

Bártfai Imre:

A metafizikától az élet művészetéig: Hegel és Marcuse dialektikája

„Van egy ész, melyet többé nem akceptálunk,
Van egy látszatbölcsesség, mely iszonyattal tölt el.”¹
(M. Blancot)

Az európai filozófiában Locke óta újra és újra felvetül a metafizika érvényességének kérdése. „Lehetséges-e metafizika?” – ez a kérdés tért vissza periódikusan az elmúlt ötszáz év során. Mindmáig a legdominánsabbnak az az elterjedt, és elég régi nézet tűnik, mely szerint a metafizika kiküszöbölhető a nyelv elemzésének segítségével, mivel értéktelen spekuláció, s így legfeljebb művészkedésnek tekinthető.

Vajon igaz, hogy a metafizika spekulációi szárnyán légüres térbe vándorol, ahogy Kant szerint Platón?² Ott már leküzdheti ellenségét, a nehézkedést, de csak mert ott már csak a semmi, a pusztaság áll útjába. Mégis, ha csak a légüres térben tud szárnyra kapni, ha idegen a valós élettől, vajon honnan az a képessége hogy képes túlélni legádázabb ellenfeleit? Mert visszatér a metafizika, mint a vasvillával kiűzött természet, Kantot Fichte, Schelling és Hegel követi, no meg cáfolja is. A marxizmus a materiális lét „objektív valóságát” állította szembe a metafizika spekulációval, de a materializmus mégis letűnt, ráadásul azért mert túl metafizikusnak bizonyult. Napjainkban Habermas filozófiája a szubjektumfilozófia meghaladásával szüntetné meg a metafizikát, Rorty szerint a metafizika csak mellékiállítás volt a nyugati filozófia tárlatán. S egy mellékiállítás megszűnésén nem sajnálkozik más, csak egy historicista.

De akkor miért tért vissza Platón filozófiája Heisenberg kvantumfizika-

¹M. Blancot: Le Refus. Le 14 Juillet, 2 sz. Párizs 1958 október. Idézi Herbert Marcuse: Az egyszemélyes ember, Józsa Imre ford. Kossuth, 1990. (A továbbiakban: Marcuse 1990)

értelmezésében? Miért nem elégti ki az ész a véges, és miért éli reneszánszát újra és újra Fichte, Schelling, Hegel? Miért olyan terméketlenül unalmas a pozitivistá nyelvlemzés, s miért nem hihető, hogy az a hegeli mondat: „*az ész annak tudata hogy ő maga a realitás*” egyenlő kifejezés volna – pusztá logikai kijelentés, sőt álkijelentés – azzal a wittgenstein mondattal hogy a „*seprűm a sarokban áll*”?³

Könnyű volna rámutatni, hogy az ember megismerő szenvedélye nem éri be azzal a látszattal megoldással hogy a megoldhatatlan (azaz csak végtelen progresszusban megoldható) problémát látszatproblémának jelentik ki, röviden hogy lemondanak a filozófia igazságról az „*akadémiai szado-mazochizmus*”⁴ jegyében, mely eltűri a filozófia létét is – feltéve ha meglapul. Ennek a jelenségnek, a metafizika fennmaradásának dacára minden vele szembeni *Endlösung*⁵, az az oka, hogy a lét és tudat, az élet és a gondolkodás antagonizmusa mozgatja a metafizikát, közvetlenül gyökerezik saját, mindennapi életünkben, amiről kiderül: nem is olyan mindennapi. A mindennapiság nem más mint a lét rögzített megértése, ahol az emberi tudat a tárgyi világ alapján érti meg saját létét. Napjainkban ennek megtagadásával

² Immanuel Kant: A tiszta ész kritikája, Kis János fordítása, Ictus, Szeged, 1995, 57.

³ L. Wittgenstein: Filozófiai vizsgálódások, ford. Neuman Katalin, Atlantisz Bp. 1988 54. old/ 609. Ez Marcuse kedvenc példája Wittgenstein nyelvjátékaira, azaz a hegeli „hamis konkrétságra.” Viszont igazságtalanok vagyunk Wittgensteinnel szemben, ha nem vesszük észre, hogy ő volt az, aki már korán, a Tractatusban meglátta és becsületesen ki is mondta a logikai pozitívizmus hibáit és korlátait.

⁴ Marcuse 1990, 195.

⁵ Karl Popper Nyitott társadalom és ellenségei című könyve például tökéletes folytatása az empirikus filozófia azon tradíciójának, hogy önmagát a liberalizmussal, a metafizikát pedig a totalitarizmussal azonosítja. Horkheimer viszont pont az ellenkező oldalon állt. Rámutatott arra például hogy az USA alkotmányát metafizikai és nem empirikus elvek alapján hozták létre, és idézett egy empirista ügyvédet, aki az amerikai polgárháború idején empiristán igazolta a rabszolgaságot. Végére is, ha az emberek nem szabadok, akkor a tapasztalat a rabságról tudósíthat csak bennünket, *kellés* nincs a tapasztalatban. (Max Horkheimer: Kritik der instrumentalen Vernunft, Dr. Alfred Schmidt fordítása, Suhrkamp, Frankfurt a/M 1969, 45.) Horkheimer, Adorno és Marcuse szerint a metafizika elleni támadások a filozófia tagadására, és az antiintellektualizmus, a butaság megdicsőülésére vezetnek, ez pedig összhangban áll a kapitalizmus irracionálisánál önigenlésével. Másfelől Marcuse Hobhouse művét, mely az angol neohegeliánus konzervatívizmust bírálja, a liberalizmus nagy dokumentumának nevezi, mert az kritizálja a neohegeliánus metafizika állami elnyomást igazoló tendenciáit. (Ész és forradalom 455, pontos könyvészeti adatokat lásd lejjebb.)

kezdődik a metafizikai gondolkodás.⁶ A metafizika⁷ egyáltalán nem életidegen, s hogy hogyan kapcsolódik az élethez, azt úgy próbáljuk meg kideríteni, hogy megnézzük, – persze csak vázlatosan – a filozófia történetének azt az epizódját, amikor a hegeli hagyomány csatlakozik a frankfurti iskola egy alakjának, Herbert Marcusénak elképzeléseire.

Hiszen – s ez keltette fel iránta Dilthey (és Marcuse) figyelmét – az ifjú Hegel filozófiai kezdeményeiben az élet fogalma központi szerepet töltött be.⁸ A legközvetlenebb valóságot nevezte így, a dinamizmust magát, szemben a merev és egyoldalú jelentésű korábbi metafizikai fogalmakkal. Az igazi valóság maga az élő volt számára, a tárgyiség (pl. intézmények, mint állam vagy egyház) csupán halott, „*pozitív*” létezés. De az élet az élők sokaságában maga is sokaságra esett szét, az objektum és szubjektum egysége, mely hiányzik a kanti filozófiából ahogy a világból is, így nem jöhet létre. Hogy találjon egy nagyobb egységet, kezdetben egy szubjektív dialektikán dolgozott, mely a „szeretemben” egyesíti a létet és a tudatot, az egyént a másik egyénnel, de a tulajdon, a társadalmi lét megcáfolta ezt az elképzelést. A szeretet fogalma helyébe új egyesítést kellett találnia.⁹ Ez lett az élet fogalma. De Hegel – s ezen később csodálkoztak az életfilozófusok – nem maradt meg itt. Nem írt „életfilozófiát”. Egy életfilozófia nem foglalkozott volna magával az éleettel, csak elvontan kiemelte és ellaposította volna fogalmát. Az élet az összekötöttség és a nem-

⁶ Ezt a gondolatot nagyon fontosnak tartom, de jelenleg nem áll módomban kifejteni. Párhuzamos a frankfurti iskola azon elgondolásával, hogy a fogyasztói társadalomban kondicionálják a tudatot. A mindennapiságnak létezik egy heideggeri elemzése, ami azonban figyelmen kívül hagyja a mindennapi beállítódások történetiségét, és persze messze eltávolodik egy moralizáló vagy kultúrkritikai szándéktól (M. Heidegger: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen, 1987 167.)

⁷ A metafizika fogalma itt abban a formában fog szerepelni, ahogyan a frankfurti iskola érti, a gondolkodás transzcendenciájaként, az adotton való túllépésként, (egyúttal a pozitivistá-operacionalista gondolkodás ellentettjeként) Ez rokon a hegeli értelmezéssel, bár szűkebb nála. Hogy konkrétan Marcusénél mit jelent, az dolgozatomból fog kiderülni. A metafizika mibenlétéről áttekinthetetlen diskurzus zajlott már le és zajlik, eme diskurzus ismertebb jelenkori résztvevői: Jürgen Habermas, Dieter Heinrich, Manfred Frank. Vitájukkal, értelmezéseikkel nem áll módomban foglalkozni, de amúgy is olyan problémákkal fonódik egybe, amelyek nem revelánsak dolgozatom szűkebb tárgyát tekintve.

⁸ Ez a Hegel-értelmezés, amely Diltheyt követve Heidegger iskolájában honolt, és amit kezdetben Marcuse is követett, persze némileg egyoldalú, (már Lukács György kritizálta a Fial Hegelben) viszont lényegi mozzanatokat is ragad meg Hegelben.

összekötöttség összekötöttsége (Verbindung der Verbindung und Nichtverbindung) volt, s ennek felemelkedése végtelen életté a szellem.¹⁰ A természetben élők sokasága az „életben” találja meg objektív egységét, de az életnek, hogy azzá legyen, amivé lényege szerint kell lennie, szellemmé válva kell a természet fölé emelkednie, mégpedig a vallásban. Ezért jelent meg a „végtelen élet” fogalma Hegelnél, amely a szellem, a szubjektummá vált lét, s ez itt még vallási aspektusból jelenik meg. A szellem azonban történeti lett nála, és szétvált szubjektív és objektív szellemre, melyek az abszolút szellemben egyesültek. Hegel tehát, amikor kidolgozta dialektikáját, az életből indult ki, aztán az emberi létet foglalkoztató sokféle problémák (vallási, társadalmi, stb.) sorozatának szintézise által eljutott a történetiségre támaszkodó társadalmi lét problémáig. Hiszen filozófiája kezdettől fogva reflektált a saját társadalmi gyökereire. Az 1800-as rendszertöredéket is azzal fejezi be, hogy megállapítja a keresztény vallás elidegenedését, hiszen ez lehet emelkedett, de nem „szép emberi”, pont a természetben, a külvilágon való felemelkedése miatt. Ezt meg is találta, (A szellem fenomenológiájában) és az egymással dialektikus viszonyban álló társadalom és történetiség által eljutott egy olyan szintézishez, amelynek végeredménye a szellem fogalma, mely az ész kitüntetett szerepén alapul. A szétszakadt egységet lét és tudás, valóság és kellés között meglelte, abban a dialektikus folyamatban, ami egyúttal metafizikai, amit az ifjú Schelling a „szellem odüsszeiájának” nevezett, de ki nem dolgozott.

Most viszont csak azzal foglalkozunk, ahogy Hegel a metafizikához viszonyult. Az döntötte el egy filozófia eredményét Hegel számára, hogy az adott filozófus miképp vélekedett ebben a fő témában, el tudott-e jutni a végestől a végtelenig a maga konstrukciója során. A Hit és tudás előszavában azt írta, hogy a filozófia halála az, hogyha úgy vélik az ész nem tud eljutni az abszolútumhoz, és kizárja magát belőle. Ezzel a kizárással, a filozófia végessé

⁹ G. W. F. Hegel: Frühe Schriften, Suhrkamp Frankfurt a/M, 1986, 239-255. (a továbbiakban Hegel: FS) A vallásról és a szeretetről szóló feljegyzések tárgyalják ezt a problémát.

¹⁰ Hegel: FS: 422-423.

tételével teljesebbé Hegel szerint a felvilágosodás üres rendszere.¹¹ A kanti szintetikus appercepció nem volt elegendő válasz, sem a fichtei Én. Hiszen Kantnál az appercepció szintetikus egységével szemben a magánvaló dolog áll. Az abszolút egység éppúgy függ egy külső objektumtól, ahogyan Fichténél, ahol az Ént a külső lökés „indítja be”.¹²

Hegel a régi metafizikát, a Kant előtti, „elvontnak” nevezte, mert az rögzített meghatározásokban, egyoldalúságokban mozgott. Megállapította hogy a „lélek egyszerű” mint a racionális fizikában azt, hogy a „tér végtelen” de ezek, külsődleges, értelmi meghatározások, nem reflektálnak saját tartalmukra.¹³ De Kantnál sem lehetett megmaradni. A végső kérdésekre adott válasza nem volt megfelelő: ő azzal az „egzoterikus tannal”¹⁴ állt elő, a „puszta értelem” tanával, hogy a filozófia nem mehet túl a tapasztalaton, mintha nem ment volna már túl, épp amikor elkezdődött, magánál Kantnál épp a tapasztalat elemzésével. Kant kritikái csak prolegomenák voltak egy jövőző metafizika számára, ám úgy tűnt, a königsbergi filozófus lerendezettnek véli a metafizika ügyét.¹⁵ Kant szerint „*az ész képtelen megismerni az érzékfölöttit*” így az eredmény az, hogy „*e hatalom számára a szép általában vett dolgokká, a liget faanyagává válnak...., az eszmények pedig, ha nem vehetőek a tökéletesen érthető realitásukban tuskóknak és köveknak, akkor koholmányokká lesznek*”¹⁶, „*A tudományban lemondanak az észről s behódolnak a legnyersebb empirizmusnak*” – vetette Hegel már korán a kantiánusok szemére.¹⁷ A kritikai filozófia végső soron visszaesett az empirizmusba, kibékítve a köznapi tudatot a filozófiával, azon az áron, hogy megszüntette a filozófiát. Míg Schelling szerint a lét sokasága visszavezethető az abszolútumra, tehát lényegében minden létező az abszolútum emanációja, és az intellektuális

¹¹ G.W. F. Hegel-F.W. J. Schelling: Hit és tudás, ford. Nyizsnyánszki Ferenc, Osiris, Bp 2001 249. A továbbiakban: Hegel: HÉT

¹² A metafizika fejlődésének fő vonalát itt Hegel saját értelmezése adja meg. lásd: G. W. F. Hegel: Werke 20., Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Suhrkamp Frankfurt a/M, 1971, III köt. 329-454 (ez a Kanttól Schellingig tartó rész)

¹³ Az un. dogmatikus metafizikáról lásd: G. W. F. Hegel: Logika I, ford. Szeme Samu, Akadémiai kiadó, 1979 79-90.

¹⁴ G. W. F. Hegel: Wissenschaft der Logik, Meiner, Hamburg 2001, 5. a továbbiakban: Logika

¹⁵ KrV, Vorrede

¹⁶ Hegel: HÉT, 248-250.

¹⁷ Uo. 12.

szemlélet el is vezet minket ennek meglátásához. De ez az egység csak álom volt, „éjszaka minden tehén fekete” – jelentette ki Hegel. Ez azt jelenti, hogy ha az abszolútum egysége csak pusztán egy szemlélet produktuma, akkor az egység szubjektív marad, a perspektíva egysége, és nem magáé a lété. Az intellektuális szemlélet Hegel szerint zseni-önként, nem valós megismerés, hanem valamiféle misztikus kinyilatkoztatás megismerése.¹⁸ Schelling abszolútuma így elvont maradt. Kant tehát a lényegről lemondott, az ész érdekét, a végtelent veszni hagyta, Schelling sokat akart, de abszolútuma üresnek bizonyult.¹⁹ Ez azt jelentette, hogy Hegelnek új módszerre kell szert tennie, s ez lett saját, időközben kialakult rendszere.

A hegeli filozófiában nem az történik hogy minden fogalom má „válk”, hanem hogy a fogalom lesz élővé, azáltal, hogy a fogalom létidealitás, (tartalmi és nem funkcionális egység) és ez nem más, mint a létrealitás tartalma. „Semmi nem él, ami nem valamilyen módon eszme” – írta a Jogfilozófia bevezetésében.²⁰ Az eszme a létezés és a fogalom egysége, ami azt jelenti, hogy egy létező léttartalmát érthetjük alatta, azt a tartalmat, amit a létező létével valósít meg többé-kevésbé tökéletesen. Ez a tartalom gondolati, de a lét változása épp ezen fogalom, az eszme önmozgása, mert az eszme a lét lényegi tartalma, az állandó, a „létező” a létben, amely ezen kívül csak létrejövés, levés és megsemmisülés, azaz örök mozgás. Az élet így nem áll szemben a gondolkodással, hanem a gondolkodás az élet élete. Míg az élet a „közvetlen eszme”, addig a gondolkodás az önmagára reflektáló eszme, de mindennek metafizikai alapja van: az abszolút eszme. A hegeli logika a léttel és a semmivel, a legelvontabbakkal kezdődik, s elején azt láthatjuk, miképp megy át a mozgó lét rögzítettségbe, azaz meghatározottságba, s ezen (gondolati)

¹⁸ Lásd A Szellem fenomenológiájának előszavát. In: G.W. F. Hegel: Hauptwerke, 2.Bde, Phänomenologie des Geistes, hrsg. von Hans Jürgen Verwey, Meiner, Frankfurt a/M 2001 36-37.

¹⁹ Kant persze nem így vélte, nála a lét és az eszme egysége végtelen progresszus, mely a gyakorlati életben, azaz az etikai cselekvésben teljesül be. A korai Schellingnél az esztétikai azaz intellektuális szemlélet az, amelyben az abszolútumot „megismerjük” ebben ugyanis egy a lét és a kellés. Mindkettő valamilyen praxis, és nem ontikus egység.

²⁰ G.W. F. Hegel: A jogfilozófia alapvonalai, ford. Szeme Samu, Akadémiai kiadó 1983 25. Az általam idézett rész nem szerepel a német, Hoffmeister féle kiadásban, amiből másutt idézek.

meghatározottságok lépnek ellentmondásba, magasabb szinten reprodukálva a lét mozgását. A dialektikus mozgás nem „parttalan”, csak azok számára, akik nem értik. A dialektika az objektum szubjektummá válását úgy mutatja be mint a lét fejlődését, az egyre magasabb szinteken megismétlődő mozgás azután az abszolútumban tetőzik, ami közeli rokonságban áll Arisztotelész „önmagát gondoló észével”²¹ Ennek a fejlődésnek, a lét szubjektummá válásának a szellem volt az alanya, ő volt az a szubjektum, mely a lét igazsága, de egyúttal az arról való tudás. Ez a folyamat jellegénél fogva történeti, így az ideális eszme a legreálisabb valóságban, térben és időben bontakozik ki. Szemben a korábbi egyoldalú metafizikával, Hegel megtalálja a kapcsolatot a realitással, amit persze (nagyon helyesen) metafizikus realitás marad, legvégső konklúzióját tekintve.²² Viszont, s ez nagyon is ellentmond a korábbi metafizikának, épp e történeti létdialektika az, ami azt követeli, hogy a szabadság, az igazság, az eszmék a valóságban teljesüljenek be, s nem elég, ha csak elgondoljuk őket. Az eszmék korábban jól megfértek a lélekben, ami ismerte őket, de el is zárta, óvta a külvilág elől, amiben nem sok keresnivalójuk volt.²³

Az a filozófia mely a végest ismeri el valós létnek, nem érdemli meg a filozófia nevet – jelentette ki Hegel.²⁴ Az ész szellemé válása, a végtelenség önmegismerése az élő szabadság, s ezt csak metafizikailag lehet megérteni. De a metafizikai gondolatok megvalósításra szorulnak, a kontempláció szabadságának meg kell hogy feleljen a társadalom, amelyben az emberek

²¹ vö: Arisztotelész: Metafizika 1072b

²² A valóság értelmezése véleményem szerint mindenképp metafizikus, hiszen transzcendálja tárgyát. Ha egy tárgy megértése az azon való túlmenés, ami pedig elkerülhetetlen, akkor a „valóság” megértése a reflexió során vagy egy elemet szakít ki a valóságból, vagy a valóság egy rendszerét modellezi. Ez a rendszer rögzített, és ellentétben áll a folyton változó valósággal. A legtöbb filozófiát lehet metafizikának tekinteni, a materializmust, a logikai pozitivizmust egyaránt. Az empirizmus következetes rendszere a szolipszizmus, ahogy a Locke-tól Berkeley-ig tartó fejlődés kimutatta. Egyedül talán a szkepticizmus lehet a metafizikától biztosan mentes, viszont nem is vezet pozitív eredményre. A fizikus Weisskopf az ősröbbanás fizikai elméletét is vallásos elméletnek nevezte, hiszen tapasztalatilag nem igazolható. (In: Victor Weisskopf: Válogatott tanulmányok, ford. Vekerdi László, Gondolat, Bp 1978, 78.)

²³ lásd: H. Marcuse: Schriften 3, Aufsätze aus der Zeitschrift für Sozialforschung,

²⁴ Logika, 142. (Az előszóban a metafizika nélküli népet oltári szentség nélküli templomhoz hasonlította. Marcuséval ellentétben –aki a hegeli rendszer metafizikai oldalt nem nagyon tárgyalja az Ész és forradalomban, illetve a hagyományra vezeti vissza- úgy vélem, a metafizika egyáltalán nem mellékes Hegel gondolati rendszerében.)

élnék. Ez a kellés akkor is igaz marad, ha sosem valósul meg, de Hegel történelem-értelmezése szerint éppen hogy megvalósulóban van. Viszont az egyén és az állam, az eszme és a valóság hegeli kibékítése korai volt. Hegel filozófiájában megtörtént előre, de ezzel megelőzte a valóságot, az igazi dialektikát. Az elmélet ismét előrefutott, itt elvont idealizmusba csapott át, mert az adott körülményeken nem volt hatalma. Korábban úgy vélte, hogy ahogy az igazság egy közvetítési folyamat eredménye, így az emberi nem a történelem teljeseedik be, az egység létre fog jönni a polgári társadalomban. De az élet nem lehetett eszme, előre nem látott nehézségek merültek fel. A polgári társadalom vagy túl gyenge maradt (ez a helyzet Poroszországban), s akkor marad a restauráció konzervativizmusa, vagy túl erős, (ennek veszélyét az angol reformtörvényről írt tanulmányában veti fel) s akkor önmagát bomlasztja szét a kapitalizmus individualizmusa.²⁵ Az ember két szék közt a pad alá esik majd. Ezért csúsztatott Hegel, épp ezért törekedett a valósággal való elméleti megbékélésre: hiszen ez a gyakorlatban nem ment. Így, bár látta a megvalósulás társadalmi alapjait az élet igazsága nála csak be nem teljesülő remény maradt. Hegel, aki Napóleon alatt forradalmi változásokban reménykedett, most így fogalmaz: *„megismerni az észet, mint rózsát a jelen keresztjében, és ezzel örülni ennek a jelennek, ez az ésszerű belátás, a megbékélés a valósággal, amellyel a filozófia azokat ajándékozza meg, akiket egyszerre belső szózat felszólított, hogy felfogják, és abban, ami a szubsztanciális, éppígy megtartsák a szubsztanciális szabadságot, s hogy a szubjektív szabadsággal ne egy különösen és esetlegesen álljanak, hanem abban ami ,magán- és magáértvaló”²⁶*

Míg azoknak, akik mint korábban Hegel is, erőteljesen kritizálják a fennállót, megszabva, hogy milyen legyen az állam, ez a kiszólás marad: *„itt a rózsá, itt táncolj!”*, azaz a valóságban kell az eszmét valóra váltani, s ami nem váltható valóra, nem is igazi eszme.²⁷ Ami marad, az a szabadság és egy olyan megismerés „melegebb békéje” amely nem egyezik bele abba, hogy a dolgokon

²⁵ Marcuse: ÉF 213.

²⁶ G.W. F. Hegel: A jogfilozófia alapvonalai,

²⁷ Ez összefügg a kanti etika hegeli kritikájával. A kellést, végtelen progresszust mind az erkölcsiségben, mind az államban elveti Hegel, erre utal is azon az oldalon, amelyből idézek.

nem lehet javítani, de végülis tehetlennek bizonyul a fennállóval szemben, amikor passzívan ismeri meg benne önmagát, és csak időleges nyugalmat szerez.

A késői Hegel tisztán látta a polgári társadalom végzetes ellentmondásait, Minerva baglya már csak alkonyat előtt röpült²⁸. Valami végetért. Ahogy jóslata szerint a művészet leköszön az igazság pódiumáról²⁹, a legfőbb szintről a kultúrában, úgy éri el a polgári társadalom is el saját válságát, épp mozgatóereje miatt. Az egyének, akik a polgári társadalomban csak saját önnön szükségletükért munkálkodnak kölcsönösen kielégítik egymást, így működik a szükségletek rendszere, a kapitalista társadalom, melynek alapzata közvetlenül a gazdaság. Kezdetben ez sok reményre adott okot. Benjamin Constant, akár Hume szembeállította a hódító erőszakot a békés, pluralista kereskedelemmel, melytől a civilizálódást várta.³⁰ A politikai közgazdaságtan képviselői optimisták is voltak, s ez az Adam Smithsnel is megtalálható jó reménység³¹ Hegel filozófiájában is tükröződik, akiről tudjuk, hogy tanulmányozta a közgazdaságtant. Csakhogy megjelent egy osztály, melynek pusztá léte a fennálló rend tagadása, hiszen nem rendelkezik tulajdonnal, épp a tulajdonosok társadalmában.³² A munka, az ember lényege, önteremtésének eszköze, a munkásban önelállatiasításának eszköze lesz, mellyel másoknak gazdagságot,

²⁸ Hegel megállapította például, hogy a polgári társadalom minden gazdagsága sem elég arra hogy megakadályozza a „csőcselék” létrejöttét, azaz a társadalom némely rétegeinek lesüllyedését. PhdR 201. A 165. oldalon megállapította hogy a polgári társadalmat szükségállamnak is lehet tekinteni.

²⁹ G. W. F. Hegel: *Asthetik I*, (Werke 13) Suhrkamp Frankfurt am Main 1970, 24. Hegel szerint a kereszténység szelleme már nem elégszik meg az esztétikai igazsággal, a filozófiai és vallási igazságot magasabbra állítja mint a művészt, mely még kötődik az érzékihez. Azonban megemlíti, hogy a művészet „lefokozásában” szerepe lehet a polgári társadalomnak is, az egyéniben elmerült érdeknek, és a reflexió túlsúlyának a gondolkodásban.

³⁰ Benjamin Constant: *A régiek és modernek szabadsága*, David Hume: *összes esszéi*, 2. kötet

³¹ Phyllis Dean: *A közgazdasági gondolatok fejlődése*, ford. Szepesi György, 43-55. Bp 1983

³² Max Stirner 1844-ben írt főművében már Marx előtt felvette hogy „a munkás kezében van a legnagyobb hatalom” mert az ő munkája hozza létre az értékeket, és a polgári társadalmat egy részvénytársasághoz hasonlította, ahol a legnagyobb tulajdonos, a legfőbb részvényes a főnök, míg a „lumpen”, a tulajdon nélküli számára börtön a társadalom. Marx felismeréseit sokan mások is osztották, más elméleti talajon. Lásd M. Stirner: *Das Einzige und sein Eigentum*, Reclam, Leipzig 1892, *Die Freien*, 137-138.

magának végtelen nyomort termel.³³ Ezt már Hegel is láthatta, talán épp ezért is „felejtette ki” a proletariátust a Jogfilozófiából, és vázolta fel rendjeit, melyekkel megpróbálta elméletileg megoldani a társadalom és az elvont individuum ellentétét, azaz elméletileg felvázolta a közvetítést közöttük.³⁴ A Hegel halála utáni korszak csupa hasonló felismerés, a társadalmi problémák kora lett, ezekben az évtizedekben azonban szétvált forradalom és kibékítés, Hegel saját tendenciái. Az egyik oldalon a konzervatív óhegeliánusok, a másikon a baloldali hegeliánusok álltak, míg a jobboldal szerepét a schellingiánus konzervatizmus, a balét a marxizmus és a szocializmus vette át. A marxizmus szándéka tehát a filozófia dialektikus beteljesítése lett, ezzel együtt tagadása is. Marx korai „példaképe” Feuerbach³⁵, aki a valóságos emberig, az érzékiségen át a valós életig akart eljutni, miközben leleplezte az ember elidegenülését a vallás mélyén, bornírt empirizmusba jutott, történetietlen érzék-metafizikába, mely az objektumot, a tárgyiságot nem történeti produktumként fogta fel, hanem vulgáris és hagyományos módon.³⁶ Mások is látták a polgári társadalom válságát, mint pl. Donoso Cortes vagy Kierkegaard.³⁷ De Cortes csak elmúlt állapotok regressziójával tudott segíteni, totalista program meghirdetésével, mely új diktatúra után sóhajtozik, miközben azt hiszi, a régit, azaz az értéket védi. Kierkegaard új kereszténységet ajánlott, egzisztencialista vallást, de búskomor Don Quijotói, az elveszett emberek, akik a létet elveszettségnek élik meg, nem is sejtik, hogy ez a metafizikus létértelmezés maga is a történelem során jött létre, mélyen történeti, s analógiája a kereszténységgel felszínes. Kierkegaard, szemben Feuerbachhal, – írja Marcuse – nem ismerte fel, hogy „*a jelenkorban a vallás emberi tartalma csak úgy*

³³ Karl Marx: Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből, ford. nincs feltüntetve, Kossuth, 1977, 91-111.

³⁴ G.W. F. Hegel: Philosophie des Rechts, Meiner 2001. 16. (Továbbiakban: PhdR) 175-179.

³⁵ Feuerbach egy elejtett megjegyzésében megjelenik az élet művészetének gondolata, tehát hogy a filozófia kimenetele az élet művészete lásd: L. Feuerbach: Válogatott írások, Akadémiai kiadó, Bp. 1979, ford. Szemer Samu 291.

³⁶ lásd Marx: Tézisek Feuerbachról, 1 pont, Marx-Engels: A német ideológia, I. fej. Szikra, Bp 1952 149.

³⁷ Kierkegaard kapcsán: Marcuse: Ész és forradalom 301., Cortesre nézve: Karl Löwith: Von Hegel zu Nietzsche, W. Kohlhammer, Stuttgart 1958, 271, és Carl Schmitt: Politikai teológia, BP 1992 Az Elte kiadása

őrizhető meg, ha vallási, túlvilági formájától megszabadítják”³⁸ Ha pedig Cortesnek igaza lett volna az emberi lét sose jut el önnön beteljesítésének reményéhez, az igazság örökre feladott marad, az égben honoló kinyilatkoztatás, míg a földön örök merevségű statikus államok tartják fenn az új középkort. Cortes katolicista vágyalom-államában a szociális kérdések fel se vetültek volna, vagy csupán morális kérdések maradnak, és az ember saját igazságát még mindig egy távoli, ismeretlen Istenben tudja – valahol, ki tudja hol –, tehetné hozzá gúnyosan Hegel, akinek számára a keresztény vallás kinyilatkoztatása az emberi nem valós történelemében válik elevenné, nem pedig egy örök reménykedésben. Kierkegaard, több jóindulattal az emberek iránt, mint Donoso Cortes, mégis egy új egyház látomásának foglya maradt, vagy-vagy között lemondott egy biztosabb reményről.

A kapitalista társadalom a gazdaság talaján áll, így ha meg akarjuk érteni és meg akarjuk változtatni az ember benne lévő reális helyzetét a közgazdaságtanhoz kell fordulnunk. Marx szerint az ember társadalmi helyzetében lévő dialektika az, ami lehetővé teszi a lét és tudat kibékítését. Ez az, amit Hegel, magukat elméleti forradalmároknak való ellenfelei távolról sem voltak képesek felismerni. Minden forradalmuk ott ment végbe, ahol szerintük Hegel spekulációja: a „puszta gondolkodásban”, s ezen a „pozitív”, „tapasztalaton” alapuló schellingi filozófia se változtatott, amelyet újabban (Heidegger nyomán) Hegel meghaladásának szoktak tekinteni.³⁹ Marxnál –

³⁸ H. Marcuse: *Ész és forradalom*, ford. Dezsényi Katalin-Endreffy Zoltán, Gondolat, Bp 1982 307. A továbbiakban: Marcuse ÉF

³⁹ lásd Manfred Riedel tanulmányát. In: *Magyar Filozófiai Szemle* 1998/4-5-6 619. M. Riedel: A logosz dialektikája? A szerző szerint Hegel dialektikája a görög logosz-fogalom félreértéséből származik, abból hogy Hegel nem „akroamatikusan”, hanem „thetikusan” értette Hérakleitoszt, azaz a logoszt a dolgokban bennelévőnek fogta fel, nem valami természetfölöttinek. Valójában azonban semmi sem múlik azon, hogyan értették a görögök a logoszt (Heidegger szerint) A hegeli filozófia saját érveit viszont Riedel figyelmen kívül hagyja, abban a hiszemben hogy a görög szavak filológiai elemzése mindent megold. Ugyanebben a számban kritizálja Nicolas Tertullian Manfred Frank azon műveit, melyekben bizonyítani véli hogy a Hegel utáni egész német filozófiai fejlődést Schelling alapozta meg, pl. Feuerbach és Marx filozófiáját. (uo. 643. N. Tertullian: A késői Schelling és utókora)

hegeliánus előzmények után, pl. Cieszkowski⁴⁰ – azonban megtörténik e fordulat, elméletből gyakorlattá. „Már Marx első írásai sem filozófiaiak” – vélte Marcuse.⁴¹ Marx filozófiája pontosan kidolgozta a társadalom forradalom általi megváltoztatásának tervét, de ugyanakkor fatalista tendenciákhoz is vezetett. A fennálló helyzetet tagadta, de a változást csak utópiaként vethette fel, hiszen a társadalmi folyamatok nem pontosan előreláthatóak. Mint azt tudjuk, Marx reménye közvetlenül nem vált be. Nem láthatta előre hogy a proletariátust a monopolkapitalizmus kezdetétől fogva sikerrel próbálják majd beintegrálni a kapitalista rendszerbe, és erre éppen a fejlett teremelőerők révén képesek lesznek. A gazdasági rendszer mesterségesen magas életszínvonalat nyújthat munkásainak, ha azok visszaforgatják a termelésbe amit megkerestek, és ha a periferiális területek kizsákmányolásával kárpótolhatja magát. Az új piacok, a technikai találmányok kiaknázása, tehát a szükséglet, mely kielégítve újabb és több szükségletet teremt, létrehozza, azután fenntartja a beépített (avagy kezelhető) ellenállás, a represszív tolerancia rendszerét, mely mindenkinek megadja a magáét, igaz csak úgy, ha előbb lemondanak róla.⁴² Horkheimer így vonja le a kapitalizmus fejlődési tendenciáinak mérlegét Hagyományos és

⁴⁰ Erre és általában a hegeliánizmusra nézve lásd Cornu alapos munkáját : Auguste Cornu: Marx és Engels, ford. Józsa Péter, Kossuth, Bp. 1986 171-288. A mű tárgyalja az egész hegelianizmus fejlődését. A konkrét utalás alátámasztása a 182. oldalon található.

⁴¹ Marcuse: ÉF 297. „ a marxi elmélet összes filozófiai fogalma társadalmi és gazdasági kategória”-írta Marcuse.

⁴² Ez a pár soros elemzés a kapitalizmus fejlődéséről főleg Herbert Marcuse művei alapján történik. A kapitalizmus „színeváltozását” (egy új korszak kezdetét)már Lenin elemezte (V.I. Lenin: Az imperializmus mint a kapitalizmus legmagasabb foka, 1916) Hobson és Hilferding művei alapján. Ehhez kapcsolódik kritikája a szociáldemokráciával szemben. Friedrich Pollock is jelentős kritikát gyakorolt a késői kapitalizmussal szemben. (ez maga is az ő fogalma) Die gegenwärtige Lage des Kapitalismus und die Aussichten einer planwirtschaftlichen Neuordnung. c. művében. Pollockra támaszkodnak a frankfurti iskola társadalomkritikai értelmezései. A második világháború előtti és utáni fejlemények lényegét (értsd: filozófiai relevanciáját) Marcuse az Egydimenziós emberben (Marcuse, 1990 11-41) az Ellenforradalom és lázadás (Konterrevolution und Revolte, Alfred Schmidt ford. Suhrkamp))és a Barrington Moore-ral közösen írt A tiszta tolerancia kritikája (Kritik der reinen Toleranz, Suhrkamp) c. műveiben fejt ki. (Ezek eredetileg angolul íródtak.) Nagyon gondolatébresztő James Burnham „machiavellista”műve is, melyben a második világháború utáni lehetséges politikai fejlődést taglalja. (német fordítása: J. Burnham: Das Regime der Manager, ford. Dr. Helmut Lindemann, UDV, Stuttgart 1944) Valamint általában Adorno és Horkheimer hasonló tárgyú, számos írása. A politikai-eszmei fejlődés ábrázolása Marcuse értékelését tükrözi, saját előadásomban és véleményemmel kísérvé. Mivel művem filozófiatörténeti és filozófia egyúttal, ebben nem látok problémát.

kritikai elmélet c. írásában:⁴³

„A polgári gazdaság azon alapult, hogy miközben az egyének saját boldogságukról gondoskodnak, fenntartják a társadalom életét. Ebben a struktúrában azonban olyan dinamika rejlik, amelynek révén végül is a régi ázsiai dinasztiákra emlékeztető mértékű fantasztikus hatalom halmozódik fel az egyik oldalon, anyagi és intellektuális tehetetlenség a másikon.”

Marx – bár a gépesítés és a tőke fejlődésének lényegi tendenciáit messze előre látta – nem láthatta hogy a „szocializmus” éppen ezért nem a legfejlettebb, hanem a legfejletlenebb országokban jön majd létre, és a szovjet valóság visszahat az elméletre. Sem azt, hogy a szociáldemokrata vezetők fokozatosan kantiánusok lesznek, (Karl Kautsky, Eduard Bernstein) és a marxi filozófia hegeli elemeivel együtt magát Marxot is kidobják majd elméleteikből. A marxi filozófiát azután Lukács György Történelem és osztálytudat című műve aktualizálta ismét erősen, (és Karl Korsch Filozófia és marxizmus c. könyve) s ez tette a nagy hatást a korabeli társadalomkritikai filozófiára is.

A kezdetben (Simmelnél) polgári kultúrkritika formájában jelentkező társadalomfilozófia (melyet a frankfurti iskola gondolt következetesen végig) írta le aztán az elidegenedett ész és művészetet, (amely már nem alkot egy külön világot a fennállóval szembeni létidealitás megjelenítésére) a totális reklámzsargont, a technikailag termelt művészetet – egy szóval az elidegenedés legmodernebb és legrepresszívabb formáit.⁴⁴ Ők aztán visszanyúltak Hegelhez, hiszen az eszme önbeteljesítése hiába volt „csak gondolati” felismerték hogy a lényeg pont ebben van. Már helyes intenciók birtokában kell

⁴³ TÉI, 71. Ez persze csak egy rövid, bár jellemző összefoglalása azoknak a konklúzióknak, amelyek a frankfurti iskola hatalmas kapitalizmus-bírálatának eredményei.

⁴⁴ A represszív szót azért használom, hogy utaljak a marcusei felfogásra, miszerint ez az elnyomás a szabadság szükségletének elnyomása, ahol felszabadítónak tűnik, (pl. sexualitás) ott is elnyomó valójában. Douglas Kellner, aki az Egydimenziós ember 1990-es angol kiadása elé írt előszót (Routledge kiadó) úgy véli, a nyugati világban nagyon is időszerűek Marcuse lényegi megállapításai. Nekem most úgy tűnik, hogy a többek között az Egydimenziós emberben ábrázolt kultúr- és társadalomkritika semmit sem veszített aktualitásából, legfeljebb néhány részletében megváltoztatásra, bővítésre szorul. Miért is változott volna bármi, ha a társadalom szerkezete, és a nekik megfelelő tudatformák nem változtak? Persze olyanok is vannak, akik nagyon is derűlátók ebben a tekintetben.

lennünk, paradox módon, hogy a fennálló igazságának képe megjelenjen előttünk, a teljes homályon csak a kritikus ész, a transzcendens gondolkodás képes átlátni.⁴⁵ Így az, ami Hegelben oly metafizikusnak tűnt, oly elméletinek, maga volt a filozófia, maga a remény. De hogy kapcsolódnak az itt leírtak az élet művészetéhez, melyről eddig kevés szó esett?

Láttuk, hogy Hegel hogyan jutott el az élet közvetlen szemléletétől, a társadalmon át, egy kibékítés követeléséig, melyben a szellem megismeri saját valóságát, és megbékél vele, egyrészt mert a saját műve, másrészt mert fejlődésének olyan végpontja, amelyen túl a jelen pillanatban (!) nem mehet.⁴⁶ „*Ami az életben igaz, nagy és isteni, az eszme által az*” – vallotta Hegel,⁴⁷ s filozófiájában épp az eszme önmegismeréséről van szó, ahogy a történelemben ennek az eszmének az önmegvalósításáról. Itt vette fel a fonalat Marcuse. Aktualizálta Hegelt, mert Hegel mind a marxizmus újraértékelésének szempontjából, mind a pozitivizmus elleni küzdelem szempontjából a kulcsfigura szerepét játsza. De Hegel nem eszköz Marcuse számára. Az ő filozófiája az a gyújtópont, amelynél a filozófia előremutató és káros tendenciái ütköztek, a pozitivisták bírálata fő célpontja, mert már előre elutasította a pozitivizmus gondolkodásformáit, amikor a kanti filozófia empirista elemei ellen küzdött, vagy amikor például a matematikai módszer formalizmusát bírálta a Szellem fenomenológiájában. Hegel újragondolása és a Hegeltől való tanulás már a nekontianizmus nehogelianizmusba való átmenetében felvetült⁴⁸, tehát a huszadik század harmincas éveiben sem volt már új

⁴⁵ A „transzcendens gondolkodás” itt a fennállótól való elvonatkoztatást jelenti, egy más valóság követelését. A mindennapokhoz igazodó, affirmatív gondolkodást Horkheimer szembeállítja a kritikaival. (Tény, érték, ideológia, Bp 1976, Gelléri András ford., 80. A továbbiakban: TÉI)

⁴⁶ Hegel nem „istenítette” a porosz államot, és a történelmet sem fejezte be 1806-ban, ezek csupán filozófiai zsrnaliszták legendái. Lásd: Ernst Bloch: Subjekt-objekt, Suhrkamp 1966 244 old. Hogyan lehetne Hegel sajtószabadsággal bíró, angol mintájú alkotmányos monarchiája a korabeli porosz állam istenítése? Hegel „totalitarizmusa” visszatérő témája a posztmodern kor gondolatrendőreinek (mint Engelmann, vö.: Bernt Engelmann: Hegel- Filozófia és totalitarizmus, Nyiznyánszki Ferenc ford, Osiris Bp 1997) annak ellenére hogy a liberalizmus olyan klasszikusa, mint Isaiah Berlin elvetette ezt az értelmezést. (Az emberiség göcsörtös fája)

⁴⁷ G. W. F. Hegel: Logika I, ford. Szeme Samu, Akadémiai kiadó, Bp. 1976, 32 old.

⁴⁸ Lásd Wilhelm Windelband A hegelianizmus megújítása c. beszédét, mint példát a Hegel-reneszánsz sokrétű jelenségére a századelőn. (In: Wilhelm Windelband: Präludien, I kötet J.C.B Mohr, Tübingen 1921, 273.)

gondolat. De mégis új tényezők is járultak ehhez a marxista Hegel-
reneszánszhoz: „*A mi korunkban a fasizmus kialakulása ösztönöz arra hogy
újraértelmezzük Hegel filozófiáját*”⁴⁹, hiszen „*Hegel mindig pontosan felismerte a baladó
eszméket és mozgalmakat*”. A vele szembeni küzdelemet olyan ideológiák vívják,
mint a fasizmus, vagy olyan filozófiák, amelyek (a marxizmus elleni harcuk
miatt sokszor szándékosan, lásd: Popper) nem értelmezik helyesen tanítását.

Hegelnél főleg az Észre koncentrált, a gondolkodás tiszta általánosságára,
mely mégis különös: ott van minden emberben potenciálisan. Ezt tudatosan
szembeállította az Ész és forradalomban, vagy az Egydimenziós emberben a
náci irracionálizmussal majd a fejlett kapitalizmus pozitívizmussal, mert
mindkettő egy gyékényen árul abban a pillanatban, amikor tagadja az Ész
totalitását. Ez a totális Ész⁵⁰ lenne egyedül képes belátni az emberre
vonatkozó lényegi igazságok körét. Máskülönben mindenfajta általános
kijelentés a tapasztalat világában hogy pl. „az ember szabadnak született”, vagy
„mindenkinek a szükségletei szerint” próba-szerencse alapon igazolódik, függő
és kérdéses maradt egy eleve behatárolt tapasztalati univerzumtól. A már
létező, rögzített struktúrák nem hagynak más alternatívát, csak önnön magukat,
az irracionálisba bezárt, saját világát fetisizáló egyén nem lesz képes más
alternatívát látni, mint jelen valóságát a fejlett kapitalizmus látszatpluralizmusát,
és valós elnyomását. Ahhoz hogy a szabadság lehetőségét meglássuk, kell a
kritikai gondolkodás, az ész transzcendenciája, mely túllát a megszabott
határokon, a rögzített megértésen, és „*kigúnyolja az ételt mellyel kínálják*” ahogy
Stein szerint Hegel dialektikája.⁵¹ Ez a racionalitás kritikus és destruktív,
mozgatórugója a tagadás, s célja az Ész azon általánossága, melyben a lét
igazsága belátást nyer: a kritikai gondolkodásban önmagát látja be azzal, hogy a
tőle idegen (a szellem formájának nem megfelelő) valóságot, mint pl. a
nemzetiszocializmus, vagy az operacionalizmus gondolkodásformája, tagadja.

Mert a szabadság, az ember méltósága s az ehhez hasonló lényegi
kijelentések nem lehetnek bornírt függő játszmák eredményei, sem

⁴⁹ Marcuse: ÉF 7.

⁵⁰ Hans Albert szerint mítosz, lásd: TÉI, 369-420

példamondatok a téves vagy igaz kijelentésekre. Igazságukat nem formális logikai bizonyítás igazolja, mint ahogy egyetlen lényeges igazságot sem. Nem is egyedül a történeti tapasztalat, mert abban csak a régi van, és semmi új. Amikor értékek születnek, soha nem lehet tapasztalatra támaszkodni, a tények világ az elmúlásé, a halott tárgyiségé. Ha a történeti tapasztalat igazolására kellene támaszkodniuk, az emberiség elveszítené minden reményét egy humánusabb igazság beteljesülésére nézve. A történelemben üres lapok a boldogság lapjai, és az igazság mindig csak feladott volt, idea, melynek a közvetlen valóság ellentmondani látszik. Itt van törés a hegeli és a marxi hagyomány és a frankfurti iskola között, vagy inkább itt mond ellent az új dialektika a korábbiaknak, hogy beteljesítje azt magát. Visszatérünk a filozófia kezdeteihez, ahol a tét az igazság birtoklását szolgáló életvitel. De másképp, mert itt a társadalmon belül kell birtokolni az igazságot, aktívan, és nem kívül rajta, ahogy már a sztoikus kontemplációban. A filozófiatörténetben ez Marcuse belátásánál következik be, aki megértette a német filozófia életfilozófiai tendenciáinak kimenetelét. Kezdetben Heidegger „híve” volt, hiszen az akadémikus neokantianizmussal szemben Heidegger filozófiája, úgy tűnt, életproblémákat vetett fel, bár később Marcuse úgy fogalmazott, hogy Heidegger csak kicserélte Husserl transzcendentális kategóriát saját, konkrétan tűnő kategóriáira (pl. gond, egzisztencia, stb.)⁵² Marcuse mint Heidegger tanítványa írta meg ismert könyvét Hegelről (Hegels Ontologie und die Theorie des Geschichtlichkeit) és ekkor kezdett el Marx korai írásaival, kezdetben még az egzisztencializmus és a marxizmus egyesítésének gondolatával foglalkozni. Az Egydimenziós ember megírásának korszakára nézetei már kikristályosodtak és anélkül nyertek sajátosan marcuse-i képet (sajátosan marcuse-inek a marxizmus és freudizmus, egzisztencializmus és hegelianizmus korántsem eklektikus összekapcsolását nevezem) hogy korábbi „idealista” nézeteit teljesen megtagadta volna, mint Lukács. A Diltheytől kiinduló életfilozófia irányultság elérhetett egy olyan véget, mint Ludwig Klages filozófiája, vagy Jaspers pszichológikus szubjektivizmusa, amelyekben az igazi

⁵¹ Marcuse: ÉF, 417.

kérdésfeltevés elveszik, vagy túlzó megoldásokhoz vezet. A szubjektivitás vizsgálata helyébe szubjektív véleményalkotás lép, az életfilozófia, ahelyett hogy a szubjektivitás mindennapi létformáival, vagy az élet emberi aspektusaival foglalkozna, az életre való irányultságot szembeállítja a filozófiai objektivitással és minden racionális gondolkodással, ezek helyébe azt az önkényt hozva, ami már Jacobinál és a romantikus életfilozófiákban megjelent: egyfajta közvetlen tudás gondolatát, mely fogalmilag nem kifejezhető.⁵³ Az ilyen élet és egzisztenciálfilozófiák sokszor a haladás-ellenes, nyíltan reakciós politikai erőkhöz csatlakoztak. Marcuse mindig ügyelt rá, hogy formálisan se csatlakozzon kultúrkritikáikhoz, melyek elvetik a modernséget, a technikát, és regressziót követelnek a múltba, anélkül hogy belátnák, hogy eszközökről van szó, amelyeknek destruktív volta, az operacionális ész-fogalmon alapul. Így tehát nem a technika az igazi rossz, hiszen az ember lényegi képességeinek kibontakoztatása, sőt, szükségszerűség, hanem azok akik szerint az ember van a technikáért, nem a technika az emberért. Marcuse tanulmányaiban, amelyeket a Zeitschrift für Sozialforschungnak írt fel is tártta az „egzisztencializmus” szerepét a nemzetiszocialista ideológiában.⁵⁴ Marcuse előtt ott állt a filozófiailag mélyebb úton haladó Heidegger politikai állásfoglalása is, az a folyamat, ahogy egy időre Heidegger azonosítja a korabeli jobboldali eszmerendszer konzervatív vonásait egy autentikus élet tervével, mely nem tűri a lét modern elidegenítését. Ezzel szemben Marcuse ontológiája a német egzisztencialista helyett inkább a hegeli-marxi hagyományból, és a sartre-i egzisztencializmusból indult ki.⁵⁵ Parmenidész-értelmezését, ami a filozófia

⁵² Gespräche mit Herbert Marcuse, Suhrkamp Frankfurt a/M 1996 10. (továbbiakban: Gespräche)

⁵³ Úgy vélem Lukács György kritikája az életfilozófusokkal szemben (Az ész trónfosztása, Magvető, Bp 1976) dogmatikus, (hiszen elfeledkezik arról, hogy az életfilozófia hadakozott az ellen hogy az élet filozófiai értelmezését pozitivista módon elvessék) de néhol helyes felismeréseket is tartalmaz, pl. hogy a filozófiai szubjektivizmus (Nietzsche, Schopenhauer, Jaspers, stb.) vezethet a társadalmiság elutasításához, és ezzel együtt a racionális élet, a humanizmus elutasításáig (annak lényege ugyanis Hegel szerint a megegyezés, az általánosság) a passzivitáshoz, és olyan paradoxonokhoz mint Jaspers három kötetes rendszere, mely épp a rendszer elutasításáról szól. Lukács kritikája egyébként ebben a viszonylatban szerves és tudatos folytatása a hegelinek.

⁵⁴ H. Marcuse: Schriften 3, Der Kampf gegen den Liberalismus in den totalitären Staatsauffassung. Persze Marcuse az ideológiai egzisztencializmusra gondolt, nem a filozófiai hagyományra.

⁵⁵ Marcuse szerint Heidegger létfogalma, szemben Sartre-ével semleges. Tulajdonképpen ezt tartja a fő hibának. Gespräche 21.

kezdeteivel foglalkozik, és a kései Husserl elképzeléseit ötvözve Marcuse felvázolta egy lét-dialektika alapját, mely közvetlenül a hegeléhez kapcsolódik, de bővíti a hegeli alapokat.⁵⁶ Az Ész fejlődésének lehetőségei a társadalmi gyakorlathoz kapcsolódtak már kezdettől fogva, a történelem a gyakorlati és elméleti ész szétválásának, és az Ész azon átváltozásának története, melyben az uralom logikájává, az egydimenziós valósággá válik.

A klasszikus görög filozófiában az igaz és a hamis megkülönböztetés a lét és a nemlét elválasztását szolgálta. „*Az igazságért vívott harc –harc a pusztulás ellen*” azaz a Semmi ellen, amely nem Nemlét, hanem a Lét saját létlehetősége. A kettő közötti antagonizmus a Lét tapasztalata, egy kétdimenziós világ, amelyben az Igazság gyakran ellentmond a Fennállónak. „*A filozófia a dialektikából ered; nyelvi univerzuma egy antagonisztikus világ tényeire felel*” Mivel a lét módjai a mozgás módjai, hiszen a világ folyton változik, ezért az ideális Lét, az igazi, a Végtelen, a magán és magáért-való lenne, amely soha nem megy át ellentétébe, a Semmibe, s a *szabadság* a létezőnek a lét e magánvaló idealitása felé való mozgása. E mozgás a Logoszbán és az Erószban tetőzik. Platón Phaidroszából kiderül, hogy a filozófikus szerelmes és a filozófus látták leginkább a valóságot, Arisztotelész szerint pedig a tökéletes valóság *vonzza magához* a lenti világot. Az ideális léthez való közeledés a valóságban akkor következne be, ha nem volna korlátozva a szabadság a társadalom meghatározott, szűk rétegeire. De mind a technika előtti, mind a technikai civilizáció érintetlenül hagyja a létező negativitását, azaz a szabadság társadalmi alapjait, így csak az Úr lehet szabad, ő viszont a Szolgától függ. Így létének pozitivitása a szolgálat negativitásának közvetítésével jön létre, minden szabadság az elnyomásból ered, s azon is alapul.

A lét igazságát megragadni csak úgy lehet, ha az igazságot megéljük, ám a szükségszerűséghez béklyózott világban ez csak keveseknek lehetséges. „*Platón Menon-jában a rabszolga, a filozófus vezetésével, képes fölfogni egy geometriai axióma igazságát, azaz egy, a változón és romlandón túli igazságot. Minthogy azonban az igazság épp annyira a Létnek, mint a gondolatnak az állapota, minthogy ez utóbbi nem más, mint*

⁵⁶ Marcuse 1990, 145-165

*az előbbi kifejeződése, megnyilvánulása, így az igazság elérése pusztán potencialitás marad mindaddig, amíg a Lételem nem lesz az igazsággal, az igazságban való élet. Ez a létezési mód el van zárva a szolga elől, – s mindenki elől, akinek életét a megélhetéshez szükséges javak előteremtésével kell töltenie.”*⁵⁷ Marcuse szerint a metafizikai állítások azért nem voltak verifikálhatóak, mert a történelmi tapasztalat akadályozta őket, de a történelem elvezethet beteljesítésükhöz is, ekkor az uralomtól megszabadult ész nem volna operacionális többé, egyesülne a művészeti ésszel, nem volna külön esztétikai és praktikus igazság.⁵⁸ A történelem során azonban ez nem következett még be, a filozófia az igazságot a történelmi valóság fölé emelte. Ezzel együtt azt az igazság-fogalmat, ami a technika előtti emberiséget jellemzi, elnyomták. Arisztotelésznél az igazság és hamisság megkülönböztetését szolgáló apophantikus logosz az ítéletek formális logikájává válik.⁵⁹ A filozófia fejlődése (melynek további, marcuse-i elemzése itt felesleges) az egész emberi létmegértés fejlődését tükrözi illetve irányítja.

Valóságfogalmunk ugyanis a civilizáció eredménye, az ember természet fölötti uralmának elősegítésén mint célon alapul, – Freud elméletei szerint.⁶⁰ De ez az ész a természet feletti uralmat az ember alávetésével valósítja meg, így lesz akadály a önmagának, annak hogy az „élet művészete” legyen. Orfeusz és Narcisszus, szemben a kultúrhérosz Prométheusszal, aki a teljesítményelvű ész példaképe, a represszált szexualitás, a társadalomnak alávetett boldogságvágy megjelenítői. Lázasuk a valóságelvvel szemben erotikus, esztétikai – és halálos, mert végül is sikertelen. Ahogy a boldogságvágyat, az erotikát alárendelik a túlélésnek, a közösség szolgálatának, úgy az esztétikusot a praktikusnak, a nőt a férfinak, s végül még a szellemet is az operacionálisnak,

⁵⁷ Marcuse 1990, 151.

⁵⁸ Az ész új szerepét Whitehead fejtette ki: Marcuse 1990, 252.

⁵⁹ Marcuse 1990 152.

⁶⁰ Herbert Marcuse: *Eros and Civilization*. Beacon Press, Boston 1966. Ez egy sajátos, freudista értelmezése az instrumentális/operacionális észnek. Az ún. operacionális ész problémájával bővebben Adorno és Horkheimer alapműve: *A felvilágosodás dialektikája* foglalkozik, valamint Horkheimer *Kritik der instrumentalen Vernunft* c. műve. (Eredeti címe: *Eclipse of reason*. A német fordítás Dr. Alfred Schmidt műve.)

pedig korábban ez a szellem még maga is a valóság-elv haladása volt.⁶¹ Freud, akinek elméletére a magáét Marcuse építi, nem jutott el odáig, hogy higgyen egy másfajta racionalizmus lehetőségében, mint egy ilyen, végül önmagát megszüntető észében, Marcuse, a dialektika alapján azonban igen. Marcuse kifejtette, hogy az ember felszabadulásával, a szükségszerűségből a szabadságba való átmenettel, azaz a tőke önfelhalmozására alapozott társadalmi-gazdasági rendszerből és a neki megfelelő tudatformák megszűnésével egy új racionalitás alakulhat ki, a hangsúlyt mégis arra tette hogy az új racionalitásnak az értékeket technikai fogalmakban kell leírnia.⁶²

„Így például – ez Marcuse konkrét példája – „ki lehetne számítani azt a minimális munkamennyiséget, amellyel...egy társadalom valamennyi tagjának szükségletei kielégíthetők”⁶³

A technikai valóság transzcendálódna abban a megértésben, amely a technikát pusztá eszközként használja, és nem az embert használja a technika eszközeként. Ez nem a technika hanyagolását, hanem éppen minőségi továbbfejlesztését szolgálná. A világban lévő szorongás, gond (amiket az egzisztencializmus a lét alapvető szerkezetével magyaráz) csökkenhetne, ha a tudományos aparátussal egybekötött technikai lehetőségek a problémák megszüntetésére irányulnának. A „lélek mérnökei” (Sztálin már a művészeket is így nevezte el) helyébe olyan mérnökök lépnének, akiknek a gépei a lelkeket is megkönnyítik, amikor csökkentik a világban lévő szükségleteket.

Az operacionalizmusban, a valóság-elv (reality principle) bejárta útját, s talán végéhez érkezett a késői kapitalista társadalom terepén. Automatikusan

⁶¹ Marcuse Hegel-elemzésében is meg lehet látni hogy Hegelnél is megjelenik a valóságelv és gyönyörrelv ellentéte. (Éf, 270.) A történelemfilozófia például felmutatja, ahogy a történelemben megvalósulnak az emberiség lényegi érdekei, mégis az individuum boldogtalan marad, az egyének a világszellem pusztá eszközeivé válnak. Így tehát még a szellem sem győzi le teljesen azt a valóságelvet, amely a természet feletti uralmat represszióval valósítja meg. Hegel filozófiája viszont ebből a szempontból a középuton áll, a mitológia-ellenes, represszív ész-metafizika, és azon metafizika között, amely a már a valóságelv diadala elleni tiltakozás. (pl. Schelling természetfilozófiája, Goethe természetszemlélete)

⁶² Marcuse 1990 253. A technika itt szemben a technokrata szemléletmóddal eszköz, de az egyedüli eszköz, amellyel a cél megvalósítható. Ezért nagy a hangsúly a technikán.

⁶³ Marcuse: 1990 253.

mégsem tűnik el, a gondolkodásnak kell előbb megváltoznia, hogy a történelem teljessé válhasson. (Vagy hogy a marxi értelemben vett „igazi történelem” elkezdődhessen.) Viszont van más alternatíva is, ez egy emlékezés nélküli társadalom lenne, ahol Horkheimer jogosan idézhetné:⁶⁴

The world is weary of the past

Oh, might it die, or rest at last

Egy ilyen társadalomban, ahol a múltat pozitivistán fogják fel, és csak egy absztrakt jelen számít, a kultúra többé nem az emberi nem lényegi objektivációja, ahol az értékeket a legvégső szinten teljesen az önkényre vezetik vissza, és a tudomány teljesen értékmentes, ott „*könnyen lehet, hogy a barbárság második periódusa maga a civilizáció fönnyaradó birodalma lesz*”⁶⁵

Az emlékezés nélküli társadalom, amely a múlt értékeit pusztán *elmúltnak* tartja, a filozófiáról pedig azt vallja hogy „*mindent úgy hagy, ahogy van*”, nem szabadul önnön dialektikájától: benne Érosz a represszált, kirakatba és piaci árúvá tett Szexualitás, a Logosz helyett pedig a Mitológia uralkodik, az embereket nem bátorítja senki se a gondolkodásra, se az érvelésre.

Ezzel szemben Hegel hangsúlyozta, hogy a szellem, bár úgy tűnik, mindent előről kezd újra és újra, valójában megőrizte magában a bensővé tevő emlékezés (Er-Innerung) által a korábbi szellemek tapasztalatait.⁶⁶ Ha a lét elsődleges a tudattal szemben, akkor a tudat nem szabad. Hogy szabad legyen, egy más létet, a saját metafizikai szabad-létét kell az objektív léttel szembeszegeznie, míg végül megismeri, hogy saját szabadsága épp a lét kellése, és az önfelszabadítás társadalmi gyakorlata együtt kell hogy haladjon a kontemplációval, nem válthatja azt fel teljesen, mert akkor ismét elveszítené önmagát az ember, a külső létviszonyok rabja lenne. Ennek megfelelően a

⁶⁴ Max Horkheimer: Kritik der instrumentalen Vernunft, ford. Dr. Alfred Schmidt, Suhrkampff 1967, 62.

⁶⁵ Marcuse 1990 281.

⁶⁶ G. W. F. Hegel: Phänemonomie des Geistes, Meiner 2001 433.

filozófia vége is belátható közelségbe került, mind a Marcuse korában létező szocializmusok dogmatizmusában, mind a fogyasztói társadalomban.⁶⁷ De van egy másik út, a filozófia felvállalása és megvalósítása, ami azonban nem szünteti meg a metafizikát, hanem épp arra a valóságra alkalmazza, amelyről szól. „*A technikai valóság véget érése lenne nemcsak az előfeltétele, hanem a racionális alapja is a technikai valóság transzcendálásának*” – írta Marcuse, hozzátéve: „*Ez a tudomány és a metafizika közötti hagyományos viszony visszájára fordulását jelentené.*”⁶⁸ „*Ez azt eredményezné, hogy a „tudományos produktum...főlszabadulna – túl az uralom szükségletein és fényűzésén – az életművészet számára*”⁶⁹

Ezzel a természet elérné a célját, a szellemet, mert a természet önmagát az önmagán felettiben, a szellemben birtokolja, s nem a szükségszerűség birodalmában,⁷⁰ a „*tehetetlen és szívtelen univerzumban*” melyet csak a totalitárius ideológiák tesznek meg abszolút igazsággá⁷¹, és amelyet az operacionális ész is érintetlenül hagy, amikor egy olyan világ megőrzésén munkálkodik, amelyben természetes, hogy „*első az üzlet*” és épp ezért az is, hogy a „*nagy halak fölfalják a kis halakat*”, bár – teszi hozzá Marcuse – *meglehet, a kis halak ezt nem is tartják olyan természetesnek*”.⁷²

Ha létrejön, az új, életközpontú racionalitás lehetővé teszi majd az emberi problémák mélyebb megértését, a tudománnyá váló humanizmust, egy olyan tudományt, ami immár nem lesz értékmentes és végeredményben (az

⁶⁷ Marcuse a Szovjetuniót Sowjet Marxism c. művében bírálta, feltárva a marxi elmélet és a szovjet társadalmi gyakorlat ellentmondásos kapcsolatát. (Die Gesellschaftlehre des sowjetischen Marxismus, Schriften Bd. 6 ford. Dr. Alfred Schmidt, Suhrkamp, Frankfurt a/M, 1989) Műveinek konklúziója az, hogy a szovjet marxizmus a dialektikából dogmatikus tant faragott, a fogyasztói társadalomban pedig az „operacionális gondolkodás diadala” fenyegeti a filozófiát.

⁶⁸ Marcuse 1990 255. A kérdésfeltevés (tudomány-metafizika viszonya) Husserl Az európai tudományok válsága c. művétől indult ki. Marcusénél, (tovább dolgozva) Husserl számos gondolata visszaköszön. Lásd Marcuse a késői Husserlrel foglalkozó kis írását: in: A fenomenológia a társadalomtudományban, ford. Hernádi Miklós, Zemplényi Ferenc, Szalai Pál, Gondolat Bp. 1984 469.

⁶⁹ Marcuse 1990, 255.

⁷⁰ Marcuse 1990 260-261”A történelem a természet tagadása” Valamint lásd a 7-es lábjegyzetet.

⁷¹ Vö: Már Hegel polemizált Haller (és a romantikusok) „szociáldarwinista” elképzelései ellen. (PhR 211. 1-es láb.)

⁷² Marcuse 1990, 262.

igazságról való lemondása miatt) irracionalista.⁷³ De az új, életre irányuló Ész nem a metafizika tagadása, vagy a filozófia valamilyen beteljesítése volna,⁷⁴ mellyel minden lezárul, – ebben, kora hatásai, és a marxizmus hatása alatt korábban kétségkívül tévedett Marcuse⁷⁵ – hanem a metafizika átvitele egy magasabb szintre. Marxtól tehát észrevétlenül „visszaérkeztünk” Hegelhez. A metafizika, mely történelemfilozófiává és társadalomfilozófiává lett, így tér vissza önmagához, így alakul át végül, anélkül hogy önmagát elveszítené. S így talán beigazolódik, hogy a Saint Simon (és Comte)-féle három stádium törvény nem igaz, és a metafizika nem közbülső stádium, megvetett középkor, két korszak között. Épp ellenkezőleg olyan „*elvont*” igazságok kifejezője, melyeknek meg kell valósulniuk, a legkonkrétabban: az életben.⁷⁶

⁷³ Bertrand Russell a *Filozófia alapproblémái* c. művében, (Kossuth 1991, ford. Fogarasi Béla, 29-30.)miután bizonyította, hogy létezik az asztal és a macska, (azaz a fizikai világ) megállapítja „*a legtöbb filozófus-joggal vagy jog nélkül de azt hiszi, hogy a filozófia sokkal többre képes, mint ennyire*” Mint ismeretes, Russell ezt nem így gondolta. (Filozófiatörténeti előadásaiban meg is róttá Marxot, amiért filozófiájának középpontjában az ember áll, hisz ez „nem tudományos.” Ez a russelli tudomány olyannyira egzakt és méltóságteljes, hogy már le sem ereszkedik azokhoz és problémáikhoz, akik őt művelik.)Ha ez így van, tiltakozása a totalitarista rendszerek ellen így szubjektív jóakarattal volt, a véletlen műve, éppenséggel tehetett volna az ellenkezőjét is. Vagy pedig a filozófián kívül van valami élettapasztalat, gyakorlati helyzet, amiből következtethetünk arra, mi értékes és mi nem. Ha ez így van, az viszont visszavezet minket a filozófiához. Ha a náciizmus elfogadhatatlan gyakorlatban, elméletben is annak kell lennie, s ezt például nem is vitatja senki. Az elmélet és gyakorlat dualizmusát a közöttük lévő dialektikus kapcsolat, az állandó diskurzus oldja fel. Ha a filozófia lemond arról, hogy értéktan legyen elkerülhető, hogy totalitáriussá váljon, de magát a totalitarizmust nem, sőt, épp hogy erősíti.

⁷⁴ lásd H. Marcuse: *A kritikai elmélet* c. írását in: TÉI 117.

⁷⁵ „az ész követelése olyan társadalmi szervezet létrehozására irányul amelyben az egyének szükségleteiknek megfelelően közösen szabályozzák életüket. Ebben a társadalomban az ész megvalósításával együtt a filozófia is megszűnne.” TÉI: 125.

⁷⁶ Hangsúlyozom, ahogy Marcuse is, hogy a metafizika „valóra váltása”, vagyis beépítése egy új tudományba, túlmutatna magán a filozófián, vagyis nem tisztán elméleti, hanem éppen társadalmi-politikai jellegű elképzelés. De ennek most témánk szempontjából csak az elvontabb oldala fontos.