, hogy éppen a »valóság igazi egészével össze nem keverendő adott realitás« elemzésének módja etikai nézeteit mégis gyakran a moralizáláshoz viszik.

Az 1968-as franciaországi májusi események hősei, a francia egyetemisták jelszava ez volt:

»Legyünk realisták, követeljük a lehetetlent!«

Nos, ők is, Marcuse is egyaránt ott hibáztak, hogy ideáljukat lehetetlen úton kívánták megvalósítani. Ez ma már tanulság, amely új akcióra szólíthat. Az ideál sohasem lehet egyszerűen a »Legyen« spontán aktusával kiegyenlített. A spontán Legyen mindig abszolút negáció, amely végül önmagát is megtagadja. El kell-e hát vetnünk a kritikai szellem lázadó, spontán Legyenjét teljes egészében?

3. AMI MARCUSE KONCEPCIÓJÁBAN POZITÍV

Az etikai koncepciókat ma rendszerint két csoportba sorolhatjuk. A metaetika fő kérdése az, hogy »mit jelent?« Nem utasítani, tanácsolni kíván, hanem az erkölcsi kijelentéseket elemzi, értelmezi. Azt kérdezi például, mit jelent az, hogy »Ne ölj!«

A normatív etika fő kérdése a »mi legyen?« Utasít, tanácsol. Azt mondja: »Ne ölj!«

Számunkra a normatív etika problémaköre érdekes. (Elttekintünk igazolhatóságának metaetikai vitáitól, annál is inkább, mert például Frankana szerint a metaetika jómaga is normatív jellegű, még ha tagadja is.)

Herbert Marcuse etikai nézeteit nem sorolhatjuk be a klasszikusan moralizáló etikák közé, melyeknek alapvető jellegzetessége az, hogy az erkölcsi értékeket »adottaknak«, csak leirandóknak, kifejtendőknak és magyarázandóknak tekintik. Így mindaz, amit Legyennek tétéleznek, tulajdonképpen annak az igazolása, ami van. Csupán azokat az etikai normákat kutatják, melyek az egyedet a társadalomba interiorizálják, és azzal, hogy látszólagos különbséget tesznek a Van és a Legyen között, csupán elkendőzik alapvető kiindulópontjukat, a Van és Legyen szubsztanciális azonosságának tételét. Három ilyen etikai koncepcióvonalat különböztethetünk meg. Az egyik az immanens finalitás elvének tétélezése, amelyről már szó volt. A másik a

pozitívista-pragmatista értéknehilizmus és értékneutralizmus, melynek fő elve az, hogy csak indikatív kijelentéseket tehetünk, de erkölcsi-normatív kijelentéseket nem. Rövidre fogva ez azt jelentené, hogy a »Jancsi család« kijelentés tudományosan ellenőrizhető, de már a »Jancsi jó« kijelentés nem. A tudományokban nincs helye az erkölcsnek. Ezzel az erkölcsöt az irracionális szférájának engedik át, ami indirekt úton mégis oda lyukad ki, hogy a tudományosság magasztalásával, amely állítólag csak leír és nem értékkel, azt kell szeretni, ami van. A harmadik az egzisztencialista irracionális koncepciója. Ennek nihilizmusáról már szoltunk.

Marcuse az erkölcs és az etika problémáit — helyesen — nem választja külön a társadalmi lét ellentmondásosságának elemzésétől. Marx nyomát követve arra a megállapításra jut, hogy az elidegenülés jelensége a társadalom totalitásának vizsgálata nélkül és ebből a totalitásból, mint a különböző tudatformák — így az erkölcs — meghatározó alapjából való levezetése nélkül egyoldalú marad. És valóban, ahogy pl. R. Nisbeth állítja (*The Question for Community*. Oxford univ. Press, New York, 1953, 10.), a XVIII. században az »értelmes« ember mítoszából, a XIX. században a »homo oeconomicus« mítoszából, a XX. században pedig az elidegenülés (alienáció) mítoszából vezeték le az érték-koncepciókat. A hangsúlyt itt a mítosz szóra helyezzük. Azért a mítoszra, mert a dialektikus módszer totalitással helyett mindig valamilyen részproblémából, részjelenségből történt az etikai nézetek kiépítése. Így szükségszerűen a társadalmi lét egyik oldalának tudati kiemelése vált az egész lét magyarázatának alapjává. Ezért történhet meg például, hogy napjainkban az elidegenülés kategóriájának olyan nyira divatos használata ugyanakkor a fogalom legkülönbözőbb értelmezését rejti. Dean Dwight az *Alienation, its Meaning and Measurement* (American Sociological Review, 1969/26. sz.) c. tanulmányában felsorolja az elidegenülés értelmezésének hosszú skáláját. Az elidegenülést például cinizmussal, tévelygéssel, konformizmussal, apátiával, politikai apátiával, politikai hiperaktivitással, hiányérzettel, pszichózissal, előítéletekkel, agresszióval, önmegsemmisítési tendenciákkal (önsorsrontással), autoritáselfogadással stb. egyenlítik ki.

Ha Herbert Marcuse *Egydimenziós ember* c. munkáját olvassuk (Veselin Masleša. Szarajevó, 1968), akkor benne mindezeket a jelenségeket megtalálhatjuk és valamennyi valóban az elidegenülés megjelölésére szolgál. Megjelölésére igen, de magyarázatára nem. Az elidegenülés magyarázatát csupán Marx filozófiájának alapján ejthetjük meg. Marx érdeme, hogy az etikai probléma lényegét, gyökerét az elidegenedésben sűrítette, mint döntően nem etikai kategóriában. Így, elkerülte a klasszikus etikák bűvkörét, melyek már etikai posztulátumokból kiindulva az erkölcsi normák megalapozását nem végezheték el másféleképpen, mint csakis a kiindulópontnak tételezett állításokra való hivatkozással. Így aztán a petitio principii-nek nevezett logikai hibába estek; azt használták fel végső bizonyítékként, amit tulajdonképpen bizonyítani kellett volna. Thomas Hobbes például a békből, Immanuel Kant a kötelességtudat tételezéséből, J. Bentham a boldogságból, s még jóval előttük Arisztotelész az ember értelmes lényként való tételezéséből vezették le azt a normatív etikai koncepciót, hogy ezért az embernek így is kell cselekednie. Eközben természetesen bizonyítatlan maradt a kiindulópont. Az ilyen elméleteket bírálva Martin Heidegger joggal mondta, hogy az európai metafizika sohasem beszélt magáról a létről, hanem mindig tulajdon értékposztu-

látumaihoz kanyarodott vissza. Természetes dolog, hogy az ilyen kiindulópont miatt az erkölcsi nézetek igazolása szükségszerűen oda vezetett, hogy a gondolkodók kénytelenek voltak végső és elégséges okként valamilyen immanens finalitás létezésére hivatkozni, mert különben a Legyen és az értékek általuk való tételezése kétségbe vonható lett volna.

Marxnál az etikai követelések indoklása szigorúan a tiszta etika hatáskörén kívül esik. Az etika ezért szükségszerű következménye a létstruktúra kimutatásának. Maga a munka mint a társadalmi lét alapvető ontológiai kategóriája nem erkölcsi jellegű kategória. A munka mint az »ember és a természet közötti állandó anyagcsere« megvalósítási folyamata és eredménye munkamegosztást hoz létre. A munkamegosztás differenciálja az embereket és a társadalmi struktúrát, melyben az emberek élnek. Létrehozza a magántulajdont, az osztályviszonyokat, az osztályviszonyok kifejezési formáit — az államot, politikát stb., a tudományt, filozófiát, művészeteket, vallást, erkölcsöt stb., stb. — mint reflexiók formákat, a létformák igazolási kísérleteinek racionális, vagy irracionális igazolási változatait. Mindezek a jelenségek önmagukban véve sem erkölcsösek, sem pedig erkölcsöstenek, azaz erkölcs nélküliek. A munkafolyamat tehát az ember társadalmi életének modellje; mind a gazdasági, mind a szociális, mind a kulturális szféra létrehozója. Ugyanakkor a munkafolyamat lehetővé teszi, hogy az ember önálló teleológiai tételezéseket valósítson meg. Lehetővé teszi az értékelő cselekvést, melynek egyik momentuma az értékideálok kivetítése, másik momentuma pedig az értékideálokhoz vezető Legyen normatív körvonalazása. A munkafolyamat praxissá teljeseedik ki, amely már lényegesen etikai kategória. A munkafolyamat történelmileg is, gondolatilag is szétválasztja a Van és a Legyen, és ugyanakkor eredményeivel a Van és a Legyen ellentéteinek állandó túlhaladása. Olyan folyamat, melyben a Van és a Legyen egybeesik, hogy ebből ismét különválásuk tétéleződjék. Ebben az ellentmondások egységének és harcának végtelen folyamatában határozható meg az ember fejlődése. Ez a fejlődés maga is ellentmondásos. Magán viseli az ember megosztottságának bélyegét (az ember, mint »ami itt és most« és aminek »lennie kell« ellentétét), de az azonosság vágyát is. (Theodor Adorno nem hiába jelölte meg a **Negatív dialektika** c. munkájában (Suhkamp, Frankfurt/Main, 1966) az azonosságot vágy gyanánt. (Mármost az értékideálok mindig ezt az azonosságvágyat fejezik ki, mint a gyakorlat és az elmélet előrevetített irányjelzői. Amennyiben a »most« totalitásának felmérése egyoldalú, tökéletlen, nem a lényegét megragadó, akkor az értékideál kivetítése hamis, és hamis lesz a cselekvés következő szakasza is. A kiindulópont igazságának vagy hamisságának kérdése pedig a módszer kérdése. A dialektikus módszer elveinek alkalmazása nélkül az etikai koncepciók, melyek a legfőbb jó (summum bonum) kifejtését célozzák, ezt a legfőbb jót egyoldalúan fogják meghatározni. Ha egyoldalúan határozzák meg, akkor a Legyen megfogalmazásának normái is egyoldalúak — a valós gyakorlathoz mérten inadekvátak — lesznek. Mert inadekvátak lesznek, ezért szükségszerűen csupán a Van apológiáivá válnak.

A legismertebb kiindulópontok, melyekből a legfőbb jó meghatározása történt, a következők:

A racionalizmus filozófiája a legfőbb jót az emberi értelemből vezeti le. Számára az ember csak és szubsztanciálisan racionális lény.

A lét lényege tehát maga a szellem (az objektív, vagy szubjektív szellem). Descartes — Spinoza — Leibniz — Kant — Fichte — Hegel az etikát ezért az emberi (vagy emberfeletti) értelem immanens finalitásából vezetik le.

Nietzsche, Sartre stb. kiindulópontja az egyed, az abszolút individuum.

Hobbes, Durkheim és a dogmatizált »marxizmus« az abszolút társadalom absztrakciójából indulnak ki. Az újkantianus iskola, Max Scheler stb. például az abszolút értékből építi ki etikáját. A biológiai determinizmusból, az evolúcióból kiinduló etikák naturalizmusa az embert a természet részének tekinti és elfelejti, hogy habár az ember része a természetnek, de nem azonosítható vele. Így az erkölcs végtére is az ösztönökre vezetődik vissza. A haszonalvőség (utilitás) jelenségéből születő etikák oda vezetnek bennünket, hogy az az igaz és jó, ami hasznos. Az askzétizmus hirdetése (némileg Spinoza és Kant) ismét »felsőbb céloknak« rendeli alá az embert; éppen úgy, mint az emotionalista beállítás (Schopenhauer, Rousseau, Russel stb.), amely az embert tulajdon irracionalitásának foglyává nyilvánítja.

Vizsgálva a felsorolt koncepciók kiindulópontjait, azt az egyetlen közöset találjuk benne, hogy mind a tudatból indulnak ki, a tudattal határozzák meg a léteket. Természetes tehát, hogy kategóriáik tételzett volta miatt nem szakadhatnak el a Vantól, attól, ami a tudatot mindig és mindenkor (sub specie aeternitatis) meghatározza. Így, bármennyire is lázadnak minden embert meghatározó »felsőbb erő« ellen (például az egzisztencialisták, vagy Nietzsche, vagy a pragmatisták és az emotionalisták), a »felsőbb erő« mégis uralkodó marad, mert ez nem más, mint az »itt és most« adottja. Az etika pedig csak konformizmus lehet, és végső soron csak kodifikált szabályok gyűjteménye marad (még akkor is, ha az egyes áramlatok szóban el is vetik a kódex lehetőségét).

Amikor Marcuse a fejlett tőkés társadalom egészét veszi bírálatainak tárgyaként (kiegyenlítve azt az »ipari társadalom« terminusával), akkor tulajdonképpen azt az ideológiát vizsgálja, amely, szerinte, magában a társadalom anyagi-technikai struktúrájában tárgyi-alsult. Az ipari társadalom egésze nem bontható fel külön anyagi, illetve tudatszféraakra. Az ideológia mindig objektíválódik, mint ahogy a társadalmi struktúra mindig szellemi vetületként is megmutatkozik.

Rámutat, hogy az elidegenült társadalmi realitásban szükségszerűen elidegenült formában — torzultan — jelentkeznek mindazok a törekvések, melyek az erkölcsi jelenség magyarázatával egyszersmind a szabadság lehetőségének keresését is jelentik. A már felsorolt érték-koncepciók egyes etikákként konstituálódott változatai szépen példázhatják ezt az állítást. Marcuse úgy tartja — valljuk meg, hogy helyesen —, hogy korunk ipari társadalmában, melyet az értelem univerzális eluralkodása kifejezésének tart (az értelmet pedig a szubjektum objektum feletti hatalmának, a dominációnak a megnyilatkozási módjaként értelmezi), csupán egyetlen, méghozzá kényszerítő determinizmus uralkodik. Ez a determinizmus magának a hatalomként konstituálódott értelemnek a törvényszerűsége. Olyan törvényszerűség, amely még létrehozójától, megteremtőjétől, tehát magától az embertől is függetlenítette magát, az emberen is uralkodik. Az értelem olyan értelmezést kap, mintha az a mesebeli boszorkányinas seprűje lenne, azé a boszorkányinasé, aki megtanulta előtáncoltatni a seprőt a sarokból, de aztán arra már képtelen volt, hogy vissza is tudja a

sarokba parancsolni. Más szóval: Marcuse arra mutat rá, hogy az újkori filozófia hajnalán az emberi lényeg egyetlen és legfőbb megnyilatkozásának kikiáltott értelem — a descartesi »cogito« — a természet feletti uralom megszerzését célozva olyan társadalmi viszonyokban objektiválódott, hogy miközben a hatalmat egyre inkább megszerezte, magát az embert, a szubjektumot is egyre inkább tulajdon objektiválódott törvényeinek — a társadalmi viszonyok struktúrájának — rendelte alá. Az emberi lényeg elszakadt az embertől és embertelen, önálló hatalommá vált. A technikában realizálódva egyre raffináltabb módon sikerült korrigálnia önmaga hiányosságait; sikerült kiküszöbölnie az éhséget, nincstelenséget, sikerült integrálnia mindazokat a kísérleteket, melyek az embert nemcsak egyoldalú, tehát racionális lényként, pontosabban az önállósult racionalitás manipulatív eszközeként fogták fel, s amelyek ezért nem »az embert a technikáért, az egyedet az általános-abszaktért«, hanem fordítva, a »technikát az emberért, az általánosot az egyediért« jelszavát vallották. Mindennek kifejtése közben Marcuse követi a marxi gondolatmenetet. Az értelmet az emberi társadalmi tevékenység — végső soron a munka — eredményeként és eszközeként fogja fel. Az emberi társadalmat a munkamegosztás törvényének eredményeként kezeli. Az elidegenülést a munkamegosztás következményének tartja. Rámutat, hogy az ember az elidegenülés állapotában fejlődik, egyetemlegesül, de éppen ezért elidegenülten egyetemlegesül. Az univerzalizálás legmagasabb szintje az ipari társadalomban valósul meg, ahol minden emberi viszony racionalizáltan, de áruviszonyként, a technika struktúrájában jelenik meg. Ebben az univerzális áruviszonyként, a technika törvényszerűségei között szerveződő társadalomban minden különböző, sőt ellentmondó tudatkonceptió, így tehát minden etikai magyarázat is »beleszámítódik a rendszerbe« és stabilizálni segíti azt. Minden a Van kiszolgálója, minden az ideológia eszköze.

Nézzünk egy-két példát, hogy az előző oldalak állításait konkrét etikai felfogások »beszámítódásával« illusztráljuk.

Minden eddigi etikai koncepcióban volt egy humánus mag; létezett az »azonosságvágy« (Adorno) egy olyan momentuma, amely mélyen emberi, amely az emberi lényeg sokoldalúságához eltéphetlenül hozzátartozik. Az értelemszerű fejlődés miatt azonban mindez ellenkező előjelet kap.

Eddig már általánosságban rámutattunk, hogy a »tudás = erény« szókratészi felfogásának evolúciójában az »erény« a beépültség szinonimája lett.

Ugyanez a sorsa korunkban a görög filozófia boldogságfogalmának (eudaimonion), s ennek a fogalomnak többféle változatának is. Az eudaimonista etikai koncepció korunkban egy »rossz« hedonizmusban (hedoné = élvezet) realizálódik. Eszerint az élet célja az élvezet. Ez a cél azonban a »társadalmi viszonyok összességében« olyan (elidegenült) emberi nembeli lényekként válik értékkideállá, hogy a birtokviszonyok prizmáján áttörve jelenik meg. A társadalmi viszonyok összessége lényegében a birtokviszony. A birtokviszony struktúrája az ipari társadalom. Az ipari társadalom az értelem refinált hatalma. Ez az univerzális »itt és most«. Ebben a tér—idő koordinátában csupán egyetlen idődimenzió létezik: a jelen dimenziója. A múlt a jelenből értékelt, úgy értelmezett, hogy csak a mostba torkollihatott. A jövő a jelen perpetuálása. A jelen struktúrája az élvezetnek egyetlen lehető biztosítéka. Megengedhető, hogy a múlt — jelen — jövő

különválasztódjék, de csupán az élvezet mennyiségi kiteljesülésének szemszögéből. Amíg az értelem kisebb fokú, addig a társadalmi struktúra tökéletlenebb, tehát az élvezet kevesebb számú ember kiváltsága és az élvezeti formák skálája szűkebb. Kiteljesedésük feltétele az értelem törvényeinek való alávetettség. (Itt jelenik meg az etikai kódex, még ha nincs is paragrafusokba szedve.) Mivel az élvezet feltétele a technika és a birtoklás, az emberi szükségletek ezektől függenek. Ezekről függenek nemcsak terjedelmi kielégítettségük viszonylatában, hanem úgy is, hogy az emberi szükségleteket a birtoklás és a technika hozza létre, fejleszti, változtatja. Marcuse szubtilis elemzéssel mutat rá a XX. század társadalmának »emberi« élvezeteire, a technokrata »homo consummens« (a fogyasztó ember) mentalitására. Ezzel tulajdonképpen két dolgot cselekszik. Egyrészt Marx szellemében korunkra érvényesítve, empirikus tényként mutatja ki azt, amit Marx száz évvel ezelőtt előrelátott és úgy fogalmazott meg, hogy az osztálytársadalomban tulajdonképpen nem az igazi emberi szükségletek, hanem a nem emberi (azaz a biológiailag nemcsak emberi) szükségletek, az evés, ivás, szeretkezés stb. olyan formái jelennek meg egyedüli értékeként, melyek rafinált kifejlesztése nemcsak hogy semmi közösséget nem mutat biológiai alapjukkal (az evés, az ivás stb. eredeti biológiai feladatkörével), hanem ahelyett, hogy hozzásegítene az emberi boldogsághoz, még inkább elrabolja azt, még inkább elemberteleníti az embert. (Nem állatiasítja el, mert az állat nem tesz olyat, mint az elidegenült, elembertelenedett ember.) Ezenkívül olyan új szükségletek is létrejönnek, melyeknek nincs biológiai alapjuk, vagy legalább analógnak nevezhető mások. Már Marx rámutatott, hogy ezeknek a szükségleteknek a kielégítése a birtokviszonyok között munkát, tehát munkaerő-eladást és — kisajátítást igényel. Marcuse kifejti, hogyan hoz létre az ipari társadalom új, rafinált szükségleteket, és miként változtatja át még azt a munkán kívül töltött, szabadnak nevezett időt is, melyet ezeknek a szükségleteknek a kielégítésére, az élvezetre fordítanak korunk emberei, olyan idővé, amelyet teljes-tökéletesen a szórakoztató ipar határoz meg, melynek »játékszabályait« rákényszeríti az emberekre, akikkel tetszés szerint manipulál. Rámutat arra, hogy eközben ezek az emberek nem is érzik, hogy rabszolgák, hanem boldogok rabságukban és egyszerűen képtelenek felismerni, hogy jómaguk is, minden erőbevetésükkel saját rabsorsuk megerősítésén fáradoznak. A hedonista etika ugyanakkor menekülést is jelent. Menekülést az égető egzisztenciális problémák elől. Mert minden »boldogtalanságban euforikus« mentalitás ellenére is (Marcuse), az ipari társadalom emberén egyre inkább eluralkodik a hiányérzet és léptenyomon az önmaga által máskor olyannyira tömjénzett és az élet egyedüli tartóoszlopának vélt tilalomfákba ütközik. Ez mutatkozik meg például a szabadidőtől való menekülésben, amely — bármennyire furcsán hangozzék is — egyre inkább tért hódít a fejlett országokban. A manipulált ember jobban érzi magát munkahelyén, ahol megszokott szabványok és beidegződött rend szerint dolgozik, mint amikor »pihenőidejében« a szórakoztató iparnak »robotol«. Ez mutatkozik meg az úgynevezett státusszimbólumok nyomasztóan kellemetlenné válásában is. Azért kell autót, sőt gyakran cserélt autót, hétvégi ház, melyben ugyan kényelmetlenül érezzük magunkat a kényelem ellenére is, hiszen kizökkentünk megszokott ritmusunkból, azért kell kerti medence stb., hogy legyen, hogy szimbolizáljon. Egyébként mindez egyszerűen kényelmetlen, mert rabul ejt, mint ahogy rabul ejt a televízió is, melyet előbb élvezünk, majd nem élvezünk, de nézünk,

mert mi mást tehetnénk. Hosszúra nyúlna a példázódás, és nem ez a célunk, tehát felhagyunk vele. A fogyasztói magatartás dirigált hedonizmusa rabság és ugyanakkor a rabságból való menekülés reménytelen kísérlete. Az ipari társadalom ideológiája —, a hipertrofizálódott értelem az embert saját szenvedélyeinek rabjává teszi. Ebben a helyzetben a hedonista Legyen etikai vonatkozásai aetikusakká lesznek.

Az ipari társadalom univerzálódott egyetlen dimenziójában a hedonista elv az utilitarizmussal (haszonelvűséggel) folyik egybe. Olyan konformizmust eredményez, amely még a látszólag »úr« tőkéseket is alárendeli objektívizálódott, dogmiasodott érdekeinek. A technokrácia csendes hódító — mondja Ferkiss a *Technological Man* c. könyvében. (New York, 1970.) Ugyanerre figyelmeztet W. Whyte is az *Organization Man* soraiban (Prosveta, Belgrád, 1967), amikor arról beszél, hogy a »magatartáskomplexum kellésének sztereotípiája« az embereket ideálválasztóból csak ideálfogyasztóvá degradálja. Az ideálfogyasztás pedig a kultúra elposványosodásában, a korszellem »tömegkultúrának« nevezett szurrogátumában jut kifejezésre. (V. ö. Edgar Morin: *L'esprit du temps* c. munkájával. Kultura, Belgrád, 1967.)

A marcusei kritika éle nemcsak a hedonista és utilitarista etikák ellen fordul. Elveti a perfekcionizmus lehetőségét is, speciálisan azt a felfogást is hogy Marx perfekcionista etikát képviselt. A perfekcionizmus már Wolff filozófiájában megjelent a »Tedd magad tökéletes-sé!« formájában. Fichte követelése, hogy az ember legyen önálló, tegye magát szabaddá, szintén a perfekcionizmus álláspontja. Marcuse munkáit olvasva (csak az *Egydimenziós emberre* és az *Esszé a felszabadulásról* c. munkájára hivatkozunk), a perfekcionista nézetek absztrakt megfogalmazása mögött megbúvó gyökerekre tapinthatunk. A tökéletesség fogalma az ipari társadalomban csak a beépülés, a tökéletes kiszolgálás jelentését kapja. A nyelv és a gondolkodás lehetőségválasztó árnyalatai megszűnnek a technológiai racionalitás diktátumának Vanjában. Ugyancsak Marcuse munkái (most különösen az *Esz és a forradalomra* gondolok) azt a tanulságot szolgáltatathják, hogy Marek Fritzhand, az ismert lengyel etikus Marxról írt, egyébként kitűnő tanulmányának megállapításai Marx perfekcionista voltáról nem helytállóak. (Az ifjú Marx etikai gondolata. Nolit, Belgrád, 1988.) Marxnál ugyanis az emberi lényeg és a legfőbb jó sohasem befejezetten adott, sem úgymint valamilyen teljesen kész valami, ami a tükrözés folytán a tudatban kiteljesedve jelenik meg, sem úgy mint olyan csíra, amelyből valami növénybe szökken (ezt a nézetet közelíti meg pl. Erich Fromm a *Marx's Concept of Man* c. munkájában), sem pedig úgy, mint ahogy azt a neotomizmus modern változatát képviselő Jean Yves Calvez páter állítja, azaz, hogy a kommunizmus a történelem vége, a mennyország marxista változata. Marxnál a tökéletesség dinamikus fogalom, amely az emberi lényeg történelmi alakulásával alakul és amely sohasem befejezett; sem végecéll, sem hierarchikus rendbe szedett, kodifikált erénygyűjtemény, s legkevésbé tisztán elméleti produktum. Jellemző egyébként, hogy Marx emberkonceptiója — éppen nemperfekcionista jellege miatt — korunk pszichológiai kutatásainak nyomán, például a freudizmus forradalmának mondható megjelenése után, amely szétrombolta a felvilágosulás kora óta egyedül igaznak vélt optimista emberképet, érintetlen maradt. Sőt Marcuse az egyébként egyáltalán nem marxista Freud újratematizálásával a marxi emberkonceptió pszichológiai vonatkozásait gazdagította (az *Eros and Civilization* c. munkájában Vintage Books, Random House, New York, 1962).

(Itt meg kell jegyeznünk, hogy Marcuse nézeteivel nem érthetünk egyet, mert ő a perfekcionizmusnak szerintünk új, mondjuk »negatív változatát« építette ki. De erről később!)

Marcuse maró bírálatát adja a marxista emberkoncepció és etika olyan dogmatizálásának, amely tulajdonképpen még a II. Internacionálé idejében született meg és abból állt, hogy a kanti kötelességtudat etikai fogalmát ültette a marxi etika alapelve gyanánt. Ennek a felfogásnak lényege az, hogy további fejlődése folyamán Kautskynál egy zárt és kizárólagos osztályerkölcs rendszere alakult ki, melyben a közvetlen haszonelvűség uralkodott és a biologizált értékmotivációt hirdette. Lényege, hogy a történelem kommunizmusba vezető elkerülhetetlen szükségszerűségét, engedelmeskednie kell a felismert immanens finalitás kényszerének, s azoknak az egyed feletti szerveknek, amelyek ezt a felismerést birtokolják, kifejezik és akcióprogramként elének tárják. A sztálinizmus idején ehhez a koncepcióhoz még egy jó adag voluntarizmus is csatlakozott, amely alsóbb szinten minden spontaneitást kizárt, s amely szigorú erkölcsi kódexet állított fel, olyant, amely az élet minden területére vonatkozott, s melynek torz fíntorait a szocialista realizmus propagandista parancs-»művészetében« szépen megfigyelhettük. Így lett az etika az ideokrácia védőbástyája.

4. AMI MARCUSE KONCEPCIÓJÁBAN BÍRÁLHATÓ

Emeljünk ki öt bírálat szempontot, öt bírálató dolgot.

1.

A munka filozófiai elemzése helyett Marcuse áttétel nélkül tért át a társadalom etikai bírálatára.

Korai munkássága Heidegger hatásának jegyében zajlott, de ekkor még központi problémája a marxi munkafogalom filozófiai feldolgozása volt és Karel Kosík szerint (A konkrét dialektikája. Belgrad, Praveta, 1968) az egyik olyan utolsó tanulmány korunkban, amely filozófiai igénnyel nyúlt e kérdéshez. (Kivételt talán Lukács György készülő, illetve még kiadatlan Ontológiájának A munka címen közölt része képezi.) Ezek közé a munkák közé tartozik pl.: Adalékok a történelmi materializmus fenomenológiájához (1928), A konkrét filozófiáról (1929), Új források a történelmi materializmus megalapozására (1932), A munka gazdasági-tudományos fogalmának alapjairól (1933), némileg a habilitációs munkája: Hegel ontológiája és a történelmiség megalapozása (1932) is.

Már 1936-tól kezdve (A lényeg fogalmához, 1937-ben) A kultúra affirmatív jellegéről, (1938-ban), A hedonizmus kritikájához), majd 1955-től (Erosz és a civilizáció, Represszív tolerancia, Esszé a felszabadulásról, A béke mint utópia) soraiban Lukács György szavaival élve:

»Kísérlet történik arra, hogy az összes ideológiai jelenségek gazdasági alapzatukból kapjanak magyarázatot, de a gazdaság mégis beszűkül, amennyiben kiesik belőle annak marxista alapkategóriája, a munka.« (Történelem és osztálytudat. Budapest, Magvető, 1971). Továbbá:

»... a gazdasági jelenség elemzése során nem a munkában, hanem csupán a fejlett áru gazdaság bonyolult struktúrájában keresi a kiindulópontot.« (710.)

Az történik ugyanis, hogy Marcuse — ahogyan már rámutattunk logikája bírálatakor — a munkát kiegyenlíti az értelemmel, a »logosz-ként« konstituálódott hatalomakarással, s ezért a munka nála eo ipso elidegenült jegyét figyelhetjük meg.

Ha elfogadjuk Mihailo Marković felsorolását, aki a **Felülvizsgálatokban** az alapvető emberi képességeket (1) az érzékszervek fejlődésének korlátlan lehetőségeiben, (2) az értelemben, (3) a képzeletben, (4) a kommunikáció (értekezés) képességében, (5) az alkotótevékenységben, (6) az érdekek mások érdekeivel való harmonizálásának képességében, (7) a mérlegelés és választás képességében és (8) az öntudatban határozza meg (89—90.), akkor Marcuse tulajdonképpen azt állítja, hogy az értelem = munka = domináció hipertrofizálódása olyan egyoldalú fejlődést eredményezett, amely a többi emberi képességek externalizációját és internalizációját lehetetlenné teszi, elsorvasztja, illetve saját érdekeinek megfelelően — elidegenült formában — valóítja meg. Ezzel a racionális etika irracionálissá és ahumánussá válik.

Meg kell jegyeznünk, hogy Marcusénak ez a tételle **tragikusan igaz**. Ugyanerre figyelmeztet bennünket Lukács György is:

»... míg kezdetleges fokozatban a munka és a tudás fejletlensége akadályozta a lét igazi ontológiai felkutatását, ma éppen a természet felett korlátlanul kiterjedő uralom épít gátakat a tudás létszerű elmélyítésének és általánosításának útjába, így hát a tudásnak nem fantazmagóriákkal, hanem saját **beszűkülése ellen kell hadakoznia** (kiemelés — B. F.), melyet gyakorlati egyetemlegessége idéz elő« (A munka. 172.)

Hasonló megfontolásból mondja Adorno is a **Negatív dialektikában**, hogy a gondolkodásnak az ellentmondások kedvéért és ellenére kell gondolkodnia, illetve, hogy az elméletnek immanensnek kell lennie, még annak a megtagadása árán is, amelynek keretében mozog (Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1966. 146. és 195.).

Mindez Marcuséra kettősen vonatkoztatható.

Egyrészt Marcuse megállapításai magukban etikusak, mélyen humanusak. Figyelmeztetnek bennünket arra, hogy értelmünkkel, a hideg racionalitás objektív mérlegelő képességével saját csapdánkba esünk, s hogy a tudomány csak eszköz lehet, egy a sok emberi lehetőség közül, melyek sokoldalú kifejlődése nem történhet meg valamelyik másik emberi képesség rovására, mert akkor az ilyen »sokoldalúság« egyoldalúság lesz. Ha a szocializmusnak nem lehetnek az ember feletti »magasabb céljai« — ahogy azt a **Kiáltványban** a klasszikusok megfogalmazták —, akkor maga az értelem sem lehet öncél. Gyakorlatilag vonatkoztatva ez azt jelentené, hogy Marcuse marxizmus szempontból veti el a technokráciát, bürokráciát stb., legyen ezeknek indoklása bármilyen ideológiai színezetű is.

Másrészt Marcuse, amikor a tudás beszűkülése ellen hadakozik (joggal), saját tudását is beszűkíti. A munka következményeinek áttétel nélküli vizsgálata oda vezet, hogy a technikát magát az ideológiával, a munka = logosz = domináció elnyomó fogalmával azonosítja. Emiatt etikai követelése nélkülözők a Legyen reális megalapozását. Kiütékereséséből kiürül a munkásosztály osztályharcának és szervezett akciójának lehetősége, mert mindezt a technika korrelatívumának nevezi. Ezért a **praxisz értékeidézési kategóriája** a munkából való levezettség híján a »levegőben lóg«, utópisztikus színezetet kap. Erre maga

a filozófus is felfigyelt és a **Béke mint utópia** soraiiban, valamint legújabb megnyilatkozásaiban ismét a munkásosztály szervezett akciójának modern körülmények között alakuló lehetőségeit latolgatja.

2.

A negatív dialektika túlfeszítettsége Marcusét új perfekcionizmushoz, a szerintem »negatív perfekcionizmusnak« nevezett felfogáshoz viszi el.

Marxnál, noha a szocialista humanizmus legfőbb értékfogalma expliciten meghatározott, az nem jelent semmiféle etikai kódexet. A humanizmus az ember lényegéhez kötött, ez a lényeg történelmileg alakuló és semmi »felső értéket« sem fogad el. Marcuse rámutat, hogy ha az emberi lényeg »a maga valóságában a társadalmi viszonyok összessége«, úgy ez azt is jelenti, hogy az ember nemcsak társadalmiasuló individuum, hanem öntudata ellentmondásokban fejlődve szabja meg társadalmiasulását. Eddig ez a felfogás mélyen humánus és iránymutató. A »negatív perfekcionizmus« ott következik be, amikor a »szabadság birodalmát«, az időn kívüli békét Marcuse olyan társadalmi praxisnak festi, melyben a munka nemcsak kényszernek szűnik meg, hanem az abszolút esztétikum játékos öncélú alkotásában valósul meg. Ehhez a Legyen megvalósulási módja pedig csak a »kívülállók«, az ipari társadalomba még be nem épültek irracionális szenvedélyéből, a »szeretet örületéből« fakadó, önfeláldozó, forradalmi, rombolva újat alkotó akciója gyanánt csatlakozik. (V. ö. **Az egydimenziós ember** című munkájával.)

A dialektikából így kiürül az alkotás fogalma és csak az örökös transzcendenció marad benne, az örökös Legyen. Most viszont összeütközik az ideállal (a tökéletességgel mint a »szabadság birodalmával«, mert ott további transzcendencióra nincs szükség, sem lehetőség, mert minden esetleges negáció az alkotás szenvedélyének örök visszatérését, körforgását jelenti). Összeütközik ez a koncepció a korábbi marcusei állásponttal is, amely Heideggert bírálva azt mondja, hogy az egzisztencialista antropocentrizmus hibája, hogy az emberi cselekvés értelmes voltát az állandó és puszta angazsálódásban látja. Emiatt történt meg — mondja Marcuse —, hogy a heideggeri Dasein (»ittlét«, létezés) történelmisége a fasiszta »Blut und Boden« mélységesen irracionalista, misztikus fajelméletiségű frázisának parancsait átvéve nyilatkozott meg. (V. ö.: **Kultur und Gesellschaft**. I. Suhrkamp, Frankfurt, 47. és 50.) Erről egyébként részletesebben már beszéltünk a »Legyünk realisták, követeljük a lehetetlent!« jelszó elemzésekor.

3.

Mіндеbből az is következik, hogy az utópisztikussá vált Legyen az osztálytudat reális eszközeinek vizsgálata helyett az abszolút ideologizálással egyenlőségjelet tesz — az ipari társadalom fogalmával — a tőkés és a szocialista társadalmak közé. Marcuse ideológia-fogalma így Karl Mannheim totális ideológia-fogalmához lesz hasonló. Ha most ilyen megfontolásokból kiindulva az ideológiákat csak retrográd transzcendencióknak tekintjük, akkor velük szemben csak a progresszív transzcendenciót helyezhetjük: az utópiát. Tulajdonképpen minden ideológiává válik; a múlt megtartása lesz a szűkebb ideológia, a jövő posztulálása az utópia-ideológia. Ideológián kívül semmi sem létezik. A tudomány csak retrográd ideológiának minősül. Az a marxi—angelsi nézet, hogy a szocializmusnak az utópiától a kritika áttételével a tudo-

mányig kell fejlődni, visszajára fordul. A szocializmusnak a tudománytól az utópiáig kell haladnia — mondja Marcuse (Béke mint utópia).

Ebben igaz az, hogy a szocializmusnak valóban a tudománytól az utópiáig kell haladnia, ha nem akar a Van szintjén megrekedni, de ez a momentum ugyanakkor dialektikusan ellentmondó is. A ma még utópiának nevezhető értékideál megvalósító Legyenjenek kérésese tudományos feladat. Tehát ugyanakkor a szocializmusnak az utópiától kell a tudományig haladnia. A munka modellje s a munkában megvalósuló dialektika — a determinizmus és a tételezetté váló, teleológia formájában megvalósuló determinizmus dialektikája — ez. Ebből Marcuse csak az egyik oldalt, a tételezett oldalt választotta kiindulópontnak. A teleológia így kozmikus méreteket kapott és elszabadult a determinizmustól mint a hozzá szervesen tartozó dialektikus ellentétpártól, melytől értelmét nyeri, s melynek értelmét adja.

4.

Marcuse felrója Marxnak, hogy előrelátásait az empirikus realitás nem igazolta. Marx feltételezi, hogy a technika fejlődésével megnövekszik a szabad idő, amelyben az ember kialakítja »új természetét, szabad voltát«. A technika fejlődése — Marx szerint — »szükségyszerűség birodalmaként« lehetővé teszi, hogy rajta kivirágozzék a »szabadság birodalma«, azaz az emberi képességek igazi, humánus fejlődése: új emberi, megnemeseedett érzékszervek, képzelet, öntudat stb. stb. — már ahogy azt Manković felsorolja. Marcuse szerint mindez nem következett be. A szabad idő manipulált idő lett, inkorporálja az embert a nagy mechanizmusba, illetve delikvenciához vezet. Marx elve, hogy az ember a szépség törvényei szerint fog alkotni, illúzió maradt, mert etikuma csak a felvilágosulás indokolatlan optimizmusából fakad. (V. ö. *Socialist Humanism?* című tanulmányával; Erich Fromm, *Socialist Humanism*. Anchor Books, Doubleday & Co. Inc. Garden, New York, 1966. 113.)

Ebből az következne, hogy a munka marxi meghatározásából csak a munka idolátriájának normatív etikája következhet, ami ahumánus. A munka idolátriája ugyanis vagy a fogyasztó társadalom, vagy a szocialista ideokrácia társadalmát perpetuálja, de nem ad lehetőséget a felszabadulásra.

A marcusei következtetés egyik hibája a pozitivista kiindulópont, amely a modern társadalom egyes empirikus tényeit veszi alapul. Hibája, hogy ebből extrapolál, azaz olyan hiányos indukciót végez, amelynek indokolatlanságára más források nem marxista szerzők empirikus kutatásai is rámutatnak. Ugyanakkor Marcuse érdeme, hogy figyelmeztet a munka idolátriájára alapuló etikai kódex veszélyességére és, hogy a munka helyett a praxis fogalmát emeli értékideálnak.

Marcuse tehát bírálva épít, noha úgy tűnik, hogy rombol. Azért épít, mert alapot ad annak felismerésére, hogy a marxi gondolat nem szűkülhet le egy szimpla gazdasági determinizmusra, melyből végérvényben csupán az utilitarista etika virágozhat ki, s amely azért az erkölcsöt a Most pillanatnyi politikai érdekeinek eszközévé degradálja. Ez az építés azonban még félbemaradt építés. Nélkülözi a konkrétizáláshoz vezető áttételeket, s ezért utópikuma félreérthető. A félreértések rendszerint kettős jellegűek. A szocialistaellenes félreértés Marcusét indirekte saját igazának bizonyítására akarja felhasználni, mondván: »Lám, a marxizmus lehetetlen.« A szocializmusban élő, de meg-

levő pozícióit féltő technokrácia és bürokrácia Marcusét anarcholiberalistának bélyegezi meg, mert fél tőle. Ahelyett, hogy nyomán indulva a Most transzcendenciójának reális lehetőségeit kutatná — természetesen eközben magát Marcuset is bírálva —, Marcuse abszolút elvetésével pozícióit védi.

5.

Marcuse etikai koncepciójában, amely az értelem hipertrofizálódása ellen irányul, a kiindulópont heideggeri jellegű. Ez a jelleg a tudás = erény koncepció abszolút tagadásban mutatkozik meg. Ez legfőbb hiányossága. Ha ugyanis az etikumból kiüritjük a tudást, akkor a marcusei »történelmi praxis projektumának« nevezett elméletből norma nélküli norma lesz. A tagadás mindig állítást jelent.

Marx bizonyítottan állítja, hogy a »radikális forradalom csak a szükségletek radikális forradalma lehet«. Marcuse a szükségleteket tematizálja. De mert a szükségletek munka révén történő kielégítését az értelem hatalmának, represszív ideológiai forrásának tartja így képtelen arra, hogy praxisfogalmát a munkából vezesse le. Emiatt fordul a freudi területekhez is. Ennek eredménye egy olyan »új hedonizmus« tétélezése lesz, amely kritikátlanul engedélyezi az ösztönök kiteljesülését. Emiatt szimpatizál Marcuse például a narkomániában »transzcendálódó« ifjúsággal is. A munkához fűződő utilitarianizmus teljes elvetése azt eredményezi, hogy a »természeti korlátok visszaszorítása« helyett Marcuse azok »megszüntetését« látja elő, s ezzel lényegesen eltér Marxtól. Az eltérés logikai antinómiákat eredményez és etikai téren pedig irracionalizmushoz vezet.

Ha ugyanis a technika alapját képezi a szabadságnak (márpedig Marcuse nem kíván visszamenni a »természetes állapotba«), akkor kérdéses lesz, hogy a munka utilitáris jellegét a játék örömeiben feloldó esztétikai alkotás mennyire képes majd a technikai bázist fenntartani és továbbfejleszteni, még ha az elektronagyak végeznek is mindent, ami szükséges. Másrészt a »megszüntetett természeti korlátok« szabadságvilága nem vezet-e vajon a játéknak új formájához, az emberekkel való játékhoz, melynek »régi« formáit történelmünk eddigi folyamán oly keserűen tapasztaltuk és tapasztalhattuk? A »basic repression«-nak nevezett, meglehetősen homályban maradt kötelességérzésre, belsőregulatívára mint mentsvárná való hivatkozás kevésbé meggyőző, mint a munka ontológiai kategóriáját tétélező és a praxist ebből levezető megállapítás, amely így hangzik:

»Nem létezhetne valódi szabadság, ha az ember a munkában, a munka révén nem formálta volna magát társadalmi nembeli lényvé, ha a szabadság nem saját tevékenységének, saját pusztán organikus természete önlegyőzésének gyümölcse volna.«

»Az önlegyőzés küzdelmes útja az ösztönök természeti determinizmusától a tudatos önuralomig az egyetlen reális út a valódi emberi szabadsághoz.« (Lukács György: **A munka.** 177. és 176.)

Marcuse azt a világot festi elénk, melyben ez az önlegyőzés megtörtént. Legyenje azonban az önlegyőzés módozatait nem vázolja fel explicité. Optimizmusa megmarad, de filozófiájának egésze korunk keserű útkeresésének tragikumával terhes. Ez adja humanista etikájának nagyságát, de árnyoldalait is.