

Marcuse és a nyugtalan elmélet

Széljegyzetek egy szövegyűjteményhez

Freud 1920 körül mindenható libidó-elvét, illetve a libidó-ösztön és az Én-ösztön közötti konfliktus elvét az életösztön és halálösztön konfliktusával váltotta föl, ez utóbbiban látván — kétséget kizáróan az első világháború megrázkódtatásainak következtében — az ún. emberi destruktivitás gyökereit, ami persze nem változtat semmit alapvető, természet és kultúra föloldhatatlan ellentmondását tételező naturalizmusán. Valójában ezek a freudi kategóriák vetik meg Herbert Marcuse *Eros and Civilization* (The Beacon Press, 1955) című művének alapját is, melynek egy részletét az első hazai Marcuse-válogatás is közli.* A marcusei gondolatmenet tengelyében az emberi ösztönöket állandóan leigázó civilizáció, vagyis az ösztönök és a civilizáció ellentéte áll, igaz, mint a marxi értelemben vett előtörténetre jellemző állapot. Csak éppen jelzem itt, hogy Marcusénak ez az osztályharc dialektikáját helyettesítő tétele összefügg a dialektikával általában vallott nézeteivel, nevezetesen azzal, hogy a dialektikát az osztálytársadalmak korára redukálja (*Reason and Revolution*. Humanities Press, 1941. 316.). Szerinte ugyanis „A magában vett mozgás annyiban dialektikus, amennyiben még nem irányítja a szabadon társult egyének öntudatos tevékenysége” (uo.). Vagyis a szabadon társultak a magában vett mozgást (ösztönök és civilizáció ellentmondását) öntudatos tevékenységükkel nem engedik majd érvényesülni. Mintha valójában nem a magukban vett mozgásoknak (az ellentmondások jellegének) kellene megváltozniuk, hogy az öntudat is megváltozzék. De ha a mozgás (ellentmondás) jellege természetszerű, akkor csak az öntudat nyomhatja el. Egy lépésre vagyunk Reich „önneveléstől”, sőt Horkheimer „belátó értelmétől” is, noha tudjuk, Marcuse messzemenően és radikálisan antikapitalista, és minden elképzelését „a szabadon társult egyének” társadalmáról a kapitalizmus megszüntetésének előfeltételéhez köti. Ennek ellenére még a legmechanisztikusabb, vulgér módon tételezett osztályharc-elméletnél is szegényesebb az emberi történelem redukciója erosz és civilizáció harcára, még akkor is, ha a freudi repressziót Marcuse megtoldja a többlet-represszió kategóriájával, a repressziót pedig ciklikus fejlődésként tételezi, mint az uralom előrehaladását, melynek eredménye a „lelancolt Erosz” vagy a „technológiai Erosz”. Mindezek után kézenfekvő Marcuse következtetése: a munka teljesítményelvű lesz, mely meghatározza az osztálytársadalmakat, elnyomja az örömelvet. A marxi elidegenedett munka és a freudi örömelv összekapcsolása (mint egymást kizáró, mint egyik a másikat elnyomó ellentét) áttünteti a magábanvaló munka szerepét a társadalmi létben a munka elidegenedésébe, eltünteti a munka szerepének a kontinuitás—diszkontinuitás dialektikájában való érvényesülését a történelmi fejlődésben.

Marcuse erős oldala, a „negatív dialektika”, a „kritikai elmélet” az *Erosz és civilizációban* is érvényesül: a kapitalizmus bírálata, az elidegenedés anatómiájának leírása, ideológiai vetületeinek elemzése — s mindez főként a mai amerikai valóságra vonatkoztatva. De homályban maradnak a (később *Az egyszemélyes emberben* teljesebben kifejtett) totális elidegenedés osztálygyökerei, a tulajdonviszonyok: az alapelvhez hűen mindezek helyett a modern ipari civilizáció maga termeli az elidegenedés totalitását. Igaz viszont, hogy Marcuse újabb munkáiban, mint például az *Ellenforradalom és lázadásban* tisztázza erre vonatkozó álláspontját (noha közvetlenül nem korrigálja a régit): „A kizsákmányolás átfogó célja és az szükséglete, hogy hatókörébe újabb és újabb honi és külhoni tömegeket bevonjon, a monopolkapitalizmus uralkodó tendenciája számára azt jelenti, hogy az egész társadalmat a maga érdekei és elképzelése szerint szervezze. A *Gesamtkapital* vezető és szervező ereje összeütközik a *Gesamtarbeiter* (kollektív munkaerő) termelőerejével: minden egyén az irányított néptömegek pusztá részévé vagy atomjává válik, s mivel a néptömegek el vannak választva a termelőszközök ellenőrzésétől, maguk termelik a globális értéktöbbletet.” (*Counterrevolution and Revolt*. Beacon Press, 1972. 11—12.) A monopolkapitalizmus és a kizsák-

* Herbert Marcuse: Scrieri filozofice. Editura politică. București, 1977.

mányolás marxi nevével nevezésével egyidejűleg azonban Marcuse ismét csak elmosza az osztályharcot, amennyiben az elvont ipari civilizáció itt az elvont monopoltókévé válik, mely összeütközik a megint csak elvont (mert egész) társadalommal. Az igaz ugyan, hogy minden *egyed* igaz érdeke a monopoltókés elidegenedés radikális felszámolása, de az értéktöbbletet termelők részesedése a globális értéktöbbletből olyan osztálykülönbségeket teremt, olyan osztályok közötti ellentéteket és harcot, amely meghozhatja az értéktöbbletet termelők, de abból nem részesedők győzelmét. Végso soron és lényegében ez a győzelem az értéktöbbletből részesedők érdeke is, még ha elidegenedettségükben azt nem is képesek fölismerni. Marcuse viszont úgy képzeli, hogy mivel a kapitalizmus nem képes kielégíteni azokat a szükségleteket, amelyeket maga teremt (a pauperizálódás érvényes törvénye viszont más formákat ölt, ugyanis a szükségletek kielégítésének nem egyik alacsonyabb szintje helyett kell egy magasabb szintet elérnie), a kapitalizmusnak következképpen szakítania kell a szükségletek egyfajta minőségével, és át kell ugrania egy másik minőségbe. Ez pedig nem más, mint a szocialista forradalom: „A forradalom magában foglalja maguknak a szükségleteknek és igényeknek radikális változását, mind a kulturálisakét, mind az anyagiakét; az öntudatét és az érzékenységet; a munkafolyamatét és a szabad időét is. E változás a munka fragmentációja, az értelmetlen termelékenység teljesítményei és az értelmetlen árucikkek termelése, a kupori burzsoá individualizmus, a technológiai kiszolgáltatottság, a jólétben való fertőzöttség, az életformává váló környezetszennyeződés elleni harc formáját ölti. Az erkölcsi és esztétikai szükségletek alapvető, vitális szükségletekké válnak, és a nemek, nemzedékek, a férfiak, nők és a természet közötti új viszonyokhoz vezetnek. A szabadság ezeknek a szükségleteknek a kielégítését jelenti, amelyek egyszerre érzékiek, erkölcsiek és ésszerűek.” (I.m. 16—17.)

Minden világos, csak éppen azt nem tudni, hogy azt a bizonyos ugrást az új minőségbe ki végzi el, maga az egész társadalom-e, egy osztály-e, az ifjúság-e (ahogy azt az 1969-ben megjelent *Esszé a fölszabadulásról* című könyvének előszavában megírta)? Avagy a szervesetlen-alaktalan *new left*: az új baloldal? Mindenesetre Marcuse új szocializmus-képzete viszonylag sokkal realistább, mint az *Erosz és civilizáció*ban elképzelt „nem-regresszív társadalom”, amelyről hajdani frankfurti barátja és munkatársa, Erich Fromm okkal írta *A pszichoanalízis válsága* című tanulmányban: „Marcuse nem-regresszív társadalmának eszménye valójában egy gyermekparadicsomhoz hasonlít, ahol minden munka játék lesz, és ahol nincsenek valódi konfliktusok vagy tragédiák. (Eszménye és az automatizált ipar fölépítése közötti ellentmondást nem tisztázza.)” (*Analytische Sozialpsychologie und Gesellschaftstheorie*. 1972. 213—214.)

Egyébként Erich Frommnak van marxizálóként a legracionálisabb Freud-recepciója és freudistaként a legracionálisabb Marx-recepciója. Marx emberképzetét (vagy ahogy ő mondja, „Marx embertudományát”) a freudi pszichoanalízissel, „a lelkibeteg egyén kórtanával” szemben „az egészségesek kórtánának” nevezi. Fromm azonban Marx tévedésének tartja, hogy nem fordított figyelmet az emberi cselekvésnek az emberi természetben rejlő tudatalatti ösztönzöire. Freudot viszont a német mechanisztikus materializmus német képviselőihez sorolja, akinek ösztön-elmélete igaz az áruteremelő polgári társadalomra vonatkoztatva, ahol az egymástól elidegenedett egyének célja ösztönök kielégítése, „de hamis, ha az önmagában való emberre vonatkoztatjuk”. (I.m. 175.) Megfigyelhetjük, hogy itt rokonságról van szó: Freud lelkibetege a polgár *pszichológiailag* abszolútizált általánosítása, míg Heidegger „Valaki”-je a társadalmilag elidegenedett polgár *filozófiailag* abszolútizált általánosítása. A pszichoanalízis mint mechanisztikus anyagelvűség arra az elvre épül, hogy „minden pszichikai jelenség fiziológiai folyamatokban gyökerezik, és hogy *messzemenően tisztázhatók, és érthetőkké válnak, ha ezeket a gyökereket megismerjük*”. (I.m. 176.) A dolgok itt bizony tótágast állnak: hiszen ami tisztázható és megérthető, az attól még nem válik megváltoztathatóvá (a mi esetünkben gyógyíthatóvá). A fizio-pszichikai tünetek a társadalmi létben magában levő elidegenedés hatástermékei az ember idegrendszerében, nyilván nem pusztán a gazdasági helyzet mechanisztikus tükröződésai a fizio-pszichikailag eltorzuló tudatban (hiszen a *beteg polgár gazdag*), hanem a társadalmi lét egész komplexusának elidegenedéséből bonyolult egymásrahatások és ellentmondások következtében beálló önidegenedés kórtünetei. Következésképpen megint csak nem a tárgy megismerése a főcél, hanem ismételten a tárgy megszüntetése. A mechanisztikus anyagelvűség részgazsága így válik a dialektikus materializmus segítségével nemcsak a beteges tudattorzulások helyes ontológiai *megismerésének* kulcsává, hanem a *cselekvés* kulcsává is. Ezt Fromm is fölismerte, eljutott a beteg egyéntől a beteg társadalomig, és így „az egyedüli építő megoldásig” (elméletileg).

A frankfurti iskola sokrétű munkásságán innen és túl az mindenestre tény, hogy ezek a gondolkodók a társadalmi lét megváltoztatásának nemcsak a lehetőségét, de a szükségességét is felismerték. Marcuse és Fromm freudi ösztönelméletéhez való kötődése, a nemi ösztön, a szexualitás kategóriáinak középpontba állítása azonban elválaszthatatlan e kategóriáknak a köznapi tudatban való jelentkezésétől. Itt most nem a nemi erkölcs kérdésszövevényére gondolok, hanem éppen a lét és nemlét kialakuló kategóriáira a köznapi gondolkodásban és azon belül a nemiség-képzetekre. Éppen amiért e kategóriákban „a halál rideg győzelmének látszata” (Marx) oly meghatározó, tűnik föl a patriarchális erkölcsi normák lapulásiával vagy eltűnével a nemiség e rideg győzelemmel szembeszegülő *kompenzációnak*. Bármilyen triviális formákat is ölt a tőkés világban az ún. szexuális felszabadulás sokágú és zavaros mozgalma, abban mégis, objektíve, főként a nő eldologiasodása, lényegi prostitúciója elleni lázadás, az általános válságnak a nemi erkölcsök terén megnyilvánuló válsága észlelhető. A tőkés világot elöntő pornográf hullám azonban már az imént említett kompenzációs tudatnak, mellesleg szólva busás profitot biztosító, legpiszkosabb kezű manipulációja. De ha a polgári egyén lelki betegségeinek alapja nemi ösztöneinek kielégületlenségében lehet a fel, a nemiség felszabadulása mint az ember általános felszabadulásának középponti kategóriája megint csak egyfajta osztályanalógiás gondolkodás terméke, amely egy *társadalmilag meghatározott* tünetsort *általános emberi* tünetsorrá abszolutizál, vagyis a magábanvaló ember *tulajdonosságává általánosít*.

Az első világháború után, mint jól tudjuk, a polgári értelmiségben végképp tudatosult a polgári világ válsága. Ez a tudatosulás sokféle hamis tudatformát szült: az „évezredek világkép” összedőlésétől egész az ember állatiasságának, vérengzően önpusztító természetének a tömegirtás méreteit megmagyarázandó tételezéséig. De az októberi forradalom győzelmével polarizációs folyamat indult meg a polgári értelmiség soraiban. Minden polarizációs folyamatban azonban számítalan az átmenet lehetősége: a válság okán családöttségát a lét irracionalizmusába általánosító heideggeri egzisztencializmustól a kapitalizmusban csalódott polgári értelmiségnek a marxi eszmékkel, a forradalmi mozgalmakkal, a szocialista objektivációval való rokonszenvéig. A rokonszenvező polgári értelmiség soraiból kerültek ki a későbbi frankfurti iskola gondolkodói is, akik között újabb polarizációs folyamat indult meg az első világháború utáni forradalmi apály hosszú szakaszában, melynek főbb mozzanatai a Magyar Tanácsköztársaság és a müncheni Bajor Tanács-szervezet leveretése, a fasiszták győzelme Olaszországban, majd a Hitler-fasiszmusé Németországban, a spanyol köztársaságiak tragikus veresége stb. E második polarizációs folyamat egyrészt ismét a kommunista pártok felé, másrészt éppen a „harmadik út” illúziós lehetősége felé sorjázta a polgári értelmiségieket (hogy az eddig említetteknel maradjunk, gondoljunk egyrészt Lukács György, másrészt Marcuse útjára). Különös helyzetben találta magát a német polgári értelmiség. A német forradalom bukása, Rosa Luxemburg és Karl Liebknecht meggyilkolása, a „weimari demokrácia” gyöngesége, a német munkásmozgalom megosztottsága, a reakciós-fasiszta erők várható, majd ténylegessé váló hatalomrajövetele eleve a forradalmi illúziók, a világ megváltoztatásának elszalasztottság-képzetével járt együtt. Hiszen ne feledjük, a század húszas éveinek elején nemcsak a kommunisták, hanem a forradalmi munkásmozgalommal rokonszenvezők is azt hitték, hogy „a nagy forradalmi hullám [...] az egész világot, de leginkább egész Európát rövid időn belül el fogja vezetni a szocializmushoz”. (Lukács György: *Marxista fejlődés: 1918—1930; Történelem és osztálytudat*, 700.) A polgárságban csalódtak most a proletariátusban csalódtak, de ezt a csalódottságukat a forradalom elszalasztottságában tételezték, úgy tagadván csalódottságukat, hogy tagadták magát a szocialista objektivációt. Sokak csalódottsága még a szociáldemokrata párt első világháború idején tanúsított sovén-nacionalista magatartásának jogos elítéléséből származott, illetve abból a hamis tudatból, hogy mivel Európa munkásosztályai „részt vettek” az imperialista háborúban, arra kell következtetni, hogy nem viselkedtek forradalmi osztályként. Ez az ítélet nyilván a forradalom dialektikájának nemismerésében gyökerezett, nevezetesen annak a törvényszerűségnek a mellőzésében, hogy csakis *forradalmi helyzetben* teremődnek meg a proletariátus számára a fönnálló hatalom megdöntésének *lehetőségei*.

A forradalmi munkásmozgalommal, a szocialista forradalommal rokonszenvező polgári értelmiségnek a saját osztályától való elszakadása, világnézeti tisztázódása bonyolult, ellentmondásos folyamat: „Hiszen ha már Faustnak szabad volt két lelket rejtenie kebelében — írja Lukács —, miért ne lehetne egy különben normális embernél, aki azonban egy világválság közepette éppen átmege az egyik osztályból a másikba, ellentétes szellemi tendenciákat megállapítani, amelyek egy-

idejűleg ellentmondásosan funkcionálnak?” (I. m. 696.) Nos, a rokonszenvezők egy részénél ez „a másik osztályba való átmenet” nem történt meg, s ennek szubjektív öngazolása családottságuk volt.

Marcuse megkísérelte ennek a családottságnak az elméleti megalapozását. Az *Ertelem és forradalom* utószavában kifejti, hogy a proletariátus mint „a kapitalista társadalom abszolút tagadása” forradalmi szerepét csak a kapitalizmus korai, monopólium előtti szakaszában tölthette be. „De éppen az iparilag fejlett országokban, mintegy a századforduló óta az ellentmondásokat mind hatékonyabb szervezeteknek vetették alá, ami által a proletariátus negatív ereje mind korlátozottabbá vált.” (I. m. 371—372.) Továbbá: „A kapitalista termelékenység fejlődése végül is nyugalmi állapotba hozta a forradalmi öntudat fejlődését.” (I. m. 372.) Következésképpen: „Az intézményes képviselő csökkenti annak a mértékét, hogy mennyiben lehet még az egyén önmaga (bei sich) és önmagáért való (für sich), aki önmagát saját társadalmá totális tárgyává alakítja át. Az öntudat fejlődése a kívülállók (Aussenseiter) veszélyes előjögává válik. Az a mozgáster, amelyben az egyének vagy a társadalminak a transzcendálása lehetséges volt, kiiktatódik. S vele az oppozíció éltető eleme.” (Uo.) Itt csíráiban már föllelhető Marcuse későbbi művének, *Az egydimenziós embernek* az alap gondolata: a kései kapitalizmus embere abszolút eldogiasodásának-elidegenedésének tétele. E folyamatot történelmileg Marcuse már a század elejéről származtatja: „Az oppozíció elcsönvesztése már rég folyamatban volt, amikor az első világháború nyilvánvalóvá tette, hogy az objektíve forradalmi osztályok milyen nagy mértékben váltak a nemzeti érdekek részeseivé.” (I. m. 373.) A forradalmi osztályok magábanvaló, objektív jellege itt már idézőjelbe kerül. Idézőjel híján bajosan lehetne arra a végkövetkeztetésre jutni, hogy „Az értelem és a szabadság új formájának az eszméje, ahogy azt mind az idealista, mind a materialista dialektika fölfogta, ismét utópiának tűnik. De a regresszív és gátló erők diadala nem semmisíti meg ennek az utópiának az igaz voltát. A társadalom teljes mozgósítása az egyén végleges felszabadulása ellen, ami a jelenkori szakasz történelmi tartalma, bizonyítja, mennyire valóságos a felszabadulás lehetősége.” (I. m. 374.) A regresszív erők diadalát még az 1941-ben befejezett mű megszületése adott történelmi körülményeinek a számlájára írhatjuk. Azon se csodálkozhatunk az eddigiek után, hogy Marcuse a társadalomról beszél, és nem látja a visszahúzó erőkkel harcban álló haladó erőket. Meglepő viszont, hogy Marcuse egyenlőségi jelet tesz az idealista és a materialista dialektika közé. Kérdéses ugyanis, hogy a két dialektikában egyaránt középponti helyet foglalnának el az értelem és a szabadság kategóriái. Igaz, Marcusét az értelem és forradalom viszonya érdekli. Csakhogy az értelem kategóriáját a hegeli és a marx-i dialektika ellentétesen fogta föl. (Marcuse művének alcíme: *Hegel és a társadalomelmélet keletkezése*.) Ami pedig a szabadságot illeti, a hegeli dialektika az elidegenedés alól való felszabadulást az öntudat abszolút tudásában, míg a marx-i dialektika a magábanvaló társadalmi létben objektíve működő elidegenedést a társadalmi lét *megváltoztatásának gyakorlatában* tételezi. Ez persze sommás általánosítás. De ha szövegek egybevetésével közeledünk az ellentéthez, akkor nyilván magához az ellentmondáshoz jutunk. Hegel szerint „az öntudat egyszerű egysége, az Én — áttörhetetlen, teljesen független szabadság, s minden általános, azaz gondolati meghatározás forrása”. (*Előadások a világtörténet filozófiájáról*, 733.) Marxnál pedig (persze nem az elvont, hanem meghatározott, a társadalmi létszerűségében megvalósuló szabadság) „csak azt jelentheti, hogy a társadalmasult ember, a társult termelők ésszerűen szabályozzák, közös ellenőrzésük alá vetik a természettel való anyagcseréjüket ahelyett, hogy ez mint vak hatalom uralkodna rajtuk; ezt az anyagcserét a legkisebb erő felhasználásával, az emberi természethez legméltóbb és ennek legmegfelelőbb föltételek között hajtják végre. De ez még mindig a szükségszerűség birodalma. Ezen túl kezdődik az emberi erő kifejtés, amely öncél, a szabadság igazi birodalma, amely azonban csak a szükségszerűség e birodalmán mint alapján virágozhat ki.” (*A tőke* III. 786.) Míg a hegeli dialektika spekulatív úton filozófiailag tételezi, *milyen lehetne* a szabadság, a marx-i dialektika a gyakorlatból kiindulva filozófiailag általánosítja, *milyen lehet* a szabadság. De ha megteremtettük az elméleti konstrukciót ahhoz, hogy bebizonyítsuk: a marxizmus társadalmi objektivációja „elszalasztott”, akkor a marxizmus éppolyan utópia lesz, mint a hegelianizmus.

Marx szocializmusa ugrás „a szükségszerűség birodalmából a szabadság birodalmába”. De Marx előre látta (már amennyire „a viszonyok által korlátozott” ismeretei szerint *előre láthatta*) ezen az ugráson belül az átmeneti szakaszokat is. De még ha nem is látta, vagy pontatlanul látta volna előre (mint ahogy előrelátásainak egyike-másika kisebb vagy nagyobb mértékben egyik vagy másik árnyalatában valóban pontatlannak bizonyul), korántsem Marx *előrelátásai* a fontosak,

hanem Marx *módszere*. A társadalmi ugrások dialektikájához a természet dialektikája adja meg a kulcsot, de persze nem oly módon, mintha a társadalmi lét dialektikája a szerves természet dialektikájának mechanikus mása lenne. Az összefüggések és különbözőségek dinamikusak, s „Ha nem ragadjuk meg ezt a dinamikus összefüggést, a társadalmi lét egyetlen valódi ontológiai kérdését sem fogalmazhatjuk meg helyesen“. (Lukács György: *Ontológia* III. Budapest, 1976. 8.) De Marcuse, akárcsak Sartre, tagadja a természet dialektikáját, mint ahogy maga Lukács is tagadta a *Történelem és osztálytudat*ban (amire azután többször is visszatért önbírálatilag; e tekintetben igazi önbírálatának pályázáró *Ontológiája* tekintetű). De láthattuk, hogy Marcuse a dialektikát a történelemben is csak az osztálytársadalmak történetére alkalmazza. Szerinte a kapitalizmus megszűntével az ember tüstént úrrá lesz saját sorsa felett, mert úrrá lesz a társadalom anyagi folyamatai felett: „Amikor [...] ezeket az anyagi folyamatokat racionalizálták, és ezek az emberek tudatos művévé váltak, megszűnik a tudat vak függése a társadalmi feltételektől. Amennyiben a racionális társadalmi feltételek determinálják, az ész önmagát determinálja. A szocialista szabadság a tudat és a társadalmi lét közötti viszony mindkét tagját felöleli. A történelmi materializmus elve önmagának tagadásához vezet.“ (*Reason and Revolution*, 319—320.)

Itt a forradalmi ugrás teljes egészében dialektika híján való. A kapitalizmus úgy csap át a szocializmusba, mintha a társadalom valami gyorsöltözködő bűvész lenne. A tőkés termelési viszonyok megszűntével máris racionalizálódnak az anyagi folyamatok, illetve a szabad ember mindentől független, önmagát determináló tudatával *megteremti* a racionális társadalmi feltételeket. Ha ez lenne a gyakorlat filozófiájának (ahogy a marxizmust Gramsci nevezte) a lényege, akkor valóban igazat kellene adnunk Marcusznak. Ha ez volna „az igazi marxizmus“, akkor valóban utópia volna. Csakhogy itt valójában Marcuse utópisztikus Marx-interpretációjával van dolgunk, mely önkényesen kiiktatja a történelmi anyagelvűség dialektikájának érvényességét a posztkapitalista történelem törvényszerűségei közül, hogy azután a marxizmus történelmi-társadalmi objektivációját meg nem törtéنتté nyilváníthassa. Egyébként is Marcusét nem érdekli: kik racionalizálják az anyagi folyamatokat, melyik társadalmi osztály, réteg vagy csoport, s ellenáll-e egy másik osztály vagy réteg az anyagi folyamatok racionalizálásának. Egyáltalán milyen tulajdonviszonyokat kell megszűntetni ahhoz, hogy mindez végbemehessen, és vajon a társadalom minden osztályának, rétegének érdeke ezeknek a tulajdonviszonyoknak a megszüntetése? Vagyis egyáltalán miben áll magának a forradalomnak a dialektikája, mit is jelent a maga tárgyzerűségében az anyagi folyamatok racionalizálása? Úrrá lehet-e egyáltalán az anyagi folyamatok felett az önmagát determináló ész, amíg azok az anyagi folyamatok nem elégtik ki a társadalom tagjainak elemi anyagi és szellemi szükségleteit? Ilyenformán nem a racionalizálás mozzanata-e például a szocialista termelékenység növelése mint egyetlen lehetősége annak, hogy az anyagi folyamatokat az emberi ész uralma alatt lehessen tartani? S vajon nem folyamatszerűen lehet csak elérni az anyagi folyamatok teljes racionalizálását? Marcuse mindezekre a kérdésekre nem válaszol, mert számára a szükségszerűség birodalmából nem a szükségszerűség fokozatos, folyamatos legyőzésének gyakorlatán át visz az út (mely mennyiségi halmozódásai folyamán ugrássá válik) a szabadság birodalmába. „Szabadságnak és szükségszerűségnek az emberi nem történelmi életútjában megvalósuló viszonyát — írja Lukács — csak úgy lehet ontológiailag helyesen szemlélni, ha bepillantást nyerünk a társadalmi gyakorlat e két rétegének minőségileg eltérő működésébe. Marx világosan kimondta ezt, amikor a szükségszerűség birodalmában — mint ezt már többször idéztük — a szabadság birodalmának alapját látta. Ha azonban a kettő egymásra vonatkozásában a kategorális viszonyokat (elsősorban a szükségszerűséget, véletlenszerűséget, szabadságot) nem szimultán és megbonthatatlan egységükben, illetve minőségi különbözőségükben értelmezik, akkor a szabadságból vagy csoda lesz, amely kívül esik a normális fejlődésen (idealizmus), vagy pedig olyan termék, amelyet a fejlődés kényszerített ki (mechanikus materializmus). Mindkét esetben eltűnik a két szféra azonosságának és különbözőségének, függőségének és viszonylag önálló növekedésének az a valóságos, változatos, egyenlőtlen stb. előrehaladó kapcsolata, amely a maga dialektikájában éppen az emberi nembeliség történelmi jellegét fejezi ki, mégpedig lényegének megfelelően.“ (*Ontológia* III. 89.)

Noha e kategóriák és társadalmi működésük módozatainak tisztázása a társadalmi lét helyes ontológiája szempontjából messzemenően és alapvetően fontos — nem véletlen, hogy Lukács *Ontológiája* harmadik kötetében átfogóan és részletesen foglalkozik a kérdéssel —, hogy Marcusétól a szabadságnak és szükségszerűségnek e valóban marxizmus dialektikája teljesen idegen. Az ő történelemfelfogásában

az egész előtörténet tagadni való pokollá változik, az emberiség igazi története pedig, mint Fromm mondja, gyermekparadicsommá, vagy mint Lukács az *imént*, a fejlődés által kikényszerített termékké és csodává. Mert kétségtelenül mechanikus anyagelvűséggel van dolgunk, amikor az *Ellenforradalom és lázadás*ban Marcuse kizárólag abban látja a forradalom lehetőségét, hogy a kapitalizmus nem tudja kielégíteni a maga teremtette szükségleteket, s ekként át kell ugrania az igények kielégítésének más társadalmi létezmódot föltételező szintjére. Másrészt viszont feltétlenül szellemelvűséggel van dolgunk, amikor, mint az előbb láthattuk, az ugrással mintegy csodaszerűen máris adva vannak az anyagi folyamatokat racionalizáló elmék és föltételek, elméket teremtő föltételek és föltételeket teremtő elmék. De (s ezt már nem a negyvenes évek elején, hanem a hatvanas évek végén s a hetvenes évek elején állítja Marcuse) ha „éppen azokban a fejlett országokban, ahol a szocializmusba való átmenetnek végbe kell mennie, a dolgozó osztályok immár semmiféle értelem- ben nem képviselnek forradalmi potenciált“, ki fogja mégis végrehajtani a szocialista forradalmat? Marcuse e tekintetben hol a munkásosztály „potenciális“ forradalmiságával válaszol, amely az új baloldal által fölvilágosítva megkezdi a munkástanácsok mozgalmát, hol a társadalom peremére szorultakban, a „másfajú és borszínű kizsákmányoltak és üldözöttek, a munkanélküliek és munkaképtelenek szubsztrátumá“-ban (*Onedimensional Man*. The Beacon Press, 1964. 200.), hol meg általában az ifjúságban vagy különösen az egyetemi hallgatókban jelöli meg a pillanatnyilag „represszív tolerancia“ és a „protofasiszta tendencia“ között mozgó monopolkapitalizmus „egyetlen ellenerejét“ („the only counterforce“). Ezekhez az erőkhöz hozzáadandó még az új műszaki értelmiség, a nagyvárosi középosztálybeli értelmiség, valamint a harmadik világ proletariátusa mint a nemzeti felszabadítási frontok támogatója s ezáltal a monopolkapitalista országokban működő új baloldali szövetsége. Mindezzel csak jelezni akarom, mennyire heterogén és ellentmondásos Marcuse álláspontja a jelenkori forradalmi erők tekintetében. Ami pedig az új baloldal meghatározott forradalmi gyakorlatát illeti, annak utópisztikus jellegét maga Marcuse körvonalazza, noha ezt a jelleget ő maga nem észleli: „Amikor az új baloldal a természet megmentéséért a pihenést és a szépség élvezetét biztosító közparkok és közfürdőhelyek létesítéséért harcol; amikor új nemi erkölcsöt, a nő felszabadulását követeli, akkor azok ellen a kapitalista rendszer által rákényszerített anyagi föltételek ellen harcol, amelyek egyben újratermelik ezt a rendszert.“ (*Counterrevolution and Revolt*, 17.) Ki tagadná, hogy ezekben a követelésekben ne a kapitalizmus spontán vagy akár tudatos tagadása nyilvánulna meg, és ne fejeznék ki a kapitalizmus általános válságának tüneteit? De hogy ezek *harci formák* lennének, az enyhén szólva túlzásnak tűnhet. Igaz ugyan, hogy Marcusét a kései kapitalizmus tüneteinek marxista vizsgálata és az e vizsgálatból háramló radikális tagadás mindegyre a forradalom immanenciájának következtetése sorolja, de a forradalom szükségességének forradalmi erők híján való föltételezése önellentmondásából csak úgy tud kitörni, ha egyrészt az új világgal kapcsolatos elképzeléseiről kijelenti, hogy azok nem utópisztikusak, másrészt, ha ezeket az elképzeléseket realitábbbá teszi. Így például a nemrég Düsseldorfban rendezett nyilvános vita alkalmával is tiltakozott az ellen, hogy ő próféta lenne, amikor olyan világról beszél, ahol az ember emberré válik. A kérdésre, hogy milyen lesz az a világ, a következőképpen válaszolt: „A tény, hogy állandóan ezt az egyetlen kérdést tesszük fel, arra szolgál, hogy magát a kérdést utópisztikusnak minősítsük. Én nagyon könnyen el tudok képzelni magamnak egy szabad társadalmat. Ez olyan társadalom lenne, ahol az elidegenedett munka már nem az élet tartalma, ahol elegendő idő áll rendelkezésre ahhoz, hogy az egyén minden szükségletét szabadon kibontakoztassa és kielégítse, ahol valójában nem kell a félelem nyomása alatt élni.“ További kérdésekre válaszolva még hozzátette: „Nem az elidegenedett munka megszüntetéséről beszéltem, hanem arról, hogy az elidegenedett munka már nem az élet tartalma. Még a felszabadult világban is szükséges lesz az elidegenedett munka, még hosszú ideig szükség lesz rá.“ (*Die Utopie in der Arena*. Die Zeit, 1976. szeptember 10.)

Marcuse csalódottságában valójában a polgári értelmiségi újraéli a polgári szabadságeszmények illúzióvá válása okán érzett csalódottságát. De ez a csalódottság régebbi gyökere, és már a reneszánsz, majd főként a fölvilágosodás szabadság-, ember-, értelem-eszményeinek megvalósulatlanságából származik. Így hát a polgári értelmiség forradalommal rokonszenvező rétege évszázadokon át hagyományozó csalódottságát kompenzálta azáltal, hogy újabb illúziója szerint ez a forradalom egycsapásra, valóban csodaszerűen megoldja az emberiség minden gondját-baját. Amikor Hegel a világtörténet filozófiájáról szóló előadásában az öntudat egységében, az Én-ben jelöli meg a szabadság forrását, hozzáteszi, hogy ez az elv: „a németeknél [...] nyugodt elmélet maradt; a franciák azonban gyakorlatilag

akarták azt végrehajtani.“ Megkockáztathatjuk a párhuzamot a megfelelő módosításokkal: a marxai szabadságelv a marxizáló polgári értelmiségnél *nyugtalan elméletté* vált.

A német polgári értelmiség útja a gyakorlattól elszakadt elmélet felé a német polgári forradalom elvetétségében, majd a kapitalizmus porosz útjában leli magyarázatát. Már Hegel megállapította, hogy ami „Franciaországban kiviharzott a valóságban, az Németországban „mint gondolat, szellem, fogalom érvenyesül“. (Előadások a filozófia történetéről III. 380.) Gramsci megjegyzi, hogy Németországban (pontosabban a német fejedelemségekben és hercegségekben) az értelmiségiek „élükön Erazmusszal meghátráltak az üldözöttek és máglyák elől. Ezért lett a reformáció hordozója a német nép a maga egészében, mint differenciálatlan nép, nem pedig az értelmiségiek. Eppen az értelmiségieknek ez a dezertálása az ellenség elől magyarázza a reformáció terméketlenségét a magaskultúra szférájában mindaddig, amíg a népi tömeg — amely hű maradt — ki nem termelt egy új értelmiségi csoportot, amely azután a klasszikus filozófiában kulminál.“ (A gyakorlat filozófiája, 124.)

Hangsúlyoztam már Marcuse megkülönböztetett érdemeit a monopolkapitalizmus mai szakaszának elemző bírálata terén. Különösen figyelemreméltó és mondhatni a mai világhelyzet helyes megismeréséhez nélkülözhetetlen a monopolkapitalizmus amerikai objektivációját vizsgáló munkássága. De dialektikátlan történelemszemléletének (nyugtalan elméletének) ellentmondásai ebben is megmutatkoznak. Marcuse ugyanis pontosan kimutatja, hogy a manapság fogyasztói társadalomnak is nevezett monopolkapitalizmusban hogyan lesz az ember a tárgyak rabjává, s így maga is a monopoltőke tárgyává, és ilyenformán hogyan válik a monopoltőke újratermelőjévé s egyben mintegy önmaga, saját embersége elfogyasztójává. Az összképből azonban hiányzik a fogyasztás dialektikájára, hiszen Marcuse „a bőség társadalmáról“ beszél, „a javuló életszínvonalról“ és arról, hogy „az emberek a birtokukban levő árucikkekben ismernek önmagukra; autójukban, sztereolemezjátszójukban találják meg lelküket“. (*Onedimensional Man*, 24—25.) A fejlett ipari társadalomban (ahogy ő a monopolkapitalizmust néha nevével nevezi) „A lehető legmagasabb termelékenység is fölhasználható a munka örökkössé tételére, a legeredményesebb iparosítás is szolgálhatja a szükségletek korlátozását és manipulálását. Ha elérjük azt a pontot, az uralom — a bőség és szabadság köntösében — a magán- és közélet valamennyi szférájára kiterjed, minden érdemleges oppozíciót integrál, minden alternatívát elnyel.“ (I.m. 31.) Egyfelől tehát a bőség és szabadság köntösében a szükségletek korlátozása és manipulálása, másrészt a bőség mint a javuló életszínvonal, melynek okán az egész társadalom integrálódik (ideológiáistul, mert nincs más alternatíva). Honnan származik ez az ellentmondás? Marcuse, mint előbb láthattuk, tagadja a pauperizálódás tényét a kései kapitalizmus fogyasztói szakaszában, illetve más minőségű (nem az elemi szükségletek szintjén jelentkező) szükségletek (erkölcsi, esztétikai stb.) kielégítetlenségében látja a pauperizálódás „új forradalmi formáját“. (*Counterrevolution and Revolt*, 16.) Figyelman kívül hagyja az amerikai dolgozó osztályok fogyasztás útján történő kizsákmányolását, azt a kétségbevonhatatlan tény, hogy amit az értéktöbbletből a monopolkapitalizmus a dolgozóknak (fogyasztói tömegeknek) látszatra juttat — nyilván azért, hogy munkaerejüket a tudományos-műszaki forradalom szintjén működő ipar által meghatározott szinten reprodukálják —, azt éppen a részint korlátozott, részint manipulált szükségletek kielégítését szolgáló fogyasztás útján visszaveszi. Marcuse azonban úgy festi le a dolgokat, mintha a globális értéktöbblet termelése nem jelentené a dolgozó tömegek abszolút kizsákmányolását, mintha azok viszonylagos jóléte ellenére a monopoltőke profitrátája nem növekedne abszolút mértékben. „A bőség köntöse“ nem azt jelenti, hogy e javak elosztása igazságosan vagy igazságosabban történik, mint mondjuk a tizenkilencedik század közepe táján, amikor az angol vagy német proletariátus éhbéért dolgozott. Az amerikai munkásnak nem azért van autója, egészséges lakása, hűtőszekrénye, mert a „jólétből“ neki is jut, hanem mert munkaerejének abszolút kizsákmányolása a magasan fejlett iparosítás körülményei között másként nem lehetne végbe. Abban persze igaz van Marcusénak, hogy a tárgyak viszonylagos (de határozott és manipulált) bősége a kielégített emberi szükségletek látszatát s e látszat ideológiává válását is megteremti. Szem elől téveszti viszont, hogy a kizsákmányolás fogyasztási formája nemcsak a bőség illúzióját kelti, hanem mintegy kísértetiessé teszi az összes fizikai és szellemi értékek helyébe lépett bírás érzését, egyidejűleg birtokolja is meg nem is a fogyasztott tárgyat, hiszen a fogyasztott tárgy a kielégített szükséglet tárgya. A kísérteties éppen az, hogy a fogyasztott tárgyban eltűnik a visszaszolgáltatót értéktöbblet, és a profitot növelő újjáteremtett munkaerő helyett a szükségle-

teket kielégítő bőség kísértete jelenik meg. *A szükségletek manipulálása révén a monopoltőke egyre több fölösleges tárgyat fogyasztat a dolgozó tömegekkel, akiknek tudatában e fölösleges tárgyak is szükségleteiket kielégítő tárgyakká dologiasodnak, míg valójában a profitráta abszolút növekedését szolgálják.*

Van azonban „a bőség társadalmának“ egy másik, korántsem elhanyagolható vonatkozása. A „jóléti társadalom“ apologétái ugyanis a magas fokú ipari fejlettséget az amerikaiak gyakorlati érzékének, szorgalmának és műszaki találmányosságának tulajdonították. Azt már Marx és Engels is leírta, hogy az európai országokkal szemben „olyan országokban, amelyek, mint Észak-Amerika, más fejlett történeti korszakokban kezdik pályájukat, a fejlődés igen gyorsan halad előre. Az ilyen országok számára nincsenek más természetadta előfeltételek, csak azok az egyének, akik ott letelepednek, és akiket erre a letelepedésre a régi országok szükségleteiknek meg nem felelő érintkezési formái bírtak rá. Az ilyen országok tehát a régi országok leghaladottabb egyénéivel és ennélfogva ezeknek az egyéneknek megfelelő legfejlettebb érintkezési formával indulnak el, mielőtt még ez az érintkezési forma a régi országokban érvényre tud jutni.“ (A német ideológia, 59.) Ezt a történelmi előnyt azonban sohase számítják be az amerikai fejlődés arányait számba vevő, mégoly tárgyilagos „amerikanológusok“ sem. De itt ennél többről van szó, nevezetesen a fenti előnyhöz hozzáadandó extraprofitról, amit az amerikai monopoltőke a klasszikus gyarmatpolitikától eltérő, de lényegében rablójellegű neokolonialista politika módszereivel az elmúlt kétszáz esztendő alatt fölhalmozott. Nem is szólva arról, hogy még annakelőtte a néger rabszolgák Amerikába hurcolásával valójában a gyarmatot mintegy saját házához szállította (akárcsak ma a nyugat-európai országok saját házukhoz szállítják az olcsó munkaerőt: a vendégmunkásokat). „A bőség társadalmának“ ez a keletkezésfolyamata elnyelődik a fogyasztási bőségben, mintha az az adott, statikus-stabil képződménynek látszó, magasan fejlett iparosításból származna. Mivel a magasan fejlett ipar működtetéséhez, a monopóliumok profithalmozásához elodázhatatlanul szükséges fogyasztási bőség jó része a „kizsákmányolt világ“ amerikai számlára írható „hadisarca“, éppen a nemzetközi osztályharc dialektikájának távlatában válik kérdésessé az amerikai monopolkapitalizmus zavartalan továbbfejlődése. *A sajtóságos amerikai állapotokat nem lehet elszakítani azoktól a nem-amerikai állapotoktól, amelyek sajtóságainak keletkezésfolyamatát meghatározták. Mihelyt e nem-amerikai állapotok a keletkezésfolyamathoz nem járulnak többé hozzá, megváltoznak az amerikai állapotok jelenlegi sajtóságai is.* A fogyasztási bőség mindent elidegenítő kiüttlansága mögött a fogyasztási bőséget részben biztosító nem-amerikai tényezők megszűnése megszünteti magát a fogyasztási bőség bűvös körét, megteremtí a nem-monopolkapitalista alternatívát (mert Amerikának a monopolkapitalizmus csak irreverzibilisen mulandó, és nem stabil-statikus sajtósága), a sajtóságos amerikai forradalmi alternatívát. Ezért is mozgósítja az amerikai imperializmus minden katonai-politikai erejét érdekszférái megtartására, bonyolódik hosszadalmas helyi háborúkba, amelyeket régi jó szokás szerint „a szabadság megvédésének“ jelszava alatt folytat. Kudarcait a hagyományos és az audiovizuális zsurnalisztika, főként a kétpártrendszer választási versenye során balog külgymíniszterek vagy meghaladótt gondolkodású elnökök és rossz tanácsadók hibájával rója föl, noha itt valójában a monopoltőke vereségeiről van szó.

Összegezve: Marcusének a kései kapitalizmusról készített láttelele részleteleiben pontos, de mivel statikus-stabil elszigeteltségében szemléli az amerikai monopolkapitalizmust, annak fejlődésfolyamatáról adott rajza pontatlan. Marcuse ezt a fejlődést a növekedés—csökkenés mechanikus elve szerint látja, vagyis mint a monopóliumok állandóan *növekvő* hatalmának és a dolgozó rétegek egyre *növekvő* elidegenedése révén állandóan *csökkenő* oppozíciójának folyamatát. És nem dialektikusan, mint a monopóliumok és a dolgozó rétegek egymást kölcsönösen kizáró ellentétének egységét, mint a monopóliumok és az általuk kizsákmányolt, független államokká kozmetikázott félgyarmatok egymást kölcsönösen kizáró ellentétének egységét és mint sok egyéb, egymást kölcsönösen kizáró ellentét egész sorának egységét, mint ellentétek egységének egész komplexusát. Ennek a mozgáskomplexusnak a jellegzetessége nem pusztán a növekedés—csökkenés hullámvonala, hanem az egységnek a maga ellentétébe való átcsapása által keletkező ugrásvonala. Marcuse a monopóliumok *növekvő* hatalmának és a dolgozók *csökkenő* oppozíciójának állapotából ezért nem lát más kiutat, csak azt, amely a fasizmus felé vezet.

Az azonban bármennyire is vitatható Marcusének ez a következtetése, a kései tőkésrendet vizsgáló, bíráló-tagadó álláspontjának tudományos alapozottsága vitathatatlan.