DIALEKTIKA *ÉS* FENOMENOLÓGIA?

Marx és Heidegger egyesítésének kísérlete Marcuse korai filozófiájában

RÓZSAHEGYI EDIT

1. AZ „IFJÚ MARCUSE" RENESZÁNSZA

Ha könyvtárakat nem is, könyvespolcok sorát bizonyosan megtöltené ma már a H. Marcuséval foglalkozó irodalom. Elég azonban egy pillantás ennek az irodalomnak a bibliográfiájára, hogy szembetűnjék: a könyvek, cikkek, tanulmányok 90%-a (ha ugyan nem több) a hatvanas évek végén és a hetvenes évek elején keletkezett.[1] A kirobbanó népszerűség és a hozzá kapcsolódó kritikai érdeklődés oka annyira közismert, hogy felesleges itt erre kitérni. Mindenesetre tény – és könnyen megérthető tény –, hogy az a Marcuse, aki ilyenformán hetvenesztendős kora körül az érdeklődés reflektorfényébe került, sokkal inkább a politológus szakember, az ideológus, a marxizmust „radikalizálni" akaró társadalomkritikus volt, semmint az elméletileg újat adni akaró filozófus. Ennek nem mond ellent az, hogy egyre-másra jelentek meg a „Marcuse filozófiája" vagy „a filozófus Marcuse" megjelölést viselő írások is. Ezek ugyanis többnyire azzal a kimondott céllal születtek, hogy a filozófiai „háttér" megmutatásával érthetőbbé tegyék, mit képvisel az az ember, akinek nevét Marx, Lenin és Mao neve mellé írták 1968-ban a párizsi diákok, aki 1964-ben publikálta azt a könyvet, amely egy merőben új módon elnyomó, embertelen mechanizmusként mutatta be a „jóléti társadalmat", de aki néhány évvel korábban nem sokkal kedvezőbb színben festette le a „szovjet marxizmust" sem, aki Marx elavulásáról beszélt, de ugyanakkor arról is, hogy a modern embertelenségből nem találhatunk másként kiutat, csak a marxi elmélet alapfogalmainak megtartásával stb. Ebből a szemszögből nézve azután Marcuse filozófiáját pro és kontra nemigen ábrázolták többnek, mint ami az ő harmadikutasságának közvetlen ideológiai vetülete, amely mint ilyen túlságosan eklektikus ahhoz, hogy különösebben elmélyült elemzésre vagy kritikára egyáltalában csábítana. Az a Marcuse, aki a hatvanas évek fordulóján a viták és a kritikák kereszttüzébe került, valójában elméleti-filozófiai jelentőségét tekintve nem volt több, mint a Frankfurti Iskola egyik tekintélyes tagja, akinek nézetei nem annyira elméletileg „sajátak", mint inkább a „kritikai elmélet" tanait sajátosan vulgarizálók voltak.

Csendben és kevésbé látványosan azonban kezdett divatba jönni emellett egy másik Marcuse is. Pontosabban lassan bontakozni kezdett az „ifjú Marcuse", a „filozófus Marcuse" reneszánsza.[2] Az, hogy Marcuse egykor, még a Frankfurti Körhöz való csatlakozása előtt, *Heidegger* közvetlen befolyása alatt és *ugyanakkor* (némi szociál-

[1] Marcuse műveiről, valamint a róla szóló irodalomról 1972-ig összefoglaló és kimerítő képet ad a „Frankfurtska Škola" c. Prágában 1972-ben kiadott bibliográfia.

[2] Csupán tájékoztatásul néhány adat: ebben az érdeklődési hullámban (kronológiailag is) alapvetőnek számítanak J. Habermas: „Theorie und Praxis" c. 1963-ban megjelent könyvében a heideggeriánus Marcuséval foglalkozó lapok. 1968-ban, a Marcuse 70. születésnapja alkalmából

demokrata múlttal[3]) Marxot akceptálva, sőt *Marx nevével* lépett a filozófiai porondra – többé-kevésbé ugyan mindig tudott, de kevés figyelemre méltatott tény volt. Az 50-es évek végétől azonban, amikor a világpolitikai változások megújult erővel és formákban fordították a figyelmet a marxizmus felé, és amikor a marxizmuson belül is kibontakoztak a dogmatizmus bírálata jegyében született új törekvések, ez a Marcuse sajátos hangsúlyt és jelentőséget kapott. Felfedezték, hogy az, amit ő 1928 és 1933 között csinált, tulajdonképpen „ősképe" a marxizmus fenomenologizálási kísérletének. Marcuse a Sartre-t és Merleau-Pontyt megelőző, első „klasszikus alakja" lett annak az eszmei vonulatnak, amely Marx tanait filozófiailag a fenomenológia (a heideggeri, ill. a husserli fenomenológia) eszméivel akarta és akarja megtermékenyíteni.[4]

Nehéz röviden felelni arra a kérdésre, mitől lett 40 év múltán ennyire figyelemre méltó ennek a mindössze 4–5 éves periódusnak – és ráadásul Marcuse első nekifutásának – egy könyvre és egy tucatnyi kisebb-nagyobb cikkre rúgó irodalmi terméke.[5] Korszakos gondolati jelentőséget, igazi eredetiséget mai szemmel sem igen tulajdoníthatnak neki. Maga Marcuse is igen hamar fundamentális kérdésekben változtatta meg akkori elképzeléseit, csatlakozva a frankfurti Institut für Sozialforschung alakuló nézeteihez. Adorno pedig, amikor 1932-ben megjelent a „Hegels Ontologie. . .", egy rövid recenzióban éppen azt a tendenciát emelte ki pozitívumként a műből, amely szerinte már *eltávolodás* az eredeti filozófiai-fenomenológiai törekvésektől.[6] Jó 30 évvel később

---

Frankfurtban megjelent kötetben aztán A. Schmidt tanulmánya részletesen foglalkozik a fiatal Marcuse fenomenológiai kísérletének bírálatával. 1973-ban a frankfurtiak külön kötetben újra kiadják Marcuse két jellemző tanulmányát az 1928–33-as időszakból A. Schmidt korábbi cikke és egy újabb bevezető tanulmánya kíséretében. A 70-es évek folyamán a „Telos" többször visszatér a fiatal Marcuséra, közli néhány ifjúkori művét és több, vele foglalkozó bíráló cikket Piccone, Delfini, Rovatti, Schoolman stb. tollából. M. Schoolman könyvet is ír az ifjú Marcuséról. De a 60-as és 70-es évek fordulóján jelent meg más fórumokon pl. W. Lehrke („Kritische Bemerkungen zu den frühen philosophischen Auffassungen H. Marcuses") vagy P. Maurer („Der angewandte Heidegger. H. Marcuse und das akademische Proletariat"), L. Colletti („De Hegel à Marcuse") c. tanulmánya stb. A szocialista országokban az érdeklődés középpontjában a 60-as évek Marcuséja marad, a fiatal Marcuse filozófiájáról többnyire futólag, mellékesen emlékeznek meg. Igaz, a lengyel J. Borgosz pl., magyarul is megjelent könyvében, rövid elemzést ígér a „Hegels Ontologie"-ról, Marcuse 1932-ben megjelent könyvéről, de a rövid fejtegetés tulajdonképpen alapvető tájékozatlanságáról tanúskodik Marcuse ekkori gondolkodását illetően.

[3] Erről maga Marcuse „Das Ende der Utopie"-jában emlékezik meg.

[4] Lásd pl. Th. Nemeth: Capital and Phenomenology; „Studies in Soviet Thought", vol. 16. 1976. dec.

[5] A szóban forgó időszak fontosabb írásai első megjelenésük dátumával: Beiträge zu einer Phänomenologie des historischen Materialismus; „Philosophische Hefte", Heft 1. Juli 1928. Über konkrete Philosophie; „Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik", 1929. Band 62. Zum Problem der Dialektik I–II.; „Die Gesellschaft", VII. 1930.; VIII. 1931. Transzendentaler Marxismus?; „Die Gesellschaft", VII. 1930. Zur Wahrheitsproblematik der soziologischen Methode; „Die Gesellschaft", VI. 1929/2. Das Problem der geschichtlichen Wirklichkeit; „Die Gesellschaft", VIII. 1931/4. Neue Quellen zur Grundlegung des historischen Materialismus; „Die Gesellschaft", IX. 1932/8. Über die philosophischen Grundlagen des wirtschaftswissenschaftlichen Arbeitsbegriffs; „Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik", 1933. Band 69. „Hegels Ontologie und die Grundlage einer Theorie der Geschichtlichkeit" (Majna-Frankfurt 1932).

[6] Megjelent a „Zeitschrift für Sozialforschung" 1932/3. számában, 409–410.

ugyanebben a szellemben jellemezte a korai filozófiai elképzeléseket eleve elvetélt kísérletként a Frankfurti Iskola ifjabb nemzedékének tagja, A. Schmidt is.[7] De nemcsak a „filozófiaellenes" Frankfurti Kör értékeli elutasítóan ennek az időszaknak az „eredményeit". P. A. Rovatti például – a Marx–Husserl frigyen dolgozó Milánói Kör tagja – nem kevésbé kritikusan bélyegzi „felemás kísérletnek", Marx és a heideggeri ontológia közötti bizonytalan ingadozásnak Marcuse ifjúkori filozófiáját.[8] (Mindezzel szemben igazán kirívó kritikátlanságnak tűnik viszont pl. P. Vranicki minősítése, aki szerint Marcuse a 30-as évek egyik legnagyobb marxista filozófusa volt.[9])

Persze korántsem csak a gondolkodói teljesítmény tehet jelentőssé egy életművet vagy egy életmű részletet. A fiatal Marcuse esetében is – mint annyi esetben – más, bonyolultabb motiváció indokolja az érdeklődést. Mindenekelőtt: a fenomenologizáló Marcuséról sem valamiféle „tiszta" elméleti érdeklődés szele kezdte lefújni a feledés porát. Hiszen elsősorban *politikai* tény, hogy a 60-as évek diákmozgalmaiban – főleg Franciaországban és az NSZK-ban – egy időre ismét divatba jöttek az egzisztencialista filozófiai eszmék. Persze a gombamódra tenyésző kis csoportok zavaros, felszínes, eklektikus ideológiáiba foglaltan jórészt ezek is szólamforgácsok alakjában hatottak, éppúgy, mint a többi „iránymutatóul" választott tan eszméi. De nemcsak így: a diákmozgalmak vezetői között akadtak „ideológusok", akik azzal az igénnyel léptek fel, hogy a mozgalom alapjait, céljait és lehetőségeit *elméletileg* is tisztázzák. Az eredmény nem utolsósorban az az „új" idea lett, hogy az aggkori gyengeségben szenvedő marxizmust az egzisztencializmussal kell beoltani, illetve megfordítva, az egzisztencializmust Marxszal kell a konkrét történelmi lehetőségek talajához kapcsolni ahhoz, hogy a forradalom elmélete megifjodjék.[10] Maga Marcuse, mint köztudott, elsősorban „a nagy leleplezés" szerzőjeként, a fogyasztói társadalom látszatait átvilágító, a totális represszió mechanizmusait megmutató kritikusként került a zászlókra. Ezt a Marcusét pedig évtizedek és elvek választották el hajdani egzisztencialista önmagától. Az eltelt évtizedek alatt Marcuse többször leszögezte már a marxi dialektika összeférhetetlenségét az ontologizálással,[11] bírálta személy szerint Heideggert,[12] sőt kimutatta a sartre-i „Lét és a Semmi" szabadságfelfogásának rejtetten ontológiai és ezzel együtt minden fennállót igazoló jellegét is.[13] Őt mégsem csak az eklekticizmus mindent egy verembe dobáló bűvészkedése

[7] A. Schmidt: Existential-Ontologie | und historischer Materialismus bei H. Marcuse; „Antworten auf H. Marcuse", Hrsg. J. Habermas, Majna-Frankfurt 1968.

[8] P. A Rovatti: Critical Theory and Phenomenology; „Telos", 1973/15.

[9] P. Vranicki: „Historija marksizma" Zágráb 1961, 548.

[10] Vö. pl. R. Dutschke: Die Widersprüche des Spätkapitalismus, die antiautoritären Studenten und ihr Verhältnis zur Dritten Welt; Bergman–Dutschke–Lefebvre–Rabehl: „Rebellion der Studenten oder die neue Opposition", Reinbeck, Hamburg 1968., H. J. Krahl: Revolutionäre Theorie und existentielle Radikalität; H. J. Krahl: „Konstitution und Klassenkampf", Majna-Frankfurt 1971., A. Schmidt mutatja ki bennük az egzisztencialista hatást: Statt eines Vorworts: Geschichte als verändernde Praxis; H. Marcuse–A. Schmidt: „Existentialistische Marx-Interpretation", Majna-Frankfurt 1973.

[11] Vö. pl. H. Marcuse: „Reason and Revolution", London 1969, 313–314.

[12] Vö. pl. H. Marcuse: The Concept of Essence; „Negations. Essays in Critical Theory", London 1969.

[13] H. Marcuse: Existentialismus; H. Marcuse: „Kultur und Gesellschaft", II. Majna-Frankfurt 1967.

sodorta ismét az egzisztencializmus társaságába. A saját háború utáni működése vett olyan fordulatot, hogy a „kritikai elmélet" régi téziseinek hangoztatása mellett és ellenére nem volt nehéz meglátni az „Erosz és civilizáció"-ban vagy az „Egydimenziós ember"-ben az antropologizáló-fenomenologizáló tendencia felerősödését. A frankfurti hagyományok folytatói szinte mindenki másnál előbb és élesebben reagáltak erre a mozzanatra. A mai Marcusét nem lehet megérteni az egykori fenomenologizáló Marcuse ismerete nélkül – hangoztatja Habermas.[14] És nem állnak meg itt: a frankfurtiak mesterük bírálatában sok tekintetben meggyőzőbbek és alaposabbak, mert mélyebben elemzőek, mint azok, akik nem vagy alig veszik figyelembe ezt a „filozófiai összefüggést".

Van azonban a fiatal Marcuse iránt feltámadt érdeklődésnek a frankfurti kritikával éppenhogy szembefutó szála is. Az is szembeötlő tény ugyanis, hogy éppen a Frankfurti Iskola növekvő presztízsveszteségének folyamata az utóbbi egy-két évtizedben megint csak a fiatal Marcuséra fordította, más értelemben és más hangsúllyal, a figyelmet. „A kritikai elmélet válsága", ahogyan többnyire nevezik, semmiképpen nem azt jelenti, hogy a frankfurtiak kritikai attitűdje ne maradt volna továbbra is sok tekintetben meggyőző és progresszív (akár a „gyakorlati" kapitalizmuskritikát, akár az elméletkritikákat, pl. a pozitivizmuskritikát tekintve). Egyelőre nyitott kérdés, jelenti-e vajon azt, hogy a Frankfurti Kör tevékenysége kiszorult a nyugati baloldali polgári szellemi törekvések élvonalából. Azt viszont határozottan jelenti, hogy egyre nyilvánvalóbb lett a „radikális kritikai magatartás" *alapjának* elégtelensége és egyben egy ilyen alap *szükségessége,* megint mind társadalmi-gyakorlati, mind elméleti értelemben. Egyébként hogy ez a két értelem egymással mennyire *összefügg,* azt maguk az iskola vezéralakjai igyekeztek kezdettől határozottan tudatosítani. A „kritikai elmélet" programszerű szakítása mindenfajta rendszeres elmélettel, pontosabban, tudatos visszautasítása mindenfajta metafizikai-ontológiai, antropológiai vagy tudományos-elméleti megalapozás igényének, kimondottan azon a meggyőződésen alapult, hogy a descartes-i értelemben vett elmélet a maga gondolati egységre törekvő, magyarázó mivoltában egy elkerülhetetlen dialektika könyörtelen konklúziójaként mindig a fennálló konzerválásánál, egy pozitivista ideológia-szerepnél kell hogy kikössön.[15] A kritikai elmélet tudatosan el akarta kerülni ezt a sorsot. Minden erőfeszítése ellenére sem sikerült azonban megoldania a nagy kérdést, amely szükségképpen felmerül, ha az elméleti érvényesség valamennyi hagyományos „biztosítékát" eleve visszautasítja: hogyan és milyen értelemben lesz így „elmélet", azaz *több,* mint egy humanista érzelmi töltésű, utópisztikus jövőhiten alapuló jelenbírálat. A „negatív dialektika" többé-kevésbé homályban hagyott mélységeiben valójában végig ott kísértett a bizonytalan ingadozás egyrészt egy ilyenféle metafizikus utópia, másrészt a (leleplezett és visszautasított) antropologizmus között. Mármost miközben ez az ellentmondásos belső

[14] Pl. az „Antworten auf H. Marcuse" c. kötethez írt előszavában, id. kiad.

[15] A hagyományos elméletet elutasító kritikai álláspont klasszikus kifejtésének M. Horkheimer 1937-es tanulmánya számít: „Hagyományos és kritikai elmélet". Magyarul megjelent a „Tény, érték, ideológia" c. kötetben (Gondolat, Budapest 1976). A frankfurtiak 1932–41 között írt munkáiban nagyjából az ott kifejtett elméletfelfogás az uralkodó. A háború alatt és után változik az elmélet megítélése. Horkheimer 1967-es „Zur Kritik der instrumentellen Vernunft"-jában messze nem ugyanaz az elméletfelfogás található, mint a 37-es cikkben.

bizonytalanság egyre inkább a felszínre került,[16] kiderült az is, hogy Marcuse éppen ezt az érzékeny pontot tekintve nem azonosult sohasem egészen a Horkheimer–Adorno-féle nézetekkel, azaz, legáltalánosabban szólva, a hagyományos filozófiához való viszonya sohasem volt olyan kategorikusan elutasító, mint az övék.[17] Ha pedig nem elégszünk meg azzal a túl kényelmes álláspontlal, amely szerint e kérdésben Marcuse egyszerűen egyszer ezt mondja, máskor azt, politikai szélkakas voltából fakadó zavarossággal, hanem megpróbáljuk kihámozni az értelmét és az esetleges belső összefüggését a pályája során valóban változó, de időről időre megújuló filozófiai alapozási kísérleteinek, akkor a folytonosság erősebbnek bizonyul, mint amilyennek első pillantásra látszik, és – legalábbis részlegesen – visszavezethet a fenomenologizáló korszak társadalomkritikai elképzeléseihez. – Érthető, hogy ez a „vonal" elsősorban azok számára lett különösen érdekes, akik egyrészt így vagy úgy rokonszenveztek Marxszal, másrészt egyetértettek a frankfurtiakkal a „pozitivista tudományosság" elutasításában is (és többnyire az érett Marx „pozitivizmusára" vonatkozó bírálatukban is), de a filozófia elutasításában, pontosabban ezen belül Adorno kiméletlen Husserl-, ill. Heidegger-kritikájában – nem. Marcuse „filozofáló elhajlásai", az egzisztencialista-fenomenológiai korszakban gyökerező voltukkal együtt, számukra mintegy intra muros (a kritikai elmélet falain belüli) bizonyítékai lettek a fenomenológiai problematika életképességének és – megkerülhetetlenségének. Ez természetesen nem zárja ki azt, hogy ne bírálnák a fenomenológus Marcuse „ontologizáló tendenciáit", különösen azok, akik szerint Heidegger és Husserl fenomenológiája között lényegi szakadék van.[18]

Persze ha ennyiből állna a dolog, az egész ifjú Marcuse-téma a nyugati marxizáló, ill. újbaloldali irányzatok belügye maradhatna, amelynek így legfeljebb közvetett érdekessége volna számunkra. A helyzet azonban nem ez. Már a puszta „jelenségszintet" tekintve sem. A heideggerizáló Marcuse kései hatása ugyanis eljutott hozzánk is, jórészt anélkül, hogy ezzel tudatosan számot vetettünk volna. Nem valami „tiszta" hatásról van szó természetesen. Sok mindennel keveredett, és – amint ez ilyen esetekben lenni szokott – nem nélkülözött bizonyos, Marcuséhoz címzett kritikai elemeket sem. Mindezzel együtt is konstatálható azonban, hogy például az ún. praxis-irányzat egyes képviselőinek „emberi

[16] Nemcsak a szaporodó bírálatokban, hanem az Iskola képviselőinek megnyilvánulásaiban is. Horkheimer a 70-es évek végén elismerte, hogy a világ teljes megváltoztatásának vágya végül is bizonyos metafizikai irányzatok pozitívabb értékelésére kellett hogy vezesse őket. Hiszen „a remény, hogy nem a földi borzalomé az utolsó szó, biztos, hogy nem-tudományos óhaj". (M. Horkheimer: Foreword to M. Jay: „Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923–1950", London 1973.) – És abban a nyilvános beszélgetésben pl., amelyet Adorno 1965-ben A. Gehlennel folytatott, nagyon is meggyőzően hangzott Gehlen részéről – és éppen Adorno szavai alapján volt meggyőző –, hogy „... az Ön álláspontja utópisztikus-antropológiai, noha nagyvonalú, nagyszerű álláspont". (Ist die Soziologie eine Wissenschaft vom Menschen?; F. Grenz: „Adornos Philosophie in Grundbegriffen", Majna-Frankfurt, 1975.) – A jelen helyzetről pedig eleget mond maga az Intézet kettészakadása, az általános társadalomelméletről való lemondás az egyik oldalon, a másikon (Habermas intézetében) az új utak keresése „a legradikálisabb önreflexió" értelmében vett filozófia elismerése alapján (Vö. pl.: J. Habermas: Die Rolle der Philosophie in Marxismus; „Die Zukunft der Philosophie", Hrsg. Marlis Gerhardt, München 1975.)

[17] Vö. pl. M. Schoolman: Introduction to Marcuse's „On the Problem of the Dialectic"; „Telos", 1976/27, 5–6.

[18] Vö. A. Rovatti: Critical Theory and Phenomenology; „Telos", 1973/15.

lényeg" felfogása sokkal inkább emlékeztet egy (felhígított) Heidegger-típusú antropológiára, mint akár a fiatal Lukács praxis-értelmezésére, Marxról nem is beszélve.[19] De ami fontosabb és nagyobb figyelmet érdemlő példa: tagadhatatlan tény, hogy a 60-as évek közepén K. Kosík könyve[20] különböző szocialista országokban jelent meg, és a könyv fogadtatása akkor jórészben itt is pozitív volt. Sokak szemében egyenesen úttörő gondolati kísérletnek tűnt, amely egyrészről a heideggeri egzisztencializmus metafizikájának, másrészről a dogmatikus ökonomizmus metafizikájának bírálatán át az „eleven" marxi dialektika korszerű elméleti kidolgozásához fogott hozzá. Az ellenérzések és a kritikák ehhez mérten többnyire megmaradtak vagy az elvont általánosságokra, vagy a részleges korrekciókra szorítkozó megjegyzések szintjén. Valójában pedig Marcuse fiatalkori törekvéseinek ismeretében szinte szembeszökő, mennyire *nem eredeti* a Kosík-féle *koncepció* maga, annyira, hogy tulajdonképpen a Marcuse-féle fenomenologizálás némi korrekcióval aktualizált továbbfejlesztésének tekinthető csupán. Ilyenformán Kosíkra vonatkozóan a kritika szempontja jog szerint valójában csupán az lehet, hogy az általa végrehajtott módosítások megváltoztatják-e a marcusei „alapszituációt", és ha nem, miért nem. Ami természetesen egyúttal azt is jelenti, hogy Kosíknak „a konkrét dialektikájáról" alkotott elképzelései *visszautalnak a Marcuse korai „konkrét dialektikájának"* mint elsődleges elméleti forrásnak *kritikai vizsgálatához.*

Mindez persze valóban csak a „jelenségszint". Nem egy Kosík vagy egy Petrović személyes próbálkozása teszi számunkra kritikailag figyelemre méltóvá a fiatal Marcuse elméleti törekvéseit, hanem *tartalmi* okok, amelyeket akkori írásainak elemzése kell hogy megmutasson. Ebből a szempontból pedig mindenekelőtt az őt foglalkoztató *problematika* sokatmondó.

2. PROLETÁRFORRADALOM ÉS FILOZÓFIA

Egyetlen mondatban megfogalmazva: filozófiai pályafutása első öt esztendejében Marcusét a *konkrét dialektika* kidolgozásának feladata izgatta. Valamennyi ekkor írt munkáját ez inspirálta. Azt is hozzátehetjük rögtön, hogy ez a probléma később is, mindmáig végigkísérte, minden álláspontváltáson át. Persze a feladat megfogalmazása, a megoldás dimenziójának kijelölése, saját válaszainak tartalma eközben korántsem maradt változatlan, sőt döntő pontokon valóban radikálisan átalakult. Minket azonban most elsősorban az érdekel, hogy *ebben az első időszakban* milyen tartalmakat akart kifejezni és mit fejezett ki valójában a „konkrét dialektika" terve.

[19] Elsősorban a 60-as, 70-es évek fordulóján a jugoszláv „Praxis" c. folyóirat szerzőgárdájának egy részére gondolok itt. Ez a folyóirat különösen jeleskedett az elvont-antropológiai „praxis-elvűséget" laposan deklaráló írások közlésében. Szerzői közül olyanoknak, mint G. Petrović, P. Vranicki, M. Marković, R. Supek, sorra kiadták a könyveit Nyugaton is. Nehéz elhinni, hogy elméleti színvonalasságuk miatt. Vö. pl. G. Petrović: „Marx in the midtwentieth Century" (New York 1967), G. Petrović: Der Menschenbegriff bei Marx; Petrović: „Wider den autoritären Marxismus" (Majna-Frankfurt 1969), P. Vranicki: Zum Problem der Praxis; Vranicki: „Mensch und Geschichte" (Majna-Frankfurt 1969), M. Marković: „From affluence to praxis" (Univ. of Michigan 1974), lásd különösen a bevezető részt, amely azzal foglalkozik, hogy mi a filozófia.

[20] K. Kosík: „A konkrét dialektikája", Bp. 1962.

Marcuse heideggeriánus beállítottsága nem takarhatja el, hogy az ő konkrét dialektikája végeredményben *ugyanarra a problémakomplexumra* adott elméleti válasz akart lenni, mint amelyet a marxista filozófiában néhány évvel korábban Korsch és Lukács vetett fel.[21] A marxi elmélet *forradalmi tartalmát* emelte ki, mint ők, a marxi elméletnek *a proletariátus gyakorlati harcával* való *egységét* akarta elvi jelentőségében megragadni, mint ők. Legelső tanulmányában rögtön ezzel lépett a színre. „A marxizmus a proletárforradalom elmélete és a polgári társadalom forradalmi kritikája... A marxizmus elmélet és gyakorlat, tudomány és cselekvés széttéphetetlen egységében él, és minden marxista vizsgálódásnak ezt az egységet mint legfőbb fonalat kell követnie"[22] – jelenti ki a „Beiträge..." első oldalán. A revizionista és az újkantiánus „tudományosságot" is ugyanazért ítéli el, mint Korsch és az akkori Lukács: mert széttépte elmélet és gyakorlat marxi egységét, amikor „általános érvényű" tudományos törvények rendszereként emelte az elméletet a gyakorlat fölé. A marxizmus „a proletárpraxis konkrét elmélete", „dimenziója a konkrét aktualitás", forradalmi lényegét dobja ki a hajóból az, aki „szabadon lebegő tudományt" csinál belőle.[23] Ez ugyanakkor *nem* az elmélet tudományosságának tagadása: a marxizmus „annyiban tudomány, amennyiben a forradalmi cselekvésnek, amelyet felszabadítani és megerősíteni akar, szüksége van arra, hogy bepillantson saját történelmi szükségszerűségébe, saját léte igazságába".[24]

De tovább is mehetünk: Korschsal és Lukáccsal együtt Marcuse ugyanis azt is tudja, hogy *nem elég* a szociáldemokrata „tudományossággal" szemben a marxi elméletnek a forradalmi gyakorlatra állítottságát hangoztatni vagy akár idézetekkel bizonygatni. Valóban: ezzel ismét csak a lényeg sikkadna el. Válasz nélkül maradna ugyanis a probléma, amely nélkül pedig ez az értelmezés nem több, mint egyoldalú frázis, az a probléma, hogy ha a marxi elmélet nem általános érvényű törvények „vezérfonalát" adja a gyakorlatnak, ha kettőjük viszonya nem *ez* az egység, ha „a konkrét aktualitás dimenziójából nem emelhető ki" ez az elmélet, akkor mi menti meg attól, hogy szimpla pragmatikus ideológia legyen, maga a „konkrét történelmi" – mulandóság. *Magában az elmélet lényegében* kell felmutatni azt a sajátosságot, amely képessé teszi az elméletet arra, hogy a konkrét történelmi gyakorlattal valóban *egységben* (azaz minden ízében vele változva) mégis *megőrizze* belső egész voltát, önmagával való azonosságát. – Ezt a belső sajátosságot a 20-as évek Lukácsa is, Korsch is *a dialektikában* mutatta fel. Marcuse tulajdonképpen ebben is egyetért velük.

De menjünk tovább. Marcuse ugyanis azt is tudja – még mindig szinkronban a lukácsi és korschi álláspontta –, hogy a dialektika nem varázsszó, sőt nem is vitathatatlan tartalmú, egyértelmű elv, amelynek csupán a jogait kell helyreállítani a marxizmusban. A jelenkori filozófiában a dialektika terminusa és felfogása maga olyannyira konfúzus lett – mondja Marcuse –, hogy eredeti értelme szinte teljesen elhomályosodott és kiürese-

[21] Ez nem véletlen egybeesés, természetesen. Marcuse ismerte Lukács György írásait, Lukács hatása első munkáiban tagadhatatlan. Nemcsak a „Történelem és osztálytudat"-ról van szó. A. Schmidt felhívja a figyelmet pl. arra, hogy a „Beiträge..."-ben Marcuse szó szerint ismétli a marxi történelemfelfogásnak azt a definícióját, amelyet Lukács György 1924-es Lenin-könyve adott.

[22] H. Marcuse: Beiträge zu einer Phänomenologie des historischen Materialismus; „Existentialistische Marx-Interpretation", id. kiad. 41.

[23] H. Marcuse: Zur Wahrheitsproblematik der soziologischen Methode; „Ideologienlehre und Wissenssoziologie", Hrsg. H. J. Lieber, Darmstadt 1974, 381.

[24] H. Marcuse: „Beiträge...", id. kiad. 41.

dett.[25] Valóban: a sémákká üresített módszertani elvek eleve alkalmatlanok arra, hogy egy *elmélet lényegét,* méghozzá nagyon is sajátos lényegét reprezentálják, hiszen ebben a minőségükben éppen elméleten*kívüliségükből* fakad módszertani általánosságuk. A dialektikát *elméletileg megalapozott tartalommal* kell felmutatni. Tulajdonképpen ennek érdekében fordult Korsch is, Lukács is *a filozófia* felé, amennyiben *az elméleti szervességében megértett hegeli dialektika* nélkülözhetetlen alap volt számukra a marxi dialektika sajátosságának feltárásához. – Marcuse maga is Hegelhez (és Platónhoz) fordult, hogy rehabilitálja a dialektika „eredeti" értelmét. A marxi forradalmi elméletben megalapozott dialektika – a konkrét dialektika – tartalmának kimutatását pedig ő is *filozófiai* feladatnak tartja.

A könnyen követhető párhuzam azonban itt véget ér. Marcuse ugyanis *a heideggeri filozófiát* hívja kölcsönös előnyök ígéretével szövetségbe a marxizmussal, hogy ezt a feladatot elvégezze.

Mielőtt azonban megnéznénk, hogyan hangszereli át ez a fordulat a problematikát, álljunk meg itt egy kissé. Nem felesleges ugyanis – a marcusei kísérlet mérlegelése szempontjából sem – röviden átgondolni előbb azt a kérdést, vajon *egyáltalában ez a filozófia felé fordulás* hogyan ítélhető meg. Ezek a teoretikusok azt állítják, hogy a marxi elmélet *lényege* a forradalmiság, a proletariátus osztályharcával való egybeforrottság. Ennek nevében bírálják és elutasítják a puszta tudományként való felfogás elvont racionalizmusát. De amikor a dialektika tartalmát és érvényét *filozófiailag* akarják kifejteni, akkor a tudomány empirikus általánosításai helyére nem állítják-e eleve oda az elmélet alapjába a filozófia *spekulatív elvontságait,* rosszabbal űzve el a rosszat? Ez a „filozófiában való gondolkodás" így nem rontja-e le szükségképpen az alaptörekvést: azt, hogy a marxizmust a „konkrét" forradalmi gyakorlat elméleteként kell értelmezni?

Rendkívül felszínesen és elhamarkodottan ítél, aki erre a kérdésre minden további nélkül kimondja az igent vagy a nemet.[26] Mindenekelőtt be kell látni ugyanis, hogy a marxi tanok *forradalmi elméletként* való felfogása maga logikusan felveti a gondolati tisztázás egy bizonyos lépcsőfokán *a filozófiai „közelítés" szükségességének* gondolatát. Egy bizonyos lépcsőfokán, hangsúlyozzuk, mert ha feltesszük a kérdést, mit jelent az, hogy a marxi elmélet a proletárforradalom elmélete, a megkerülhetetlen válasz erre egy igen tágas gondolati övezeten belül nyilvánvalóan *nem* filozófiai jellegű. Egyáltalában, nem Marx „filozófiai intencióira" vonatkozik a kérdés, hanem arra, amit Marx megcsinált, a megírt művek *gyakorlati intencióira és a velük kapcsolatos gondolati teljesítményekre.* Ez így persze távolról sem puszta „ténykérdés", de bizonyos alapvonásaiban egyértelmű és nehezen kétségbe vonható válasz adható rá: *Marx magáévá tette a munkásmozgalom gyakorlati álláspontját, és ezen az alapon a fennálló megváltoztatásának szükségességét, lehetőségét, feltételeit és módjait tárta fel tudományos módszerességgel.* Marcuse – éppúgy, mint korábban Lukácsék – nemcsak üres szavakban akceptálja a marxi elmélet „tudományosságát". A *tudományos* szocializmus gondolata, *a fenti összefüggésben felfogott tudományosság* igenlése természetszerűleg összefér az ő marxizmusértelmezésükkel, és ezzel együtt természetszerűleg „belefér" ebbe az értelmezésbe a marxi történelmi

[25] H. Marcuse: On the Problem of the Dialectic; „Telos", 1976/27, 13–14.

[26] Megítélésem szerint ez a felszínes, verbális filozófia-tagadás az egyik fő hibája Szabó András György könyvének is. („A proletárforradalom világnézete", Magvető 1977.)

szükségszerűség elismerése is. Csakhogy viszont az is igaz, hogy a marxi elmélet *forradalmiságának* e z a jellemzése tökéletesen összefér egy Kautsky, egy Hilferding, egy Bernstein vagy egy Max Adler álláspontjával is, hogy az ideológiai végletekben gazdag szcientista felfogásnak csak néhány minta-képviselőjét említsük. Vagy – hogy egy Marcuséhoz közelebb álló, mert számára aktuális vitapartnert jelentő ellenkező felfogásra hivatkozzunk – ez a jellemzés tökéletesen beleillik a Mannheim-féle tudásszociológia marxizmusértelmezésének alapjaiba is. Hogyan lehetséges ez? Egyszerűen: Elmélet és gyakorlat marxi egységének elvi értelmét *nem ezen a gondolati szinten* kell és lehet eldönteni. Marcuse tulajdonképpen maga is ezt állítja Mannheimmel szemben, amikor a marxizmus elméleti érvényességének kérdésében az „igazságszintet" keresi.[27] És ami a dolog *kritikai* magvát illeti, igaza van: Mannheim a proletariátus létmeghatározottságait kifejező ideológiának fogja fel a marxizmust, amelynek így a proletariátus cselekvésében kell realizálódnia, de amikor ezen a vonatkoztatási rendszeren *belül maradva* akarja az elmélet szociológiai igazságának lehetőségét kutatni, az eredmény – tökéletesen reménytelen relativizmus lesz, elméletnek és gyakorlatnak olyan „egysége", amelyben bármely létmeghatározott társadalmi tan végig, a sikeres cselekvésig bezárólag egyforma eséllyel vesz részt az igazság-játszmában.

De hát végül is mi az, ami *nem fér bele* elmélet és gyakorlat viszonyának ebbe az értelmezésébe (amelyről egyébként nem nehéz észrevenni, mennyire összecseng az empirikus szociológia Max Weber-i értelmezésének alapállásával). Az elmélet igazságérvényének bizonyítása? Valójában többről van szó. Ha meggondoljuk, a *marxi forradalmi gondolat,* ha sajátos *tartalmát* is számba vesszük, maga szétfeszíti ennek az értelmezésnek a kereteit. Ez az egyébként, amit az úgynevezett szcientista felfogás nem vett észre vagy nem vett tekintetbe. Azt *igen,* hogy a „konkrét" gyakorlati állásfoglalással behatárolt tudományosság álláspontja túlságosan felszínes, és túl kell menni rajta. De: *ennek a tudományosságnak a gondolati „bebiztosítása" érdekében.* Ezzel érvel Max Adler is: elvégre Marx a *tudományos* szocializmus gondolatát dolgozta ki, ezt a tudományos jelleget kell a kanti ismeretelmélet szellemében fogalmilag megalapozni.[28] És ez foglalkoztatja Kautskyt is, amikor a darwini elméletet próbálja ugyanebben a minőségben felhasználni.[29] Bármekkora szakadék válassza is el kettőjük végső „megoldásait" egymástól, az alaptévedés ugyanaz: úgy mennek túl a kiinduló álláspontón, hogy a zavaró relativizmus meghaladása érdekében attól a bizonyos „konkrét gyakorlati állásfoglalástól" is megszabadítják az elméletet. Ismét nem úgy, hogy *megtagadnák* a marxi elmélet gyakorlati beállítottságát, hanem úgy, hogy a forradalmi célt végül egyértelműen a tudományos belátások gyakorlati konzekvenciájának minősítik. Kettészakad ezzel a marxi tan: „logikailag" most már zavartalanul, „tisztán" értékmentes tudomány (vagy egy szélsőségesen szubjektivista ismeretelméletet implikáló tudományos metodológia) lesz, míg „gyakorlatilag" továbbra is a munkásmozgalom (tudományos) ideológiája marad. A kettősség „magasabb" szintézise eszerint egyszerű: a tudományos szocializmus (mint mozgalom) a marxi elmélet alkotó (azaz a körülményeknek megfelelő) *alkalmazása* a

[27] H. Marcuse: „Zur Wahrheitsproblematik . . .", id. kiad. 383 és kk.

[28] M. Adler: Kausalität und Teleologie im Streite um die Wissenschaft; „Marx-Studien" I, Hrsg. M. Adler – R. Hilferding, Bécs 1904, 193. és kk.

[29] K. Kautsky: „Ethik und Materialistische Geschichtsauffassung" (Stuttgart 1913).

gyakorlatban. Nemcsak Hilferding mondja ezt ki világosan, hanem pl. Max Adler is, aki magát a marxi életművet is mindenestül ebben a sémában értelmezi.[30] Minél következetesebben érvényesítik azonban ezt az értelmezést, annál világosabb, hogy tarthatatlan pozíciókba sodor. Ha a forradalmi konzekvenciák az elmélet gyakorlati alkalmazásának „más" szférájába tartoznak, ha az elmélet „tudományos alakjában" szigorúan értékmentes gondolatrendszer, akkor *e konzekvenciák számára* az elmélet nem nyújthat másképp alapot, csak ha a fennálló társadalmi rend összeomlását logikailag szükségszerű kauzális mechanizmusként írja le. Ez azonban olyannyira merev, fatalista gyakorlatot sugalló felfogása a marxi tudományosságnak, hogy valójában „tisztán" igen ritkán tartanak ki mellette. Kautsky maga pl. nemcsak az osztályharc jelentőségébe vetett hitét hangoztatja folyton, hanem már a Bernstein-vita előtt úgy védekezett a vak ökonomizmus vádja ellen, hogy fogalmi különbséget próbált tenni gazdasági feltételek és gazdasági fejlődés között, hangsúlyozva, hogy ez utóbbiba az emberi szellem beavatkozása természetszerűleg beletartozik.[31] Viszont ha az elméletben valamilyen értelemben „tényező" az is, amit az emberi szellem, ezen belül feltehetőleg a munkásosztály is (felszabadulása érdekében) tesz vagy nem tesz, akkor mi indokolhatja a „végső" gyakorlati konzekvencia kívülmaradását?

Ha mármost ezzel szemben *nem* toljuk félre a gyakorlati álláspont kérdését, ellenkezőleg, a marxi forradalmi eszme *tartalmát* is számba vesszük, a gondolati szituáció egészen másképpen alakul. Így is túllépünk a „pusztán" ideologikus összefüggéskereten, de éppen nem az értékmentesség abszolutizálása jegyében. Mert mi a marxi forradalomeszme tartalma? A munkásosztály nem szabadíthatja fel magát másképpen – állítja Marx –, csak ha a tőkés termelési viszonyokat gyökeresen felszámolja, ha a kizsákmányoló magántulajdont és az uralmi–alávetettségi viszony alapját képező társadalmilag rögzített munkamegosztást megszünteti. Bármennyire a proletariátus felszabadulásának szükségszerű *feltételeként* fogalmazható meg íme ez a forradalom-gondolat, nyilvánvaló, hogy itt nem egyszerűen egy adott cél *eszközeinek* felderítéséről van szó, hanem ezzel a tartalommal az elmélet egy olyan új *célt* állított a mozgalom elé, amely annak egész értékorientációját megváltoztatja. Ha pedig ezt a célt az elméletbe *beletartozónak* tekintjük, akkor *fel kell tenni a kérdést, hogyan „konstituálódott" az elméleten belül?* Ez pedig olyan kérdés, amelyre nem lehet az elmélet „tudományosságával" minden további nélkül válaszolni. Ismét a cél *tartalma* miatt: a forradalom, marxi értelmében, az *egész* társadalmi rend *lényegi* megváltoztatása, a fent summázott tartalom tehát a meghaladandó történelmi „egész" lényegi magvát kívánja megjelölni. Marx maga nem hagy kétséget afelől, hogy ő valóban kezdettől arra törekedett, hogy a valóságos, empirikus összefüggésekből, de ugyanakkor „fogalmukban", „szükségszerűségükben" (azaz a tőkés rend lényegével összefüggő voltukban) értse meg a társadalmi jelenségeket.[32] Ez a totalitást megragadó, fogalmi általános azonban *nem* a pozitív, empirikus tudományok általánosa, ez a szükségszerűség *nem* az ő formális-racionális szükségszerűségük. A hegeli

[30] Max Adler: Marx, a gondolkodó; „Népszava", 1923, 78–80.

[31] Idézi M. Adler: „Marx, a gondolkodó", id. kiad. 147.

[32] Ezt hangsúlyozza már a „Gazdasági-filozófiai kéziratok"-ban is a nemzetgazdaságtan módszerével szemben (Bp. 1962, 44.), de később is, ismételten, a „Grundrissé"-ben is, „A politikai gazdaságtan kritikájá"-ban is, „A tőké"-ben is.

módszer melletti kitartás egyúttal elvi jelentőségű elméleti kötődés *a filozófiához,* amennyiben éppen a filozófia felségterülete volt mindaddig az „egész" konceptualizálása, valami olyan *„lényegi", „fogalmi" tartalom* felmutatása, amely az emberi-társadalmi jelenségek világában egyúttal követelmény, „kell", a cselekvés gondolatilag kezelhető elve vagy normája.

Az empirikus szaktudományok általánosításai sem állnak meg persze feltétlenül tudatos önkorlátozással partikuláris összefüggésrendszereknél. A nemzetgazdaságtan olyan klasszikus alakjai, mint Smith és Ricardo, a tények kritikus leírásán és elemzésén át a tőkés gazdasági rend egészének lényegi mozzanatait vélték feltárni. Csakhogy éppen „lényegi" általánosításaik *tartalmi szükségszerűsége* valójában nem tudományos elemzéseikből fakadt, hanem – Marx szavaival élve – abból, hogy „teljes mértékben támaszkodtak a XVIII. sz. prófétáira", akik előtt a szabad konkurrencia társadalmának egyéne eszményként lebegett.[33] Ezt a társadalmi egyenlőség eszményévé magasztosított egyént pedig a XVII–XVIII. századi *filozófia* formálta *szükségszerű gondolati alapelvvé,* nem utolsósorban a XVIII. századi francia materializmus, amely az „emberi természetet" a maga természettudományos világképe „legáltalánosabb törvényeire" visszavezetve próbálta gondolatilag igazolt szubsztanciális elvvé emelni. Ennek a filozófiának a gondolatrendszerén belül *ezen az alapon* lehetett a letűnő társadalom lényegi magva az emberi természetet megcsúfoló ésszerűtlenség, az újé pedig az ezt a természetet felismerő és a társadalmi cselekvés vezérelvévé tevő Ész. Persze ugyanezen az alapon lett egyúttal az „egész" egységét megvalósító Ész *metafizikai elvvé,* a történelemfeletti emberi természet „igazságát" képviselő Eszmévé. Hogy Marxék elutasítják az „egész" *metafizikai megragadását* minden változatában, a hegeli dialektikus öntudat metafizikai Abszolútum voltát is beleértve, az persze tökéletesen igaz. Csakhogy, először is: ezzel együtt *nem* utasítják el, mint láttuk, a „fogalmi megragadásnak", a totalitás konceptualizálásának igényét, *magát ezt a filozófiai szintű problémát.* Másodszor, a metafizikus szubtancializálás bűnében elmarasztalják ugyan az „egész eddigi filozófiát", de korántsem elégszenek meg annyival, hogy „a" filozófiai gondolkodás eredendő terheltségének rovására írják a bűnbeesést. És ez a második körülmény legalább olyan fontos, mint az első. Azt fejezi ki ugyanis, hogy számukra *a filozófiához való viszony nem „a" filozófia elvont kritikája, hogy számukra a metafizikus gondolkodás tagadása üres tagadás, ha nem meghatározott filozófiai gondolatrendszerek konkrét metafizikai jellegének megértésére épülő elméleti kritika.* – De mit jelenthet ez a „konkrét elméleti kritika" a bennünket érdeklő „gyakorlati" tartalom szempontjából?

O. Bauer „kritikai" történelmével szemben Marxék ragaszkodása a filozófia „profán, tömegszerű történelméhez" már a „Szent család"-ban is azt jelentette, hogy a XVIII. sz.-i materializmust illetően az elméleti-filozófiai megoldások végső magyarázatát minden eszmei kötődésen és konfrontáción túl „az akkori francia élet gyakorlati alakulásában" jelölték meg.[34] Ez az élet pedig gyakorlatilag, mint ismeretes, úgy alakult, hogy a feudális kötöttségekből való szabadulással együtt a burzsoázia történelmi győzelmét készítette elő. A materialista filozófia *gondolati meghasonlottságának* – annak, hogy az embert gúzsbakötő metafizika elleni elszánt harcban *egy metafizikába torkolló* empirikus

[33] Marx: A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai; MEM 46/I, Kossuth, Budapest 1972, 11.
[34] Marx és Engels: A szent család . . . ; MEM 2, Kossuth, Budapest 1971, 125.

gondolkodás mellett köt ki – ez a konkrét történelmi tényállás a kulcsa. Persze nem abban az értelemben, hogy egyszerűen ezzel lehetne vagy kellene megmagyarázni ennek a filozófiának minden tartalmi vagy formai-logikai elképzelését és eljárását. A dolog legalapvetőbb vonatkozását tekintve is egészen másról van szó. Hiszen ez volt az a tényállás, amelyet a felvilágosodás filozófusai nem lát(hat)tak, nem mér(het)tek fel világosan. Őszinte hittel világosították fel „az embereket" szellemi és társadalmi megnyomorodottságuk metafizikai-dogmatikus gyökereiről, saját személyes szabad lényük potenciálisan korlátlan teremtőerejéről, és *ez* volt az, amit filozófiai fogalmakban gondolati érvényre akartak emelni. *Ennek a törekvésnek azonban önmagában a tárgyból fakadó logikus következménye a fogalmi individualizmus.* Az egyenlőnek tételezett emberek természetszerűleg különbség nélküli egységükben, a logikai szubjektum egységes alakjában „foghatók meg", és ennek a szingularitásnak így, ebben az ideológiai meghatározottságban *nemcsak módszertani, hanem fogalmi értelme van.* Mármost nem szükséges bizonygatni, hogy a szabad konkurrencia társadalmának valóságos „egyenlősége" számára mennyire adekvát „gondolati apriorit" szolgáltat ez a fogalmi individualizmus, amely a profán társadalmi-gazdasági alapszerkezet elvont másaként mintegy ennek *általános érvényű pozitív lényegét* mutatja fel „az" emberi természetben. A dolog lényegét tekintve „csupán" arról van tehát szó, hogy az az *ideológiai* álláspont, amelyről ezek a filozófusok koruk gyakorlati életének alakulását megítélik, filozófiai gondolkodásuk *fogalmi, elméleti alapdimenzióját* határozza meg.

Persze ez a fajta meghatározottság sem valamiféle szimpla, egy-egy történelmi koron belül változatlan, egyértelmű mechanizmus. Maga ez a fogalmi individualizmus kezdettől nem csupán ideologikus-apologetikus gondolati igazolás (vagy ennek lehetősége) a polgári társadalom számára. Nem véletlen – emelik ki Marxék a „Szent család"-ban –, hogy a francia materializmus „emberre" apelláló ága gondolati alapja lett az első *kommunista* mozgalmaknak is.[35] „Az" ember természetében elvvé emelt egyenlősítő törekvésekhez való konzekvens-idealista ragaszkodás nyilvánvalóan logikusan igazolhatott egy bizonyos kritikai magatartást is a reális polgári viszonyokkal szemben. Meghasonlott, önpusztító alap volt ez ugyan, elvontsága köztudottan a mozgalmak irrealisztikus jellegét fejezte ki. A polgári filozófiai gondolkodás valóságos gyakorlati (társadalmi) funkcióját azonban kezdettől csak ebben az összetett, belülről, a gondolati beállítottságból fakadó, tagadva állító minőségben lehet megérteni. De még ez sem elég, mert ezt a minőséget is lehet konstatálni és ugyanakkor félreérteni, ahogyan ezt Marcuse egész életében tette. Ő kezdettől végig, a 30-as évektől a 60-as évek végéig számos formában hangsúlyozta a polgári filozófia belsőleg ellentmondásos ideológiai meghatározottságát, azt, hogy az „egész" konceptualizálására való törekvés egyszerre jelent kritikus bele-nem-nyugvást a fennállóba és ugyanakkor tehetetlen belenyugvást, sőt igazolást az „egész" idealizálása formájában. Ugyanakkor ezt az ellentmondásos ideológiai meghatározottságot elméleti megjelenése lényegét tekintve mindig a klasszikus polgári filozófia *Észelvűségében* ragadta meg.[36] Valójában a polgári filozófiára jellemző önértékelési séma ez, amelynek

[35] Uo. 129–130.

[36] Vö. H. Marcuse: Philosophie und kritische Theorie; H. Marcuse: „Kultur und Gesellschaft", I, Majna-Frankfurt 1967, 103. és kk. Valamint a 60-as évekből: H. Marcuse: One Dimensional-Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society (Boston, Beacon Press 1964). Vö. az „Egydimenziós gondolkodás" c. fejezet.

megfelelően a Hegel *utáni* filozófiát legmélyebb lényegét tekintve az Ész többé-kevésbé teljes diszkreditálásával jellemzik. (Hogy azután ezt az Észt tagadó jelleget a társadalmi dekadencia adekvát kifejeződésének tekintik-e vagy „a" metafizikával azonosított filozófia haláltusájának, avagy ellenkezőleg, a szubjektum–objektum kettősség alapján álló metafizikai gondolkodás szükséges és felszabadító meghaladásának, az persze már pártállástól függően változik, e szónak mind eszmei, mind ideológiai értelmében.) Természetesen *van* igazságtartalma az Ész jegyében való jellemzésnek. Természetesen van igazságtartalma annak is, amikor e jegyben a hegeli filozófiát a klasszikus polgári Ész-kultusz csúcsának és ezzel együtt belső ellentmondásossága grandiózus bizonyítékának tekintik. De éppen a hegeli filozófia bizonyítja legjobban, hogy korántsem olyan mély és átható ez az igazságtartalom, mint amilyennek feltüntetik. Amit észrevehetetlenné halványít vagy a háttérbe szorít ez a nézőpont, az éppen egy olyan körülmény, amelynek a hegeli és a Hegel *utáni* polgári filozófiai törekvések megítélése szempontjából is, a marxi elmélet és a polgári filozófia viszonyának megértése szempontjából is elsőrendű jelentősége van, ti. éppen az a *sajátos és mégis elvileg jelentős mód, ahogyan a polgári ideológiai álláspont a hegeli filozófiai gondolkodás lehetséges dimenzióját, a fogalmi individualizmus meghaladásának kísérletét és e meghaladás kudarcát végül is meghatározza.*

Csupán a dolog elméleti magvát érintve[37] arról van itt szó, hogy a hegeli filozófia – éspedig először és elsősorban éppen a „Fenomenológia" – elméletileg nagyszabású demonstrációja egyrészről annak a tudatos felismerésnek, hogy az Ész filozófiáját egy merőben *újfajta filozófiai gondolkodásnak,* a tartalmas társadalmi aktivitás filozófiájának kell felváltania, amelynek dimenziójában többé *nem probléma,* mert *fel sem merülhet* a lét és a lényeg, a forma és a tartalom, a van és a kell csak metafizikailag feloldható, *antinomikus kettősségének átka,* és ugyanakkor annak, hogy polgári álláspontról ennek az új filozófiai gondolkodásnak *nincs* gondolati alapja. Az újfajta filozófiának gondolatilag, logikailag megalapozottnak és felépítettnek kell ugyanis lennie Hegel szerint, de logikája merőben újfajta logika: a dialektika (a „spekulatív logika") nem a racionalizmus formális-deduktív logikája, nem is az empirizmus esetleges-tartalmi gondolkodásmódja, és nem is a kettő külsődleges kombinációja. Éppannyira sajátosan újszerűnek kellene lennie, amennyire új a *tartalom,* amelyet az új gondolkodásmód kijelöl. Ugyanakkor azonban ez a filozófia, ha valóban következetesen *elutasítja az önkényes spekulációt,* nem indulhat ki másból – állítja Hegel –, mint ami *van,* ami nyilvánvalóan igaznak tartott, ami természetszerűleg „adott". *Ezt* kell *belülről meghaladnia,* ennek a valóságos, *tartalmas alakulását* kell lépésről lépésre belülről követve, nem igaz voltában megmutatnia, és eljutni így az igaz álláspont feltárásáig. Ez a meghaladandó alapul elfogadott „van" pedig természetszerűleg az *elvont egyén* álláspontja Hegel számára, ismeretelméleti megfogalmazásban: a *tárgyhoz* való *viszonyában* tematizált *szubjektum* álláspontja. A *meghaladás* jegyében ezt a „természetes" elvont egyént kell most *történelmileg-társadalmilag meghatározottként és egyúttal történelmet formálóként* igazolni a filozófiának. Hegel számot vet ennek a belülről meghaladó történelmi álláspontnak a gondolati konzekvenciáival, és így lesz a meghaladás logikus elve nála a konkrét azonosság. De éppúgy látja azt is, hogy ez az egész történelmi-gondolati folyamat így el *kell* hogy jusson *az abszolút*

[37] Ezt korábban megpróbáltam részletesebben kifejteni. („A marxista társadalomfilozófia elméleti megalapozásának problémái", kézirat.)

azonosságig, mert enélkül a történelmi relativizmusból nem szabadulhat, az „egész" fogalmi megragadásán alul marad. Maga az abszolút azonosság azonban valójában mindenoldalú bizonysága lesz annak, hogy *„belülről" a polgári individualizmust nem lehet meghaladni.* Nem csak azért, mert abszolútum mivoltában a „tudomány" *lezárja* a történelmet, amelynek fogalmát nyújtja, hanem mert az abszolútum jegyeit hordozó fogalom csak úgy lehet „lényegi alakja" az egész gondolatrendszernek, hogy metafizikai Ész-elvként vezérli a történelmi mozgás minden fázisát. Ezzel nem *lerombolja* a filozófiai gondolkodás meghirdetett újszerűségét, hanem minden mozzanatában kiolvaszthatatlanul összeötvözi az újat a régivel, és ezzel ad az egész elméleti építménynek egy egészen sajátszerű „hegeli minőséget": amit Hegel létrehoz, az végül is az Ész képére formált történelmi dialektika, amelyben paradox módon az *azonosság* képviseli a lét–lényeg antinómia *meghaladásának* elvét és ugyanakkor „szükségszerűségét", gondolati *meghaladhatatlanságának* (nem kívánt) bizonyságát.

Mindez természetesen csak jelzi azt, ami számunkra fontos: a szóban forgó Marx-értelmezésnek a totalitás-probléma kapcsán egyrészt logikusan és elkerülhetetlenül számot kell vetnie a filozófiai „hagyománnyal"; másrészt azonban meg kell látni azt is, hogy ennél sokkal többről van szó, arról, hogy – ha csak nem valami soha-nem-volt vegytiszta spekulációvá szublimálva „intézi el" ezt a hagyományt – számot kell vetnie azzal is, hogy a filozófia legelvontabb metafizikai konstrukciói is *történelmileg konkrét jelentéstartalmúak,* azaz hogy a filozófia elméleti szituációit többnyire igen bonyolultan, *„belülről", a fogalmi dimenziót megszabva* határozzák meg a társadalmi-gyakorlati valóságra vonatkozó *ideológiai álláspontok.* Akkor pedig a marxi elmélet és a filozófia viszonyára vonatkozó kérdés egyáltalában *ott kezdődik,* hogy vajon *a marxi gyakorlati-ideológiai álláspont miféle elméleti szituációt implikál, megváltoztatja-e, miben és mennyire* a korszak „egészét" *polgári ideológiai álláspontról konceptualizáló* filozófiák gondolkodási dimenzióját.

Mármost: a marxi gyakorlati álláspont *osztályálláspont,* a proletariátus álláspontja – ezt a fiatal Marcuse éppoly nyomatékkal hangoztatja, mint Lukács György az „Osztálytudat"-ban.[38] Az sem titok előttük, mint láttuk, hogy éppen ennek a tudatos-következetes vállalása *az elmélet számára* valóban sajátos szituációt, *a történelmi konkrétsághoz való ragaszkodás* szükségességét írja elő. Az elmélet nem hagyhatja el a történelmi konkrétságot, különben önmaga gyakorlati lényegét adja fel, visszacsúszik abba a kontemplatív-kognitív dimenzióba, amelyből a polgári filozófia – megpróbálta bár – nem tudott kiszabadulni.[39] Világosan látják azt is – hiszen mindebből nyilvánvalóan következik –, hogy ez a követelmény, ha teljesül, a „régi" filozófiai gondolkodást radikálisan *meghaladja,* hogy a történelmi konkrétságban való megmaradás követelménye a valóság ábrázolásától különvált „önálló filozófia" egyenes tagadása. Csakhogy ne feledjük: ez a „történelmi konkrétság" a valóság *lényegi ábrázolásának,* az „egész" fogalmi megragadásának új közege kell hogy legyen. Egy olyan *elmélet* közege, amely a

[38] „A marxista módszer, a materialista dialektika mint a valóság megismerése ugyanis csak a proletariátus osztálylálláspontjáról, harci álláspontjáról nyerhető. Ennek az álláspontnak az elhagyása a történelmi materializmus elhagyására vezet, elérése viszont közvetlen kapcsolatot teremt a proletariátus harcával" – mondja Lukács György. („Történelem és osztálytudat", Budapest 1900, 240.)

[39] Vö. uo. „Az eldologiasodás és a proletariátus tudata" c. tanulmányból „A polgári gondolkodás antinómiái" c. rész.

valóság *gondolati megismeréséről* nem mond le, amely a tényszerű konkrétsággal korántsem elégedhet meg. Ha tehát összeférhetetlen is mindenféle *történelemfeletti elvont általánossággal,* korántsem mondhat le „az" általánosérvényűségről. De *milyen természetű lehet az az általánosság,* amely a konkrét történelmi „anyaghoz" képest nem transzcendens, nem kívülről adott forma vagy elv? Mit jelent a „történelmi konkrétság", amennyiben több, mint a történelmi *empíria konkrétsága?* Mi lehet az *elméleti* tartalma a „történelmiségnek", ha ez valóban megmarad materiálisnak és konkrétnak? – Ezekre a kérdésekre felelni kell. És *ezzel folytatódik* a marxi elmélet és a filozófia viszonyának kérdése. Persze nem „önálló" spekulációkkal kell felelni rájuk, ez durva önellentmondás volna. A marxi elméletben feldolgozott „valóságtartalomban" kell kimutatni a válaszokat, elméleti használhatóságukat pedig ismét csak a történelmi valóságanyagon kell bizonyítani. De akár (új típusú) *filozófiának* nevezzük ezt a munkát, akár bármi másnak (pl. a marxi történelemtudomány elméleti-módszertani alapjai kidolgozásának), a terminológia maga vajmi keveset nyom a latban. Nem azon múlt a hegeli filozófia jellege, hogy Hegel a „Fenomenológiá"-ban „tudománynak" nevezte a maga filozófiai álláspontját. Viszont nagyon is sok múlik azon, hogy *mit* felelnek ezekre a kérdésekre. A 20-as, 30-as években ez az értelmezés, amely szerint „a marxizmus a proletárforradalom elmélete", nagyon élesen exponálta éppen a marxi tudományos tanok *újszerűségének* tételét. Méghozzá komoly *elméleti igénnyel* exponálta. Deklaratív párhuzamok, felületes konfrontációk és példálózva bizonyítások nem elégítették ki. *A problémákat* megértve és kifejtve, méghozzá történelmi „kiterjedésükben" is megértve akarta gondolatilag megalapozottan bemutatni ezt az újszerűséget. Ezért fordult a filozófiához. Ez eddig rendben is van. De az is világos, hogy éppen ezért egyszerűen a léc alatt bújik át minden értékelés – legyen akár lelkesült elismerés, akár kritika –, amely nem a problémák és megoldásaik *tartalma* alapján mond róla ítéletet. Az, hogy ennek az értelmezésnek a képviselői „filozófiai fogalmakban" gondolják el az új elméleti alapokat, csak *formális* kérdés, ha egyszer maguk is *új tartalmat* akarnak adni ezeknek a fogalmaknak. Sikerül-e az új tartalmat megtalálniuk? – ez az igazi kérdés. Az, hogy vállalni akarják a hegeli filozófiai örökséget, csak *formális* tény, ha egyszer a folytonossággal együtt éppen azt a *minőségi többletet* akarják tisztázni, amellyel Marx *meghaladta* Hegelt. Viszont *tartalmi* kérdés, *hogyan* értelmezik a hegeli filozófia korlátoltságát, és nem utolsósorban az, hogy *miért, milyen alapon* ítélik meg úgy, ahogyan megítélik. *Tartalmi* kérdés – és nemcsak összetett, hanem minden többé-kevésbé önálló kísérlet esetében „személyre szabott" kérdés –, hogy miért és hogyan tartják kifejezhetőnek a történelmi materializmus elméleti előfeltevéseit az általuk javasolt fogalmi összefüggésekben. Marcuse a hegeli idealista dialektikát a heideggeri fenomenológiával akarja „konkretizálni". Úgy véli, így fejtheti ki fogalmilag a marxi elmélet forradalmi magvát. Az eredmény az ő esetében az lesz, hogy ezen a „fogalmi szinten" az ellenkezőjébe fordul át az az elméleti szituáció, amelyet pedig ő maga a marxi gondolkodás elhagyhatatlan új dimenziójának jelölt meg. Heidegger segítségével valójában visszahúzza Marxot a polgári filozófia antinómiáinak körébe. De ez az egész ismét tartalmi kérdés, csak úgy mutatható ki a kísérlet kudarca, ha számba vesszük, *mit* emel ki Heideggerből, *hogyan és miért* tartja mindezt lehetséges, sőt szükséges gondolati mozzanatnak a marxizmus elméleti alapjainak explikálásában. Csak az „egyszeri" konkrét tartalom kritikájával nyerhetünk az egyszeri kísérletnél messzebb mutató, általánosabb érvényű tanulságokat.

Tagadhatatlan, hogy Marcuse vállalkozásában mindenekelőtt maga a „felállás" meghökkentő. Heidegger, amint áldását adja a proletárforradalomra, és a proletárforradalom, amely már csak erre a végső „igazolásra" vár? Hogy kerül a csizma az asztalra? Illendőbb komolysággal megfogalmazva: Mi indokolja, hogy Marcuse a heideggeri fenomenológiával akarja korrigálni a dialektikát ahhoz, hogy az forradalmi és konkrét legyen?

A tényeket tekintve egyszerű erre a válasz. A 28 éves Marcuse továbbképzés céljából Freiburgba utazik, Heidegger tanítványa lesz. Ekkor jelenik meg a „Sein und Zeit". Mestere közvetlen hatása alatt – korábbi marxista érdeklődését nem adva fel – Marcuse az ő szemüvegével kezdi nézni az elmélet dolgait. A „hogyan kerül oda" kérdésre ez a tényszerű válasz, de valójában persze nem erre vonatkozik a kérdés, hanem arra, hogy miért *kell* Heideggerrel értelmezni Marxot Marcuse szerint. A fenti tényállásnak azonban ez esetben ezzel kapcsolatban is sajátos jelentősége van.

Marcuse legelső tanulmányában fejti ki módszeresen és indokolja meg a történelmi materializmus fenomenologizálásának tervét.[40] Bizonyos szempontból ez a tanulmány a szóban forgó korai periódus legfontosabb műve. Ha kihámozzuk az értelmét, ebben az egyetlen vázlatban együtt találjuk a fenomenologizálásnak nemcsak a miértjét és a hogyanját, hanem a cáfolatát is. A kihámozás azonban nem is olyan könnyű dolog. Az a bizonyos heideggeri szemüveg ugyanis félrevezető helyzetet teremt. Marcuse eleve *azzal kezdi,* hogy a marxi elméletre alkalmazza a fenomenológia módszerét. A történelmi materializmusnak mint a vizsgálat tárgyának „adottságából" kiindulva meghatározza és kifejti a marxi *„alapszituációt"*. Az alapszituáció szerinte „az a pont, amelyből ennek a kutatásnak (a történelmi materializmusnak) a metodikája és a fogalmisága ered és értelmet nyer".[41] Kimutatja, hogy a marxi alapszituáció (tehát a fentiek értelmében az egész marxi elméleti beállítottság, a módszertani és a fogalmi dimenzió) *lényegi közösséget mutat* a heideggerivel. *E közösséghez viszonyítva* aztán megfogalmazza a heideggeri egzisztencializmus *korlátait* is. A *dialektika* korlátait is. Egymásra utaltságukat ezen az úton bizonyítva felvázolja a fenomenológia és a dialektika *egyesítésének* tervét, majd *a történelmi materializmus* (ily módon tökéletesített) *fenomenológiájának* eszméjét.

Nos, nincs az egészben, már ebben a formális felépítésében tekintve is, valami képtelenség? Nevezetesen az, hogy *miután* Heidegger vonásait festette Marxra, és *miután* ezt a képet a marxi doktrínák „fundamentális értelmét" ábrázolónak nyilvánította, „logikusan" felfedezi, mennyire hasonlít egymáshoz Marx és Heidegger, sőt, mennyire „lényegi" a hasonlóságuk. Annyira, hogy ha egy kissé retusáljuk Heidegger képét is, többé már meg sem lehet különböztetni őket egymástól. – Képtelen, de az igazat megvallva, nem is olyan egyedülálló „bizonyítási eljárás" az ilyesmi a filozófia történetében. Egyedülálló viszont az a nyíltság, amellyel Marcuse ezt vállalja. Egy pillanatig sem titok ugyanis, hogy itt Marx eleve a heideggeri fenomenológia „megvilágításába" került. De honnan ez a nyugodt öntudat? Nincs erre más magyarázat, mint hogy Marcuse itt abban az értelemben akarja alkalmazni a fenomenológia fogalmát Marxra, ahogy ez *az általános „előzetes"* heideggeri jellemzésben szerepel. A fenomenológia módszerfogalom – mondja

[40] Marcuse, H.: „Beiträge . . ."
[41] Uo. 43.

Heidegger a „Sein und Zeit"-ban[42] –, de a szónak nem a „technikai segédeszköz" értelmében, hanem olyan módszer, amely magukban a dolgokban gyökeredzik. Minden szabadon lebegő konstrukcióval szemben, minden véletlen alappal, minden csak látszólag bizonyított fogalom átvételével szemben, minden (látszat)probléma elfogadásával szemben a fenomenológia ezt a maximát fejezi ki: magukhoz a dolgokhoz fordulni![43] A fenomenológia annak a felmutatása, ami a dolog maga, a dolog felmutató látni engedése. Nos, „a dolog" ezúttal a történelmi materializmus. Az előbbiek értelmében maga a történelmi materializmus szól tehát, nem Heidegger és nem Marcuse, amikor a fenomenológia módszerével ez utóbbi „megszólaltatja". – Vagyis: Amennyiben Marcuse a fenomenológia módszerének ezt a jellemzését tartja szem előtt, „természetszerűleg" alkalmazhatja ezt a módszert a marxi tanokra, amikor ezek lényegi értelmét akarja felvázolni. Sőt, világos, hogy ezt a módszert kell alkalmaznia, ha egyszer éppen ez az a módszer, amely előítéletek és belemagyarázások nélkül a dolog „saját" értelmét tárja fel. De hát akkor: el *kell* fogadni a heideggeri fenomenológiát a marxi tanok megértéséhez, hogy „autentikusan" ki lehessen mutatni, hogy el *kell* fogadni a heideggeri fenomenológiát a marxi tanok megértéséhez?

Ne siessünk az ítélet kimondásával, újabb meggondolások itt ismét közbeszólnak. Mert nem az-e a méltányos (és egyúttal a felmentő) válasz erre a kérdésre, hogy itt tulajdonképpen a fenomenológiának *két különböző fogalmáról* van szó? Heidegger maga megkülönbözteti a fenomenológia „formális fogalmát" (a „deskriptív fenomenológia" fogalmát) attól a *tartalmi fogalomtól,* amely speciálisan az övé.[44] A formális fenomenológia nem több, mint ez „a dologhoz fordulás". Amit azonban Marcuse végeredményben ki akar mutatni, az természetesen *a tartalmas heideggeri fenomenológia* kompetenciája a marxi tanok filozófiai értelmezésében. – Hát akkor még sincs itt körbenforgás?

Nézzük meg egy kissé közelebbről ezt a speciálisan heideggeri fenomenológia-fogalmat. Annál is inkább, mert ez az a kritikus góc, amelynek vizsgálatából sokkal több derül ki, mint ennek a logikai vonatkozásnak a formális tisztázása. Miben más vagy több a heideggeri fenomenológia, mint a formális fenomenológia? Heidegger szerint azért más, mert az egész összefüggés sajátos, amelyben a dolog látni engedésének kérdését felveti. Amire ő kérdez: a létező *léte.* Ebben más és *több* is, lévén hogy a lét maga nem egy létező, és mint ilyen *túl* van a deskriptív fenomenológia lehetséges körén, amelyben a létmeghatározottságában vett dolog is mindig *mint létező* jön számításba, amely *magára a létre* még csak kérdezni sem tud. Alapjában véve ezt jelenti az, hogy a heideggeri fenomenológia megkülönböztető jegye a „tartalmiság". Ettől a „létre irányultságtól" lesz ez a fenomenológia szükségszerűen univerzális Heidegger szerint, „a" filozófiai gondolkodás maga, és nem egy új ontológia a többi között vagy után, hiszen a létre kérdezve valamennyi köznapi, tudományos és ontológiai fogalmunk *legmélyebb meghatározottságát magát mutatja fel tartalmasan.*

Bizonyos vonatkozásban később visszatérünk még erre a (soha meg nem valósult) univerzális fenomenológiára, most azonban az a „Sein und Zeit"-ban megvalósult alakja érdekes számunkra, amelyből Marcuse kiindult. Ebben az alakban, mint ismeretes, a

[42] Heidegger, M.: „Sein und Zeit", Tübingen 1960, 34.
[43] Uo. 27–28.
[44] Uo. 35.

létkérdést az *emberi lét* kérdése reprezentálja. Nem önkényes választás alapján, hanem *a fenomenológiai konkrétság követelményeinek érvényesítése alapján.* A lét maga nem egy létező, de mindig *valamely létező léte.* A konkrét létezők adottságmódjaiban kell felmutatni a létet, nem „a" létezőkből absztrahálni valamiféle általános lényegiséget. Alaposabb megfontolás után *az ember* bizonyul annak a kitüntetett létezőnek, amelyben megközelíthető a lét e konkrétság jegyében, mert az ember az egyetlen létező, amelynek *létmódja* a létmegértés, e létmódja ezért egyszerre saját léte ontikus feltárulásának folyamata (mert hiszen *lét*mód), és egyben (mint lét*megértés*) az ember *ontológiájának,* a lét „felmutatásának" aktusa is. Az ember ebben a saját létét feltáró-megélő minőségében véve = a Dasein, az ily módon benne feltáruló saját léte = az egzisztencia. A (tartalmas) fenomenológia ezek után *annak az útnak a „felmutató látni engedése", amelyben a Dasein eljut egzisztenciája értelméhez, tulajdonképpeni léte igazságához.* Ez az út határozottan nem a naiv-irracionalista „lényegszemlélet" – hangsúlyozza Heidegger. A fenomén mint „a létező létének magamegmutatása" nem valami, ami a közvetlen szemléletben adott, ezért is van szükség a fenomenológiára, amelynek „saját" *metodikai bizonyossággal* kell *eljutnia* tárgyához, a fenoménhez vezető analízis kiindulópontjához, útjához, az uralkodó látszatokon való túljutás módjához.[45] Így lesz a fenomenológia mint a Dasein ontológiája a *Dasein-struktúra* feltárásával való eljutás az egzisztencia tulajdonképpeni értelméhez. *Elméletileg szerves* (metodikai és tematikai bizonyossággal rendelkező) pedig *csak úgy lesz ez a struktúra* (illetve ennek a felmutatása a fundamentális ontológiában), ha *következik* a heideggeri fenomenológia alapvető előfeltevéseiből, nevezetesen abból, hogy a „klasszikus" ontológiák és ismeretelméletek kátyúiból tartalmilag a *létre* való rákérdezéssel, metodikailag ennek egy *következetes transzcendentalizmus* „mezejében" való feltárásával kell és lehet kijutni. Mármost a heideggeri fenomenológiának ebből az *elméleti álláspontjából következik* valóban, hogy a világbavetettségében vett Dasein lesz a releváns kiindulópont, következésképpen az a nem-tulajdonképpeni lét, amely *ennek* a Dasein-nek az elemzésével feltárul, lesz a szükségszerű *elsődleges struktúra* ebben a fenomenológiában. De ugyanúgy belőle következik az is, hogy innen ugyan el kell *jutni* a „tulajdonképpeni" létstruktúrához, de semmiképpen nem ennek az elsődleges struktúrának az *elhagyásával,* hiszen ez a transzcendentalizmus elhagyása, ez pedig az eredeti álláspont feladása volna. *Benne magában* kell feltárni azt a mélyebb struktúrát, amely már az „igaz" értelem megragadása. – Való igaz, hogy a „Sein und Zeit" végén Heidegger a *történelmiséghez* jut el, ebben mutatja fel a nem tulajdonképpeni lét „időiségének" egzisztenciális tartalmát és így a tulajdonképpeni emberi lét értelmét, de ez a történelmiség csakis sajátos fenomenológiai értelmében véve lehet szerves „végső szava" az elméletnek, ez a történelmiség csakis így, *a fenti strukturális meghatározottságban* fogható fel.

Mindennek nagyon is fontos következményei vannak Marcuse kísérletére nézve. Mindenekelőtt ebből az következik, hogy amikor Marcuse a fundamentális analízis módszerével akarja megmutatni a marxi társadalomfelfogás alapbeállítottságát, hogy aztán ezt összevesse a „Sein und Zeit" alapeszméjével, akkor ez a fenomenológiai módszerrel való vizsgálat mégsem lehet „magának a dolognak" olyan ártalmatlan megszólaltatása, amely a „dolog" tartalmát eleve ne befolyásolná. Marcuse szerint a marxi

[45] Uo. 36–37.

alapszituáció *tartalma* annak a Radikális Tettnek a történelmi lehetősége, amelynek *„az egész embert" megvalósító szükségszerű új valóságot kell szabaddá tennie.*[46] Közelebbi kifejtéskor kiderül, hogy ez a „Radikális Tett" a kapitalizmus világában élő, a puszta létfenntartás üres, értelem nélküli tevékenységeibe kényszerített ember „igazi", „értelmes", „tulajdonképpeni egzisztenciájának" megvalósítása.[47] Pontosabban a „szabaddá tevése", lévén ez az egzisztencia Marx felismerése szerint *történelmi,* s mint ilyen *nem* a faktikus egzisztencián *kívül* vagy fölötte levő eszményi létezés. – Nem kell különösebben bizonygatni, hogy ez a „marxi alapeszme" így tökéletesen *a heideggeri fogalmi struktúrában felfogott történelmiség.* De ha egyszer „a Dasein nem tulajdonképpeni léte–tulajdonképpeni léte" struktúrában felfogott történelmiség a heideggeri *létfelfogásban* nyerte el „saját" metodikai és fogalmi megalapozottságát, akkor *ugyanebben* a struktúrában mutatni ki a marxi történelmiség elméleti „helyét" és tartalmát, legalábbis kételyeket ébreszt ennek a Marx-értelmezésnek az „autentikus" voltát illetően. Ezeket a kételyeket pedig megerősítik bizonyos módszertani megfontolások.

Mint köztudott, „közönségesen" többnyire rendkívül nehéz, összetett és buktatókkal teli feladat egy elméleti életmű „filozófiai értelmének", saját történelmi és gondolati jelentőségét kifejező elméleti alapállásának kimutatása. Az új meg új értelmezések és a véget nem érő viták egyik sarkalatos pontja mindig az a kölcsönös szemrehányás, hogy a „tények" értékelő elrendezése a másik fél részéről „külső" szempontok jogosulatlan érvényesítése révén történt. A fenomenológia – formális alakjában, mint láttuk – olyan *módszert* kínál, amely lehetővé teszi a belevetítések nélküli autentikus „lényegi megértést" minden dolog esetében. A tartalmas tények olyan leírását, amely eljut a lényegig anélkül, hogy az általánosság kritikus szintjén elhagyná őket és „kívülről" hozna be érvényességi kritériumokat vagy törvényeket. Csakhogy a valóságos (empirikus) tényekből kiinduló leíró fenomenológiával – baj van. Amikor Husserl a „Logikai vizsgálódások" után revideálja fenomenológiai álláspontját, és egy transzcendentális fenomenológia szükségességének gondolatához jut el, tulajdonképpen azzal a tanulsággal néz szembe, hogy a deskriptív fenomenológia nem juttat el a (gondolatilag érvényes) általánoshoz, következésképpen nem juttat el megalapozott, biztos tudáshoz. A transzcendentális fenomenológiában *„saját" elméleti tartalmat,* „saját" gondolati közeget kíván létrehozni a fenomének tanának, abban a reményben, hogy így és csakis így dolgozhatja ki azt a módszert, amely „szigorúan tudományosan" valóban képes az érvényes általános „természetének" kimutatására. Husserlnél ez a „saját" közeg ekkor egy „tiszta" ismeretelmélet közege lesz, az ő fenomenológiája ebben a közegben lesz *elméleti módszer,* az ismeretelméleti tartalommal szervesen egybefonódott, tulajdonképpen *ennek az elméleti tartalomnak a belső struktúráját képviselő módszer.* Ami Heideggert illeti, mint láttuk, ő is minőségi követelménynek tartja a formális fenomenológia meghaladását. Ő is *elméletivé* teszi a fenomenológiai módszert, a fundamentális léttan szerves struktúráját kifejező tartalmi módszerré, mert csak így tartja valóban termékenynek, a lényeg (gondolatilag érvényes) felmutatására képesnek.

A gondolati bizonyosság, ill. a „lényegi tudás" útját tehát mindketten az elméleti fenomenológia felépítésében keresik, és ezzel a módszert mindketten *valamely tartalmilag*

[46] Marcuse, H.: „Beiträge . . .", 44.
[47] Uo. 45.

meghatározott gondolati összefüggésrendszer „saját" struktúrájává teszik. Hogy mennyire *meghatározott* rendszerről van szó, azt ők hangsúlyozzák a leghatározottabban. Egymással szemben is. Heidegger már a „Sein und Zeit"-ban kettősen foglal állást a husserli fenomenológiával kapcsolatban. Miközben kiemeli a továbblépés jegyében való kapcsolódást a „Logische Untersuchungen" módszeréhez,[48] ugyanakkor lényegileg elhatárolja magát azoktól az elméleti fenomenológiai törekvésektől, amelyeket az „Ideen . . ."-ből kiolvas, és amelyek az ő szemében a husserli fenomenológiát alapjában a Schelerével rokonítják.[49] Az elvi elhatárolódás kölcsönös.[50] Ezzel együtt egyikük sem mond le az univerzális módszer igényéről, egyikük sem önmagába zárt szakdiszciplínát akar csinálni. A „tiszta" egológia végső szava Husserl meggyőződése szerint nem a világ zárójelbe tétele, hanem a fenomenológiai redukció révén elért kétségtelen bizonyosság birtokában mindenfajta megismerés megalapozása. Heidegger szerint a Dasein az a létező, amelyben kitüntetett volta folytán nemcsak rá lehet kérdezni az ő „saját" létére, hanem ezzel együtt *a létre való kérdezést* is ki lehet dolgozni, és így a Dasein-ontológia fundamentum kell hogy legyen a többi létező „saját" létére való kérdezéshez. A bonyodalmak abból adódnak, hogy a fenomenológia ennek az univerzális módszernek a kidolgozásáig egyik „ágon" sem volt képes elérni mindeddig. Sőt, tulajdonképpen az „emberi valóság" szűkebb területén is kölcsönösen tisztázatlan maradt még egymás felségterületén való illetékességük kérdése is. Husserl számára a redukált ismeretelméleti közeg az individuális szubjektivitás áttörhetetlen börtönének bizonyult. Heidegger megrekedt a Dasein-ben, és ez nemcsak azt jelentette, hogy a természeti létezők „saját" létére nem sikerült rákérdeznie, hanem azt is, hogy az ember „világát" is csak az individuális „megértés"-fonalon, egy végzetesen partikuláris szemszögből sikerült szemügyre vennie. Sem Husserl utolsó korszakának próbálkozásai, sem a későbbi Heidegger létmisztikája, sem az utánuk következő fenomenológiai irányzatok, iskolák és kísérletek nem változtatnak azon a helyzeten, hogy az eredetileg következetesen, egységesen felépíthetőnek ígért univerzális fenomenológia félúton megingott, tarkaságukban bizonytalan útkeresésekbe torkollott, amelyek valamennyien megkérdőjelezik *a már megtett út* egyik vagy másik, de majd mindig alapvető mozzanatát is. Mármost magának Husserlnek és Heideggernek a megtorpanásai kétségkívül tanúskodnak az ő gondolkodói nagyságukról is, arról, hogy az ő elméleti érzékük, problémaérzékenységük összehasonlíthatatlanul mélyebb volt, mint feltétlen és feltételes híveik többségéé. Ők ugyanis szembenéztek azzal, hogy egyáltalában nem egyszerű „alkalmazási feladat" az áttérés az egyik összefüggésszintről a másikra, és semmi esetre sem a „módszerséma" kiemelése ehhez a kulcs. – Amikor aztán jönnek azok a követőik, akik kiterjeszteni vagy alkalmazni akarják a fenomenológiai módszert, akkor a meglevő, többszörösen ingatag biztonságú elméleti pozícióból kiindulva vagy arra kényszerülnek, hogy egy többé vagy kevésbé radikális kritika bázisán elölről kezdjenek felépíteni egy *új elméletet,*[51] vagy belekerülnek abba a kellemetlen helyzetbe, amelybe

[48] Heidegger, M.: „Sein und Zeit", 38.

[49] Uo. 47.

[50] Néhány évvel a „Sein und Zeit" megjelenése után Husserl az „Ideen . . ."-jéhez csatolt Utóirat-ban elhatárolja magát az egzisztenciálfilozófia antropologizmusától és pszichologizmusától. Heidegger vagy Jaspers nevét nem említi, de a mese nyilvánvalóan róluk szól.

[51] Ingarden, Sartre, Merleau-Ponty vagy akár A. Schutz a többé vagy kevésbé szoros kapcsolódás mellett tulajdonképpen valamennyien ezt teszik.

Marcusénak kellett kerülnie, amikor a fenomenológiai módszert minden további nélkül alkalmazta Marx társadalomtanára. Maga ez a módszer megalapozottnak csak elméleti mivoltában tekinthető, viszont mint ilyen csak partikuláris alakban tekinthető kidolgozottnak. Ha *ezt* akarja alkalmazni, akkor bizonyítani kellene előbb a (heideggeri) lételméleti összefüggésben kidolgozott fenomenológia kompetenciáját a szóban forgó (marxi) összefüggésrendszerben. Ehhez ki kellene mutatni a marxi tanok autentikus elméleti előfeltevéseinek egyezését a heideggeri alapeszmékkel. Vagyis fel kellene mutatni ezeket az autentikus elméleti alapokat is. De milyen módszerrel? Egyáltalában, hát van más módszer is, amely ehhez eljuttathat, mint a fenomenológia? Ha van, akkor viszont – minek itt a fenomenológia?

Marcuse távolról sem méri fel ezt a helyzetet.[52] Jellemző rá, ahogyan ehelyett *megkerüli* a Marx-értelmezés nehézségeit. Megfogalmazza ugyan, hogy az „alapszituáció" felmutatása joggal nehéznek tűnik egy sokrétű és az időben is alakuló, változó tartalmú elméleti életmű esetében, de rögtön ezután úgy „oldja meg" a nehézségeket, hogy *kijelenti:* mégis, az alapszituáció rögzítésére *szükség van,* hogy az életmű egyes szakaszait egyáltalában egységben tudjuk látni és tárgyalni.[53] Egyszerűen megfordítja a problémát, és ezzel számára csendben visszájára fordul az egész tennivaló: most már az „eleve szükséges" – és ezért *eleve megfogalmazott* – alapszituációhoz kell kikeresni vagy hozzáértelmezni a megfelelő marxi kijelentéseket és gondolatokat. (Amit kétségkívül megkönnyít számára az, hogy – bár az *egész* elméleti életmű „alapszituációjáról" van szó – a bizonyító anyagot Marcuse kifejezetten az ifjúkori írásokból veszi.) De hacsak nem valami kétségbevonhatatlan, intuitív lényeglátás segített ennek az „alapszituációnak" a megfogalmazásában, akkor ezek szerint megint csak – a „kívülről behozott" értelmezési sémák hatásánál vagyunk.

Egybeesés a marxi és a heideggeri alapok között azonban így sem jön létre. És ez nemcsak azért van, mert túlságosan nehéz Marxot beleszorítani a heideggeri vázba, hanem azért is, mert Marcuse *nem is akar* teljes egybeesést kimutatni. Ne feledjük, nem az a célja, hogy a marxi elméletet besorolja a heideggeri filozófia alá, hanem az, hogy annak a

[52] Nemcsak itt. Rendkívül jellemző rá, ahogyan például a „Konkrét filozófiáról" írt cikkében nagyvonalúan „megoldja" a fenomenológiai redukcióval kapcsolatos elevenbe vágó problémákat, úgy, hogy – semmibe veszi őket. A transzcendentális fordulat a természetes beállítódástól a tiszta tudatfolyam és az intencionális tárgyiságok fenomenológiai vizsgálatához – mondja itt – a kutatás teljesen új területe. Ezen a területen azonban „történelmiségről" beszélni nincs értelme, történés és történelmiség mint transzcendens valóságtartalmak itt eleve zárójelbe kerültek. De ennek a „tiszta bensőségnek" az előállítása ugyanakkor szabadon láthatóvá teszi az egyetlen módot, amelyen a *redukción kívül* filozofálni lehet. Ha például egy gyárépületet mint tiszta tudattárgyiságot vizsgálat alá veszek, tanulmányozom ennek mint intencionális tárgynak a konstitúcióját az észrevevésben, az őt felépítő aktusok közötti törvényszerűségeket, az evidencia fokozatait stb., akkor elérem, hogy *a zárójel felbontása után* „maga a tárgy" áll előttem teljes konkréciójában, faktikus teljességében és egyben történelmi mivoltában. – De hát milyen alapon és hogyan bonthatom fel azt a zárójelet, milyen alapon jelenthetem ki, hogy a tiszta tudatlényegiségek (mínusz zárójel): „maga a reális tárgy"? és milyen alapon állíthatom, hogy a történelemfeletti tudatlényegiségek a valóságos tárgyak „történelmi lényegét" tárják fel? Stb. – Marcuse minderre egy szót sem veszteget. Ez van. „Evidens", nem? (Marcuse: Über konkrete Philosophie; „Existentialistische Marx-Interpretation", Majna-Frankfurt 1973, 91–92.)

[53] Marcuse, H.: „Beiträge", 44.

konkrét dialektikának, amely Marxnál a proletárforradalom elméletében jelenik meg, a „saját" filozófiai alakját állítsa elő. Marx elméleti önállóságát nem vonja kétségbe, és tudja, állítja azt, hogy döntő különbség van Marx és Heidegger között: míg az első a polgári társadalmat felszámolni hivatott proletárforradalom teoretikusa, a másik *nem lépett túl* a polgári filozófiai gondolkodás lehetőségein.[54] Ezzel együtt jár, hogy eleve súlyos fenntartásai vannak Heideggerrel szemben. Csakhogy – állítja – minden fenntartáson túl meg kell látni Heideggerben azt a lényegi felismerésmagot, amely nélkül az önálló marxi dialektika elméleti alapjait nem lehet kifejteni.[55] A marxi „saját" módszer a dialektika, a fenomenológiával Marcuse ezt nem *helyettesíteni,* hanem tulajdonképpen teljes gondolati „mélységében" kifejthetővé tenni akarja.

4. A DIALEKTIKA ÉS A FENOMENOLÓGIA EGYESÍTÉSÉNEK TERVE

Egyszerűen hangzik, de azért korántsem valami tiszta képlet ez. Tulajdonképpen dialektikának és fenomenológiának miféle viszonyáról is van itt szó? A fenti megfogalmazásból azt gyaníthatnánk, hogy a fenomenológia ebben a szükségesnek deklarált társulásban valamiféle metamódszer szerepét játssza. De nem, a helyzet nem ilyen egyszerű. Csakis a két módszer (a dialektika és a fenomenológia) egyesítésével lehet az emberi lét történelmiségét teljes konkrétságában megragadni – állítja Marcuse.[56] Ebből most arra következtethetnénk, hogy mindkét módszer valamiképpen rászorul a másikra, önmagában nem teljes vagy nem állja meg a helyét. Nos, az egyértelmű, hogy Marcuse számára a fenomenológia a heideggeri fenomenológia. Ismételten és világosan megfogalmazza azt is, hogy miben, milyen pontokon tartja valóban ki nem elégítőnek, a dialektika felfogásával korrigálandónak ezt a fenomenológiát. De már a dialektikát illetően nem tiszta a kép. Az még többé-kevésbé világos, hogy amikor dialektikáról vagy a dialektika kiegészítésének szükségességéről ír, akkor nemcsak és nem mindig a marxi dialektikáról beszél. Amikor a dialektika „eredeti" értelmét tárgyalja, amikor a „Hegels Ontologie . . ."-ban a hegeli történelmiség struktúráját vizsgálja, az derül ki, hogy „a" dialektika elméletileg érett, tartalmas alakjában tulajdonképpen – a hegeli dialektika. *Ezt* kell tehát korrigálni a heideggeri fenomenológia lényegi belátásaival? Értelemszerűen igen. Hiszen a marxi dialektikával szemben Marcusénak egyetlen bíráló szava sincs és – ami még többet mond – Marx-értelmezéseiből az derül ki, hogy a heideggeri létfenomenológia *minden* lényegi belátása, az az egész felismerésmag tehát, amellyel a dialektikát tökéletesíteni kell, Marcuse szerint *megvan Marxban,* Marx már *megfogalmazta őket,* méghozzá abban az elméletileg és gyakorlatilag oly döntő konkrécióban, amely Heideggerből hiányzik, és amelyet az ő fenomenológiájának a dialektikától kellene eltanulnia. Pontosabban ezek szerint nem is „a" dialektikától, hanem kifejezetten a marxi (konkrét) dialektikától. De hát így végül is Marcuse maga állít fel és fejt ki egy olyan elméleti konfigurációt, amely, ha komolyan vesszük, ismét az egész heideggerizáló-fenomenologizáló vállalkozás *értelmét* kérdőjelezi meg. Hát ha egyszer Marx a hegeli

[54] Uo. 54.
[55] Uo. 59.
[56] Uo. 68.

dialektikát úgy haladta meg, hogy új elméleti alapokon a történelmi lét teljes és konkrét megragadására képes (forradalmi) gyakorlati értelmű elméleti módszert csinált belőle (és *ez* a „konkrét dialektika"), és viszont ha Heidegger jóval később *ugyanezt* csak felében-harmadában, elméletileg fogyatékosan, mintegy csak a küszöbig jutva csinálta meg (és *ez* a „fenomenológia"), akkor miért kell Marxot Heideggerrel mérni, miért kell a dialektikát a fenomenológiával korrigálni? Közönséges ésszel megítélve akkor itt csak egyetlen jogosult tennivaló lenne: a (heideggeri) fenomenológia ki nem elégítő, retrográd voltának bírálata a (marxi) dialektikához mérten. Ezzel szemben (tehát önmagával szemben) Marcuse a következő utat választja: A heideggeri fenomenológiával kimutatni a marxi dialektika alapeszméit, hogy aztán a marxi dialektikával felülbírálva Heideggert ki lehessen szűrni Heideggerből a lényegi magot, amit aztán a dialektikával egyesíteni lehet a célból, hogy Marxra alkalmazva ki lehessen mutatni, mi az a marxi konkrét dialektika. – Egyszerű és evidens, nemde? Félő azonban, hogy ezért a „propagandáért" az igényesebb fenomenológusok sem igen köszönnek előre Marcusénak.

Ebben az egész útvesztőben azonban mégis felsejlik egy *valóságos és alapvető probléma a marxi történelmi dialektika értelmezésével kapcsolatban,* és ez az, amiért egyáltalában érdemes vele foglalkozni. Igaz, Marcusénál eltorzul ez a probléma, mielőtt megszületne, és ebben a torz alakjában nem előre, hanem hátrafelé visz. Bizonyos azonban, hogy a mód, *ahogyan* ez történik, maga sincs aktuális tanulságok híján.

Maga a probléma, ha tisztán megfogalmazzuk, ez: Ha a hegeli dialektika elméletileg következetesen megalapozott, és mint ilyen lett a Szellem történelmi mozgásának „belső logikája", azaz a Szellem előrehaladó fejlődésének útja a legegyszerűbb alakulatoktól az Abszolútum kategorikus teljességéig, akkor ennek a mozgásnak *a szerkezete, az artikulációja, a felépítése is* szerves egységet alkot a hegeli *elméleti tartalommal,* és törvényszerű, gondolatilag érvényes is *ebben a meghatározottságában* lehet. De ha ez így van, akkor nem elég azt konstatálni, hogy Marx új, materiális tartalommal „töltötte meg" a hegeli dialektikát, még az sem elég, ha azt kérdezzük, hogy az új tartalom hogyan változtatta meg a hegeli dialektika értelmét, *ha eközben feltételezzük a hegeli történetiség-struktúrában foglalt dialektika* törvényeinek átvételét, megőrzését a marxi dialektikában. Ez az átvétel ugyanis az előzőek szerint vagy azon a feltevésen alapulhat, hogy az új tartalom *nem változtatta meg* az eredeti hegeli megalapozottságot, de akkor az átvett dialektikus konstrukció ezt a tartalmat is az „eredeti" logikai szükségszerűséggel viszi el a történelem végét tételező abszolút értelemig, valamint a valóságos aktivitás fogalmát végül is a kognitív szubjektivitással azonosító idealizmusig. Vagy pedig felteszik, hogy ez az átvétel *kiemeli* a dialektikus mozgásalakzatok „törvényszerű formáit" a hegeli elméleti alapokból, így viszont ezek a formák, alapjukat vesztve, immár nem vezetnek sehová, a történelmi folyamat totalitásához fel sem érnek, legfeljebb a történelmi empíria elrendezésének bizonyos szempontból lehetséges (de nem szükségszerű) formái maradnak. Ha mármost mindezzel szemben igaz, hogy Marx társadalomelmélete semmilyen minőségben, tudatosan és következetesen *nem* tételezi a történelem végét, és ha igaz, hogy ez a történelemfelfogás elválaszthatatlan a *materiális gyakorlat* elméleti megragadásától, akkor a marxi dialektikának nem lehet adekvát alakja a hegeli konstrukció, akkor a valódi probléma a marxi dialektika kifejtését illetően az, hogy mit kell érteni a materiális gyakorlat *elméleti megragadásán,* hogyan lehetséges ez a megragadás, valóban erre épül-e és *hogyan* a marxi társadalomfelfogás, és hogy *ebben a saját elméleti-tartalmi meghatáro-*

zottságában milyen lehet a történelmi mozgás *adekvát struktúrája, a marxi történelmi dialektika saját felépítése és szerkezete.* A marxi szerkezet, amely így nem a hegeli dialektika következetlenségeinek vagy idealista torzulásainak lefaragása révén született, hanem a hegeli *elméleti dialektika* „pozitív kritikája" révén (abban az értelemben, amelyben Marx ezt a kifejezést a 44-es „Kéziratokban" használta).

Marcusénál két ponton dereng föl ez a probléma. Az egyik a hegeli dialektika elméleti szervességének állítása. A hegeli Abszolút Ész nem misztikus előfeltevése a rendszernek – állítja pl. S. Marckkal szemben[57] –, mint ahogyan a szubjektum–objektum azonosság sem az, hanem *az elmélet belsőleg szükségszerű eredménye,* amely az egész filozófiai kidolgozásban igazolódik. Ebben a belsőleg szükségszerű szervességben mármost a hegeli dialektika kifejtésének kérdése *egy* lesz nála azzal a tartalmi kérdéssel, hogy *mi a történelmiség* értelme Hegelnél, ez pedig elválaszthatatlan a hegeli filozófia *elméleti beállítottságának* kérdésétől. Marcusénál ez az egész problémakör így lesz a hegeli ontológia elemzésének feladatává. – De ugyanerre a szervesség-gondolatra utal pl. akkor is, amikor az „ellentétek harca és egysége", a „tézis–antitézis–szintézis" formulák alkalmazása kapcsán azt kifogásolja, hogy ilyenkor „homályban marad az, tulajdonképpen mi dolga ezeknek a mozgásformáknak a történelmi folyamattal".[58]

A másik pont annak a bizonyos „konkrétságnak" az igénye. Az, hogy a hegeli történelem-dialektika elvont, Marcuse számára ebben az időszakban nem az empirikus történelemmel való egybeesés hiányát jelenti. *A racionalisztikusan felépített Szellemtörténeti konstrukció, az öntudat fejlődéseként felfogott történetiség* teszi képtelenné szerinte a hegeli elméletet arra, hogy a valóságos történelmi gyakorlat modelljét adja, *hogy a kor konkrét történelmi lényegét mutassa fel* ahelyett, hogy az Ész eszményének fonalára fűzi az erre alkalmassá csiszolt korokat. Ebben van az elvontsága, és ezt *nem* az elméleti hozzáállás feladásával, hanem a *hegeli elméleti beállítottság megváltoztatásával* lehet megszüntetni. A konkretizálás ennek megfelelően az egész (Szellem-)történeti struktúra megváltoztatása kell hogy legyen. *A konkrét filozófia nem a legegyszerűbb absztrakcióktól halad felfelé a mind teljesebb szintek lépcsőfokain, hanem a konkrét történelmi szituáció teljességéből indul ki, ennek alapján jut el az elméleti konkrétsághoz és egyúttal a gyakorlattal való lényegi egységhez.*[59]

Így megfogalmazva (ahogyan Marcuse sohasem tette) nem nehéz észrevenni, hogy ennek az „elméletileg végiggondolt konkrétságnak" az eszméje a marxi „Bevezetés" híres módszertani fejtegetéseire utal, ezeknek bizonyos gondolataival tagadhatatlanul összecseng. Ezen az alapon a konkrét dialektika tematizálása indítás lehetne annak a problémának a tisztázásához, vajon ezek a marxi metodológiai meggondolások hogyan valósultak meg elméletileg „A tőké"-ben, továbbá hogy ebben a megvalósult alakjukban milyen történelmiségmodellt, miféle dialektikafogalmat implikálnak, hogy „konkrétan és kimutathatóan" hogyan lép túl a marxi elméleti dialektika a hegelin. Így, „A tőke" logikájaként felfogva azonban ez a probléma nyilvánvalóan megköveteli a marxi elmélet *fejlődésének* elemző felmérését is, ezzel együtt a Hegelhez és a polgári filozófiai gondolkodásnoz való marxi viszony *alakulásának* vizsgálatát is az ifjúkori munkáktól a

[57] Marcuse, H.: „On the Problem of the Dialectic", 26.
[58] Uo. 19.
[59] Marcuse, H.: „Über konkrete Philosophie", 99 és kk.

szóban forgó módszertani megfontolásokat tudatosan megfogalmazó periódusig. Marcusénál azonban erről szó sincs, sőt *szó sem lehet,* hiszen láttuk, a heideggeri „elemző pillantással" felmért Marx eleve homogenizálódott, méghozzá úgy, hogy a döntő értelmezési hangsúlyokat „magától értetődően" az ifjúkori írásoknak e pillantással befogható gondolatai adták meg Marcuse szemében. Ez a tény önmagában utal arra, hogy így ezzel a problémával eleve nincs minden rendben.

Közelebbről aztán kiderül, hogy ezzel a problémával Marcusénál egyáltalában semmi sincs rendben. Éspedig azért nincs, mert a marxi alapszituáció sorsában osztozik a probléma minden vonatkozása, beleértve Hegelt és a dialektika „eredeti" jelentését is. *Marcuse alap(tév)eszméje, miszerint a heideggeri fenomenológia, fő tendenciáját tekintve, úgy megy túl Hegelen, hogy a metafizikai elvontságok helyett a jelenkor történelmi problémáihoz forduló, gyakorlati beállítottságú filozófiát hoz létre,* a legtipikusabb előítélet erejével hat: Marcuse ehhez hangol minden számottevőt, amit lát (ill. olvas), ennek megfelelően minden *problémát,* amelyet megsejt vagy megközelít, rögvest olyan értelmezésben fogalmaz meg, amely eleve szinte láthatóan magában hordja „megoldása" irányát, hogy ne mondjuk – kiabál Heidegger után. Ez nyomja rá a maga korántsem csak külső bélyegét azokra a belátásokra is, amelyeket az imént kiemeltünk. Mert amikor Marcuse értelmezésében a hegeli dialektika elméleti szervessége a hegeli *ontológia* közegében érvényesül, *így* ennek a Hegel-értelmezésnek – mint majd mindjárt látni fogjuk – valódi filozófiai alapja Heideggerben található meg. És amikor Marcuse a konkrét filozófia alapállását a konkrét történelmi szituáció számbavételében jelöli meg, számára ez *egyben* együtt jár azzal, hogy ez a számbavétel azért és annyiban filozófiai, amennyiben „magára az egzisztenciára" vonatkoztatott, pontosabban, amennyiben a Dasein-ről „in der konkreten Fülle seiner Existenz" van szó,[60] azaz amennyiben az elemzés ontológiai beállítottságú a szó heideggeri értelmében.

Ebben az optikai közegben kapunk tehát választ arra a kérdésre is, hogy *mi a dialektika.* Bizonyos, hogy a formális eklektikus dialektizálással szemben Marcuse joggal hivatkozik a platóni és a hegeli dialektikafelfogás merőben *más,* „eredeti" értelmére. Sőt, első pillantásra messzemenően igaza van az eredeti felfogás jellemzésében is. Platón és Hegel szerint – állítja – *maga a valóság dialektikus,* lényege szerint. Ez pedig azt jelenti, hogy Platónnál az egység, a permanencia, az általános valóságosan csakis a sokféleség állandó mozgásában, az (érzéki) egyediség változó kapcsolataiban létezik, és így csak *benne* mutatható fel. A dialektika nem puszta kognitív módszer, hanem az emberi ész képessége arra, hogy a valóságot ebben az összefüggésben ragadja meg. A dialektika az emberi tudás legmagasabb kifejezése, amennyiben ő maga a Logos, abban a kettős értelemben, hogy a lét Logosa és az emberi diszkurzus Logosa, amely láthatóvá teszi az „igaz" létezést. Hegel mármost (legalábbis a „Fenomenológiá"-ban és a „Logiká"-ban) ezt a dialektikafelfogást viszi tovább, méghozzá úgy, hogy a dialektikus összefüggések alapját a *történelmiségben* találja meg. A pluralitás mozgásában alakuló egység alapja a történelmiség; ez Hegel nagy felfedezése – mondja Marcuse.[61]

Az „eredeti" dialektikafogalom jellemzése azonban ezzel nem merül ki, és ettől kap az egész elejétől végig nagyon is meghatározott elméleti tendenciát. Az eljárás egyszerű.

[60] Uo. 90.

[61] Marcuse, H.: „On the Problem of the Dialectic", 16–19.

Teljesen a heideggeri Platón-értelmezés szellemében, Marcusénál kizárólagos pozitív hangsúly kerül a platóni dialektika közvetlen szemléleti jegyeire, a „láthatóvá tétel" preracionális jellegére, és a dialektika „valóságos" mivolta ezzel máris *„tiszta" ontológiai* értelmet kap: az eredeti dialektikafelfogás döntő erénye és nagysága az lesz, hogy „a létező igaz létét" explikálja, hogy *nem a megismerésnek a „világhoz" való viszonyából indul ki, hanem közvetlenül a létező valóságos létéhez, az „élethez" fordul.* Amikor mármost Hegel megalapozza *ezt* a dialektikus ontológiát a *történetiség* felfedezésével, akkor ennek a tettnek a pozitív értéke (természetesen) szintén elsősorban az lesz, hogy Hegel rájön: a dialektika igazi terepe a történelem, *azaz az emberi lét.* „Csak az igazi történelmi létezés sajátosan dialektikus: az emberi létezés a maga realitásában, eseményeiben, a világon belül felfogott és alakított mivoltában."[62]

Mármost hogy mi minden keveredik össze, cserélődik fel, gyúratik és értelmeztetik át hallgatólagosan ennek a dialektikaképnek – különösképpen pedig ennek a *hegeli* dialektikaképnek – az előállításakor, ezt minden részletében kimutatni teljesen felesleges fáradság volna. Elég kiemelni a dolog számunkra legfontosabb vonatkozását.

Mint láttuk, Hegel ebben a képben tulajdonképpen egy preracionális ontológiai vonal folytatójaként és megalapozójaként lesz a dialektikus gondolkodás klasszikusa. A Szellem-dialektika atyjáról ezt állítani persze enyhén szólva merész dolog. Ezt Marcuse is tudja. Nem is arról van szó, hogy tagadná a hegeli szellemfilozófia racionalizmusát, hanem arról, hogy a Dilthey–Kroner-féle Hegel-értelmezésre támaszkodva arra vállalkozik, hogy kimutatja az általuk Hegelben felfedezett „élet"-problematika *filozófiai értelmét és alapját* a hegeli *létfelfogás* kialakulásában és fejlődésében. Ennek jegyében aztán egyrészt kiderül, hogy a hegeli problematika eredendően és mindvégig *ontológiai* problematika volt. Kantot folytatva és bírálva Hegel alapvető álláspontja ez lett: *minden létező* csak mint az objektivitás és a szubjektivitás mozgó egysége – mint einigende Einheit – *van.*[63] Másrészt megtudjuk, hogy Hegel fiatalkori írásaiban ez a dialektikus létfogalom *az „élet"-re vonatkoztatott.* A teológiai írásokban és az első elméleti kísérletekben a Szellem mint wissendes Sein még csak *az élet egyik létmódja,* a Szellem ekkor az életből nyeri meghatározását. „A szellem fenomenológiájá"-ban azonban már megfordul a dolog, a Szellem lesz az „igazi lét", az élet így most *a tudásban* kell felfogni és meghatározni. Nem valamiféle törésről vagy éles váltásról van itt szó – hangsúlyozza Marcuse –, sokkal inkább arról, hogy a hegeli gondolkodásban ettől kezdve mindvégig harcol egymással a két elméleti tendencia: az életé és a tudásé. Egyensúlyra soha nem jutnak, mindenesetre később felülkerekedik a tudás vonal, és ez az, amiért és ami által a hegeli dialektika megmerevedik és metafizikai elvontságokba fut ki. Ez az, ami miatt a hegeli történelmiség is önmaga ellen fordul: Az „élet" meghatározottságában felfogva a létezők mozgó mivolta (Bewegtheit-je) az *emberre* vonatkoztatott mozgás – *történelem* –, amely magában hordja értelmét. A tudás ésszerű előrehaladásaként strukturálódott történelemnek azonban önmagán *kívül* van a lényege.[64]

[62] Uo. 22.

[63] Marcuse, H.: „Hegel's Ontologie und die Grundlage einer Theorie der Geschichtlichkeit", Majna-Frankfurt 1932, 24 és kk.

[64] Uo. 255–256.

Nos, nem az itt a vitatható, hogy a fiatal Hegel írásaiban fontos és éppen a maga általános-átfogó jellegében sokatmondó terminus az „élet". Az, méghozzá Hegel gondolkodásának egész *beállítottságáról* mond sokat, arról tudniillik, hogy Hegelt kora ifjúságától *a társadalmi valóság* problémái izgatták. De éppen a teológiai és politikai írások tanúsága szerint korántsem valami elvont-ontológiai jelleggel. Az állam, a vallás, az erkölcs problémái „életproblémák", de e szónak nagyon is konkrét jelentésében, korhoz, sőt az akkori Németország korához kötött tartalommal és értelemmel.[65] „Létproblémák" is ezek persze, de az igazi szabadság lehetőségeit a társadalmi valóság alakításában kereső polgári individuum létproblémái. Igaz az is, hogy amikor aztán filozófiai alakot ölt a hegeli gondolatvilág, ez nem az „életproblematika" feladása. A kanti, a fichtei formalizmus ürességét Hegel éppen ennek a tartalmas életproblematikának a bázisáról utasítja vissza. Csakhogy miközben „filozófiai szintre emelkednek", miközben elméleti tartalmat nyernek a hegeli fogalmak, eközben és *ezáltal* az életproblémák *a tudás tartalmává* lényegülnek át, az öntudat reflektáló mozgása lesz az ő adekvát filozófiai „modelljük". Nem az „élet vonal" mellett születik meg a „tudás vonal", hanem egy *ismeretelméletileg* is átgondolt, következetesen tudományos elmélet egyedül lehetségesnek gondolt alakjaként jön létre az öntudat filozófiája. Problématörténetileg nézve egyébként Marcuse is jól látja az öntudat „felülkerekedésének" gondolati motívumait. A „Glauben und Wissen" és a „Differenz . . ." alapján maga mutatja ki, hogy a kanti szintetikus egységből kiindulva az egyoldalú szubjektív meghatározottság bírálatától hogyan jut el Hegel objektivitás és szubjektivitás eredeti egységének *egyedül lehetséges létezési módjaként* a magát tudó tudáshoz, az öntudathoz.[66]

Természetesen megteheti a filozófiatörténeti kutatás Hegellel is – mint mindenkivel –, hogy a szellemi szárnybontogatás, az útkeresés, a kísérletezés időszakának írásaiban kimutatja azokat a gondolati elemeket, „vonalakat", fogalmakat is, amelyek lehetőségük szerint más irányba mutattak vagy mutathattak volna, ha a későbbiekben elnyerik elméleti igazolásukat.[67] Amit nem lehet megtenni, az az, hogy az elméletileg szervessé érett művek szövetét felfejtsék, hogy aztán a kihúzkodott szálakban mutathassák fel meghatározó tendenciaként az „eredeti" fogalmak továbbélését. Így ez nem az elmélet megértéséhez, hanem a meghamisításához teremt alapot. Hiszen az „önálló alakra hozott" eszmék és fogalmak preteoretikus tartalmukban aligha képviselhetnek „elméleti alaptendenciákat", *értelmezni* kell őket. Beléjük vetítenek hát idegen tartalmakat, ami valójában megváltoztatja egész elméleti akusztikájukat. Marcuse nyilvánvalóan ezt teszi. A „Fenomenológia" és a „Logika" bonyolultan többrétegű, belsőleg ellentmondásos, de *egy* koncepciót megvalósító gondolattömbjét kettéhasítja, és ezzel egy csapásra eltünteti a hegeli filozófiai gondolkodásnak azt a sajátos minőségét, amelyről már szó volt. A hegeli filozófiából, amely úgy akarja megragadni alakuló, sőt *alakítva alakuló mivoltában a létet,*

[65] Vö. Lukács György: „A fiatal Hegel", Budapest 1976, I–II. fej.

[66] Marcuse, H.: „Hegel's Ontologie . . .", 116 és kk.

[67] Mint ahogyan ezt teszi pl. Habermas is Hegel jénai korszakával – elsősorban a jénai „Reálfilozófia"-val – az „Arbeit und Interaktion"-ban. Függetlenül attól, hogy mennyire van igaza, az, amit tesz, a *jellegét tekintve* egészen más, mint Marcuse Hegel-értelmezése. Habermas azt akarja kimutatni, hogy Hegel a „Reálfilozófia"-ban egy olyan dialektikus struktúra kidolgozásával kísérletezett, amely más, mint a későbbi, sőt akár mint a „Fenomenológia" felfogása, és felteszi azt a kérdést is, miért adta fel Hegel ezt a struktúrát. („Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie' ", Majna-Frankfurt 1969.)

hogy közben elfogadja ignorálhatatlan *alapnak* a Descartes-tól Kantig ívelő *ismeretelméleti* problematika alapvető belátásait, sőt *következetesebben* akarja ezeket alapul megtenni, mint bárki előtte, ebből a bonyolult alapképletű filozófiából Marcuse egyszerűen *két ontológiát* csinál, amelyeknek kiindulópontja, struktúrája és végső értelme tulajdonképpen egymással ellentétes. Meglepően, mi több, elképesztően leegyszerűsödik ezzel a hegeli „alapszituáció" és vele a dialektika problémája: Csupán meg kell látni az „élet" ontológiai rangját, fel kell ismerni benne az igazi ontológiai teljességet, és a dialektika megmenekül az elkárhozástól. Csupán helyre kell állítani az eredeti hegeli álláspontot: az élet *több* mint a tudás, amely csak az absztrakt gondolati formája és ebben a minőségében *létmódja* az előbbinek.

De *mi* az élet ontológiai értelmében véve? Ez az a kérdés, amelynél Marcuse *Heideggerhez* utasít bennünket. Mert ő az szerinte, aki végiggondolta ezt az újkori hagyományokkal szakító ontológiai problematikát, és ezzel tulajdonképpen *a helyes elméleti vágányra állította a hegeli dialektikát.* Tette pedig ezt azzal, hogy a wissendes Sein helyébe a Dasein-t állította. Ezzel ugyanis Marcuse szerint a következő helyzet jött létre: A konkrét, az élet gyakorlati teljességében felfogott ember kerül most a filozófia középpontjába, nem a megismerő, hanem *a gondolkodó ember.* A hagyományos filozófiai problematika ezáltal gyökeresen megváltozik. Nem a lényegi elvontságok létmódjaiként kell ezentúl értelmezni a történelmi konkrétumot (mint „megjelenési formát"), hanem az lesz a kérdés, hogy *mi a tulajdonképpeni egzisztencia, és hogyan lehetséges a tulajdonképpeni egzisztencia?*[68] Mivel pedig az egzisztencia a világbavetettségében tevékeny, *gondolkodó* Dasein léte, az elméleti magatartás pedig Heidegger szerint a gondolkodáson alapszik, ezért ezzel Heidegger tulajdonképpen a *praxis*t jelöli meg az emberi döntések terepéül. A döntést, az eltökéltséget viszont az ember saját történelmi sorsa magáravállalásaként fogja fel, az ember tulajdonképpeni léte beteljesítéseként, *az egzisztenciához való hűségként.* – Egy olyan történelmi szituációban mármost, amelyben az ember egzisztenciája fenyegetett – és ez jellemzi korunkat –, ez az egzisztenciához való hűség csakis egy verändernde Tat, egy Radikális Tett lehet a praktikusan fennálló egzisztencia áttörése útján – mondja Marcuse.[69]

Ezt az utolsó gondolatot, igaz, Marcuse szerint sem maga Heidegger fogalmazza meg. De szerinte *ez a teljes heideggeri gondolatmenet,* ez *következik* a végiggondolt létfenomenológiából. A heideggeri egzisztenciális ontológia *gyakorlati fordulatot* adott a filozófiai gondolkodásnak, méghozzá a *történelmi lényegűnek felismert konkrét jelen* gyakorlatát jelölte ki a filozófia gondolati terepéül. Maga Heidegger azonban csak a Tett küszöbéig viszi a dolgot, itt megtorpan, és visszafordul – állítja Marcuse. Ahelyett, hogy *továbbnyomulna* a történelmi szituáció teljes konkrétságához, ahelyett, hogy fel- és elismerné, hogy az emberi élettevékenység mindenkori *anyagi feltételei* meghatározzák, mert körülhatárolják a konkrét történelmi szituációt, továbbá ahelyett, hogy észrevenné, hogy ebben az anyagilag limitált voltában a történelmi szituáció igazi szubjektumaként már nem az individuális ittlétet, hanem mindig valamely történelmileg konkrét *kollektív Dasein*-t („társadalmat") kell tételezni, amely képes a Radikális Tett végrehajtására, Heidegger megáll, és filozófiai absztrakciókba esik vissza. A döntést a magános egyén

[68] Marcuse, H.: „Beiträge . . .", 59.
[69] Uo. 59 és kk.; Marcuse, H.: „Über konkrete Philosophie", 96–97.

eltökéltségére korlátozza, és az egzisztencia történelmiségét csak mint a „gewesene Existenz" felidézését fogja meg.[70]

Íme, így fest végül is tartalmában felvázolva a dialektika és a fenomenológia viszonya, *egymásrautaltságuk* kifejtett bizonyítása. Mint láttuk, a dolog lényege az, hogy eszerint *a dialektika igazi konkrétságában tulajdonképpen – a végiggondolt heideggeri fenomenológia.* Alapját az egzisztenciális lényegiség, a „tulajdonképpeni egzisztencia" eszméje kell hogy képezze. *Ez* Heidegger nélkülözhetetlen adaléka a konkrét dialektikához. Hogy teljes konkrétságában megragadja tárgyát, ehhez a dialektikának nemcsak a mindenkori konkrét történelmi szituáció adottságait kell elemeznie, levonva a belőlük adódó praktikus konzekvenciákat is, még csak az sem elég, ha megállapítja ez adottságok történelmi-emberi eredetét – állítja Marcuse –, hanem mélyebbre kell mennie „a másik irányba" is, *rá kell kérdeznie a tulajdonképpeni egzisztenciára is,* azaz fel kell tennie a kérdést, „vajon az adottság kimerül-e ebben, vajon nincs-e neki egy nem történelmen kívüli, de mégis minden történelmiségen át fennmaradó saját belső értelme".[71] Ugyanakkor „az első irányban" a történelmi adottságok konkrét számbavételében a dialektikának *tovább* kell mennie Heideggernél. Ez egyúttal a dialektika viszontszolgálata a fenomenológiának.

5. A HEIDEGGERI ALAPSZITUÁCIÓ – MARXISTA FELFOGÁSBAN

A kérdés most már csak az, hogy a konkrét dialektikának és a fenomenológiának ez az egység-modellje megállja-e a helyét? Ez a kérdés pedig először megint csak visszautal bennünket a Hegel–Heidegger viszonyhoz. Igaz-e, hogy a heideggeri létfenomenológia megváltoztatja a hegeli metafizikai beállítottságot, ha igen, miben, hogyan? Igaz-e, hogy a „konkréthoz fordulással" következetessé teszi a dialektikát? Egyáltalában, hogy áll a helyzet ezzel a konkrétsággal?

Hegel számára a kanti szintetikus egység azért nem fogadható el, mert egyoldalú, mert csak a szubjektivitás (a megismerés) dimenziójában meghatározott egység, ezért üres, tartalmatlan, az egységnek puszta elgondolása, nem reális egység. Az igazi egységet nemcsak a megismerés formájában, hanem a lét formájában is tételezni kell. Nem mint holt adottságot, hanem mint levésben levő egységet, amely egyszerre *azonosság* és ugyanakkor *fennállása* szubjektivitás és objektivitás *különbségének.* Ilyen egység a tudás, pontosabban az önmagát tudó tudás, az öntudat, hiszen a közvetlen tudásban még csak tárgyként, a szubjektivitásban levő „más"-ként van tételezve az objektivitás. – A hegeli filozófiának olyan alapténye ez, amelyet egyébként Marcuse sem tagad.[72] *Csakhogy ebben az alaptényben két egyaránt fontos vonatkozás fejeződik ki.*

Az egyik az, hogy Hegel filozófiai problematikája nemcsak *kiindul* az újkori polgári filozófia alapproblémájából, hanem ennek elméleti alapállásán *belül maradva* akarja a beteljesedést jelentő fordulatot produkálni. „... A filozófiának természetesen *az egységgel* van dolga, de nem az elvont egységgel, a puszta azonossággal és az üres

[70] Marcuse, H.: „Beiträge...", 61.
[71] Uo. 68.
[72] Vö. Marcuse, H.: „Hegel's Ontologie", 24 és kk.

abszolútummal, hanem a *konkrét* egységgel (a fogalommal)..." – mondja „A szellem filozófiájá"-ban.[73] Az, hogy számára „természetesen az egység" a filozófia problémája, lényegi és tudatos kapcsolódás az újkori, mindenekelelőtt a XVII–XVIII. sz.-i filozófiai gondolkodáshoz, „a metafizika korához". Ő maga úgy látja ugyanis, hogy ennek a kornak a gondolkodása azzal, hogy a keresztény „eszmét" szekularizálta (azaz hogy a tartalmas, igaz általános problémáját az ember–természet dimenzióba vonta be), eljutott arra a fokra, hogy „ezt az eszmét szellemnek, magáról tudó eszmének" fogja fel.[74] A problématörténeti adottságokat tekintve éles szemű jellemzése ez a polgári filozófia gondolkodási szituációjának. Hiszen laikus fogalmazásban ez azt jelenti, hogy ennek a kornak a gondolkodása veti fel „az eszme", a „valóságosan igaz" kérdését úgy, hogy azt állítja: az emberi szubjektivitás „természete", valamint ennek a materiális természethez való viszonya megkerülhetetlen *alapproblémája* a filozófiának. Mármost szükséges – véli Hegel –, hogy az eszmét ebben a közegben először abszolút ellentéteiben fogják fel. Természet és intellektus, materialitás és idealitás, lét és megismerés mint ellentétek ismertetnek fel, hogy aztán ezen az alapon az eszmére (az igazságra) való törekvés az ellentétek megbékítését, *egységük* kimutatását tegye fő érdekké. A materializmus és az idealizmus számára egyaránt az az elméleti alapfeladat, hogy az „eredeti egység" bizonyításával megalapozzák az igaz megismerés lehetőségének gondolatát.[75] Hegel a maga részéről minden eddigi egységtételezést vagy naiv-üresnek, vagy (érdemei elismerésével) áthidalhatatlan szakadékokat támasztó egyoldalú kísérletnek lát. *De nem változtatja meg a „modern kor" elméleti dimenzióját, és így számára is „természetesen" objektivitás és szubjektivitás „eredeti" egysége marad az alapprobléma.* Ez a dolog egyik vonatkozása.

A másik az, hogy amikor ezt az egységet Hegel *konkrét azonosságnak* fogja fel, akkor ennek az egységálláspontnak a lehetőségeit a maga ellentmondásosságában valóban minden irányban kiteljesíti. A konkrét azonosságban a lét egyáltalán nincs a megismerés, a szubjektivitás meghatározásán kívül, s így az azonosság szubjektum és objektum abszolút kettősségének „eredeti" *tagadása.* Ugyanakkor a konkrét azonosságban a megismerés *tartalmas* megismerés, amelyben nem olvad bele az objektivitás a szubjektivitásba és viszont, amelyen belül *a tárgyiság formájában mégiscsak végig fennáll a külvilág megkülönböztetett léte,* és a lét teljes igazságának feltárulása csak a kettős dimenzió kölcsönösen egymásra irányuló aktivitásában, közvetítések sorában mehet végbe. Nevezzük bár „életnek" azt a tartalmat, amit Hegel a tudás közegébe bevon, bizonyos, hogy ez a tartalom nála a konkrét fogalomban az egymásra épülő relatív totalitások során át *megtartja aktív léte viszonylagos önállóságát a megismerés szubjektivitásával szemben,* mindaddig, míg fennáll a közvetítés folyamata. (Hogy viszont ugyanakkor ezen az állásponton belül logikusan el kell jutnia a folyamat *lezárásáig,* ezzel a metafizikai konklúziók kimondott-kimondatlan vállalásáig, erről korábban már szó esett.)

Mármost Heidegger elutasítja a teoretikus magatartásmód elsőbbségét – állítja Marcuse –, és közvetlenül a gyakorlati lét teljességéhez fordul. Igaz ez? Az első állítás bizonyos értelemben igaz, a második nem, a kettő együtt lényegileg félreérti Heideggert. Hogy Heidegger félretolja a hegeli közvetítést, a megismerés közegében felfogott lét eszméjét, és

[73] Hegel: „A szellem filozófiája", Budapest 1968, 365.

[74] Hegel: „Előadások a filozófia történetéről", Budapest 1960, 484.

[75] Uo. 195.

ebben az értelemben közvetlenül a „léthez" fordul, az igaz. A lét, amelyet közvetlen adottságában szemügyre vesz: az emberi lét, ez pedig nyilvánvaló, konkrét adottságában számára: az egyes ember – ez is tény. Csakhogy emlékezzünk rá, Heidegger *módszeres ontológiát* csinál, a létmegértés *elméletileg kidolgozott útját* akarja nyújtani, nem a szemléletben adott felfoghatatlan kinyilatkoztatását. Jól tudja, hogy *elméleti tény* kell hogy legyen a kiindulópont, azaz megalapozott, *indokolt* a tekintetben, hogy miért és milyen értelemben lehetett éppen az kiindulóponttá, ami. És amikor a Dasein lesz az ontológiája kiindulópontja, ez *elméleti tény.* A Dasein nem a heideggeri terminológiában kifejezett „létező egyedi ember", hanem a létező egyedi embernek *az a heideggeri értelmezése, amelyben ez a létfenomenológia kiindulópontja lehetett.* Döntő jelentőségű ennek a különbségnek a megértése.

Korábban már összefoglaltuk azoknak az előzetes megfontolásoknak a lényegét, amelyek alapján Heidegger a Dasein-ben mutatja fel a létfenomenológia egyedül lehetséges kiindulópontját. Annak az alapozásnak az értelmében a Dasein, mint láttuk, a megélő tudat létmódjával bíró, *ebben a létmódban felfogott* létező lett, az egzisztencia pedig az ebben a tudatban feltáruló „saját" lét, tulajdonképpen az a belső alap és értelem, amely a Dasein struktúrájában láthatóvá válik. De nem felesleges egy pillantást vetni a heideggeri *indoklás jellegére* is. Mert ez a Dasein azért lehetett kiindulópont a létre való kérdezésben, mivel *benne „eredeti", nyilvánvaló egységet alkot a lét és a létmegértés.* Ez adja az ember ontikus és egyben ontológiai elsőbbségét a többi létező között, ez az egység az egyszerű, eredeti bizonyosság, amelyből a létfenomenológia kiindulhat és amelynek alapján hozzáférhet a léthez. Heidegger filozófiai gondolkodása valójában *ugyanabban a dimenzióban mozog, mint a Hegelé, számára ugyanúgy lét és tudat kettősségének „megbékítése" az alap, amely kijelöli az „igaz" terrénumát, mint Hegel számára. Ő ebben* a dimenzióban megy eleve „mélyebbre", és ez a mélység így azt jelenti, hogy *a kettősség fennmaradása az azonosságban az ő létközvetlenségében többé szóba sem jöhet.* Azért nem, mert itt már nem lét és tudat *kognitív egységéről* van szó, amelyben a tudat *közege* a lét mozgásának és amelyben a tudat aktivitása *által* tárul fel az igazság,[76] itt a tudat mint a – *(lét)megértés létmódja* jön számba, *elméleti értelmében itt a tudat maga lesz az (emberi) lét.* Nem a kognitív tudat, nem a megismerés, a tárgyiasító tudat, hanem a *megélés maga,* a tudat mint életérzés. Ez a heideggeri Dasein „adottságában" véve, és így ez az, amelyet külső elvekből magyarázni nem, csupán belülről megérteni szabad.

Éppen ezért szó sincs arról, hogy a Dasein a maga világbanlétében a megismeréssel szemben a *gyakorlati élethez* fordulás lenne. Ellenkezőleg, ez a Dasein lemondás arról az alkotó aktivitásról is, amellyel a hegeli Szellemben a tudat rendelkezett. Ez a Dasein „eredeti", közvetlen mivoltában *maga a passzivitás,* ő a tehetetlen *átélő megértése* a körülötte levő dolgok és emberek rá való vonatkozásának, a saját maga „bennelétének" e világban, mintegy a puszta érzülete annak, hogy itt kell élni és megélni. Platón barlanglakójának szelleme, amint szorongva bámulja a falon mozgó árnyakat. Ennek a világbanlétnek a gond kell hogy legyen az értelme, *a gond,* és *nem* a tevékenység értelmében vett gondoskodás. Aminthogy Heideggernél az is, összetéveszthetetlenül. A gond *a szorongás* alapja és léte, a szorongás a világba vetettségében vett Dasein egyik (kitüntetett) *ráhangoltság*-módusza, a ráhangoltság a Dasein *feltárultsága* a világban-való-

[76] Vö. Heidegger, M.: „Sein und Zeit", 183.

létben, a feltárultság a Dasein létének *megértésmódja,* a megértés viszont az, amiben a lét egyáltalában „van". – Íme, visszapergetve, a gond egzisztenciális konstrukciója, mindaz, *aminek alapját a gond alkotja.* De ha „visszafelé" ebben egy szemernyi gyakorlati tartalom sincs, akkor *a fenomenológia metodikai követelményei értelmében kizárt dolog,* hogy *továbbhaladva,* a gond „értelmének" elemzésén át a tulajdonképpeni létig leásva gyakorlati tartalom „kerüljön bele" a lét értelmébe. – Ez az egyetlen meggondolás kihúzza a talajt Marcuse módosított Heidegger-értelmezése alól. Nem lehet gyakorlati fordulatot „belebeszélni" ebbe a filozófiába, mert ez az egész létfenomenológiai konstrukció felrúgását feltételezné.

Marcuse mintha mindebből semmit sem venne észre. Mintha semmit sem értett volna meg abból, amit pedig Heidegger már a „Sein und Zeit"-ban is fáradhatatlanul hangoztatott, mert saját felfogása egész lényegi újszerűségét ebben látta: *az egzisztenciális ontológia egyetlen kategóriája (azaz hogy egzisztenciálja) sem fogható fel valóságkategóriaként.* A Dasein nem a meglevő, a jelenlevő létező, hanem az emberi létezés, amely *azonos saját lehetőségeivel,* amely maga a primér „Möglichsein".[77] Pontosabban, Marcuse éppen a dolog lényegét nem értette meg. Azt, hogy itt egyáltalában nem arról van szó, hogy a Dasein *több,* mint az emberi lét mindenkori faktikus valósága, mivelhogy az embert lehetőségei határozzák meg, amelyek alapján *kitörhet* jelenvaló létezése korlátaiból. Nem, a heideggeri Dasein-ből nem vezetnek utak *kifelé* a valósághoz. Láthattuk, ez az egész egzisztenciális-fenomenológiai konstrukció lényegi jegye. És Heidegger számára tudatosan az. Az a lehetőség, amelyről ő beszél, nem a valóság modalitása – hangsúlyozza. „A lehetőség mint egzisztenciál... a Dasein legeredendőbb és végső pozitív meghatározottsága."[78] Ebben a „legeredendőbb és végső pozitivitásban" pedig a lehetőség elméletileg arra predesztinált, hogy ne a valóságba átfordulás, *a megvalósulás,* hanem csupán az *önmagával szembenézés* legyen a sorsa. Évekkel később a sartre-i egzisztencializmust Heidegger éppen azért utasítja el, mert az az egzisztenciát az aktualitás, a valóság közegében fogja fel. Az ő egzisztenciájának ehhez semmi köze, az ő egzisztenciája szigorúan csak „a megnevezése annak a meghatározottságnak, ami az ember az igazság végzetében" semmi más, mint „kiállás a lét igazságába".[79] *Amikor Marcuse a forradalmi praxis, a „radikális tett" filozófiailag megfogalmazott lehetőségterepét „fedezi fel" a heideggeri egzisztenciában, a megengedhetetlent engedi meg magának: megvalósítható lehetőséggé értelmezi át a „léthez való hűséget". Kilép a fenomenológiából.*

Ugyanígy elméleti képtelenség a heideggeri Dasein-nek az az átértelmezése (pontosabban, menetközbeni módosítása) is, amelyet Marcuse korrekcióként javasol. Heidegger az individuális emberből indult ki – konstatálja, és ezt ő a maga részéről még tökéletesen helyénvalónak tartja. Éppen csak arról van szó szerinte, hogy ha a Dasein történelmi szituációjába bevonjuk az anyagi feltételek alakító voltát, akkor a konkrétságnak ezen a fokán át kell térnünk az individuális Dasein-ről az életüket az anyagi termelésben együtt produkáló és reprodukáló emberek „egységére", valamely kollektív Dasein tételezésére, felismerve, hogy *ez* a történelmiség igazi „szubjektuma". – De hát, először is, a heideggeri Dasein „adottságmódozataiba" *lehetetlen* bevonni az anyagiságában vett történelmi

[77] Uo. 143.
[78] Uo. 143–144.
[79] Heidegger, M.: „Platons Lehre von der Wahrheit", Bern 1954, 87–88.

környezetet éppúgy, mint ahogyan *lehetetlen* bevonni az önálló egzisztenciájában (méghozzá anyagilag termelő mivoltában) vett többi embert. Hiszen ez nyilvánvalóan ismét a Dasein (és a Mitsein) valóságkategóriaként való értelmezését feltételezné; ezzel együtt kilépést lét és megértés eredeti azonosságából – azaz a heideggeri elméleti beállítottság *lényegének visszavonását.* Ez tehát nem *továbbhaladás* lenne a heideggeri alapokon, hanem új kezdet, amelyet meg kellene alapozni. Másodszor, erre a Dasein-re sehogysem illene többé a heideggeri Dasein egzisztenciális szerkezete. Hiszen ez a szerkezet következetesen ráépül a Dasein individuális (lét)megértésként való felfogására, vagy helyesebben, annak a szerkezetnek minden konstitutív momentuma ebből fakad. Az a szerkezet tulajdonképpen nem más, mint az az út, amelyen ez a felfogás következetesen egyre „mélyebbre" hajt a legvégső, azaz hogy a „legeredendőbb" értelemig. Csakis az individuális szubjektivitásban lehet a világhoz való viszony „közvetlen adottságában" *ráhangoltság,* ennek különböző móduszaiban. Csak az individuális szubjektivitásban van egyáltalán értelme annak a felfogásnak, hogy a többi emberrel való együttlét *menekülés a saját léttől,* a tulajdonképpeni egzisztenciától. Márpedig *ez az utóbbi konstituálja a továbblépés lehetőségét.* Ez indokolja ugyanis, hogy a különböző „ráhangoltság-móduszok" közül *éppen a szorongásban* lássuk meg az egzisztenciálisan alapvetőt, és ezért a következő lépésben az *ő értelmére* kérdezzünk rá. És nem szorul különösebb bizonyításra, hogy amikor az alapvetően szorongással kitöltött *gond* bizonyul a világba vetett Dasein létének (a nem tulajdonképpeni létnek), ezt a létet „egészként" csakis az individuális szubjektivitás szemszögéből lehet *„halálhoz mért létnek"* felfogni. Annak pedig, hogy a halál jelenik meg a lét egészének horizontján, ismét csak *konstitutív értéke van.* Méghozzá most már *a történelmiség* felfogása számára. A halálhoz mért lét az időiséggel szembenéző lét. Ezt a létet az teszi „egész"-szé, hogy a születés és a halál határolja. De a lét nem maga a születés vagy maga a halál, hanem éppen a „között", az az „életösszefüggés", amely a születés és a halál között feszül, és amely ontológiailag teljesen sötét marad, ha a vulgáris történelmiség-felfogással akarjuk megragadni, ha olyan összefüggésnek fogjuk fel, amely „az időben" végbemenő élmények sorából, egymásra-következéséből áll.[80] Itt ismét az egzisztenciális-fenomenológiai konstrukció segít: a történetiség lényegét úgy kell feltárni, hogy *ki kell indulni a Dasein-történés vulgáris megértéséből, és végig kell vinni az eddig nyert struktúrákat.* Ennek során aztán „. . . a Dasein történetiségének elemzése megkísérli megmutatni, hogy ez a létező nem úgy ‚időbeli', hogy ‚a történelemben áll', hanem megfordítva, csakis történetileg létezik és létezhet, mivel léte alapjában időbeli".[81]

Ez az a belátás – „az emberi lét eredendő történelmisége" –, amelyben Marcuse lelkesülten ismeri fel a Marxszal való mély rokonságot. Éppen csak a lényeget tolja ismét félre. Azt, hogy elméleti meghatározottságában, tartalmában mennyire különös történelmiség a Heideggeré. Azt, hogy az individuális szubjektivitásban megkonstruálva ez a történelmiség megváltoztathatatlanul, valóban „végzetszerűen" *lezárt keretek között* „van", a születés és a halál abszolút végpontjaihoz mért történelmiség. Az abszolút történelmiség, amelynek abszolút vége van, méghozzá összehasonlíthatatlanul kisstílűbb és nyomorúságosabb, mint a hegeli abszolút vég. Azt, hogy az individuális szubjektivitás-

[80] Heidegger, M.: „Sein und Zeit", 372 és kk.
[81] Uo. 376.

ban megkonstruálva ez a végzetesen behatárolt történelmiség a jövőtlen történelmiség, amely nem is adhat mást, mint szembenézést azzal, hogy *ez a sorsunk:* a születés és a halál közötti számunkra kimért időt ebben az öröklött világban átélni. A heideggeri egzisztencia lényegi „zukünftig" jellege semmi egyebet nem jelenthet, mint hogy *jövendő halálunk* vállalásának „szabadságában" szemlélhetjük faktikus világbavetettségünk lehetőségeit.[82] Milyen alapon „mehetne tovább" a heideggeri történelmiség „az igazi egzisztencia megvalósítása" felé? Merő képtelenség. A heideggeri történelmiség nem lehet más, mint ami lett, „Widerruf der gewesenen Existenz", azaz: *a sorsszerűség vállalása.* És ez „létünk legmélyebb értelme".

Csak szónoki kérdés ezek után: Ez lenne a konkrét dialektika nélkülözhetetlen mélységdimenziója? A konkrét dialektikáé, amely a *proletariátus gyakorlati* forradalmának elméleti igazolása és egyúttal *a valóságos gyakorlati mozgalom* alakulásának elméleti reflexiója kell hogy legyen – éppen Marcuse szerint? A heideggeri fenomenológia „korhoz kötött konkrétsága" valójában egy „modern szellemben" átírt mítosz konkrétsága: az ő Dasein-je az a Narcissus, aki megbűvölt utálattal, de eltökélten mered saját tükörképére. És a belenyugvásnak ez az ontologizált erkölcse lenne a marxi történelemszemlélet adekvát filozófiai kifejezése?

*

Amikor Marcuse mégis megpróbálja egyesíteni a tüzet a vízzel, valójában annak a képnek, amit „a történelmi materializmus fenomenológiájaként" felvázol, igen nagy ára van. Láttuk néhány példáját: oly „szabadon" kell bánnia nemcsak a marxi, hanem a heideggeri „anyaggal" is, oly önkényes módosításokkal kell egymáshoz hasonítania őket, hogy e műveletek során elvész mindkét anyag elméleti értelme is. Ha a tüzet előbb kioltjuk, a vizet lecsapoljuk, akkor a hamu belekeverhető lesz a sárba. De hogy ez a massza lenne akár a tűz, akár a víz „igaz értelme"...?

[82] Uo. 385–386.