

Beszélgetés a társadalom antropológiai alapjairól

Habermas: [...] Az ön marxizmusa erős antropológiai „beütésekkel gazdagodott”, ha szabad ilyen lazán fogalmaznom.

Marcuse: Mi az, hogy antropológiai? Ön ugye most filozófiai antropológiára, és nem az etnológiára gondol?

Habermas: Utolsó könyvéből, a *Permanenz der Kunst*ből (A művészet állandósága) idézek: „A boldogság és boldogtalanság, a szerencse és balszerencse, Érosz és Thanatosz bonyolult ellentmondását nem lehet az osztályharc kérdéseiben feloldani. A történelem alapja a természetes ösztön.” [...] Felvetődik a kérdés, ilyen kemény antropológiai előfeltevéseket hogyan lehet a történelmi materializmussal, közelebbről az emberi természet megváltoztathatóságának tételével összeegyeztetni.

Marcuse: Az, hogy az embernek teste van, hogy valami olyannal rendelkezik, amit Freud ösztönnek nevez, és hogy ezek az ösztönök elsődleges ösztönök, nem jelenti azt, hogy az emberi természet megváltoztathatatlan. Amikor emberi természetről beszélek, mindig olyan természetre gondolok, mely emberi lényéből „kiforgatható”. Ha az ösztönstruktúra abban az értelemben változatlan is, hogy Érosz és Thanatosz konfliktusa mindig az ösztönökön alapul, azt semmi esetre sem mondhatjuk, hogy a formák, amelyekben ez a konfliktus megjelenik, történetileg és szociológiailag nem változtathatók. [...]

Habermas: Amit én ideiglenesen a társadalomelmélet antropológiai alapjainak neveznék, annak ön szerint két oldala van. Az egyik a forradalom fogalmának radikalizálódását vagy a forradalom radikális felfogásának megalapozását segíti elő. Ön azt mondja, hogy a kapitalizmus felszámolásakor nem csupán egy adott társadalmi rendszer megszüntetéséről van szó, hanem az emberi természet olyan átalakításáról, amely a kapitalizmus felszámolását hozza magával. Ez olyan forradalmat jelent, mely alapvetően „felforgatja” a személyiségstruktúrát, mélyen belenyúl a természethez való viszonyunkba, a nemek közti viszonyba. Vagyis ez a „fel- és átforgatás” — mondjuk hát ki — nemcsak a társadalom szervezési elveinek kicserélésén múlik.

Marcuse: Hanem — ön most Hegelre gondol — a szükségletek rendszerének radikális átalakításán...

Habermas: Csakhogy a szükségletek rendszere a polgári társadalmi viszonyokhoz méretezett fogalom, míg ön itt egyenesen antropológiai elméletet csinál a pszichoanalízisből. Nincs ebben valami az „új ember” pátozásából...?

Marcuse: Vagyis hogy mire való a forradalom, ha nem képes belőlünk új embert faragni? Ezt sohasem tudtam belátni. Mít akarunk. Nyilván egy újabb embert. Ez a marxi forradalom értelme. Nem a polgári forradalom értelme. A polgári forradalom mindössze egy új osztályt juttat hatalomhoz a régi, hanyatló osztály ellenében. Ehhez mindenesetre a szükségletek új rendszerét teremti meg, de nem egy radikálisan új embert. Az új ember követelménye csak a mai történelmi szinten válik a forradalom fő tartalmaként élesen sürgetővé. Most teremtődött meg ugyanis először a lehetősége annak, s ezen vitatkozni lehet, hogy valóban így van-e vagy sem, most teremtődött meg először a társadalmi, természeti és technikai lehetősége annak, hogy ez az új ember ténylegesen megvalósuljon.

Habermas: De miért van szüksége önnek arra, hogy ezt a tőkés társadalmi forma forradalmasításával elérhető újat éppen a mélylélektan fogalmaival ragadja meg? [...]

Marcuse: Számomra az a döntő kérdés: hogyan lehetett odáig jutni, hogy az ember lelki struktúrája a lehetséges forradalmat mindig újra és újra elodázza: akár azzal, hogy akadályokat gördít eléje, akár azzal, hogy bemocskolja. És ez egy történelmi kérdés. Mert arról van szó, hogy a társadalom, az osztálytársadalom milyen mértékben tudja ezt az ösztönstruktúrát manipulálni, mellesleg előbb csak egészen közvetett eszközökkel, majd a lélektani és technikai eszközök fejlődése nyomán mind közvetlenebbül és mind hatékonyabban.

Habermas: Vagyis a társadalmiasulás folyamata annyira mindenhatóvá válik, hogy olyan természeti szubsztrátumokat is érint, amelyek a szabad verseny időszakában a polgári család védőpajzsa mögött teljességgel érintetlenek maradtak.

Marcuse: Példa erre a destruktív ösztönök rendszeres túlfeszítése, az erőszak rendszeres átváltoztatása doktrínává, a magánszféra rendszeres felszámolása. Új formák ezek, a társadalmi ellenőrzésnek sokkal hatékonyabb formái. [...]

Habermas: Rendben van. Mindenesetre én úgy gondolom, más okai is lehetnek annak, hogy ön a freudi elmélethez folyamodott. Véleményem szerint az *Eros and Civilization*-ban (Érosz és civilizáció) ön azért fordul a freudi ösztönelmélethez, mert a hegeli ésszerűségfogalom materialista változatát szeretné kidolgozni. Ez az ész naturalista megalapozását jelentené, amit én ezen az úton aligha tudnék elképzelni. [...] Ön azt írja a könyvében: „Nyitva marad a kérdés: a civilizáció hogyan juthat el akadálytalanul a szabadsághoz, ha a szabadság hiánya a lelki apparátus szerves részévé vált. S ha így áll a helyzet, kinek van joga objektív értékmércét állítani és azt érvényre juttatni? [...] Az egyetlen becsületes válasz Platónról Rousseau-ig a nevelési diktatúra eszméjében körvonalazódott. Ezt a diktatúrát azok gyakorolják, akikről joggal feltételezhető, hogy tudásukkal a jót szolgálják.“

Marcuse: Ma már nem egyszerűen csak nevelési diktatúráról beszélnek. Az öntől idézett rész különben szándékosan provokatív módon fogalmaz. De nem ez a főkérdés. A főkérdés az ésszerűség naturalista megalapozása. Igen, pontosan erről van szó. Valahányszor erről a dologról szó eset, azt mondtam: Mindaz, amit mondok, két értékítéleten nyugszik, mégpedig: 1. jobb élni, mint nem élni; 2. jobb jól élni, mint rosszul. Ezek olyan értékítéletek, amelyeket nem lehet más értékítéletekre visszavezetni. Aki ezt nem fogadja el, azzal lehetetlen vitakozni. E két értékítélet alapján véleményem szerint meg lehet határozni, hogy mi az ésszerű. Ésszerű az a represszió (minthogy nézetem szerint a legkisebb kétség sem fér hozzá, hogy az ész represszív fogalom), ésszerű tehát az a represszió, mely szemmel láthatólag növeli egy jobb élet esélyeit egy jobb társadalomban.

Habermas: Ki mondja meg, hogy mi az a jobb élet?

Marcuse: Pontosan ez az a kérdés, amire nem válaszolnék. Aki nem tudja, mi az a jobb élet, az reménytelen eset.

Habermas: Csakhogy a probléma az, hogy mindenki elég pontosan tudja, hogy mi az a jobb élet, de pontosan e felfogásukban nem tudnak *hic et nunc* egyetérteni. [...] Az az objektív értékmérce, amelyről az idézetben szó esik, nem vezethető le az ön által említett alapvető értékítéletekből. Ezek olyan üres formulák, melyeket bárki kedve szerint tölthet ki. Az értékmérce nem égi adomány, mely természetjogi módra egyszer s mindenkorra és elvontan adott; az értékmérce, amennyiben materiális tartalma van, nem szakítható el azoktól a problémáktól, amelyeket egy konkrét történelmi helyzetben meg kell oldani. Csak akkor sejthető meg, hogy az ésszerűség milyen értékek követelésére és elfogadására szólít fel, ha meg lehet értetni, mi az, amit ebben a helyzetben mindenki akar. Ebben az esetben azonban az ésszerű nem az ösztönökben rejlik, hanem a nyelvben. Közelebbről a kényszer nélküli akaratképzésben (Willensbildung).

Marcuse: Az általános akaratot csak az ésszerűre alapozhatjuk, és sohasem fordítva. Az ésszerű vagy az ésszerűség ténylegesen az ösztönökben rejlik, mégpedig az erotikus energiában, mely feltartóztatja a destruktivitást. Pontosan ezt nevezném ésszerűnek: az élet védelmét, az élet felnagyítását, az élet megszépítését. És ez Freud szerint is magában az ösztönstruktúrában gyökerezik. [...]

Habermas: Ön két dologgal tudja bizonyítani, hogy mi az ésszerű. Egyfelől azt állítja, hogy az ésszerű intuitív módon megközelíthető valami, a józan ész mindig megmondja, hogy mit szeretne az ember.

Marcuse: A természetes emberi ész és az egészséges emberi ösztön.

Habermas: Az egészséges ösztön. Ez az egyik. A másik az elmélet. Ön azt mondja, hogy ha különböző, még elemzésre váró társadalmi kényszerek egy ilyen nyilvánvaló dolgot is ennyire el tudnak ködösíteni, hogy az ember még azt sem képes felismerni, ami pedig számára a legkézenfekvőbb, akkor elméleti szinten kell elemezni, hogyan került az ember szembe önmagával, hogyan merült el az illúziókban. Márpedig ezeknek a dolgoknak az elméleti belátása csakis a kevesek kiváltsága.

Marcuse: Öszintén szólva nem hiszem, hogy egy adott helyzetben ne lehetne meghatározni, hogy mi az általános érdek. Csak az uralkodó osztályok ideológiája szeretné ezt így feltüntetni. Az is a represszió egyik formája, ha valaki ragaszkodik ahhoz, hogy az általános érdeket nem lehet általánosan meghatározni. Én úgy látom, egyre könnyebb meghatározni.

Habermas: Ön azt mondja, elméletileg kell meghatározni.

Marcuse: Elméletileg kell bizonyítani.

Habermas: Mi olyan könnyű ebben, ha éppenséggel maga a szóban forgó elmélet sem általánosan elismert, hanem olyan teória, mely példának okáért ki-

szorult a tudományos forgalomból. A kritikai elmélet lényegéhez tartozott, hogy már a harmincas-nygyvenes években elvesztette történelmi címzettjeit. A klasszikus elmélet, már klasszikus periódusában is, abból indul ki, hogy csak elszigetelt egyének lehetnek abban a helyzetben, hogy felismerjék a bajt. És most cáfolja meg, amit mondtam.

Marcuse: Ezt a tételt ma már nem hagynám jóvá. Ma már azt mondanám: alapjában véve mindenki tudja, hogy mire van általánosan szükség. Ezt az általános érdeket, a jobb lehetséges megvalósításának bizonyosságát a társadalom elfojtja magában. Alapjában véve a kritikai elmélet ma sem csak elszigetelt egyénekre gondolt, hanem magánvalóan: mindenkire. Különben a történelemben a radikális változások sohasem tömegmozgalommal kezdődtek.

Habermas: Az *Egydimenziós emberben* ön olyan általános fogalmakról, univerzálékról beszél, melyekben egyfajta kritikai potenciál rejlik. Ami körülbelül ugyanaz, mint amiről az előbb szó volt: a szép és jó olyan dolog, amit alapjában véve mindenki tudhat. A kötelesség, az igazság, a boldogság és ellentéteik „szubsztantív univerzáléiról” szólván ön azt írja: „Úgy tűnik, hogy ezeknek a lefordíthatatlan univerzáléknak mint gondolkodásunk csomópontjainak az állandósága egy megosztott világ szerencsétlen tudatát tükrözi. Ebben a világban mindaz, *ami van*, hiányát szenved mindannak és ugyanakkor tagadja mindazt, *ami lehetséges*. Ön azt mondja, hogy már „a mindennapi életben”, a fenomenológia életvilágában megtaláljuk azokat a fogalmakat, amelyekkel értékítéleteinket megfogalmazzuk. Ezeknek a fogalmaknak az a jellegzetességük, hogy azon, ami van, bizonyos értelemben önkritikailag túllépnek, és szembetalálják magukat azzal, amivé a dolgok lehetnének vagy válniuk kellene. [...] Ön tehát egyfelől azt mondja, hogy a mindennapok világa egy olyan fogalmiságba ágyazódik bele, amely éppúgy működik, mint ahogy azt Hegel a fogalmakról kimutatta; ezért a végső instancia, amelyhez fordulhatunk (magam is úgy vélem), az érintettek önmegértése.

Marcuse: [...] Olyanokként, amilyenek.

Habermas: Csakhogy az embereknek (hogy a polgári társadalomfilozófia nyelvét használjuk) szabad és egyenlő, autonóm individuumokként kellene részt venniük az akaratképzés kényszertől mentes folyamatában. Az ésszerű ebben az esetben nem is annyira a fogalmiság e sajátos nemében, a mindennapi fogalmiságban rejtőzik, hanem egy kényszer nélküli, általános akaratképzés szervezetségében, vagyis az interszubjektív megértés erőszaknélküliségében.

Marcuse: A szervezetségben mint olyanban nem lehet ésszerűség. Csak egy olyan szervezetet nevezhetünk ésszerűnek, amelyet az ésszerűség mércéjéhez igazodó emberek hoztak vagy hoznak létre. Ön a feje tetejére állítja a dolgokat.

Habermas: Semmi esetre sem. Legalábbis abban az elképzelésben nem, ahogy általában a szervezetséget látjuk, amennyiben valakivel egyáltalán egy szót is váltunk, hogy megértessük magunkat. Az ésszerűség intuitív fogalma ily módon a megértés és egyetértés dimenziójában jön létre, nem az érdekstruktúrákban. Az ösztönstruktúrákban pedig valójában anyagi tartalom rejlik, a konkrét helyzet lényegét jelentő anyagi tartalom.

Marcuse: Igen, de az is benne rejlik, hogy ez a Valami hogyan lehetséges; az is benne rejlik, hogy hogyan, milyen alapon lehetséges az ön uralom nélküli vagy hogy is hívják ezt, szervezete. És ebben az összefüggésben nem lehet megkerülni a szolidaritás fogalmát. A szolidaritás mint olyan aligha lehet érték. A maffián belül is van szolidaritás, sokféle szolidaritás lehetséges. A szolidaritásnak ezzel szemben egy olyan struktúrán kell alapulnia, mely az embereket erotikus kötelekkel tartja össze, ez pedig az osztály nélküli társadalom ösztönstruktúrája. A szolidaritásnak magában az ösztönstruktúrában kell gyökereznie. A fasiszta szolidaritás nyilvánvalóan az agresszivitásban való szolidaritáson alapul. És nem az Éroszban való szolidaritáson, nem a más védelmén, nem a más iránti szereteten, bármi legyen is az a másság. Vagyis, azt hiszem, a szolidaritás fogalma nélkül semmire sem megyünk. Az ön általános akarata is szolidaritást előfeltételez. Az olyan emberek általános akarata, akiknek vitális érdekei ellentmondanak egymásnak, funkcióképtelen.

Aradi József fordítása