

AZ EGYDIMENZIÓS IDEOLÓGUS (HERBERT MARCUSE)

MAKAI MÁRIA

1. NÉHÁNY ÁLTALÁNOS KÉRDÉS

„A társadalom győzelme a benne foglalt ellentmondások felett”¹, az egymással kibékült ellentétek azonossága, a „modern ipari társadalmak” egész rendszerén történelmileg túlmutató, transzcendens, negatív, forradalmi elemek átalakulása a rendszert fenntartó tényezőkké, s így a rendszer dinamikájának átalakulása statikává, a „történelem vége” — ez Marcuse egydimenziós ember-konceptiójának lényege, legalábbis első körvonalazásban. Ebben a koncepcióban összegeződnek egész munkásságának átfogó tendenciái, alakulnak jelentős, igen ellentmondásos hatást kiváltó világképpé.

A késő polgári társadalom kritikai elmélete, amelyet a frankfurti iskola képviselői közül egyedül Marcuse fejtett ki viszonylag közérthető és tömeghatásra igényt tartó módon, korunk tőkés társadalmának sok esetben igen éles kritikája ellenére, végső fokon e rendszer — negatív előjelű — igenléséhez vezet. A rendszer nyílt tagadásának és rejtett igenlésének ez az egy koncepcióban való összegeződése a monopoltőkével szembenálló radikális polgári, kispolgári ellenzék ellentmondásos álláspontjából fakad: a kapitalizmus monopoltőkés szakaszának visszautasítása a „modern ipari társadalmak” általánossá szélesedett kritikájának formáját ölti, maga a szocialista világrendszer is ugyanennek a bírálóvá válik. A tőkés és szocialista rendszer konvergenciájának elmélete az ember felszabadulásának útját csak e rendszereken kívül jelölheti meg, csak azoknak merőben negatív tagadásában, a rajtuk minden értelemben, totálisan túlmutató tiszta transzcendenciába helyezve az emancipáció reményét. A kritikai elmélet korunk közösnek vélt emberi szituációját szűrkét-szűrkére festve ábrázolja, s így foglal állást múltjához is, szembefordul az egész történelemmel, amely szerinte már eredendően tartalmazta az ugyanabban a bűvös körben való mozgásnak elvét, azt az elvet tehát, amelyet korunk valósága teljesít ki. Ennek az elvnek a hatalmát csak a rendszeren kívül állók törhetik meg, a nem-integráltak: a Nagy Visszautasítást képviselő értelmiségiek, a rendszer pauperjai és outsiderjai, a faji üldözés áldozatai, a harmadik világ erői (majd csak később (1967), amikor Marcuse megkísérli általánosítani a nyugat-európai osztályharcok tanulságait), a diákmozgalom.

A tiszta transzcendencia aktivista elmélete tehát korunk ellentmondásait állítólagosan megszüntetett világával egy harmadik út lehetőségét állítja szembe. Egyszerre lázít és szerel le, leplezi le a kapitalizmus egyes embertelen vonásait és igazolja a tőkés társadalom integrált voltát bizonygató apologetikus elméleteket, terjeszti a tőkés rendszer marxi kritikájának egyes elemeit magán

¹ One-Dimensional Man, Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society, Beacon Press, Boston 1964, 89.

a tőkés rendszeren belül, ugyanakkor elősegíti a marxizmus relativizálását, dezintegrálását a szocialista világrendszeren belül, kiszélesíti a polgári-kispolgári, értelmiségi antikapitalista tiltakozások körét és megosztja a monopol-tőkellenes baloldalt a munkásosztály és osztályszervezetei, valamint a szocialista világrendszer ultrabaloldali, anarchista bírálatával. Fenntartja az ember felszabadulásának követelését, ugyanakkor elméletileg, irracionalista-utópista programjával, egyben elzárja e felszabadulás egyetlen lehetséges, reális útját. Elméletének ellentmondásos hatásértéke — amelynek egyes vonatkozásaira még visszatérünk — megköveteli a teória belső ellentmondásainak feltárását, annak az útnak a vázolását, amely az egydimenziós világképet előkészítette, annak a szemléletnek legalábbis jelzését, amely e koncepció tartópillére.

Előljáróban meg kell jegyeznünk, hogy Marcuse nem önálló gondolkodó; önállótlanága a leginkább akkor tűnik ki, ha a frankfurti iskola legnagyobb alakjával, Adornóval vetjük egybe. Amíg Adorno több vonatkozásban is megőrizte a kritikai távolságot a XX. századbeli polgári filozófiai dekadencia fő irányzataitól (és legjobb műveiben világosan megnyilvánul e kritikai distancia komoly elméleti értéke), addig Marcuse mindvégig kiszolgáltatottan, hogy úgy mondjuk, a filozófiai öntudat ernyedtségével fogadta be elméletébe a legkülönbélebb bomlástermékeket. Freiburgi újkantiánusként, Dilthey és Heidegger tanítványaként, a marxizmus egyes elemeit elfogadó (a fenomenológia és a marxizmus szintézisére törekvő) szociáldemokrataként indult, újhegelianusként, majd később baloldali hegelianusként is, mindvégig fogékony maradt a német irracionalizmus vulgáris irracionalista antropológiája iránt, s ezt frissítette fel a későbbiekben a freudizmussal, a technokrácia- és a konvergencia-elmélettel. Marcuse tehát a legjobb polgári tradíciókat feladva hódolt be a polgári filozófiai dekadenciának (leszámítva az amerikai kritikai szociológusok iránti, későbbi vonzódását). Azonban magára Adornóra is — akinek ezoterikus elméletét Marcuse több vonatkozásban is lefordítja a maga exoterikus nyelvére, ekletizálva és felhívítva „az utcára viszi” — egész elméleti állásfoglalását meghatározó módon jellemző, hogy a kor polgári tudatának dekadens jegyeit noha gyakran lényeges vonatkozásokban bírálja, egy rejtettebb, ám átfogó síkon megszilárdítja.

Marcuse a maga önállóságát, éppen idealista filozófiai ösztönzése miatt, főleg Marxszal szemben őrzi meg, a marxizmust mindig a már eleve asszimilált idealista antropológia és szellemtörténet prizmáján át értelmezi, a marxizmus-hoz való ifjúkori közeledése is az elmélet idealista átépítését célozta. Habermas nem véletlenül üdvözli mesterében, Marcusében a „fenomenológiai marxizmus” első képviselőjét, aki idealista antropológiába oldotta fel a marxizmust, és így előlegezte a késői Sartre és a mai „praxisfilozófusok” hasonló törekvéseit.

A kizárólag a marxizmussal szemben megvalósított ezen „önállóság”, e tényleges önállótlanság azonban bosszút áll, az egyes műveken belül is a tisztázatlan önellentmondások sorozatát eredményezi. Hogy csak két ilyen döntő jellegű önellentmondásra utaljunk: ugyanaz a Marcuse, aki a modern egydimenziós rendszerek tragédiájának okát abban jelöli meg, hogy az emberiség a természet feletti uralom hibás „tervét” határozta meg, ugyanakkor a tudományos-technikai forradalom által nyitott lehetőségekben bizakodik. És ugyanaz a Marcuse, aki azért alakít ki lényegében negatív magatartást a kulturális hagyományokkal szemben, mivel bennük az osztálytársadalmak alapját igenlő-megszilárdító, affirmatív elvet lát (és ennek alapján alakítja ki lényegileg negá-

tív magatartását e kultúrához), abban jelöli ki az „új baloldaltól” való különállásának egyik lényeges okát, hogy ez a „baloldal” megtagadja a múlt kultúráját. És így tovább. Az elméleti alapok ingatagsága, önellentmondó pilléreinek váltogatása mégsem önkényes: mélyen összefügg a kor nagy osztályharcaira adott olyan, merőben külsőleges reakcióval, amelynek alapja, hogy bár szembe került a polgári osztály hanyatlásának embertelen tendenciáival és ezen az alapon magával az egész előtörténettel, a forradalmi munkásmozgalmat alárendelte az összemélt ügyé stilizált polgári érdekeknek. Ebben az értelemben hangsúlyozza Steigerwald, hogy Marcuse az antifasiszta korszakban is a polgári humanizmus testamentuma végrehajtójának tekintette a munkásmozgalmat.² Innen fakad a marxizmus állandó korrekciója, korlátozása, idejétmúlt proféciaiként való denúciálása (egyes elemeinek fenntartásával egyidejűleg), innen, hogy Marcuse elméletileg teljesen kiszolgáltatottá vált az osztályharcok egyes (kispolgári-polgári prizmán át értelmezett) fordulatainak. Pozitív és negatív értelemben egyaránt, mert ismét csak ugyanaz a Marcuse, aki a német fasizmus előretörésének hatására részlegesen leszámolt korábbi filozófiai lelkiismeretével, (lásd a fenomenológia politikai elmélete felett gyakorolt bírálattól-önbírálattól) és Hegelben, valamint (egy „némileg” félreértett) Marxban mutatja fel a gondolkodás óriásait, a hidegháború, majd a felszínen érzékelhető forradalmi szélcsend időszakában már szakít a hegeli és a marxi tradícióval. Az elmélet e „szeizmografikus” jellege (Robert Steigerwald kifejezése) és funkciója, a teória állandó átépítése az osztályharcok egyes — polgári prizmán át értelmezett — buktatóinak, kerülőútjainak megfelelően, a forradalmi konjunktúra, dekonjunktúra pillanataihoz való idomulás (amit éppúgy a baloldali anarchista türelmetlenség ihlet, mint ahogyan a monopoltörés szakasz korlátlan önstabilizációja látszatának behódoló oportunizmus), tehát a kritikai elmélet mélyenfekvő, osztályalapjával összefüggő önállótlanására vet fényt. Azt mondhatnánk, hogy maga az egész elmélet épül át Marcuse fejlődésének három szakaszában (a heideggeri—marxi; a hegeli—marxi; a freudi—heideggeri—marxi szakaszban), ha nem egyesítené e szakaszokat a lényegileg közös világkép: a késő polgári számotvetés a történelem menetével.

Mielőtt azonban áttérnénk erre a kérdésre, meg kell jegyezni, hogy Marcuse elsősorban ott érhet el elméletileg pozitív eredményeket, ahol nem átfogó világképet kísérel meg vázolni (mint az „Erosz és a civilizáció”-ban, vagy az „Egydimenziós ember”-ben), hanem ahol a polgári kultúra részjelenségeit elemzi. (Ez éppúgy vonatkozik egyes tanulmányaira, pl. „Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung” (1934), „Über den affirmativen Charakter der Kultur” (1937), „Autorität und Familie” (1936) stb., mint a következő monográfiájában kidolgozott egyes kritikai állásfoglalásaira: „Vernunft und Revolution” és „One-dimensional Man”.) Meg kell jegyeznünk azonban, hogy e pozitív értékű részelemzésekben is az egész hamis értelmezése hat, s hogy e részelemzések végül is a hamis elméleti összkoncepció építőköveiként is funkcionálnak. Így pl. ott, ahol feltárja a klasszikus polgári liberalizmus és a fasizmus összefüggését, egyben kizárja az összefolyamaton belüli minőségi ugrás mozzanatát; a klasszikus polgári hagyomány így egyenesen és kizárólag a fasizmushoz vezet, és nincs helye az ezeket a hagyományokat kritikailag

² Robert Steigerwald: „Herbert Marcuse dritter Weg”, Akademie Verlag, Berlin 1969.

megőrző forradalmi marxista álláspontnak. Ugyanerről az álláspontból fakad a kultúra afirmatív jellegéről szóló elmélete. Itt, számos helytálló kritikái elemzés keretében végső fokon egyoldalúan túlhangsúlyozza az egész kulturális hagyomány „filiszter-copfjait”, s ez az álláspontja építőkövévé válik az egydimenziós világ vívmányai merő tagadása követelésének s ebből fakadóan a tiszta transzcendencia irracionalista programjának.

Ahol azonban átfogó igényű világképet kísérel meg felvázolni, ott vagy kifejezetten reakciós mítosz lesz az eredmény („Eros und Civilisation”, 1955) vagy pedig reakciós-mitikus elemekkel keveredve pusztán „az adott pillanat rosszul értelmezett ontológiáját” vázolhatja fel (mint az „Egydimenziós ember”-ben). Ez utóbbi mű (az ellentmondásosan pozitív részelemzések keretét alkotó) szemléletének értéke pusztán annyi, hogy fontos dokumentumot nyújt az imperializmus korabeli polgári elméletnek arról a válfajáról, amely elvont síkon nem mond le az egyéniség kiteljesedésének perspektívájáról, és ebben a vonatkozásban szembenáll a dekadenciával.

Miben rejlik hát a késő polgári számotvetés az emberi történelemmel? A múlthoz való elméleti viszony mindig a jelenben formálódó fejlődéstendenciák megítélésének függvénye, és jeleztük már, hogy Marcuse ez utóbbi kérdésben a kibékült, az azonossá vált ellentétek elméletét körvonalazza. Ez az elv azonban már régi, Marx tárta fel a polgári ideológiai hanyatlás egyik első reprezentánsánál, James Millnél: itt alakult át először az ellentétek egységének elve közvetlen azonosságukká. Persze, a különbségeket is látnunk kell: Millnél ez a tőkés gazdaság válságmentes értelmezését volt hivatva alátámasztani, Marcusénál az ellentéteit minden vonatkozásban integrált „ipari társadalom” lényegét. Ott önelégültséget, itt rezignáltságot fejez ki. Továbbá, az elvont azonosság elve a modern felfogásban jelentős újat is hoz; az azonosság a szubjektum-objektum viszonyban itt olymódon valósul meg, hogy a szubjektumok elidegenedett tárgyuknak megfelelően alakulnak, dologivá válnak. Életük egyetlen lehetséges pályája, egzisztenciájuk egyetlen mozgásformája a mindennapiságnak az a rossz végtelensége, ahol a látszatra ezerszínű események valójában a színtelen eseménynélküliség megjelenési formái, ahol a látszattörténekek pusztán a történelem végét leplezik.

A késő polgári tudat, amelynek centrumába saját fenyegetett egzisztenciája kerül (és ezt az egzisztenciát, mozgásterét a klasszikus polgári, negatív szabadságot a monopóliumok hatalmával megtörő modern tőkés fejlődés éppúgy fenyegeti, mint a proletár szervezettség, fegyelem és tudatosság, a szabadság birodalmának ezek a nélkülözhetetlen emelői), a mindennapiság egzisztencialista koncepciójával és ennek számos változatával az emberi lét olyan felfogását dolgozza ki, amely a múltba vissza- és a jövőbe előrevetítve elméletileg felszámolja az emberiség szabadadválásának történelmi folyamatát, hogy kizárhassa horizontjából az emberi kiteljesedés reális útját. A visszavételnek az a fogalma tárul itt fel, amelyet az antifasiszta polgári humanista tiltakozások leszűkítettek a klasszikus polgári szellemi kultúrának a megtagadására; a visszavétel marxista kritikája azonban a múlt anyagi és szellemi kultúrájának visszavételében mindenekelőtt a jövő visszavételének elméleti kísérletét tárja fel. A visszavétel, amely átfogóan jellemzi a polgári filozófiai dekadenciát, mindenekelőtt a korunkról kialakított világképben testesül meg. Akár a teoretikus tudatosság szintjén, akár öntudatlanul regisztrálják, hogy a történelem az emberi élet olyan kiüresedtségéhez vezetett, amely megcáfolja a múlt minden haladó gyakorlati és szellemi vívmányát. Mint fejlődésképtelen, az ájult

szubjektumot dologivá változtató, bővös körben mozgó rendszert ontologizálják azt a kiüresedettséget, amelynek elméleti megörökítését elsőként a jelenség felismerője, általánosítója, Marx utasított vissza. A kiüresedetség ontologizálásából fakad az emberiség egész eddig megtett útjával, kultúrájával szembeni negatív kritikai állásfoglalás, amely ismét csak nyíltan vagy rejtve valósul meg, vagy egyfajta romantikus-reakciós kultúrkritika, vagy pedig barbár tartalmak érvényrejuttatásában. Végül pedig, a kiüresedetség ontológiája korántsem tételez fel mindig rezignációt vagy teljes közönyt a múlttal szemben, olykor „csak” a jövő visszavételéről van szó, mert az ontológiába átfordított, polgári módon értelmezett „van” a valóság állandó struktúrájává merevül. A miért, honnan, hogyan és hová? kérdései mindenképpen vagy mitikus válaszokat nyernek, vagy kiesnek (teljesen vagy részlegesen) a teoretikus horizontjából. Voltaképpen a reális társadalmi életfolyamat olyan rejtjelzett átírásáról van szó, amelyből kiesnek e folyamat valóságos gazdasági-társadalmi antagonizmusai, és „a világban-elvesztett-ember” közvetlen tudatából, ön- (és ezzel egyértelmű), világérzéséből konstruálják meg a „létet”. Az egzisztencialisták és a pozitivisták közös, nyílt vagy rejtett ontológiája az „abszolutizált immanencia” (Adorno), az eldologiasult szubjektum és kivetített, mellérendelt tárgya, a korrelált szubjektum—objektum viszony. Ennek a kiüresedett, összeszűkült, eldologiasodott létnek a fedőneve a mindennapiság, a „bárki” élete. Marcuse, aki az egzisztencializmus hatása alatt áll, a merőben kvantitatív dialektikával bíró mindennapok fölé a tiszta megszakítotttság kvalitatív dialektikájával jellemezhető létszférát emel: az eldologiasodott szubjektumok halott világát csak egy radikálisan új egzisztencia képes meghaladni. Csak ez az egzisztencia képes majd szakítani egész történelmünk hibás mozgásával, a természetet instrumentalizáló, merőben a kizsákmányolás tárgyának tekintő szemlélet és a hatására kialakult anyagi kultúra eredendő bűnével, valamint az osztálytársadalmak szellemi kultúrájával, amely ma már elveszítette felszabadító hatását és a fennálló uralmi viszonyok igazolására, megszilárdítására szolgál.

A dekadencia „klasszikus” kétszféra-elmélete (a heideggeri „bárki”, illetve a „halálhoz mért lét” kettőssége, amelyben a klasszikus polgári korszak ismeretes burzsoá—citoyen kettőssége öltött új formát), Marcusénál a fentieknek megfelelően módosul, ám közös a mindennapiságnak az az értelmezése, amely minden új létrejöttét megtagadja az „ipari társadalmakat” fenntartó és reprodukáló tömegektől.

Hasonlóképpen közös vonása Heidegger és Marcuse világképének, hogy a szellemi kultúrát is a mindennapok körébe sorolják. Marcusétól és mindenekelőtt Adornótól teljesen idegen az a klasszikus polgári kultúrára orientálódó felfogás, amely a szellemi kultúra termékeit, létmódjukat tekintve, függetleníti a társadalmi léttől, amely a bennük tartalmazott és abszolutizálódottnak, eloldottnak, merőben önmagán nyugvónak tekintett immanens értéket kiszakítja megvalósulása, hatásviszonylatai teljességéből. Így nem bizakodhatnak többé abban, hogy a szellemi szféra (a művészet, a tudomány, vagy akár a morál) a „valóban emberi” letéteményese. A mindennapok fölé emelkedő magaskultúra apoteózisának elutasítása Marx szellemében is fogant: a tőkés korszak elidegenedett jellege behatol magának a műnek az immanenciájába is, és a mű fetiszizációjának a hallás regressziója felel meg. Általánosságban: a magaskultúra magán hordozza a mindenkori uralmi rendszer szerkezete következtében egy kisebbség privilegizált helyzetének és a kultúra alkotásából,

elsajátításából — az önfenntartás kényszere miatt — kizárt tömegektől való distanciájának nyomait; az erkölcs osztályjellegét pedig Adorno, ha aforisztikusan is, de sok esetben találóan jellemezte.

Így Marx és Heidegger hatására a késő polgári gondolkodás fővonalaiban napjainkban már megszűnt a korábbi civilizáció—kultúra ellentét, és ennek egyik válfajaként elenyészett a polgári lét megformálatlan anyagszerűségével szembeállított művészi szféra, az élet és a forma antagonizmusát valló szemlélet. Miközben azonban a frankfurtiak a polgári — ám összeremberinek tekintett — élet prózaiságát elméletileg az egyetemes mindennapok mindent átfogó uralmáig fokozták, tagadó álláspontra kell helyezkedniök a megelőző koroknak, és különösen a klasszikus korszaknak nemcsak illúzióival, hanem marandó értékeivel szemben is, tagadniuk kell a szellemi kultúrába foglalt negatív, felszabadító elemeket is. A marxizmus klasszikusainál még egységben kifejtett — és éppen ebben az ellentmondásos egységükben az osztálytársadalmak antagonizmusait megfelelően tükröző — mozzanatok, tendenciájukat tekintve, szétesnek a modern polgári filozófiában. A szellemi kultúrát a maga izoláltságában, a reális életfolyamattól való elválasztottságában, tiszta önmagáért-valóságában vagy mint egyértelműen felszabadító hatalmat értelmezik, vagy pedig úgy értékelik, hogy a kultúra is teljes egészében alkalmazkodott a tőkés viszonyok másért-való világához, elemei a manipulációt szolgáló konzumcikkékké válva elveszítették felszabadító hatalmukat és maguk is „pozitív, afirmatív” tényezőkké váltak. Végző soron tartalom és forma marxi dialektikája esett ketté; a frankfurtiak esetében a társadalmi formameghatározottságok önállósultak, és abszolutizálódtak, és csak ezeknek ideológikus visszfényét látják meg a kultúrában. A kultúra antihumánus elemeinek, átfogóbb értelemben a társadalmi tudat minden osztálytársadalomra jellemző és közös tényét, a kizsákmányolást tükröző közös formáinak a bírálata így vezethet a kultúrában tartalmazott túlnyomóan mégiscsak felszabadító elemek elvetéséhez.

A mindennapok e teljessé vált uralma, ha el is zár minden reális perspektívát, az utópia elemeit azonban nem. Még Adorno esetében sem, mert a teljes rezignációt néhol keresztező állásfoglalásaiban nem mond le arról az emberről, akinek kialakulása még a jövő feladata, ha éppen azért utasítja vissza a jelen minden ontologizálását, mert ezek a törekvések a mai embertelen körülményeket és termékeket, a „még-nem-embert” örökítenék meg. Ám a jövő reményét és éppígy napjaink igazságát megtestesítő tényező nála a szubjektum teljesen formalizálódott szellemi szabadsága, azé a szubjektumé, aki képes az „egész-szel” szembenállni. (Feltehetően élete végén ezért fejezte ki szolidaritását az „új baloldal” mozgalma iránt.) Ezáltal azonban kétszeresen is vét legsajátabb premisszái ellen. Először is, visszaesik Hegeltől Kanthoz, hiszen így az egészszel, mint meghódíthatatlan idegen—magában-valóval szembenálló, a saját negatív szabadságát fenntartó egyén lesz az igazság letéteményese. (Vö. Bernard Willms: „Theorie, Kritik und Dialektik”, Über Theodor W. Adorno, Suhrkamp, 1968. 80.) Másodszor, mert bebizonyosodik, hogy ő, Heidegger e nagy ellentéte, a polgári lét ontologizálásának szellemes és mély kritikusa, negatív dialektikájának implicit ontológiájában őrzi meg a heideggeri filozófia magvát: az önmozgás, fejlődés elvét önmagából kivetett mindennapiság világképét, hiszen ez az az „egész”, amellyel szemben az öntudatos szubjektum szabadságát érvényesíteni kellene.

Mégsem redukálhatjuk Adorno koncepcióját a Hegel mögé visszaeső, illetve

a Heideggerrel objektíve egyezkedő tendenciákra. Ezek tagadhatatlanul fennállnak, de csak mint az idealista dialektika késő polgári felbomlasztása egyik válfájának elemei.

E dialektika felbomlasztásában Adorno — szemben a pozitívizmussal és az egzisztencializmussal, amelyek lényegében a konkrét azonosságot az elvont azonossággal váltják fel — a nem-azonos mozzanatát emeli ki, amelyet hol elvontan különbözővé feszít, hol pedig átcsapni enged az elvont azonosságba. Míg az elvont azonosságot a tautológiák végzete, az elvont különbözőséget az önellentmondások buktatója fenyegeti. Hiszen a negatív dialektikának a konkrét azonosságon belül kellene maradnia, ha valóra akarja váltani ígérését: az elsikkasztott és kibontakozatlan lehetőségek feltárását mind a lét egésze, mind pedig az emberi egzisztencia vonatkozásában. Ám a negatív dialektika a klasszikus idealista konkrét azonosság-koncepció visszaautásításának terméke, és ez a negatív dialektika lemond az „egészről”. Az „egész” azonban ezáltal olyan „fiktív egyedimenziós itt”-té válik, amelynek fiktív jellegét Adorno is bírálja. Ez az egydimenziós valóság egyenesen kizárja az elsikkasztott és kibontakozatlan lehetőségek kérdésének felvetését, hiszen ez a világ a kihunyt lehetőségek világa, amelynek elve a „minden az, ami és nem más”. Tehát a lehetőségeket kutató negatív dialektika nem tekintheti az egészet hamisnak, pozitív totalitásnak és a kihunyt lehetőségek világának, és ha mégis annak tekinteti, akkor visszaesik az elvont azonosság álláspontjára, és a nem-azonost mint az egésztől elvontan különbözőt kell megfogalmazni.

A fogalmiság irányának eltérítése a nem-azonos irányába, amelyet Adorno egy helyütt — és korántsem önellentmondásoktól mentesen — a negatív dialektika sarokkövének nevez, elméletileg „jóvá akarja tenni” minden korábbi idealista tartalmi filozófia hamis totalitási igényét. Ám éppúgy, ahogy a nemteljes emancipációval függött össze a szellem, a ráció által tételezett totalitás, amely a nem-azonost is csalárd módon azonosként ábrázolta — amint ezt Adorno helyesen megállapítja —, ugyanígy az emancipációról való lemondás egyik rezignált álláspontja az azonosságra való gyanakvás általában, a „megbékítetlen tárgy” felszabadítása az egyértelmű értelmezés kényszere alól, az egyetemesen eldologiasodottnak tartott fogalmakat felbomlasztó logika. Az elsikkasztott lehetőségek felkutatásának negatív dialektikus jelszava: „semmi sem az, ami, hanem más”. Az egészről mint hamisról lemondó negatív dialektika mottója pedig: „minden az, ami és nem más”. Valóraváltott lehetőségekről és az egész, többé nem az idealista filozófia keretében végbemenő, hanem valóságos-gyakorlati birtokbavételéről a negatív dialektika nem akar tudni, így a kihunyt és elsikkasztott lehetőségek szélsőségei közti ingadozás elkerülhetetlenné válik. Ez marad meg csupán számára, hiszen a marxi konkrét azonosságelvben sem lát mást, mint az objektív idealista filozófia azonosságelvének folytatását. („... a természet feletti abszolút uralom régi polgári programja ... Az azonosságelv reális modellje áttör ... hogy a szubjektummal nem-azonost azonossá kell tenni vele.” — Th. W. Adorno: „Negative Dialektik”, Suhrkamp, 1966. 240.)

Bár Adorno világgképének kiinduló- és végpontja egyaránt az a pontszerűvé vált szubjektum, a maga formálissá vált szellemi szabadságkövetelésével, aki hol rezignáltan kesereg a valóság kiteljesedettnek vélt elidegenedettsége miatt, hol pedig fellázad ellene, mégis, munkásságában fellelhető az a tendencia, amelyben éppen átfogó igényű állásfoglalását cáfolva, nem mond le elméletileg az egészről. Korunk valóságos alapkérdéséig korántsem hatol le, ám elem-

zéseinek tárgyát, legyen az szociológiai, kultúrfilozófiai, filozófiatörténeti, esztétikai tárgy, mint az egész, azaz a mai kapitalizmus lényeges vonásai által meghatározottként kísérli meg értelmezni. Ezért hozhat elemzéseiben sok újat, a marxisták számára is értékesíthetőt, még akkor is, ha eredményei értékesítése során a marxistáknak e tárgyakat valóban egy antagonisztikus egész mozzanataiként kell megragadniuk, és természetesen ez esetben az Adorno által feltárt igazságalemelek reális szerepe jelentősen módosulhat. Még akkor is, ha elvi rendszerellenességében — melynek csak egyik eleme, hogy gondolatait sok esetben csak aforisztikusan rögzíti vagy éppen hogy felvillantja — osztálya gyakorlati korlátját juttatja elméletileg érvényre. Hiszen az „azonosra gyanakvó” negatív dialektika logikája a „szétesés”, s ez nemcsak az eldologiasodott fogalmakat bomlasztja fel (mint Adorno véli), hanem szétejteti — gravitációs centrumát veszítve — a dolog megfelelő fogalmi kifejtését. Bár Adorno több vonatkozásban is fogvamarad a dekadencia gondolkörében, mégis a tiszta negativitás álláspontja a tőkés formameghatározottság iránti érzékét maximálisan kifejleszti, szemben a „pozitivitás” nézőpontjával, amely vakságra ítél ugyanezzel a jelenséggel szemben. Ezért is egyike azoknak a viszonylag keveseknek, akikre nem jellemző a Heideggerről szóló, ám sokkal szélesebb érvényű megállapítása: „Tendenciáját tekintve a filozófia rituális gesztussá válik.” (I. m. 84.)

Ezeket a fennállónak való kiszolgáltatottságból, a gondolkodás önmegadásából fakadó rituális gesztusokat mutatja ki Adorno a kor „pozitív” filozófiai irányzataiban. Nemcsak a haladó polgári korszak „konstitutív szubjektumának csalását”, hanem éppígy késői utódja, a mai dologias szubjektum ön- és világcsalását is kimutatja, kérlelhetetlen a heideggeri autentikus szubjektummal szemben, hiszen nemcsak ellenpólusa, a „bárki”, hanem ő maga is az egyetemes eldologiasodás elemévé vált. A jogosult kritika mögött azonban ott rejlik a késő polgári idealista világkép. Ennek értelmében a mai kiüresedett létben az ész sem tarthatja fenn hajdani objektív tartalmait, ő maga is dologgá, eszközzé válik, a tömeges, kiüresedett egzisztencia valójában irracionális járulékvá, a manipuláció eszközévé, míg kritikái, merőben negatívvá alakult észként kevesek osztályrészévé vált. A világhódító, a totalitásra, „a társadalmi és az egyéni lét struktúráinak meghatározására” (Horkheimer) igényt tartó öntudat helyébe a dologivá vált ész lép; ez a maga módján azt fejezi ki, hogy az azonos szubjektum — objektum koncepciót felváltotta az a parcella-szubjektum, amelynek eszköz-értelme már csak a szétesett lét egyes átélt elemein orientálódhat. Amilyen jogosult ennek a világképnek a bírálata a pozitivistáknál, egzisztencialistáknál, olyannyira jogosulatlanul válik ugyanez a világkép maguknál a frankfurtiaknál — ha bírálva, ha „leleplezve” is — korunk emberi szituációjának állítólag autentikus kifejezőjévé. A frankfurtiak úgy tudatosítják e filozófiai válság okát, hogy egyszerre leplezik le és denunciólják osztályuk múltját; az egyetemes érdek, a társadalmi szubjektum totalitásának képviselője mindig is csak látszat volt. (E kérdésben is Adorno a legdifferenciáltabb: rámutat magánál Hegelnél a konkrét azonosság látszatjellegére és arra, hogy nála „létstruktúráként a szubjektum — objektum dialektika szubjektummá válik”) (I. m. 174.) Szétfoslottak továbbá a baloldali polgárságnak azok az illúziói, amelyeknek értelmében a proletariátus képes lesz az abszolút szellem Nyevszkij Proszpektjét megnyitni, totális szubjektumként létrehozni az azonos szubjektum — objektumot. A mozgás visszafordult, és a késő polgári filozófia dekadens irányzataiban nem a szubsztancia bizonyult szubjektumnak,

hanem a szubsztancia meghódíthatlan, emberi értelmet nélkülöző, kiüresedett hatalomként falta fel a szubjektumot, felbomlasztotta, eldologiasította, szubjektivizálta hajdani tartalmas, „objektív eszét”.

Egyértelműbben fejeződik ki ez a tendencia, amely a modern idők problémáit több lényeges vonatkozásban is az ész kálváriájaként értelmezi, Horkheimernél és hatására Marcusénál.³

A negatív dialektika álláspontjáról a kor radikális teoretikusának az tűnik, aki a szellemi szubjektum hamis azonosságelvét leleplezve a jogtalanul birtokbavett tárgyat elméletileg felszabadítja, a gondolkodás irányát a nem-azonos-hoz visszatereli és a tárgyat és tudatot egyaránt felszabadítja a régi, eldologiasodott fogalmak uralma alól. Ami az alapvető kérdést illeti: időnként Adorno is felismeri — anélkül azonban, hogy ennek valóban radikális konzekvenciájához eljuthatna —, a fő kérdés nem az, hogy túlzó és hamis volt az idealista szubjektum totalitásigénye, hanem az (amit ez a koncepció csak a fonákjáról fejez ki), hogy világtörténelmi távlatban csak megkezdődött a forradalmi osztály valóságos uralma kisajátított tárgya, önmaga felett. A negatív dialektika mozgása ezzel a világtörténelmi mozgalommal ellentétes irányt vesz, saját osztálya visszájára fordult felszabadító törekvéseit akarja „jóvátenni” oly módon, hogy megkísérli megfordítani azt a mozgást, amely egyre több tárgyat akart visszavezetni az alanyra. „A halott megragadja az élő” és magához hasonítja, mert hiába látja Adorno a filozófiai fogalmakban az osztálytársadalmak brutális lenyomatát, csak ezt látja meg és semmi mást. Így a konkrét azonosság lényegét a csereértékben mutatja fel, a transzcendentális szubjektum általános és szükségszerű tevékenységében a társadalmilag szükséges váltó fogalmainkban „a statikus gondolkodás reliktumait, az archaikus vonásokat” stb. Mindezzel azonban ő maga is archaizálja fogalmainkat, egyetemes érvénnyel lefoglalja őket egy különös korszak, főként a polgári társadalom tartalmainak általánosítására, amely korszaktól ugyanakkor minden jövőbe mutató mozzanatot elvitat. Így teszi hatalmassá a haldoklót és hatalomnél-

³ Ez az egyértelműség fokozott önellentmondásokkal jár együtt, mert az ész történelemformáló szerepének előtérbe helyezése állandóan kereszteződik a tudatformák történelmi-társadalmi meghatározottságát valló állásponttal. Mert hiszen egyrészt Horkheimer is azt tartja, hogy a teoretikus gondolkodásnak már első formái is meghatározott uralmi viszonyok talaján és a kereteik megszabta lehetőségek közt alakulhattak csak ki és minden, az e viszonyoktól való emancipálódási törekvések ellenére e viszonyokat tükrözik, mégis, kiszakítja ezekből az összefüggésekből, szubsztancializálja és meghatározónak tételezi a teoretikus gondolkodás ideologikusan kikristályosodott formáit. Így jellemezheti Horkheimer szükségszerű történelmi folyamatként az objektívól a szubjektív észbe való átcsapást, így vezetheti le az ész formalizálódásából az én és a természet antagonizmusát, így tehet egyenlőségjelet korunk vonatkozásában az elidegenedett valóság és a formalizált ész hatalma közt, így vezetheti le az ember leigázását azokból az első objektívációkból, abból a primitív tudatból, amely a világot zsákmányként kalkulálva szemlélte. (Vö. Max Horkheimer: Zur Kritik der instrumentellen Vernunft”, Fischer Verlag, Majna-Frankfurt 1967, 96, 128, 153, 165.) Ugyanakkor mégis úgy véli, hogy ma már megteremtődtek az ész emancipálásának feltételei, márcsak azért is, mert „a tudomány hozzásegített bennünket ahhoz, hogy a természetben rejlő ismeretlentől való félelmet túlhaladjuk”. (I. m. 174.) A hegelizált marxi világkép egyes elemeinek önellentmondó összeegyeztetése Heideggerrel (másutt Freuddal is) valójában a mai baloldali polgárság defenzíváját fejezi ki korunk végső kérdéseivel szemben. E defenzív állásponton belül azonban mozgástér nyílik Horkheimer és Marcuse esetében is olyan irányzatok, tendenciák bírálata számára (pozitívizmus, pragmatizmus), amelyek az eldologiasodást öntudatlanul regisztrálják.

külvivé az elevent, ennek fényében válik a szocializmus a represszív múlt folytatójává, a marxizmus a polgári korszak illúzióinak, hamis totalitásigényeinek újjáélesztőjévé.

A negatív dialektika és az általa bírált ontológia — ha elméleti értékeit tekintve nem is, ám ideológiai tartalmukat tekintve — több ponton is találkoznak. Adorno bírálata az ontológia felett — a megváltoztatandókat megváltoztatva — egyben önkritika is: „Ami úgy tesz, mintha szétrombolná a fétiseket, egyedül azokat a feltételeket rombolja szét, hogy fétisekként lássunk át rajtuk.” (I. m. 90.). A negatív dialektika a fétisekként átlátottat örökíti meg, megszüntetve a feltételeket ahhoz, hogy lerombolhassuk őket, mert mindenhatóknak, egész létünket uralóknak ábrázolja azokat. Az elidegenedett tudat metafizikája nemcsak az ontológia — amint ezt Adorno véli —, hanem egyben a negatív dialektika. Az ontológia hamis, történelmi feltételezettségeitől eloldott invariánsai magában a negatív dialektikában is jelentkeznek, megtagadottságukban is invariánsokként tételezve. Ilyen invariáns a dologivá vált szubjektum, a csereérték másért-való világának kiteljesedett uralma — ezt az ontológia leírja, Adorno első fokon leleplezi, másodfokon azonban igazolja. A valóságos tagadáshoz a tiszta negativitás nem juthat el; az egyéniség fejlődésének Marx által vázolt harmadik foka, a tagadás tagadása Adorno szemében pozitívnak, hamis afirmációnak tűnik, s nem veszi észre, hogy az általa annyira megvetett afirmatív jelleg a saját koncepciójában rejlik: a megrekedés a polgári társadalom horizontján belül, a lemondás a társadalmasult emberiségről. Mert minden, a marxizmustól *csak* a szellemét nem elsajátító, mégoly harcosan antikapitalista ideológia megreked azon a fokon, amelylyel Marx annak idején a szemléleti materializmust jellemezte: álláspontja az egyes ember szemlélete a polgári társadalomban. Innen ered a tőkés viszonyok gondolatlan ontologizálásának és a tendencia gondolatgazdag negatív dialektikus kritikájának végső fokon való egybeesése. Innen a közös motívumok: a polgári próza egyetemessége, a teljes kiüresedettség világának, mint az emberi létnek az ábrázolása, innen a regresszió abba a múltba, ahol a történelmi folyamatot irányító emberi tudat első bűneit elkövette, azokat a bűneit, amelyeknek teljes kibontakozásával, korunkban minden történelmileg új csak az egészszel radikálisan szakítva alakulhat ki. Marcuse második dimenziója is, mint említettük, csak a mindennapok rossz végtelenségével, a hamisként megítélt egészszel szakítva nyíllhat meg.

2. A MARXIZMUSVALÓ MEGISMERKEDESTŐL AZ ÉLETFILOZÓFIAIG

E kettős létszféra és mozgásformájuk, az önállósított kvantitatív és kvalitatív dialektika mögött idealista antropológiai világnép rejlik: maga az objektív realitás nem képezheti a filozófia tárgyát, csak az a darabkája, amely a szubjektum által megélt objektumként értelmezhető. Marcuse világnépét az az idealista antropológia alkotja, amelyet annak idején Scheler így határozott meg: „Minden létforma az emberi léttől függ. Minden tárgyi világ és létmódjai nem alkotnak 'magában-valót', hanem csak az ember egész szellemi és testi szervezetének megfelelő objektum és 'kivágot' ebből a magábanvalóból.” (Scheler: „Philosophische Weltanschauung”, Verlag von Friedrich Cohen, Bonn 1929. 11.). Ez az ontológiai értelemben vett „szelvényfilozófia” tehát „az egzisztenciák- és világuk konkrét-együttlétén” kívül mindent kirekeszt

látóköréből, s így minden törvény forrását az individuumba, végső fokon annak tudati tevékenységébe helyezi. Marcusénak, aki a német idealista antropológia és fenomenológiai változata már elsajátított világképét fenntartva közeledik a marxizmushoz (tevékenysége első szakaszában, 1928–32 közt), fő dilemmája a következőkben foglalható össze: Marx az egzisztencia igazi, nem-mindennapi, vagy pedig nem-igazi létmódját, a faktikus történelmet ábrázolja?

Marx, mint a proletárforradalom teoretikusa, feltárta az igazi emberi létet annak a „radikális tethnek” a formájában, amely áttöri, megszünteti a fetisizálódott és ezért az emberi egzisztenciától függetlenné, objektívnek tűnő valóság látszatát és létét. — E kérdésfeltevéssel egyszerre valósult meg Heidegger modernizálása és Marx archaizálása a polgári dekadenciával. — Ugyanakkor Marx, a reális történelem elemzésével; a gazdasági viszonyok döntő szerepének hangsúlyozásával az ember faktikus, elidegenedett létét ábrázolta. Ezért a filozófiának ennél mélyebbre kell hatolnia: az ökonómiai elméletet egyesíteni kell a „történeti emberi lét” kérdésére koncentráló elmélettel, azzal az „ember-ontológiával”, amely egyben „transzcendálja” a gazdasági elméletet. (Marcuse: *Über die philosophischen Grundlagen des wirtschaftswissenschaftlichen Arbeitsbegriffs*, 1933.; lásd: „Kultur und Gesellschaft”, 2. Suhrkamp 41.) Ezzel Marcuse egyrészt folytatja Simmelnek azt a kísérletét, amellyel a „Philosophie des Geldes” (Verlag von Duncken — Humboldt, Leipzig 1907, VII.) egy emeletet akart a történelmi materializmusnak aláépíteni: eszerint a gazdasági formák „mélyebb értékelések és magyarázatok, metafizikai előfeltevések eredményei”; másrészt — és ez a későbbi kísérleteket előlegező, új mozzanat Marcusénál — itt körvonalazódik elsőként az *ember-ontológián nyugvó szabad praxis filozófiája*. Összetevői a gazdasági szférát meghaladó igazi „emberi lényeg-történet” és a Marx által leírt faktikus történelmet, a teljes katasztrófával fenyegetett emberi lényeket megmentő-kiteljesítő „radikális tett”.⁴

Marcuse tehát, az önellentmondások sűrűjében vergődve, akkor is és mindig szembenállt a „faktikus történelem” és (az egyéni egzisztencia szubjektív célkitűzéseitől független) önálló struktúrákba szerveződött formáinak öntörvényszerűségeit feltáró Marxszal, ugyanakkor vonzotta az idealista antropológia prizmáján át újjáértékelt s így az elnyomott, „sanyargatott egzisztencia” felszabadulását hirdető Marx.⁵

⁴ A munka fogalmának Marcuse által adott értelmezéséből kiderült, hogy milyen feloldhatatlan ellentmondásokkal szembesült a marxizmust a kettős lét-koncepciója alapján értelmezni akaró elmélet. A „Gazdasági-filozófiai kéziratokkal” való megismerkedés kiváltotta lelkesedés hatására Marcuse szerint a munkában megvalósul az ember univerzalizációja és szabadsága (Neue Quellen zur Grundlegung des historischen Materialismus, 1932. — Lásd: „Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft”, Suhrkamp 1969, 27.), míg egy évvel később írt tanulmánya szerint a munkában az ember nincs önmagánál, mert a munka lényege: „a dolog törvényeinek önmagára-vállalása”, míg az igazi, a nem-mindennapi egzisztencia lényege: „A saját-lét-történni-hagyása”, ami majd a szabadság birodalmában valósul meg. („Über die philosophischen Grundlagen” ... 30.)

⁵ Ilyen alapokon indul meg a marxizmus e korai dezintegrálása: a Marxnál még konkrét azonosságban kifejtett mozzanatok elvontan különbözővé merevülnek, és ezen az alapon azok a mozzanatok, amelyekkel a polgári tudat nem tud megbékélni, kiesnek a marxizmus rendszeréből. Marcuse nem tartotta fenn soká azt az álláspontját, hogy az emberi lényeg totalitása az ember és a természet egy-ége, és ezt az emberi lényeg az „ember történeti levésére” szűkíti le, azaz a filozófia rangjára emelt ember-ontológiára. A szabad praxis ontológiájának meg kellett szabadulnia attól, amivel megbirkózni nem tud, hogy ti. a társadalmi viszonyok a termelőerők adott állapotának függvényei. A marxizmus dezint-

A proletariátus ügye a radikális tett avantgardista szólamán át alárendelődik, megszűnik a polgári módon értelmezett összemberi ügyben, mert Marcuse Marxnál „mélyebbre” hatol: a totális forradalomnak az emberi lényeket kell megmentenie. És ennek megfelelően rendelődik alá, szűnik meg a marxizmus tudományos elmélete az idealista antropológiában: ahogyan az anyagi-gazdasági viszonyok elsőbbsége megszűnik az ember-ontológiában (az „emberi ittlét történéseiben”, az igazi praxisban), úgy szűnnek meg az osztályviszonyok az elvesztett emberi lényekben. A kizsákmányolás ténye pedig feloldódik az ember tárgyi lényegében (mert csak e tárgyi lét lehet elidegeníthető), miközben maga a tárgyiság visszavétetik a szubjektumba, hiszen Marcuse szerint „az ember tárgyi világa az eltárgyasult élet valósága”. („Kultur und Gesellschaft”, 2, 32.)

Marcuse hisztoricista antropológiája a fonákjára fordítja a II. Internacionálé teoretikusainak mechanisztikus, fatalisztikus és ökonomista hibáit; ami e hibák meghaladásának tűnhet első látszatra, az voltaképpen e hibák fordított előjelű prolongálása. Hisztoricista fenomenológiáját Dilthey és Heidegger ihlette, az ő hatásukra üdvözlí Marxot, mint aki visszatért a „Tatsache”-tól a „Tathandlung”-hoz, a marxizmus lényege „a merev állapotok és a dologi, az emberi hatalom alól kivont törvények megragadása történelmi fejlődésük mozgásában”. („Neue Quellen”... 16.) Ám Marcuse csak annyit fogadott el Marxból, amennyi az ő saját koncepciójának megfelelt és ez abban is megnyilvánult, hogy a marxizmussal való megismerkedése *után* dolgozta ki első Hegel-monográfiáját, amely szerves eleme a német irracionalista újhegelizmusnak, és ahol mestereit Diltheyben és Heideggerben üdvözlí.⁶

A marxizmus hisztoricista-antropológiai eltorzításának reakciós filozófiai indíttatása itt egyértelművé válik, a Marx „elmélyítésében” ható motívumok itt Hegel reakciós-romantikus értékelésén alapuló irracionalista életfilozófiában teljessédek ki. Marcuse felhagy a kor valósága ellentmondásaival való számvetéssel és visszatér az életnek ahhoz a diltheyi felfogásához, amelyet már Heidegger is meghaladott. Mert Dilthey az élet fogalmával azt kísérte meg, hogy az egész, átszellemítve értelmezett történelmet az individuális egzisztenciából vezesse le. Az individuum, természetesen szellemiként értelmezett hatalma, amellyel még az „idegen Gegen-ständigkeiteit”-et (Dilthey) is leküzdhetette, mindent saját eleven levésének folyamatába feloldva, a későbbi polgári filozófiai fejlődésben kapitulál az eldologiasodott-kiüresedett valóság előtt és a nem-mindennapi lét különféle mentsváraiba húzódik vissza.

Marcuse első Hegel-monográfiája egyrészt tehát jelzi a marxizmus hisztoricista-antropológiai eltorzításának összefüggését a szellemtörténettel, ezen belül pedig egyértelművé teszi a Marcuse munkásságát mindvégig jellemző életfilozófiai szemléletet. Innen ered a metafizikus-irracionalista ellentétpárok egész sorozata: az eleven, a szubjektív szemben a holttal, dologival szinonim objektívvel; a szabad praxis szemben az adott, determináló körülményekkel,

tegrálása fogalmi apparátusának metafizikus-idealista felbomlasztásával jár együtt: így lép szembe mindenekelőtt a szabadság voluntarisztikussá torzított fogalma a fetisizisztikusan értelmezett szükségszerűséggel.

⁶ Nem térhetünk ki Marcuse e korai szakaszával kapcsolatban a II. Internacionálé „baloldali” bírálatának kérdésére. Ezt a feladatot, első körvonalazásra több vonatkozásban is helyesen elvégezte Althusser, utalva e kérdéskör beható feldolgozásának szükségességére. (Althusser: „Marx, az elmélet forradalma”, Kossuth 1968. A marxizmus nem hisztoricizmus, 177–206.)

a spontaneitás és öntevékenység szemben a tudatossággal és a tevékenység tárgyi, szervezeti kereteivel stb., amelyek — többek közt — csírájában már előlegezik a munkásmozgalom és a szocialista világrendszer felett gyakorolt kritikájának egyik éltető forrását.

A Marcusét ihlető Diltheynél a történelmi alakulatok az élet objektív lecsapódásai, objektívációi; az értékeknek, céloknak, akaratnak az a birodalma, amelyet éppen e tartalmi vonásai választanak el radikálisan a természettől. A szellemtörténet feladata az élet objektívációinak visszaültetése abba a szellemi elevenségbe, melyből létüket nyerték. Az immanencia tanát hirdeti: az ember nem áll többé szembe egy tőle idegen valósággal, a megvetett, visszatükrözött transzcendenciával (azaz az objektív valósággal), csak megélt valóság van, a megélt lét és a megélt öntudat végtelen történelmi levése, amelyekben az egyénekben rejlő immanens célszerűség mint fejlődés nyilvánul meg. Az egyedi lelki törvényszerűségek alakulnak át a társadalmi élet törvényszerűségeivé. (Wilhelm Dilthey: „Gesammelte Schriften”, V. Bd. Teubner Verlagsgesellschaft, Stuttgart 1957. 253, 265, 375.) E koncepciónak megfelelően szűkíti le tehát Marcuse, az ebben az értelemben vett transzcenciát szintén harciasan visszautasítva, a megélt lét — megélt öntudat viszonyára a filozófiát; a történelem nem más, mint az objektumot „emanáló” szubjektumok levésének folyamata. És így, Dilthey és az újhegelianus Kroner nyomdokában haladva Marcuse kimutatja, hogy a hegeli filozófia lényege az élet fogalmában rejlik (amit csak a későbbiekben szorított ki, sajnálatraméltó módon, az abszolút szellem fogalma). Az abszolút szellem fogalmát romantikus-irracionalista élményközvetlenségre bontja le: „Amennyiben és ameddig az élet él, világa átél, eleven világ és nem közönyös, pusztá objektivitás . . . idegen Gegenständlichkeit” (Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit”, Majna-Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1968, 18.) Marcuse sohasem volt hajlandó különbséget tenni a szubjektummal szembenálló („ellenálló”) objektum elidegenültsége és tárgyi volta közt, csak azt tartotta valóban emberinek, „sokdimenziós”-nak, ami „minőségileg az emberi szubjektumra vonatkoztatott” (Marcuse: „Kultur und Gesellschaft”, 2. Suhrkamp, 168.) Itt rejlik egyik lényeges forrása annak a bírálatának, amelyet a természettudományok dezantropomorfizáló, a minőségeket mennyiségre redukáló, kvantifikáló jellege felett gyakorolt: eszerint a kvantifikáló tudományok által meghatározott természet nem a természet (lásd *uo.*).

A világképpé felfűjt „megélt lét” mítoszával a polgári tudat saját ember-telen valósága ellen tiltakozik. E tiltakozás azonban azonosulásba torkollik: a hisztoricista életfilozófia kiveti magából a hegeli spekulatív filozófia minden progresszív elemét, miközben annak csak „látszólagos kriticismusát” (Marx) valóságos kritikátlansággá változtatja. Ahogyan a hegeli abszolút szellem tételezi, megszünteti és önmagába visszaveszi az elidegenült és külső valóságot (s így a tagadás tagadása az elidegenültség igenlésének bizonyul), úgy Marcuse élet-koncepciója (jelszava a hegeli „önmagánál lenni a máslettben”) a dialektikus folyamatot lebontva, megszüntetve, a maga közvetlenségében, mint megélt, tehát átszellemült, valóban emberi létet tételezi, sajátítja el és igazolja kora embertelen valóságát.

Lehetetlen ugyanakkor nem látni az „önmagánál lenni a máslettben” követelésének humanista tartalmát: a klasszikus polgári materializmus ezt a gondolatot már úgy fogalmazta meg, hogy átsejlett rajta a kommunizmus eszméjével való összefüggése. „ . . . úgy rendezzék be az empirikus világot, hogy (az

ember — M. M.) a valóban emberit tapasztalja benne, ahhoz szokjon, hogy embernek tapasztalja magát.” (Marx—Engels Művei, 2, Budapest 1958, 129.) Marcuse további munkásságában azonban az irracionalista módon értelmezett hegeli követelés felbomlik: az egyik póluson jelenik meg ezentúl a kor ellentmondásai előtt kapituláló, a személyi lét belső világában az utópiákat megfogalmazó tiszta önmagáért-való lét (önmagánál lenni a máslet merő tagadásában, a nem-mindennapi egzisztencia létmódja); a másik póluson pedig a pusztán megtagadandónak, mert fejlődésképtelennek, „pozitívnak”, egydimenziósnek ítélt világ, a másért-való lét. (Míg az előbbi létmód elve „a kielégülés logikája” vagy „az egzisztencia pacifikálása”, az utóbbié: „a létért való harc” logikája, ahogyan ezt később, az „Erosz és civilizáció”-ban, majd az „Egydimenziós ember”-ben megfogalmazza.)

E klasszikus követelés és marxizmus forradalmi továbbfejlesztésének visszautasítása előtt azonban Marcuse — a fasiszmus előretörésének hatására — részlegesen leszámol korábbi retrográd filozófiai álláspontjával.

3. A HEGELI KRITIKAI ÉSZTŐL A TECHNOLÓGIAI RACIONALITÁSIG

A régivel való leszámolás és átmentése — mert Marcuse e filozófiailag legpozitívabb szakaszát e tendenciák hatják át — 1933 és 1941 közt valósult meg. E kor legkiemelkedőbb alkotása a „Vernunft und Revolution”, Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie, Hermann Luchterhand, 1962, először megjelent: 1941-ben). Itt csak a könyv koncepciójára, valamint Marx interpretációjára térhetünk ki.

E munkában felküzdi magát — ellentmondásosan — ahhoz az álláspont-hoz, hogy a klasszikus polgári filozófia hagyományát a marxizmus teljesíti ki, Marxtól egészen a „radikális marxistákig”, Leninig és hogy e kiteljesedés során valósult meg az elméleti kritika átalakulása a világot átformáló gyakorlati mozgalommá. (Megjegyzendő, hogy a marxizmus jogcímét az önálló filozófiára Marcuse mindig tagadta és Engels önkényes állásfoglalásának tekintette. Marx eszerint a politikai gazdaságtan és a szociológia terén konkretizálta és haladta túl az *igazi*, a klasszikus polgári idealista filozófiát.) A polgári ideológiai hanyatlás során az ellentétes folyamat valósult meg: a hegeli negatív, az adott valósággal szembeni kritikai ész a fennállót igenlő, pozitív (és pozitivistá) értelemmé alakul át s végpontján, a fasiszta ideológiában bekövetkezett az ész teljes felbomlása: „Hitler hatalomrajutásával . . . Hegel meghalt”, idézi Marcuse Carl Schmittet, a nemzetiszocializmus teoretikusát. (I. m. 368.)

Ha ellentmondásosan is, de vázolja, hogy a klasszikus polgári hagyományok megvédése a fasiszmussal szemben csak a forradalmi mozgalom és elmélet talaján válik lehetővé. Az afirmatív kultúra fogalmában benne rejlő jogosult plebejus tiltakozás eleme itt nem válik merőben negatívvá s így a múlt jobboldali megtagadásának mozzanatává: felismeri, hogy a hegeli dialektika, amelynek lényege az ellentmondás szelleme, mégsem válhat az adott közvetlen igazolásának eszközévé. Ugyanakkor e mű már jelzi az ellentétes elméleti mozgást is, mert az „ész felbomlasztásának” („die Zerstörung der Vernunft”), azaz a hegeli rendszer felbomlásától a nemzetiszocializmus kialakulásáig tartó hanyatlási folyamatnak fő problémája Marcuse szerint az ész negativitásának átalakulása az értelem pozitivitásává (a gondolkodás leszűkülése az össze-

függéseikből kiszakított, holt tények apologetikus regisztrálására). Ezzel azonban objektíve meghamisítja a fasizmus létrejöttének problematikáját, mert képtelen leszámolni saját irracionalista múltjával és át akarja menteni a túlságosan is egyoldalúnak tartott racionalizmussal szemben „az emberi egzisztencia konkrét problémáira” koncentrált életfilozófiai, fenomenológiai koncepciókat. Ezért mutatja fel a reakciós újat előlegező polgári filozófiai hanyatlást a materializmussal szinonim értelemben vett pozitívizmusban, ezért kerüli meg valójában a prefasiszta irracionalizmussal való elméleti leszámolást.⁷

A polgári hanyatlás problémája így leszűkül az idealista dialektikáról arra a metafizikus gondolkodásra való átmenet kérdésére, amely metafizikus, pozitív gondolkodás kizárja horizontjából a történelmet, a transzcendenciát, a szabad emberi praxist. (A reakciós aktivizmus elméleti alapjait Marcuse nem tárja fel, antipozitívizmusa ebben a vonatkozásban is kétértelmű, mert így minden fennálló tagadása pozitívnak, megőrzési kísérlete pedig negatívnak tűnik.) A kritikai ész és az így felfogott pozitívista értelem e párviadala áll tehát az előtérben, miközben Marcuse azonosul a naív realizmus, az ösztönös materializmus, a köznapis tudat hegeli *idealista* kritikájával és heideggeri értelmezésével. A metafizikus szemlélet jogosult kritikája több vonatkozásban is kiszélesedik a klasszikus polgári materializmus és a marxi materializmus bírálatává általában.

Ami a marxizmushoz való állásfoglalását illeti (és itt csak olyan tényezőkre utalhatunk, amelyek továbbmutatnak az „Egydimenziós ember”-felfogásához) Marcuse folytatja a marxizmus antropológiai relativizálását. Eszerint a dialektika csak az osztályviszonyok negativitását fejezi ki; a természet csak annyiban dialektikus, amennyiben „a társadalmi reprodukció történelmi folyamatába belép és azt meghatározza”. (276.) A dialektika így egyértelműen történelmi módszerré változik, ezen belül pedig az előtörténet elvénél az antropológiai relativizálás továbbfejlődik logikus konzekvenciájához, a marxizmus történeti relativizálásához. (Mert sokféle a marxizmus relativizálásának útja-módja, s ha fontos kezdeményei itt is rejlenek, nem feledkezhetünk meg az ismeretelméleti és szociológiai relativizálás, a marxizmus pluralizálásának azóta kifejlődött meddő virágairól sem, amelyeknek közvetve vagy közvetlenül, de Marcuse egyik jelentős kezdeményezője.) És közben folytatódik a Marcuse keblében dúló vihar: Marx mégiscsak a nem-mindennapi lét, a faktikus történelem teoretikusa, az általa kifejtett törvények ugyanis „a társadalom természettörvényeit” fejezik ki, amelyeket majd a szabad emberi praxis az előtörténettel szakítva megszüntet, amikor a kommunizmusban — hegeli, ám modernizált azonos szubjektum—objektum koncepció alapján — a szubjektív ész már önmaga határozza meg. Ám, ha Marx a „társadalom természettörvényeinek” teoretikusa, akkor valójában vele indul meg a polgári hanyatlás fő vonala: a társadalomnak a természet és az objektív szükségszerűség modellje alapján való értelmezése, a szabad praxis kizárása. A marxi elmélet megkülönböztető sajátossága azonban — fejtí ki Marcuse —, hogy e törvényeket „rosszaknak” ítélte meg s megdöntésükre hívott fel; ennyiben mégiscsak a

⁷ Leszámítva az olasz fasizta hegelizmus igen felszínes kritikáját és egyes utalásait az irracionalista előzményekre. Még ott is, ahol a leginkább szembenéz a fasizmus ideológiai előzményeivel, ott is csak Heidegger politikai filozófiáját bírálja („Der Kampf gegen den Liberalismus”...) és pusztán egy erőtlén utalással foglal kritikailag állást Heidegger fenomenológiájával szemben.

szabad praxis filozófusa. Nos, a marxi „kettős ontológia”-felfogás ma kibontakozó szemléletének kontúrjai itt körvonalazódnak: a hisztoricista antropológiai szemlélet dezintegrálja a marxizmust, mert mindig is egy félreértett Marxhoz vonzódott, ahhoz (többek közt), aki nemcsak a gazdasági viszonyok „látszat-természeti tárgyiségét”, hanem — állítólag — társadalmi tárgyiségének „látszatát” is elméletileg megszüntette. „A gazdasági viszonyok csak az árutermelés jellege miatt tűnnek tárgyinak. Mihelyt a termelési mód mögé tekintünk és eredetét elemezzük, láthatjuk, hogy természeti tárgyiséga pusztán látszat, valójában annak az egzisztenciának sajátos történelmi formáját ábrázolja, amelyet az ember önmagának adott.” („Vernunft” . . . 248.)

E hisztoricista antropológia keretében tehát az eldologiasodás kritikája átcsap a viszonyok társadalmi tárgyiségének tagadásába, minden struktúrába szerveződött, relatíve öntörvényű és az egyéni tevékenységet sokszorosan meghatározó viszonyrendszer feloldódik az egzisztenciájának történelmi formáit szuverénül kialakító emberi tevékenységben. (A struktúrák és fejlődéstörvényeik, determinációs síkjaik iránti közöny, sőt, merő tagadásuk e hisztoricista szemléletének strukturalista ihletésű kritikája a mai marxizmuson belül viszont időnként a társadalmi- és osztály-szubjektum fogalmának merő tagadásába csúszik át.)

Sok más, itt nem részletezhető súlyosan problematikus vonása ellenére az „Ész és forradalom” azt a határvonalat jelzi, ameddig az antifasiszta egységfront által ösztönzött filozófus eljuthatott: a proletariátus hivatott annak a negatív totalitásnak, a tőkés rendszernek gyakorlati tagadására, amelynek mozgásformája a bennerejlő ellentmondások kibontakoztatása. Maga a társadalom, a bennerejlő erők mindenképpen „kétdimenziósak”: történelmi perspektívájuk öbennük rejlik. Rezigancióra semmi ok: „a dolgok születésének órája egyben haláluk órája” vallja még ekkor Marcuse.

Az antifasiszta egységfront felbomlása, a szocialista világrendszer létrejötte, növekedésének ellentmondásai, az állami monopolkapitalizmus viszonylagos stabilizációja és a talaján kibontakozó hidegháború során a tőkés társadalom kritikai elmélete leszámol a hegeli és marxi tradícióval (1952—53-tól kezdve). Marcuse, aki mindig is tudta, hogy az Ész fogalma polgári, a klasszikus polgári és marxi ész újrameghatározási kísérletének csődjéről számol be: az Ész mint valóságformáló elv nem váltotta be a hozzá fűzött reményeket. „Ha megtörik az ész ellentmondó, oppozicionális, negatív ereje, akkor a valóság a saját pozitív törvényeinek megfelelően mozog és a szellemtől nem akadályoztatva fejti ki represszív hatalmát.” A proletár-szocialista mozgalom gyakorlati negativitása megszűnt, a marxi elmélet a regresszív manipuláció eszközévé vált. A késő ipari civilizáció kizárja a szubjektumok „önmaguknál- és önmagukért-valóságát”, a társadalom „totális objektumaivá” változtatva őket. („Vernunft” . . . Utószó, 1954, 370—372.)

Valójában azonban nem a társadalmi életfolyamat alakult át radikálisan, hanem maga a kritikai elmélet változott meg, nem a valóság vált „pozitív totalitássá”, hanem az elmélet vált teljesen képtelenné az objektív ellentmondások értelmezésére. Nem a dologiasság vált egyetemesen úrrá a szubjektumok felett, hanem a polgári elmélet fogalmazza meg a saját társadalomgazdasági alakulatának elvét („dolgok szubjektívalódása, szubjektumok eldologiasodása”, Marx) egyetemes elvként, nem a társadalom veszítette el a jövő dimenzióját, hanem maga az egydimenzióssá vált elmélet. Az ezeken az új alapokon formálódó elméletben természetesen vannak olyan relatíve jogosult mozzana-

tok, amelyek az állammonopolista kapitalizmus, a két világrendszer koegzisztenciája által kialakult helyzet egyes új vonásait kísérik meg általánosítani; ám az elemzések nem a gazdasági-társadalmi ellentétek bonyolultabbá váló mozgásformáinak feltárását szolgálják, hanem a kihunytt ellentétek halott világa elméletének építőköveivé válnak. Konkretizálódik a modernista kettős lét-koncepció: a kritikai elmélet az „ipari társadalmak” azonosult ellentéteinek mozgásformáját a fejlődésképtelen, mindig ugyanazt reprodukáló és minden valóban új minőség létrejöttét kizáró merő folytonosságban mutatja fel. Így az új rendszer létrehozásának „reménytelen reménye” („Csak azok miatt, akik nem reménykednek, adatott meg számunkra a remény” — idézi Marcuse Walter Benjaming — „One-Dimensional” . . . 257.) többé már csak azokhoz fűződhet, akik kívülről állnak szemben az egész rendszerrel. Marcuse tehát „átpolitizálja” a dekadencia kettős lét-koncepcióját, a rossz jelen, a rossz mindennapiság hordozójaként jelölve ki a proletariátust is. Most teljesednek ki a klasszikus liberális korszak és a klasszikus kultúra általa már korábban is érvényesített kritikájának retrográd tendenciái: a múlt egyetlen lehetséges folytatását a közelmúlt fasizmusa és a mai, autoritárius, a szabadság ellen totálisan mozgósított rendszerek képezik. A képlet egyértelmű: a merőben rossz az csak a még rosszabb folytathatja, hiszen Marcuse a még nem teljesen kialakult újban csak a régi — módosult — folytatását látja. A szovjet rendszer felett gyakorolt egész kritikája (most eltekintve a rosszhiszemű torzításoktól) lényegét tekintve ebben a sémában összegezhető: mivel a szocializmus még nem — a Marcuse értelmében vett — kommunizmus, ezért csak a „represszív produktivitás” folytatódását jelentheti, némileg módosult körülmények közepette. A marxizmus — lenini értelemben vett permanens forradalom fogalma — a „radikális tett” teoretikusa számára teljesen elfogadhatatlan; a szocialista demokratizmus formáinak — egy történelmi korszakot átfogó — kialakítása az ő szemében pusztán az „uralom” régi formáinak továbbtengődését jelenti.

Az ellentéteit megszüntetett világ elmélete azonban közös álláspontja a kor valóságát radikális baloldali polgári platformról értelmező Marcusénak és a monopolizációs rendszert éppoly radikálisan igenlő nyílt apologetáknak. A kritikai elmélet éppoly „mitikussá” és „becsapóvá” válik, ahogyan önmaga a manipulált mindennapi tudatot és beszédet, valamint a modern pozitivistá filozófiát jellemzi. És ez szükségszerű is. Hiszen éppen Marcuse mutatja be, sok esetben igen találóan, hogy a manipuláció célja a társadalomnak mint az ellentmondásait megszüntetett, integrált világnak ábrázolása. Ugyanakkor Marcuse, aki elméletileg általánossá, végzettszerűvé emeli a manipuláció hatalmát, lényegében ugyanazt az integrált világképet örökíti meg s ezzel a tőkés valóság manipulatív kifejezésének nemcsak adott történelmi érvényét, hanem egyben igazságát is megerősíti. Az integrált világ önelégült és rezignált leírása lényeges vonatkozásokban egybeesik.⁸

⁸ Helyesen emelik ki Marcuse hajdani tanítványai, mesterük állásfoglalását kritikailag felülvizsgálva, egyrészt az összefüggést az egydimenziós ember-koncepció és Talcot, Parsons apologetikus szociológiájának „egydimenziós” jellege közt, másrészt a monopolizációs manipuláció és Marcuse „antimanipulatív beszéde” közt. Így Joachim E. Bergmann jegyzi meg Marcuséről és Parsonsról: „Az elmélet megfelel a fennálló viszonyoknak, ha azt statikája elméleteként értelmezzük. Kategóriáik a társadalom eldologiasult formáit tükrözik vissza . . . az „egydimenziós társadalom” ideológiájával konvergens Parsons elmélete is. Mindkettőre érvényes Adorno ítélete: „Semmi sem marad hátra az ideológia számára, mint magának a fennállónak az elismerése, egy olyan magatartás modellje, amely megadja magát a viszonyok túlerejének. . . Mióta azonban az ideológia alig mond

A monopoltőke hatalma előtti elméleti kapituláció e hatalommal szembeni minden tiltakozás ellenére betartja a tőkés viszonyok lényeges játékszabályait (Steigerwald), mindenekelőtt a konvergenciaelmélet, az osztályszervezeteivel együtt integrált proletariátus elméletének hirdetésével, a tőke hatalmát elsőként megtört szocialista világrendszer denunciálásával, az egyesült „antihumánus erők” nem-proletár hegemoniájának vallásával.⁹

A tőkés rendszernek azonban nemcsak társadalomkritikai, politikai játékszabályait tartja be, hanem az e rendszer hanyatlását pregnánsan kifejező ideológiai-filozófiai tendenciákhoz kapcsolódik, amikor a marxizmus és a klasszikus polgári hagyományok megtagadásával egyidejűleg visszaveszi, merőben negatív tagadja az európai filozófiának Descartes-tal megindult fejlődését (amit az „Ész és forradalom”-ban még messzemenően pozitív értékelt), továbbá, amikor ezt a tagadást kiterjeszti „a produktivitás filozófiájának antihumánus tartalmai ellen” általában. Az egész bűnbeesett civilizáció ösképet és mindmáig ható modelljét Prométheusz alakjában mutatja fel és bírálja. Prométheusz, az emberi öntudat szuverenitásának szimbóluma, „a filozófiai naptár e legjelesebb szentje és mártírja” (Marx) Marcuse számára az egész civilizációt uraló produktivitás, teljesítményelv (és az uralommal együtt kialakult „többlet-teljesítményelv”), a represszió át megvalósuló haladás ősalakja, a magát az objektummal szembeállító res cogitans, agens jelképe, aki idegen hódítóként uralma alá hajtja, „megsérti”, feldarabolja a természetet, dologivá változtatja az embert. Sok vonatkozásban elfogadja és felfrissítve értelmezi Heidegger kultúrkritikáját. Így a magát a sorsnak megadó Prométheusszal szemben (e koncepciót Heidegger fejtette ki 1933-ban tartott hírhedt beszédében) az ő Prométheusza viszont az emberiség bűnös sorsát határozta meg, amelynek később meg kellett adnia magát. Változatok egy témára: „a forradalmár Prométheusz meghalt. Megszületett a misztikus Prométheusz.” (Gajdenko: „Az egzisztencializmus és a kultúra”, Kossuth 1966, 196.) Marcuse tehát, szembeszállva a mai „egydimenziós” filozófiákkal — azaz a „szovjet-marxizmussal” és a neopozitivizmussal, ám korántsem az irracionalizmus mai formáival! — az irracionalista hagyományokat vonultatja fel.¹⁰ „Az uralommal összekapcsolódott tudást” Scheler nyomán („Eros” . . . 100.) denunciálva

többet, minthogy (minden — M. M.) úgy van, ahogy van, saját nem-igazsága arra a sovány axiómára zsugorodik össze: nem lehet máshogy, mint ahogyan van.” J. E. Bergmann: „Die Theorie des sozialen Systems von Talcott Parsons” (Europäische Verlagsanstalt, Majna-Frankfurt 1967, 184.) W. F. Haug pedig a manipuláció és Marcusénak ellene vívott harcát elemezve mondja, hogy a filozófus „nem leplezi le hamisként a manipulatív látszatot, hanem még inkább túlhajtja látszatának irányában. A látszatot nem teszi áttetszővé, hanem meghagyja átláthatatlanságában és teljesen áthatolhatatlanná teszi. Többé senki sem törhet át rajta. A fennállót teljesen idegenként kell ábrázolni.” („Antworten auf Herbert Marcuse”, szerk. Habermas, Suhrkampff, Majna-Frankfurt 1968, 56—57.)

⁹ Az „egydimenziós világ” teóriájának lényeges elemeit Marcuse különben először a szocialista társadalom elemzése során dolgozta ki, („Le marxisme soviétique”, Gallimard, 1963, először 1957) és csak ezután terjesztette ki az „ipari társadalmakra” általában.

¹⁰ Ebben az értelemben bírálta már a „szovjet-marxizmust”, szemére vetve, hogy nem veszi észre: a burzsoá értékek legdestruktívabb bírálatának szülőhelye maga ez a társadalom. Hiszen Schopenhauer, Nietzsche, az életfilozófia és az egzisztencializmus tették kérdésessé az egész civilizáció átfogó elvét, a technikai racionalitást. A „szovjet-marxizmus” képviselői viszont csak a regresszív elemeket ragadják ki ezekből a filozófiákból s nem látják meg kritikáik egyetemes horderejét. (Vö.: „Le marxisme soviétique”, 1963, 313.)

egyszerre fejezi ki az imperialista kor barbárságát (és benne az ember tehetetlenségét és kiszolgáltatottságát az áttekinthetetlen, teljesen meghódíthatatlannak tűnő viszonyoknak) és idézi vissza egyben azt a korszakot, amikor az ember még nem szállt szembe Prométheuszként az égivé misztifikált földi hatalmakkal, amikor tevékeny és gondolkodó lényként még nem kezdte meghódítani világát. Ez a romantikus-irracionalista kritika a múltba való regresszióit tehát egészen addig a pontig viszi, sőt, még azt a történelmi pillanatot is visszavonja, amikor a szerszámkészítő állat elkezdte történelmét csinálni. Az osztálytársadalmaknak e pusztán embertelen vonásait általánosító, abszolutizáló szemlélet értelmében a szörnyű pogány bálvány, amely a nektárt a megöltek koponyájából issza, többé nem a *haladásé* (Marx), hanem a fokozódó elnyomásban tengődő emberi egzisztenciáé általában.

Ez a barbár mítosz az ára tehát a hegeli—marxi hagyományról való lemondásnak. Ezt a koncepciót dolgozta ki Marcuse az „Erosz és civilizáció” c. munkájában,¹¹ ennek összetevői jelennek meg „A szovjet marxizmus”-ban,

¹¹ Ebben a művében a civilizációt azonosítja az ember szociális és biológiai egzisztenciáját eltorzító általános represszióval, a bűvös körben való mozgás elvét pedig a halál- és életöszön, a valóság- és az élvezetelv statikájával magyarázza. A represszióban való előrehaladás forrása a halálösztön és derivátumainak felhasználása, az energiát a természet uralásához az agresszív impulzus adja. („Erosz”... 47.) Marcuse a freudi elméletben vélte megtalálni az „egydimenziós” jelen „egydimenziós” múltjának (az általános emberi elnyomás, egyetemes kényszer és elfojtás történelmének) filozófiai és pszichológiai magyarázatát, amivel a hegeli—marxi elmélet nem szolgálhatott. Itt találta meg továbbá a hisztoricista antropológiának megfelelő szemléleti és módszertani síkot. Annak a hamis feltevésnek az értelmében, hogy az egyéni psziché teljesen azonosult a társadalmilag megkövetelt szükségletekkel, normákkal stb. magukat a pszichológiai fogalmakat mint közvetlenül társadalomfilozófiai és politikai fogalmakat értelmezi. Az a tipológia, amelyet Marcuse a fiatal Marx antropológiai „elmélyítésével” kezdett körvonalazni (a dolog törvényeit magára vállaló másért-való, mindennapi-egzisztencia és a saját ittlét történni hagyása, az önmagáért-való nem-mindennapi egzisztencia kettősége) itt új formák közt jelentkezik. Az elidegenedett munka korával szembeállítja az individuum totális önigenését jelentő második dimenziót, amelyet mint a „nem-represszív civilizáció” hipotézisét most már Freud ösztönelméletéből vezet le, Nietzsche és Schopenhauerre is hivatkozva. Ennek tartalma: az uralom vége, az élvezet, a szépség, az ének, a játék, a szemlélődés, a felszabadulás a „rossz végtelenség” idejétől (a második dimenziót Orfeusz és Narcisszus, a valósághoz való viszonyoknak a Prométheusz által kiszorított ellenlábasai testesítik meg a Nagy Visszaautasítás képviselőiként). A teljes emberi önmegvalósítás e második dimenziója, az ösztönök, az érzékek, a fantázia torzító hatásoktól mentes, szabad kibontakozásainak és általában, az „új szenzibilizálás” jövőjének e programja csak arról feledkezik meg, hogy a szabadság birodalma nem jöhet létre és nem is maradhat fenn a racionális kontroll és a produktivitás nélkül. Ezek hiányában e „merőben önmagáért-való” lét e perspektívája nem lép túl a gyermekmesék körén. És éppen e mesés elemek hatására alakul a múlt oly sötétté és a jövő olyan vakítóvá, hogy szükségképpen kiesik a jelen és jövő közti átmeneti korszak fogalma: a „gyakorlati filozófia” (ismétesek irracionalista antropológiája következtében) az újat csak a régítől teljesen felszabadult, „új szenzibilizált” egyénektől várhatja és semmi esetre sem attól a mozgalmától, attól az osztálytól, amelynek léte oly szervesen összefügg a természet feletti uralom, az ésszerű kontroll elveivel, akik az új társadalom kialakításáért a jelen talaján szervezkednek, és akik átmennek a forradalmi gyakorlat „tisztítótűzén”. Ez utóbbiak bizonyára az élvezetre privilegizált rétegek ideológiáját ismernék fel a második dimenzió azon konkrét tartalmaiban, amelyek a visszajára fordítva az osztálytársadalmak egyéneinek egyoldalú, korlátozott fejlődésének tényét, az individuális kiteljesedést az elidegenedett munka pusztá tagadásában, megszüntetésében, tehát egy újfajta — abszurd — bornirtságban jelölik ki. Egyszerre valósul itt meg a marxizmus egyes elemeinek és a jövő perspektívájának az utópiába való fordítása. A kommunizmus utópisztikus eltorzítása pedig mindig is hatékony eszközhöz bizonyult a keserves vajúadási szakasz és az átmenetet megvalósító osztály destruálásához.

és ez a koncepció fonódik össze — teljesen tisztázatlan módon — a marxizmus egyes elemeivel az „Egydimenziós ember”-ben.

Kirajzolódnak az „Egydimenziós ember” körvonalai: az Ész a represszív produktivitás, a merő teljesítményelv, a természet és a társadalom feletti uralom hordozójaként megszüntette az ellenzékét a társadalom minden területén, a termelőerők és a termelési viszonyok, az osztályviszonyok, a politika, a magaskultúra szféráiban éppúgy, mint a szexualitás terén (a tudatosan szabadon engedett és egyben kontrollált, az erotikus energiát csökkentő „represszív deszublímáció” szintén az elnyomás emelője lett), a beszéd síkját áttörte a mágikus, rituális, autoriárius nyelv az ellentéteket azonosító klisék irányításával, végül a filozófiában is hatalomra jutott az egydimenziós pozitív szemlélet.

Az uralom új formája, amely a tudományos-technikai haladást saját megszilárdításának eszközévé változtatta, amely saját legitim voltát éppen a termelőerők fejlődésében (és a fejlődésüknek megfelelő, „racionális” termelési viszonyokban) mutatja fel, „a nem-terrorista, gazdasági-technikai koordináció”, mely a szükségletek manipulálásával és e szükségletek sokoldalú kielégítésével gyakorolja totalitárius hatalmát, megszüntette az egyéni autonómiát, átfogó jelleggel kialakította a társadalommal való „mimetikus” azonosulást és a „boldogtalanságban való eufóriát”. A technológiai racionalitással fajult Ész a természet és az ember feletti uralom és eldologiasításának tervezője, végrehajtója és fenntartója lett. Többé nem azt jelenti tehát, hogy „a dolgok születésének órája egyben haláluk órája”, hanem hogy e születés pillanata egyben az ugyanarra az életre való ítéltség örökkévalósága.

Marcuse a vulgáris, mindennapi társadalomszemlélettel szembeszállva korunk végzetének igazi okát egyrészt „a modern ipar és területi hatalom” („One-Dimensional”... 53.; Francois Perroux kifejezése) tényezőiben, a technikai fejlődés alapját képező destruktív ösztönben és — legátfogóbb értelemben — a technológiai racionalitásban látja. A technológiai racionalitás e centrális szerepe a hisztoricista antropológiából ered: ez a történelem objektív törvényeit elméletileg felszámolva, az antropológisztikusan értelmezett ember külvilághoz való tudati viszonyának egyes elemeiből (amelyeket önállósít, típussá, alakká formál) konstruálja meg a történelmi korszakok lényegét, ilymódon kialakítva a maga áltörténelmét. Marcuse szerint az a körülmény, hogy a tudomány a tárgyát instrumentalizálva, kvantifikálva, operacionalista módon, semlegességében, a bennerejlő céloktól és másodlagos minőségektől elvonatkoztatva vizsgálta és alakította, változtatta a tudományos racionalitást a priori technológiáivá, olyan technosz-szá, amely egyben a társadalom feletti uralom és kontroll technikája. Ismétcsak Heidegger koncepciójához visszanyúlva fejt ki, hogy a tudománynak a tárgyhöz való viszonyában már bennerejlett civilizációnk rossz fejlődésének oka és „... az elméleti ész szociális gyakorlattá változik”. („One-Dimensional”... 140.) Nos, korunk problémája a fentiek alapján így körvonalazható: hogyan szabadulhatunk ki tudatunk (annak az összemberi általános tudatnak) bűvköréből, amely technológiai racionalitásként kialakította az egydimenziós világot. Milyen tudat képes egy teljesen más tervet megfogalmazni? A mindig is tudatként értelmezett történelmi szubjektum voluntarista értelmezése itt szervesen kiegészül a fatalizmussal: a hajdani világteremtő teoretikus ész, amely a maga technológiai jellegében kezdettől fogva tartalmazta a természet és az ember feletti uralom technikáját, a természeti anyagot merőben instrumentálissá alakította (a kont-

roll és az uralom bármely céljára felhasználható merő anyagává), ugyanennek a kontrollnak és uralomnak pusztá anyagává formálta magukat az egyéneket is, egészen addig a pontig, amíg a régi — és azóta kiteljesült — terük hálójában vergődő szubjektumok — mint „a totális technológiai adminisztráció két nagy rendszerének” foglyai — szubjektum-voltukat teljesen el nem veszítették.¹²

Ez a technológiai racionalitás tehát az Ész fejlődésének utolsó állomása: „Az uralom hálója magának az Észnek a hálójává vált és a társadalom fatálisán belekeveredett.” „A fejlett ipari civilizáció zárt operacionalista univerzuma, a szabadság és az elnyomás, a produktivitás és pusztítás, a növekedés és a represszió a maga ijesztő harmóniájával előre ki volt jelölve az Észnek, mint egy sajátos történelmi tervnek az eszméjében.” („One-Dimensional” . . . 169, 124.)

Ebben a mítoszban pusztán új formát nyer a régi életfilozófiai és egzisztencialista hitvallás: az egész civilizáció nem más, mint sikerületlen eszközökkel megvalósított kísérlet, melynek során a természettel magát szembeállító „hatalmi lény”, az ember, fokozatosan rabszolgaságba süllyedt (Scheler). Az ész, a szellem hatalmában bizakodó prométheuszi emberiség elítélésében Heidegger mellett Klagest is visszahangozza, a technológiai racionalitás fogalma pedig a régi „számító intellektualitás” (Simmel) és az újabb „instrumentális ész”-koncepció (Horkheimer) egyik változata, amelyben a technika heideggeri kritikája összekapcsolódik a technokráciaelmélet újabb verzióival.¹³

Az egzisztencialista-életfilozófiai hagyományoktól idegen Habermas ebben a kérdésben maga is szembekerült Marcuséval: ha van egyáltalán technikai terv, ez az emberiség terve és egyáltalán nem túlhaladható, ahogyan ezt Marcuse véli, következésképpen a második dimenzió semmi esetre sem tárható fel a tudomány és technika mítosza átesapó forradalmasításában. (Jürgen Habermas: „Technik und Wissenschaft als Ideologie”, Suhrkamp 1968.)

Valójában Habermas e kritikája több vonatkozásban is egybeesik Marcusé-
nak azzal a második vonalával, amely „rehabilitálja a termelőerők politikai ártatlanságát” (Habermas). Mindvégig idegen volt ugyan tőle az a marxi álláspont, amelynek értelmében a technika feltárta és objektíválta az emberi test termelőtevékenységének, e mozgásnak nagy alapformáit, mert mindig irracionalista gyűlölettel bírálta az elméleti és gyakorlati dezantropomorfizálás, instrumentalizálás minden megnyilvánulását. A tudomány technológiai alkalmazásának fokára eljutott technika — és fejlődésének ez a foka már előfeltételezi, hogy a tőke a saját szolgálatába állította a tudományokat, íme e fejlődés (Marcuse által túlnyomóan negatív megítélt) „szociális a priori-

¹² A valóságteremtő, abszolút értelemben szuverén szubjektum-konceptió és a szubjektumok teljes eldologiasodását valló szemlélet antinómiája áthatja Marcuse egész munkásságát, a nem-mindennapi egzisztencia felmagasztalásának és a mindennapi degradálásának egyik megnyilvánulásként. Az egyéni formális autonómiát felmagasztaló Sartre feletti sok szempontból jogosult kritikáját Adorno ihlette: minél inkább összeszűkül a választás tere, annál inkább hangsúlyozza a tartalmiságától megfosztott s már csak ezért is a pusztán adottra, az amúgy is elkerülhetetlenül választandóra irányuló „választást”. (Vö. Adorno: „Negative Dialektik”, 55—57.)

Ugyanakkor — és ez a gondolkodói következetlenség túlságosan is gyakran jellemzi Marcusét — a múltra és a második dimenziót jelentő jövőre nézve elfogadja a „tervek” központi szerepének elvét.

¹³ Vö. Claus Offe: „Technik und Eindimensionalität”. Eine Version der Technokratie- these? Antworten auf H. Marcuse . . . (73—89.)

jának” progresszív mozzanata! — továbbá éppen az embernek azt az aktív magatartását fedi fel a természettel szemben, amit Marcuse visszautasít. E visszautasítás jogosult elemei — pl. a tiltakozás a természet pusztán utilitárius kiaknázása ellen — abszolutizálódnak, s úgy tűnik, mintha a valóban jogosult álláspont, a természet önmagáért-valósága helyreállításának romantikus-reakciós követelése volna. Az emberi gazdagságot a természet és az egyén merő önmagáért-valóságában fellelni akaró Marcuse antropológiájának „ultra-humanista” szólamai így csapnak át a természet és a társadalom feletti szabadság eszközeinek, a társadalmi ember „hatalmi szerveinek” (Marx) visszautasításába.

Több esetben tehát Marcuse is visszavonja a technológiai racionalitás abszolút felelősségének elvét. Így pl. mint már jeleztük, bizakodik a tudományos-technikai forradalomnak a társadalmi viszonyokat forradalmasító hatásában, ugyanakkor, amikor másutt ezt a hatást a jelen viszonyokat stabilizáló, konzerváló tényezőként értékeli; egy helyütt új technikát követel, másutt csak a termelőfolyamatnak új értékek alapján történő irányítását (azt tehát, amit Marx úgy fejezett ki, hogy a termelőfolyamat legyen az emberért és ne fordítva). Ismét máshol a technológiai racionalitás totális felelősségéről szóló tétel azzal a megállapítással kereszteződik, hogy a gazdasági, társadalmi viszonyok, a magánérdek a felelősek a termelőapparátus destruktív felhasználásáért. Így mutathat rá a szocializmus fölényére: ott a gazdasági szférában a privátérdek már nem gátja a haladásnak. Továbbá, hasonló önellentmondások tarkítják az egydimenziós társadalom „racionális” jellegéről szóló centrális tételét is: az Ész utolsó állomása eszerint irracionális, a valójában racionális magatartás a fennálló visszautasítása. Végül pedig az egydimenziós ész a „haladás ambivalens racionalitásaként” konkretizálódik. Az ész kérdésében elfoglalt álláspontjának önellentmondásai abból fakadnak, hogy tisztázatlanul keveredik nála a különben általa is bírált Max Weber-i tétel (a technikai és a tőkés gazdasági racionalitás elveinek azonosítása) e mégiscsak közös nevezőre hozott racionalitások (hegeli—marxi értelemben vett) ellentmondásosságának, irracionális elemeinek felmutatásával. Továbbá, a technológiai racionalitás-koncepció önellentmondó lényege abban nyilvánul meg, hogy egyrészt üdvözli a tudomány termelőerővé válásának mai folyamatát, másrészt viszont maga a technológiai racionalitás fogalma rejtve megcáfolja ezt a folyamatot: a tudomány bűnbeesése a technológiai a priori következtében éppen a tudomány termelőerővé válásának elméleti ellenstruktúráját fejezi ki.

A barbár mítosz, amely voltaképpen a *monopolizációs termelési és tulajdonviszonyok politikai ártatlanságának* bizonyítására hivatott (hiszen az ember elnyomásának „tervét” áttolja a tudomány és a technika területére),¹⁴ ily-

¹⁴ E mítosszal szemben a nagy korporációk hatalmát igenlő Galbraith sokkal értékesebb felvilágosításokkal szolgál, márcsak azért is, mert ő — szemben Marcuséval, aki az ökonomiai elemzést tudatosan váltja fel a filozófiaival — a monopolizációs termelési-értékesítési viszonyok elemzéséből indul ki. Eszerint a modern technológiát alkalmazó korporációk szükségképpen a piac tudatos irányítására, ellenőrzésére törekednek, ezt segíti elő a fogyasztók manipulálása: a fogyasztóknak azt kell megvenniük, amit a nagy termelő szervezetek a piacra dobnak. A döntés helye áttolódik a kontrollálhatatlan egyéni fogyasztás szférájából az ellenőrzött, irányított termelőszervezetek területére. A piacnak Galbraith szerint nem a szocialisták az ellenségei, hanem a fejlett technológia; a nagy korporációk és a szocialista tervezés ugyanannak a szükségletnek a termékei. Hogy nem a tudomány és a technológia eredendő bűne az oka az emberek manipulálásának, „instru-

módon szervetlenül „kiegészül” a megvetett marxi „profécia” egyes, mégis csak aktuálisnak tartott elemeivel. Bár mindig kritikailag állott szemben, sohasem tudott elméletileg megbirkózni az osztálytársadalmakkal, s különösen a tőkés fejlődésnek azzal az ellentmondásával, amelyet Marx úgy fejezett ki, hogy a technika győzelmeit a jellem elvesztése árán vásároljuk meg, hogy az anyagi erőket szellemi élettel ruházzuk fel, az emberi életet anyagi erővé tompítjuk. A termelőerők és a társadalmi viszonyok antagonizmusának tétele túlságosan is „mindennapi” magyarázó elvnek tűnt Marcuse számára.

Mint *polgári* ideológus, Marcuse a viszonyok dologiasságának látszatát súlyosbítja a technika fetiszizálásával, több vonatkozásban is elfogadja és megszilárdítja azt a látszatot, hogy a modern termelőerők fejlődése valóban legitimálja a tőkés rendszert és nem jár felszabadító következményekkel. Igazolja a manipuláció mindenhatóságának látszatát stb.

Mint *polgári humanista*, aki visszariad a hatalmas gazdaság improduktív és pusztító felhasználásától, az outsiderok, a színes bőrűek, a harmadik világ nincstelenjeinek szörnyűsége sorsától, általában az imperialista barbárságtól, szenvedélyesen visszautasítja a vietnami háborút, a kretenizmust terjesztő manipulációs ipart, a polgári filozófia fokozódó leszűkülését, eltorzulását — fenti álláspontját sokszorosan megcsorúsítja, visszavonja, ugyanakkor ismétcsak megerősíti.¹⁵

Mint az egész civilizációt *baloldali-plebejus álláspontról is bíráló ideológus*, az anyagi viszonyok olyan megváltoztatását követeli, amely végre minden ember számára lehetővé tenné az általa oly sokszor emlegetett boldogságot, azonban mint a *baloldali kritika ezen elemeit egy jobboldali, reakciós irányban kibontakoztató „radikális” kritikus*, fellép az ész, az öntudat, a munka ellen, átmenti a prefasiszta ideológia egyes elemeit; „az életösztön totális affirmációját” igenelve, az anarchista lázongásokat az egyesült jobboldalnak megfelelő irányban vezeti le. Ugyanakkor a mítosz keretében terjeszti a klasszikus humanizmus s a marxizmus egyes elemeit, és így nemcsak az anarchista tendenciákat erősíti, hanem a polgári demokratizmus, a kispolgári forradalmiság egyes elemeit is, ideiglenes ösztönzőjévé válva a proletariátus potenciális szövetségeseinek. Az új rendbe való átmenet békés útját egyértelműen tagadva ismét csak ellentmondásos hatást fejt ki: megkérdőjelez bizonyos jogosulatlan parlamentáris illúziókat és a gondolatlan akció fetiszizálása, valamint az antiintellektualizmus irányában ösztönöz. (Marcusénak az új baloldalra gyakorolt ilyen értelmű hatásáról lásd Paul Breines: Marcuse and the New Left in America, Antworthen . . . 148.) A szervezet, az ideológia negatív megítélésével viszont lefegyverzi az általa is részlegesen ösztönzött progresszív erőket.

Mint az *imperialista hidegháborús és fellazítási politika* magas állásokat betöltött, hivatalból is politikai és ideológiai *képviselője* meghirdeti, hogy

mentalizálásának” stb., hanem az, hogy a termelőfolyamatot uraló magánérdekek irányítják a szükségleteket, Galbraith álláspontjának kritikái értelmezése efelől nem hagy kétséget. (John Kenneth Galbraith: „The New Industrial State”, London 1967. 6, 28, 33, 205.)

¹⁵ Így pl. a nyelvi analitikus irányzat bírálatakor nem tárja fel az azt létrehívó alapot, kapcsolatát a polgári filozófiai hanyatlással általában, hiszen akkor nem jelölhetné meg ugyanazokkal a fogalmakkal, mint a „szovjet-marxizmust”. Ennek az irányzatnak egydimenziós jellege, amely voltaképpen defenzívában alakult ki a polgári, „kétdimenziós” ellentmondásos léttel szemben, ismétcsak korunk valósága egydimenziós végzetével kapcsolatos hamis tételét hivatott igazolni.

a Szovjetunióban az igazi forradalom még hátra van, a felszabadítás erőit az egész baloldalt megosztva, a munkásosztályt és a szocialista rendszert kizáró módon határozza meg, továbbá az értelmiségiek hegemoniáját hirdeti az igazi kiutat mutató Nagy Visszautasításban. Követeli a régivel való radikális szakítás szükségességét és „privatizálja a forradalmat” (H. G. Helma).¹⁶

Marcuse egydimenziós ideológiája lényeges vonatkozásában szerves része a valójában az imperializmusban kibontakozott affirmatív kultúrának,¹⁷ másrészt részleges és időleges önkifejezési formája a munkásmozgalmat jobbról, egy harmadik út kialakítása érdekében bíráló baloldali polgári-kispolgári, és (a munkásmozgalmon belül) jobboldali és anarchista erőknél, továbbá azon monopoltőkeellenes, nem-proletár irányzatoknak, amelyeknek ellenzékiessége a demokratikus és humanista polgári eszményektől is ösztönözve, a kapitalizmus klasszikus ellentmondásainak kiéleződése, a tudományos-technikai forradalom körvonalazódó követelményei és az állammonopolista kapitalizmus közti feloldhatatlan ellentétet fejezi ki.¹⁸

Szerepe Nyugaton ellentmondásosan pozitív; főleg ott, ahol a kommunista pártok hatásukat még nem tudták kiterjeszteni az értelmiségiekre, még a marxi ideológia egyes elemeinek propagálása is pozitívumot jelent. Így emeli ki pl.

¹⁶ Továbbá, nemcsak a munkáiban foglalt ellentétes tendenciákat kell tekintetbe vennünk, hanem azt is, hogy magának az összkoncepciónak, hatását tekintve, két síkja van. A marxista kritika tárja fel egyedül konzekvensen az egész koncepció apologetikus lényegét, „egydimenziós voltát”, a nem-marxista, ám a tőkés viszonyok ellen lázongó tudatot viszont ideig-óráig kielégítheti az összkoncepció első síkja: a szembetűnő anti-kapitalista állásfoglalások, az „egész” elítélése, a mindennel szakító, minden szervezetet, tekintélyt visszautasító szabad praxis igénye. (Vö. Haug később idézendő állásfoglalásával.) Ebből a nonkonformizmusból azonban csak akkor bontakozhat ki forradalmi állásfoglalás, ha a Marcuse koncepcióján nevelkedett szakít a koncepció alappilléreivel, mindekenélőtt az osztályharcot megtagadó, integrált világ elméletével.

¹⁷ Valójában a polgári kultúra affirmatív elemei csak az imperializmus korában váltak uralkodóvá, a dekadenciában. E kultúra lényeges jegyei Marcuse szerint: a lelki-szellemi világ eloldása a mindennapokként értelmezett emberi léttől és fölébe emelése, a szellemi világban való részesedés ílymódon az „ünnepnapi” privátügyévé válik. „A klasszikus polgári kultúra ideális alakjait olyannyira eltávolította a mindennapi történetstől, hogy az ebben a mindennapban szenvedő és reménykedő emberek önmagukat csak egy totálisan másik világba való ugrással találhatták meg. Így a művészet azt a hitet táplálta, hogy az egész eddigi történelem csak sötét és szomorú előtörténete ennek az eljövendő létnek.” Az emberiség, a jó, az igazság, a szolidaritás egy magasabbrendű, tiszta, nem-mindennapi lét elemei, míg a mindennapi élet „önmagában pusztá anyag, merő lehetőség, inkább a nem-léttel, mint a léttel rokon ... anyag valami számára, ami majd értékkel ruházza fel”. (Über den affirmativen Charakter der Kultur. Lásd „Kultur und Gesellschaft” 1, 60, 63, 67, 82.) Marcusénak a klasszikus kultúráról kialakított koncepciója valójában a mai kultúra dekadens tendenciáit általánosítja, ideológiai-filozófiai háttérrel, a kettős lét modernista értelmezésével. Amint ezt kezdettől bizonyítani próbáltuk, ennek képviselőjévé vált maga Marcuse is, hiszen ő maga mondja, hogy „ebben a világban az emberi egzisztencia merő nyersanyag, anyag, dolog, mozgásának elve nem benne rejlik” („Eros” ... 93.), és azt tartja, hogy az ember, mint a szubjektív szabadság alanya, csak a mindennapoktól távol, a művészet nem-realista formáiban (szürrealizmus, atonális zene) érizheti meg magát. Végül, ő fogalmazza meg, a „sötét és szomorú előtörténetből” egyedül kivezető tisztán kvalitatív ugrás fogalmát, amely mindenképpen affirmatív — a tőkés valóság vonatkozásában.

¹⁸ Hogy ez utóbbi rétegek vonatkozásában az egydimenziós világkép hatása milyen időleges volt, erre Marcusét bírálva Lefébvre is rámutat: „Abban a pillanatban, amikor a diákok hasadékok fedeztek fel a társadalmi építményben és kitágították azt, mit tártak eléjük? A zárt társadalom elméletét.” (A. Lefébvre: „L'irruption de Nanterre au sommet”, Éditions Anthropos, 1968, 27.)

Steigerwald a Marcuse gondolatai által is ösztönzött antiautoritárius mozgalom (ellentmondásosan) progresszív szerepét az NSZK-ban.

Ami a tőkésországok kommunista pártjait illeti, itt ez a szerep egyértelműen negatívvá válik, a magát revizionistának valló Marcuse által képviselt polgári nézeteknek (a konvergencia- és a technokráciaelmélet, a lenini párt szerepének tagadása, az értelmiség vezető szerepének elve, a marxizmus relativizálása, pluralizálása s általában a bürokratikus, dogmatikus tendenciák anarchisztikus-liberális visszájukra fordítása) Garaudy által kifejtett válfaját az FKP határozottan elítélte. (Vö.; *La Nouvelle Critique, Ou en est Garaudy?* Casanova—Cohen szerk. cikke.) Hasonló funkciót töltenek be Marcuse nézetei a szocialista világrendszer vonatkozásában is, éppúgy elősegíthetik a rendszernek az „új baloldali” mezébe öltözött jobboldali és anarchista kritikáját, mint ahogyan hozzájárulhatnak a marxizmusnak a polgári ideológia szellemében fogant dezintegrálásához, relativizálásához, feloldásához a szabad praxis antropológiájában és a polgári filozófia kettős lét-konceptiójában.¹⁹

Marcuse egydimenziós ideológiája azóta buborékként esett szét; a proletariátus nem-integrált voltának elméleti bizonyítását feleslegessé tette az, aminek hatása alól Marcuse sem vonhatta ki magát: a fenyegető fra cia másjus.²⁰

¹⁹ Marcuse mulékony, de nagy hatása nyilván felveti elméleti-politikai munkánk fogyatékoságainak kérdését is. Előljáróban azonban Haugra hivatkozunk, aki tömören körvonalazza Marcuse ideológiája rövid távú előnyének, bizonyos rétegek körében kifejtett hatásának lényeges okát. „A Nagy Visszaautasítás tiszta negativitásának tagadhatatlan előnyei vannak a marxizmussal szemben: maradéktalanul átvihető, transzportábilis, megfoghatatlan és mégis könnyen megfogható. Maradéktalanul hajlékony, egészen a cinizmusig.” („Antworten” . . . 57—58.) Ahol azonban valóban a kommunista pártok tevékenységében fellelhető hibákról, hiányosságokról van szó, ott az elemzés és önbírálat nyilván csak ezektől a pártoktól indulhat ki. (Vö. Althusser „Michel Verret-nek a „diákok májusa” c. cikkéről („La Pensée”, 1969 jún.), vö. még a francia diákmozgalmak és ideológiájuk értékelésével kapcsolatban: „La Pensée”, 1969 aug.—okt., különsz.) E kérdéssel kapcsolatban még csak annyit, hogy az elmúlt években a „parttalan marxizmus” szellemében Garaudy által folytatott dialógus több vonatkozásban is a múlt kulturális hagyományai anarchisztikus tagadásának — a mozgalmon belüli — opportunistá fonákja volt (ugyanakkor a nem-realista kultúra több szempontból is kritikátlan üdvözlése és integrálási kísérlete a dekadens affirmatív kultúra előtti polgári fegyverletétel pontos megfelelője). A marxista állásponthoz szilárdan ragaszkodó, azt alkotóan továbbfejlesztő dialógus kiszélesítésével egyidejűleg igen fontos volna a marxizmus álláspontjának — közerthető, színvonalas — kifejtése korunk lényeges, széles tömegeket érintő kérdéseiben.

²⁰ Lásd Marcuse: „Das Problem der Gewalt in der Opposition”. (Psychoanalyse u. Politik, Frankfurt 1968, 57.) Eszerint Európában a munkásosztály nem (vagy még nem) integrálódott. Álláspontjának ezt a revízióját emeli ki Szvetozar Sztojanovics, Marcuse Koresulában megtartott beszédeire hivatkozva („Praxis”, 1969/1—2, 209.); vö. még a „Spiegel”-nak adott interjúját (1969 júl.). Továbbá szintén a koresulai előadásaiban (The Realm of Freedom and The Realm of Necessity, Revolutionary Subject and Self-Government, „Praxis”, 1969/1—2.) Marcuse hangsúlyozza, hogy a diákmozgalom nem helyettesítheti a munkásosztályt mint forradalmi erőt. E mozgalom, amely „újra meghatározta” a szocializmust, ugyanakkor (feltehetően) a munkásosztály szükségleteinek és törekvéseinek megfogalmazására hivatott. Taktikai megfontolások is szerepet játszhattak az egydimenziós világkép e fő pillérének elvetésében; ha ugyanis Marcuse ezt a tételt fenntartja, feltétlenül elszigetelődik az európai „harmadikutas” törekvésektől. Azóta megtett útjának problémáira itt már nem térhetünk ki (ahogyan még csak nem is kísérelhettük meg koncepciójának egybevetését a „harmadik világ” reprezentánsai különféle teoretikus törekvéseivel). Robert Steigerwald, aki 1967-től Marcuse munkásságának új szakaszát vélte felfedezni korábbi álláspontjának részleges korrekciói miatt, könyvének előszavában (1969) ezt a hipotézist visszavonta.