

Pócs Nándor

Lázadás a valami ellen

68-as kézikönyvek: Marcuse és Debord

Bevezető megjegyzések

Az alábbi tanulmánynak nem vagy csak érintőlegesen lesznek állambiztonsági vonatkozásai. Köszönhetően annak, hogy a továbbiakban két olyan írás (Herbert Marcuse: *Az egydimenziós ember*, illetve Guy Debord: *A spektákulum társadalmá*) kerül bővebb bemutatásra, amelyek magyar fordításban csak a rendszerváltozás után jelenhettek meg. Ugyanakkor fontos adalékul szolgálhatnak annak megértéséhez, hogy az amerikai és a nyugat-európai 68-as mozgalmak, baloldali indíttatásai ellenére, általában miért nem lehettek szalonképesek a vasfüggöny keleti oldalán.

A magyarországi közbeszédet kevésbé érintették a világ nyugati felében lezajló események, érthető okokból kifolyólag inkább a csehszlovák krízis és a hazai gazdasági élet átalakulása kötötte le az emberek figyelmét. Magyarországon így nem is alakult ki 68-as értelemben vett tömegmozgalom, javarészt azért sem, mert Nyugaton nemcsak a fogyasztói társadalommal és a kapitalizmussal szembeni ellenállás új formái jelentek meg, hanem a Szovjetunióval (és a csatlós államokkal) szembeni viszony újraértékelése is. Az „osztálypótlék”-ként funkcionáló „bürokrácia” túlterpeszkedő hatalmát, a sztálini terrort és az atyáskodó állam áldemokráciáját érintő kritika vállalhatatlan kérdésfelvetésként akadt meg az állambiztonság szűrőin. Sőt, 1968 teoretikusai közül Hannah Arendt¹ vagy maga Debord is hivatkozott az 56-os munkástanácsokra, mint az öngazgatás és a közvetlen demokrácia példaértékű képződményeire. Arról nem is beszélve, hogy a szovjetek bevonulása előtt Rudi Dutschke és a német „parlamenten kívüli ellenzék” komoly kapcsolatokat épített ki a prágai egyetem reformista diákjaival.² Mindezek együttesen, kevésbé csodálható módon, azt eredményezték, hogy a 68-as mozgalmak legális interpretációja Magyarországon igencsak szűkös mezsgyén volt lehetséges.

Az állambiztonsági tiltás, a történelmi adottságaink, továbbá a (hol erősebb, hol bűvópatakszerű) népi-urbánus ellentét előre meghatározta azt, hogy abban pillanatban, amikor 1968-ról már érdemi módon lehetett beszélni és értekezni, a kérdés egyfelől kvázi értelmét veszítette, másrészt a társadalmi átélés hiányában kizárólag értelmiségi polémiaivá zsugorodott. Így, Paul Géraldy nyomán, joggal mondható: 1968 emlékezete inkább *poéta*, és csak elvétve próbálkoztak meg azzal, hogy *történelmet csináljanak* belőle.³ A 68-ról való értekezés problémáját mégsem igazán ebben látom, hanem az 1990-ig tartó szellemi elszigeteltség máig tartó hatásában. A rendszerváltoztatásig bármennyire is az 1968-ban kibomló (új) szabadságélmény jelentette a rendszerrel szembeni ellenérzések kulturális táptalaját, mégsem mondható, hogy mindennek csak és kizárólag a nyugati eseményekhez lett volna köze. A rockzene, a könnyűdrógok, a szabad szerelem és a lázadás ethosza kimondva-kimondatlanul a kádári szürkeség ellenpontjaiként határozták meg a változást akarók (legalábbis egy bizonyos részének) gondolkodásmódját úgy, hogy azok többsége alig *lehetett* tisztában mindezek gondolati háttérével. Ennek fényében kevésbé csodálható, hogy a Nyugaton amúgy kátészerűen forgatott és az eseményekre döntő befolyással bíró alapmunkák csak évtizedekkel később váltak magyarul is elérhetővé.

Az elszigeteltség azonban nem csak egy irányban hatott; Marcuse és Debord szövegeit olvasva nem lehetünk biztosan abban, hogy a szerzők valóban értették volna a kelet-közép-európai társadalmak indíttatásait. A szóban forgó írások megjelenésének időpontjában (és persze ma is) az szúr szemet a leginkább, hogy egyik szerző sem tett komolyabb kísérletet arra, hogy jól láthatóan válassza szét a keleti és a nyugati társadalmaknak a hatalomhoz fűződő (nagyon is eltérő) viszonyát. Bár Debord elméletének nem lényegi része az 56-os munkástanácsok elemzése, mégis csak *ezt* tartja említésre méltónak azzal szemben, ami 1956 üzenetéből a magyar emberek számára általában fontos. A közösségi emlékezet inkább fókuszál a (nemzeti) függetlenségi törekvésekre, és kevésbé a munkás-önigazgatás forradalmi újszerűségére. Ez persze nem probléma, csak éppen a levett forradalom és az illegitim hatalom kényszerű tudomásulvétele az, ami miatt Marcuse és Debord írásainak keleti vonatkozásai egy kissé felületesnek tűnhettek – és tűnnek ma is. De mindez fordítva is igaz. Egy irodalmi példával élve, Robert Merle (természetesen tudattalanul) Ménestrel alakjába sűrítette mindazt, amit egy kelet-közép-európai nagy valószínűséggel érezhetett és gondolhatott a 68-as események láttán. *Az üvegfalon túl*⁴ (egyik) főhőse távolságtartóan, gyanakodva szemléli a középosztálybéli diákok öntudatos frakcióharcát, a diáklány-társaikkal szembeni érzéseik kavargását az őszinte odaadás és a mindent átható doktrína között, miközben neki magának a tanulás mellett dolgoznia és túrnia kell, így hát nincs ideje tanácsstermet foglalni, és a vietnami néppel való szolidaritás sem szokott az eszébe jutni. Ahogy Norbert Frei is joggal kérdőjelezi meg a kockázatvállalás hasonlóságait, amikor a prágaiakkal szolidaritást vállaló nyugat-berlini rádióüzenetben az alábbi hangzik el: „*Harcunk azonban egy lényeges ponton különbözik: míg ti a szocializmus alapjait igyekeztek*

*szabad kommunista rendszerré bővíteni, addig mi, a kapitalista országokban e lehetőségek előkészítésén munkálkodunk.*⁵ A nyugati és a csehszlovák események igencsak eltérő végkifejlete mutatta meg, hogy az elvek szolidaritásának nem volt valódi alapja.

Azonban a Marcuse és Debord által lefektetett szempontrendszer éppen azért számított forradalminak, mert olyan törvényszerűségek megállapítására törekedtek, amelyeket alkalmasnak vélték a „*fejlett ipari társadalmak*” és egyidejűleg az „*államkapitalista*”⁶ ellenpólus elemzésére is. Tehát innen ered az események interpretációjának problémája: amennyiben tudomásul vesszük, hogy a szocialista tömb nem egyenlő státusú államok közösségére épül, hanem többé-kevésbé a Szovjetunió és az alárendelt szatelitállamok (amelyek ráadásul nagyon eltérő társadalmi, kulturális és gazdasági eltéréseket mutatnak) hierarchiájára, akkor a két szerző általánosító eljárása érvényét veszti. Ha az azonban az „*adminisztráció*” (Nyugat) és a „*bürokrácia*” (Kelet) működésében mégis feltételezünk valamit, ami a lényeg szempontjából közös, akkor azzal a szovjetek rideg és (a krízisek esetén kifejezetten) brutális (illetve mindenféle elvi megfontolást nélkülöző) hatalomgyakorlási módszerei felett hunyunk szemet. A hatalomgyakorlás és az elvi megfontolások persze Nyugaton sem voltak/vannak (mindig) szinkronban, de itt nem is az elvek gyakorlati érvényesülése a lényeg, hanem a belőlük fakadó *látszatoknak* való koherens és kényszerű alárendelődés. A Nyugattal szemben a szovjet típusú rezsimiek többek között éppen azért buktak meg, mert a saját magukról kialakított látszatoknak (ti. a *demokratikusságnak* és a vele összefüggő *legitimitásnak*) nem tudtak megfelelni többé.

Van itt azonban más is. Sok esetben az irodalom, a zene, a film (lásd Alain Tanner zseniális alkotását: *Charles élve vagy halva*) és persze a tudomány is magáévá tette a nemzedéki ellentétre alapozott magyarázatokat. Az elméleti megfontolások túlharsogásától eltérően a generációs konfliktusok vizsgálati fókuszba állítása 1968 egyéb következményére is válaszokat adhat. Norbert Elias nagyszerű tanulmányában a nyugatnémet politikai terrorizmus szociológiai gyökereit kutatva többek között arra jutott, hogy a RAF⁷ csakis egy olyan közegben bukkanhatott fel, amely évtizedek óta küszködött saját múltjának feldolgozásával.⁸ Tudva, hogy a jelentősebb terrorista csoportok a második világháborúban totális vereséget szenvedett országokban jöttek létre – Rote Armee Fraktion (NSZK), Brigade Rosse (Olaszország), Nihon Shekigun (Japán) – az elmélet máig érvényesnek tűnik. A nemzedékek eltérő tapasztalatszerzései, a (nyugati) világot átható általános elidegenedés és a megrekedő társadalmi mobilitás az elégedetleneket könnyedén fordíthatja a radikalizálódás irányába. „*A későbbi ifjú kívülről álló frontja a legélesebb ellentétben állt azzal, amit a húszas években, ifjúkorukban az apák és nagyapák a legszentebbnek és életüket értelemmel megtöltőnek tartottak, és amit az erőszak orgiájának, a nemzet egységét megsemmisítő, katasztrófális vereség, az élet legteljesebb mértékű kiüresedésének emléke elértékeltelenített. A hatvanas, hetvenes évek fiatal polgársága mindezt a »fasizmus« fogalmával foglalta össze. A »fasizmus« lett saját életének értelmet adó céljainak, törekvéseinek ellenképe. Ebben olvadt össze a megelőző német uralkodó generációk képe – nem feltétlenül a személyes felmenőké, hanem a nemzeti apáké és nagyapáké, akiknek terhes hittételeitől és erőszakos tetteitől szabadulni próbáltak – és korszakuk uralkodó, etablirozott polgári nemzedékeinek képe, azoké, akik az elnyomást képviselték és mindazokat a kényszereket, amelyeket saját bőrükön éreztek.*”⁹ Érthető okokból kifolyólag a generációs ellentétek (saját aktualitásukban) nem tarthatnak örökké, mégis, Marcuse és Debord olyan világról beszél, aminek a törvényszerűségei maximum egy nukleáris háború következtében változhatnak meg. Tehát Elias gondolatai (és úgy általában a nemzedéki ellentétre felfűzött elméletek) alkalmasak lehetnek a 68-as mozgalmak egy bizonyos részének, de semmiképpen sem azok teljességének leírására.

Az „Új Baloldal”, a „diáklázadások”, a „68-as forradalom”, és az „ellenkultúra” – mind-mind olyan forgalomban lévő kifejezések, amelyek egyaránt képtelenek megragadni az események teljességét. Ha az utólagos értékelés is ennyire komplikáltnak tűnik, akkor a kísérlet céljainak meghatározása még inkább. Egyszerűen nehéz megmondani, hogy 1968 mikor *lehetett volna* sikeres. A rengeteg használatban lévő forradalomkép közül melyiknek a győzelme lett volna az igazán „üdvözítő”? Vagy a forradalomképek ellenére mégis „csak” egy lázadásról van szó, és így annak céljai sem lehettek többek annál, mint ami megvalósult belőlük? Évtizedekkel az események után már maguk a résztvevők is igyekeznek szelídebben fogalmazni, lásd Daniel Cohn-Bendit szavait: „*Ami engem illet, én már rég a realitások talajára léptem, nosztalgia nélkül, és anélkül, hogy csökkenteni szeretném annak jelentőségét, ami akkor történt. 68-at leginkább két területhez kapcsolható lázadásnak látom. Először is széttörte a konzervativizmus és a totalitárius gondolkodás jármát, másodszor felkeltette a vágyat a személyes és kollektív autonómia, és a szabad önkifejezés iránt. Kulturális szempontból tehát győztünk.*”¹⁰ A „rendszer” megváltoztathatatlanságának tudomásulvétele jól láthatóan párosul azzal a valóban nem kis eredménnyel, hogy 1968 kulturális értelemben és az életmód szempontjából tényleg „győzedelmes” volt. Azonban mik azok a bizonyos „realitások”, amelyek nem tették lehetővé azt, hogy 1968 több legyen egy „lázas”-nál? Ezek a realitások a rendszer megváltoztathatatlan jellegével függenek össze, tehát azokkal az állandósuló tényezőkkel, amikről Marcuse és Debord is beszél? Ha őket vesszük alapul, akkor a

nemzedékek konfliktusaira épített elméleteket határozottan szűkösnek érezhetjük. Ezen a nyomvonalon továbbhaladva az is nehezen érthető meg, hogy a kapitalizmus, az elpusztítására irányuló lázadás ellenére, hogyan lehet képes arra, hogy a vele szembeszegülőket megszelídítse vagy akár jövedelmező módon a saját vérkeringésébe kapcsolja? „*Öregedő cégvezetők, politikusok, professzorok, tartják magukat 68-asnak, és ezt azzal támasztják alá, hogy időnként tornacipőben járnak, még most is fontos számukra a szex, és olykor elmennek rock-koncertekre is (vagy netán maguk is gitározgatnak otthon). Büszkén vallják magukat 68-asnak, bár ebből a legtöbb esetben beosztottjaik, választópolgárai, tanítványaik semmit sem érzékelhetnek. Ugyanúgy a munkában való siker kényszere és az ehhez szükségesnek vélt eszközszelemlélet mozgatja őket.*”¹¹ Hogyan lehetséges az, hogy az anarchizmus egyezményes jelével ellátott pólók, a dalszövegeikkel és megjelenésükkel erősen a 68-as életérzésekbe kapaszkodó zenekarok könnyedén elérhető termékek, a marxista értelemben vett áruvá váltak anélkül, hogy a legkisebb fennakadást okozták volna a kapitalizmus gépezetében? Hogyan lehetséges az, hogy a kapitalizmus képes az ellenérdekeltségeit is áruvá alakítani, és azt immáron a saját törvényszerűségei alapján irányítani? Amint azt már fentebb jeleztem, a kérdés megválaszolására tett kísérlet persze magában rejti annak a belső gondolatmenetnek a fenntartását, ami a kapitalizmus szemléletének, ha úgy tetszik 68-as változatán alapszik. Ez a kapitalizmus *totális* és szükségszerűen *politikai* rendszerként való felfogását jelenti. Bár Marcuse és Debord is felkínálja a „kiutat”, mégis, ebből (tehát a kapitalizmus totális jellegéből) kiindulva számoltak a lehetőséggel: az ellenállás is a beolvadás sorsára juthat. Ha tudatában voltak ennek, erős a kísértés, hogy a felvetéseiket hiábavalónak és tévesnek bélyegezzük, persze csak akkor, ha a kapitalizmust annak tartjuk, aminek ők, illetve akkor, ha az ténylegesen *elnyomó* rendszerként jelenik meg előttünk.

„A pácban mindenki benne van.”

Marcuse és az egydimenziós társadalom

Különös, de a 60-as évek fiatalsága számára irányadó „sztárfilozófus” valójában már kifejezetten idős (66 éves) volt, amikor 1964-ben megjelent a legtöbbet idézett munkája, *Az egydimenziós ember*. Herbert Marcuse ugyanis még a 19. században, 1898-ban, Berlinben született. 1930-tól annak a Frankfurter Iskolának¹² volt az egyik alapító tagja, amely már a 30-as évek elején egyszerre utasította el a modern kapitalizmus és a szovjet szocializmus addigi formáit. Igazán híres azonban csak az 1933-as emigrációja után, az Egyesült Államokban lett. Sajnos munkásságának egy jelentős része még mindig nem érhető el magyarul,¹³ azonban a téma szempontjából a legjelentősebb(nek tartott) írása, *Az egydimenziós ember*, a körülményekhez képest viszonylag korán, már 1990-ben megjelent a Kossuth Kiadó gondozásában.¹⁴ Fentebb érintőlegesen utaltam rá, hogy Marcuse könyvei egyáltalán nem voltak kívánatos irodalmak a vasfüggönytől keletre,¹⁵ annak ellenére, hogy mindig a szocializmus (valamely formájának, de általában az ún. *libertárius szocializmus*) hívének tartotta magát. Ugyanakkor egy Harold Keen által 1969-ben készített interjúban igyekezett élesen elhatárolni magát attól a „marxizmustól”, amelyet Sztálin, illetve a Csehszlovákiát megszálló hatalmak képviseltek.¹⁶ Így hát az a Marcuse, aki már a háború alatt (és után is) az OSS¹⁷ „denácfikációs” programjában dolgozott, illetve az ott végzett munkájának egyik kézzel fogható eredménye lett a Szovjetunió ideológiai felépítményét kritizáló tanulmánya, a *Soviet marxism*, nyilvánvalóan nem számíthatott a magyarországi olvasók szeretetére.

Marcuse sikere azonban nem annyira a korai munkásságában rejlett. Sokkal inkább abban, hogy kísérletet tett a „*fejlett ipari társadalmak*” újfajta bírálatára, amely kritikai aspektusait tekintve továbbra is a marxizmusra támaszkodott, ám a kapitalizmus radikálisan megváltozó tendenciáiból kiindulva teljesen új következtetésekre jutott. Az elemzett könyvének címe (egy hatásosan alkalmazott jelzős szerkezet) működőképes drámaisággal hat; anélkül, hogy egy sort is olvastunk volna a könyvből, előre sejteti velünk, hogy nemcsak egy kritikai munkával állunk szemben, hanem valami olyasmivel, ami egyúttal profetikus, kiáltványszerű: *Az egydimenziós ember*. Az írás megszületésének körülményei persze nem csak a kapitalizmus (lentebb majd bővebben tárgyalt) újszerűségében keresendők; a hidegháború legforróbb éveit ugyanúgy érthető súllyal jelentkezőnek a sorokban és azok mögött. Már a bevezetést felütő első mondat nyilvánvalóvá teszi, hogy a tanulmány indítatásai a háborús veszélytől semmiképpen sem függetlenek. „*Vajon az emberi nem végpusztulásának rémét felidéző nukleáris katasztrófa fenyegetése nem szolgálja-e egyben éppen azoknak az erőknek a védelmét, amelyek ezt a veszélyt állandósítják?*”¹⁸ Marcuse a továbbiakban is számtalanszor kitér az amerikai politikai légkörre, ahol majdhogynem afféle választási portékaként adták-vették a nukleáris fegyvereket,¹⁹ illetve az élet egyéb területeire is, például a legegyszerűbb lakásmagazinokra, amelyek ma már irreálisnak ható hirdetésekkel reklámozták az atombiztos óvóhelyeket. Mindez persze nem tenné *Az egydimenziós embert* jelentőssé, bár kétségtelen, hogy később éppen ezeknek az utalásoknak (is) köszönhetően veszített aktualitásából, egyetemességéből.

Valójában a vizsgálati tárgy, a „*fejlett ipari társadalom*” feletti uralom totális (Marcuse szavaival: „*totalitárius*”) rendszerként való felfogása az, ami merőben újszerű és forradalmi. Marcuse azt állítja, hogy nemcsak a pártállami struktúrák képesek a totalitárius hatalomgyakorlásra, hanem az olyan, személyi irányítástól független rendszerek is, ahol a kései kapitalizmus formái szabják meg az élet alapvető feltételeit. „*A technikai haladás, miután az uralom és koordináció egész rendszerévé szélesedett, olyan életformákat (és hatalmi formákat) hoz létre, amelyek megbékíteni látszanak a rendszerrel szembenálló erőket, s a gürcöléstől és az uralomtól való megszabadulás történelmi kilátásai nevében leküzdene vagy megcáfolnak mindennemű tiltakozást. A jelenlegi társadalom képesnek látszik arra, hogy megfékezze a társadalmi változást – ti. az olyan minőségi változást, amely lényegileg más intézményeket juttatna érvényre, új irányt szabna a termelési folyamatnak, az emberi létezés új módját hozná magával. A társadalmi változás e fékentartása a fejlett ipari társadalom talán leginkább rendkívüli teljesítménye; az ellentétek integrációját – mely e teljesítmény eredménye, egyszersmind előfeltétele – tanúsítja a Nemzeti Cél általános elfogadása, a kétpártrendszer, a pluralizmus hanyatlása, a Tőke és Szakszervezet paktálása az erős Allamon belül.*”²⁰ Annak megértéséhez, hogyan is működik az ellentétek integrációja, tudunk kell, hogy Marcuse mit is ért a „fejlett ipari társadalom” kifejezés alatt. „*A fejlett ipari társadalom mint technikai univerzum politikai univerzum, egy sajátos történelmi projektum – nevezetesen a természetnek mint az uralom pusztá nyersanyagának tapasztalása, átalakítása és megszerzése – megvalósulásának utolsó lépcsőfoka.*”²¹ Az uralom legalkalmasabb segédeszköze a technika, amely feloldja a kultúra, a politika és a gazdaság ellentmondásait azzal, hogy a termelékenység és a jólétet öncéllá teszi, így végső soron minden „*nonkonformizmus társadalmilag értelmetlennek tűnik*”. A technika, az észszerűség nevében olyan önszabályozást „*kényszerít*” a társadalomra, amely a korábbiakhoz képest súrlódásmentesen simítja el a belső ellentéteket. Marcuse ugyan nem tagadja, hogy a rendőrség és a hadsereg lényegi eleme a rend fenntartásának, de számára sokkal fontosabb fejlemény az, hogy az „*egyszerre lépés*” megtagadása és a szembeszegülés „*irracionálisnak és minden ellenállás lehetetlennek tűnik*”.

A század „hivatásos” kríziselemzőitől (Ortega, Huizinga, Spengler stb.) eltérően Marcuse a problémát nem tolja át az transzcendencia szférájába – a módszer alkatilag állt távol tőle –, tehát az ellenállás tompulását nem a „szellemi kiüresedés” vagy a „tömegkultúra” (amúgy nehezen meghatározható) jelenségével magyarázza. „*Sokkal inkább objektív társadalmi folyamat ez, amennyiben a növekvő mennyiségű javak és szolgáltatások termelése és elosztása a szolgálatkészséget teszi ésszerű technikai hozzáállássá.*”²² Az idomulás azonban rendszerszintű, és ez alól még az ellenzék sem lehet kivétel. Így a munkásmozgalom és/vagy a proletárkultúra, a fenti okokból fakadóan, folyamatosan gyengül és eltűnik, pedig azok „*az ipari társadalom egy megelőző fokán új létezési formák lehetőségét látszottak képviselni*”. Marcuse érezte, hogy a jelenség további magyarázatra szorul, és nem csak a rendszer belső dinamikája az, ami miatt az ellenállás ellehetetlenül. „*Minthogy a társadalmi változás kimutatható képviselői és hatóerői hiányoznak, a kritika az elvonatkoztatás magas szintjére szorul vissza. Nincs talaj, amelyen találkozónék elmélet és gyakorlat, gondolkodás és cselekvés. Még a történelmi alternatívák leginkább empirikus elemzése is irreális spekulációnak, az irántuk való elkötelezettség vállalása pedig az egyéni (vagy csoport-) preferenciák kérdésének tűnik.*”²³ Ez utóbbi megjegyzése azért is érdekes, mert már itt felbukkan Marcuse ellenállásképeinek egy apró mozaikdarabkája, jelesül az, hogy csakis a kicsi, autonóm csoportok vehetik át azt a szerepet, amit korábban a kommunista és a szociáldemokrata tömegpártok képviseltek. Marcuséval és Debord-ral együtt több más 68-as gondolkodó abból indult ki, hogy a szocdem és kommunista pártok az establishment beágyazott szereplői, és mint ilyenek, nincsenek is antagonisztikus ellentétben a „fennállóval”. Ezért nem is igyekeztek a forradalom (vagy legalábbis a lázadás) feladatát az elhasznált és, amint az a fentiekből kiderül, *alkalmatlan* szervezetekre bízni. Marcuse azt sem indítványozza, hogy a klasszikus munkáspártok leváltása után egy másik tömegpártot kellene a helyükre állítani. Ez pedig értelemszerűen veti fel az *elv* és az *egység* viszonyát egy olyan politikai ideológia gyakorlati megvalósulásakor, amely végül is mind a mai napig Marx (és az őt értelmezők) értelmezésére épül. Amennyiben az *elv helyes* értékelése immáron többes számban is kifejezhetővé válik, úgy a politikai cselekvés egységesítése sem elvárható többé. Marcuse már 1968-ban szóvá tette az egység feladásának kényszerű követelményét. „*I want to add one thing here that may most appear as heretical – no primitive unification of strategy. The Left is split! The Left has always been split! Only the Right, which has no ideas to fight for, is united!*”²⁴

Nyilvánvaló, hogy a „fennálló” totális felfogásából következett Marcuse számára az, hogy a rendszerrel szemben vívott harcra alkalmatlanok a korábbi politikai szervezetek, és az is, hogy nem csak egy lehetséges út létezik. (Kapott is hidediget: a *Pravda* a Wall Street, az amerikai kommunista sajtó a CIA, a konzervatív lapok pedig egyszerűen a Kreml ügynökének nevezték.²⁵) A rendszer mindenhatósága a korábbiakhoz képest teljesen új szférák meghódítását is lehetővé tette. „*A reklám, a propaganda, az indoktrináció, a betervezett elavulás nem improduktív többletköltségek többé, hanem az alapvető termelési költségek összetevői.*”²⁶ A szabad idő, legyen szó sportról, kultúrafogyasztásról vagy bármiről, ami nem az egyszerű *szemlélődés*²⁷ alapul, szintúgy a

kapitalizmus részét képi. „»Szabad« idő, nem pedig »szabadidő«. Az utóbbi növekszik ugyan a fejlett ipari társadalomban, de nem szabad, amennyiben az üzlet és a politika adminisztrálja.”²⁸

Az uralom teljességének súlykolásával Marcuse nem azt szeretné sugallni, mintha a totális („totalitárius”) rendszerek közé egyenlőségelet lehetne tenni. De egyúttal azt sem állítja, hogy a kapitalista-kommunista változat bármelyike a valódi öngazgatás és a normalizált élet megvalósításában lenne érdekelt. Marcuse számára a szovjet iparosítás azért is volt mindenekelőtt erőszakos, mert azt nem a Szovjetunió belső kényszerei szabták meg, hanem a Nyugattal való verseny. A cél így végzetesen eltorzul: „Az ellenséges egymás mellett élés szituációja adhat magyarázatot a sztálini iparosítás terrorisztikus vonásaira, ugyanakkor ez hozta mozgásba azokat az erőket is, amelyek abban az irányban hatnak, hogy a technikai haladást – mely az uralom eszköze – állandósítsák; az eszközök befolyásolják a célt.”²⁹

A totális uralom elméletére visszatérve, meg kell említenünk a „represszív deszublímálás” fogalmát, amelyet Marcuse főleg a művészetre vonatkozóan alkotott meg. Röviden úgy foglalhatjuk ezt össze, hogy az egydimenziós társadalmat megelőzően két antagonisztikus szféra létezett: a „magaskultúra” és a „társadalmi valóság”. Az előbbi folyamatosan fennkölt magaslatokba transzcendentálta az utóbbiból fakadó gyötrelmeit – így válhatott magaskultúrává egyáltalán. Ezzel szemben az egydimenziós kultúrából immáron kiiktatódott a társadalmi valóságon kívüli dimenzió, ami annak köszönhető, hogy a „kulturális értékeket” ipari módszerekkel termelik (újra) és értékesítik aztán. A folyamat felvázolásakor Marcuse arra „vetemedik”, hogy a korábbi hatalom- és munkamegosztás világát némi nosztalgiával írja körül. „Elődeink világa tagadhatatlanul elmaradott, technika-előtti világ volt – olyan világ, amelynek az egyenlőtenség és a gürcölés látán tiszta maradt a lelkiismerete, s amelyben a munka még elháríthatatlan sorscsapás volt; de olyan világ, amelyben az ember és a természet még nem dologként és eszközként volt megszervezve.”³⁰ Az eldologiasodás marxi elméletének figyelembevételével Marcuse értékesebbnek tartja a „régii világ” „szabadabb” idejét annál, hogy az „új világ” munkakörülményei már kevésbé „szolgaibbak”. Ahogy a művészet jelentőségét illetően is határvonalat húz régi és új között. Durva leegyszerűsítéssel elve Marcuse azt állítja, hogy a szegény ember meséjétől kezdve a szerelmes verseken át a Vörös és feketéig minden magában hordozta a társadalmi igazságtalanság egy szeletét, a megoldhatatlanság tragédiáját. Ezáltal súlyuk és jelentőségük lényegesen nagyobb volt, mint ahogy az ma lehetséges. „Felforgató erejük és romboló tartalmuk, igazságuk az, ami érvénytelenné vált. [...] Az intellektuális kultúra idegen és elidegenítő alkotásai családiasan ismerős javakká és szolgáltatásokká válnak. [...] A társadalom felszívó képessége kiüríti a művészi dimenziót azáltal, hogy asszimilálja antagonisztikus tartalmait.”³¹ Marcuse gondolataiból nem nehéz kifürkészni azt, hogy valójában a művészet megszűnésére, de legalábbis annak felbomlására akar kilyukadni. Erre utal az is, hogy a felforgató (és a „negatív” tartalom visszahódítását célzó) avantgárd művészetet sem tartja elég forradalminak ahhoz, hogy a világot tényleg kiforgathassa a sarkaiból. „Mint modern klasszikusok, az avantgardisták és a beatnikék is osztoznak a szórakoztatás funkciójában anélkül, hogy veszélyeztetnék a jószándékú emberek nyugodt lelkiismeretét. Ezt az elnyelődést a technikai haladás igazolja; a megtagadást a fejlett ipari társadalomban megtagadja a nyomor enyhülése. A magaskultúra likvidálása a természet meghódításának és a szűkösség fokozódó legyőzésének mellékterméke.”³² Hosszas fejtegetései során a kor egy központi problémáját is érinti, jelesül a szexualitás erkölcsseit, amelyet ugyanaz a dologszerűség határoz meg, akárcsak bármi más. „Ez a társadalom mindent, amihez csak hozzányúl, haladás és kizsákmányolás, lélekölő munka és kielégülés, szabadság és elnyomás potenciális forrásává változtat. Nem kivétel a szexualitás sem.”³³

Végezetül érdemesnek tartom megemlíteni Marcuse azon felvetését, amely bár nem tartozik a szorosán vett 68-as víziók elméleti háttéréhez, manapság mégis érdekesnek tűnhet. A harmadik világról van szó, és itt szükségesnek tartom egy hosszabb szöveg beemelését, csak hogy a gondolatmenet teljesen érthető lehessen. „Különösen így van ez azokban az országokban, ahol a lakosság legegységesebb létszükségletei sincsenek távolról sem kielégítve, ahol a rettentően alacsony életszínvonal elsősorban roppant mennyiségeket, gépesített és szabványosított tömegtermelést³⁴ és -elosztást követel. S éppen ezekben az országokban a technika-előtti, sőt »polgárság«-előtti szokások és viszonyok holt súlyja erőteljes ellenállást tanúsít az efféle kényszerű fejlődéssel szemben. A gépi folyamat (mint társadalmi folyamat) engedelmességet követel egy névtelen hatalmi rendszer iránt – olyan értékek és intézmények teljes szekularizálását és szétrombolását követeli, amelyek még alig kezdték elveszíteni megszentelt jellegüket. [...] úgy látszik, hogy ezekben az országokban a kikényszerített fejlődés a totális adminisztráció erőszakosabb és szigorúbb időszakát hozza magával, mint amilyen a fejlett társadalmak mennek át, amelyek építeni tudnak a liberális korszak vívmányaira. Összegezve: az elmaradott régióknak valószínűleg vagy a neokolonializmus egyik vagy másik formájába, vagy az eredeti felhalmozás valamely többé-kevésbé terrorisztikus rendszerébe kell beletörödniük.”³⁵

A fentiekben igyekeztem összefoglalni Az egydimenziós ember általam legfontosabbnak vélt felvetéseit. Minden további elemzés csak feltárná a filozófia területén való járatlanságaimat. Marcuse a könyv második felében

ugyanis javarészt ismeretelméleti kérdésekkel foglalkozik, amely már kevésbé bír történeti elemekkel. Mégis úgy gondolom, a 68-as gondolatvilág szempontjából elegendő ízelítőt kaphattunk abból, ami miatt radikális újtónak kell őt tekintenünk. A továbbiakban pedig érdemes szót ejtenünk arról az emberről is, aki (Marcuséval ellentétben) már sokkal inkább a 20. század szülötte.

A hamisság mozzanatai

Debord és a képekben közölt világ kritikája

Guy Debord neve általában nem cseng ismerősen a hazai közbeszédben. Ennek közvetlenül megint csak az áll a háttérben, hogy legfontosabb munkája, *A spektákulum társadalma*, csak 2005-ben jelent meg magyar fordításban. Óriási késéssel, hiszen a francia eredeti 1967-ben látott napvilágot. Persze Debord, valódi 68-as mozgalmárként, nem élte az asztalfilozófusok polgári életét – alkoholista volt, és meglehetősen összeférhetetlen személyiség.³⁶ A Szituacionista Internacionálé³⁷ nevű művészeti-filozófiai csoport alapító tagjaként egy volt a 60-as évek pamfletgyártói túlkínálat szereplői közül. Így a munkásságában rejlő egyediséget nemcsak nálunk, hanem Franciaországban is inkább csak utólag ismerték fel.

Marcuse közlésmódjával ellentétben Debord tudatosan törekedett arra, hogy a megszokott formáktól eltérő módon – az ún. „*détournement*”, azaz az *eltérítés* módszerével élve –, korábbi filozófiai szövegek ügyes parafrázisaiba ültesse gondolatait. *A spektákulum társadalma* sem kivétel, itt is Marx, Hegel és Feuerbach szövegeit olvashatjuk a gondolati ívhez idomuló átírásokkal. A változtatásoknak komoly jelentőségük van, azonban a magyar fordítás csak egy-két esetben tünteti fel az eredeti szövegek forrását, miáltal nagyban csorbul a módosításokból eredő gondolati élesség. Ez persze nem jelenti azt, hogy a magyar fordítás e hiányossága következtében a debord-i szöveg értelmezhetetlen volna, de egy hathatósabb vizsgálat esetében kétségtelenül nehéz lenne a dolgunk. Mivel jelen esetben a szöveg bemutatásáról, nem pedig annak kritikai elemzéséről lesz szó, a továbbiakban nem is szeretnék kitérni azokra a filozófiai utalásokra, amelyek Debord történelemszemléletének megértéséhez nem feltétlenül szükségesek.

Végül még egy szó a magyar fordítással kapcsolatban: mintegy a könyv magyarországi megjelenésével kapcsolatos kötelező fordulatként azt is meg kell jegyezni, hogy a fordítóknak már a cím magyarra ültetése is komoly fejtörést okozott. Néhol ugyanis *A látvány társadalmaként* hivatkoznak rá, amely az eredeti cím (*La société du spectacle*) jelentés- és koncepciótorzító fordításának számít. Remélhetőleg az alábbiakban világossá válik, hogy Debord nem pusztán a látvány és a képek együttes uralmáról beszél, hanem annál lényegesen többről. Az összesen 221 darab (általában rövidebb volumenű) tézisből álló szövegnek már a 4. pontja is arra hívja fel figyelmet, hogy „*a spektákulum nem képek együttese, hanem az egyes emberek között létrejött olyan társadalmi viszony, amelyet képek közvetítenek*”.³⁸ Vagy később: „*A spektákulum tárgyiasult világlátás*”.³⁹

Annak ellenére, hogy Debord a spektákulum törvényeit az egész világra nézve érvényesnek tartja, a későbbiekben igyekszem kitérni arra is, hogy ezt korántsem függetleníti a keleti (tehát a szovjet) és a nyugati társadalmak eltérő történelmi fejlődésétől. Azonban akárcsak Marcuse, Debord is *inkább* a hasonló, mintsem az eltérő tendenciákra helyezi a hangsúlyt. Ez pedig, ahogy arra már a bevezetőben is utaltam, kifejezetten kétségessé teszi azt, ami a gondolatainak állandó aktualitást adhatna. Mindenesetre a világ akkori megosztottságát a saját gondolatmenetéből adódóan utasítja el. „*Jóllehet, az egyazon társadalmi-gazdasági rendszert vezérlő különböző hatalmak közti harcot hivatalosan mint a létező megosztottság jelét prezentálják, az valójában éppen a létező egységet mutatja, mind világszinten, mind az egyes nemzeteken belül*”.⁴⁰

De hol is kezdődik ez a bizonyos gondolatmenet? A „*détournement*” részeként már az első tézis is egy Marxra utaló parafrázis, amely egyúttal jelzi, hogy a 19. századi viszonyok leírására alkalmas(nak tűnő) módszer Debord számára immáron tarthatatlan. „*Azoknak a társadalmaknak a teljes élete, melyekben a modern termelési mód uralkodik, mint óriási spektákulumgyűjtemény jelenik meg. Minden, amit az ember valaha közvetlenül megélt, reprezentációvá foszlott*”.⁴¹ A spektákulum tehát a modern kapitalizmusban egyszerre jelenti az árut, az emberek közti alapvető viszonyokat és „*a társadalmilag domináns életmód mintáját*”. Így valójában ez egy komplex rendszer, amiben „*a látvány igénylése*” kizárólagos öncéllá vált, ahol a spektákulum nem más, mint „*az élet látható tagadása – az élet tagadása, amely láthatóvá lett*”. Az ezoterikus konyhafilozófiák értelmetlen szócserései helyett itt egy már Marcusénál is feltűnő gondolatról van szó, jelesül a rendszer öncélúságának felismeréséről. A gazdaság, amely a spektákulum formájában kizárólag az önmagáért fejlődésre épül, a „*képtárgyak*” alkotásában és azok forgalmazásában találta meg a legalkalmasabb módszert a termelők eltárgyasítására és azok kizsákmányolására. Az ebből fakadó elidegenedés pedig újratermelni a fogyasztási szükségletet, ami egy ördögi körbe, azaz a spektakuláris rend céltalanságába zárja a társadalom tagjait. A gazdasági növekedéssel nem csak a túlélésért folytatott küzdelem nehézsége csökkenthető, de a növekedéstől való

függetlenség mértéke is. Az árubőség és a gazdasági fejlődés tehát úgy áll Debord előtt, mint egy lavina, amelyet csakis a bőség és a fejlődés miatt előálló folyamatos szükség tart fent, tehát a spektákulum saját törvényei szerint – megállíthatatlanul.

Emígy a társadalom tagjai nemcsak tárgyakká, hanem kiszolgáltatottakká is válnak. *„Mivel a spektákulumnak az a dolga, hogy a világot, amely közvetlen módon immár nem megragadható, különböző speciális eszközök és elvek közvetítésén keresztül láttassa, természetes, hogy az emberi látást hozza abba a kivételezett pozícióba, amelyet valaha a tapintás érzéke foglalt el; a legabsztraktabb, a legkönnyebben félrevezethető érzék felel meg a jelenkori társadalomban uralkodó általános absztrakciónak.”*⁴² Bár Marcuse nem használja a spektákulum Debord által bevezetett fogalmát, ő is abból indul ki, mint amire Debord jutott: a spektákulum politikai jelenség, éppen azért, mert az uralom egy formáját jelenti. Ezt abból a felvetéséből származtatja, hogy a társadalmi igények (legyenek azok bármilyen jellegűek) kielégítése csak úgy lehetséges, ha azoknak van mediatizált formájuk. A kommunikáció (reklám, propaganda, kultúra) így szükségszerűen koncentrációra van ítélve, amely természetesen ebben a formájában már nem mentes a politikai és uralmi indíttatásoktól.

Debord azonban egy szóval sem állítja, hogy a rendszer ilyen jellegű működésének lenne bármilyen tervszerű tulajdonsága, nem beszél jól meghatározható célcsoportokról, körökről vagy bármilyen más, konkrét személyekből álló közösségről. Egész egyszerűen Marxnak abból a megállapításából indul ki, hogy az osztályrétegződés magában hordja azt, hogy az uralkodó osztályoknak akkor is érdekében áll a rendszer fenntartása, ha ők ezt éppenséggel nem is tudatosítják magukban. Marx ezzel nem határozza meg az „ellenség” jól körülírható képét, azonban a világ eme elszemélytelenedett módon történő felosztása alapvető veszélyeket rejt magában. Ahogy Hermann Broch adta az egyik főhőse, Esch szájába: *„Nem számít, hogy egy kapitalista rendes-e vagy sem, mert mint kapitalistával, és nem mint emberrel állunk harcban vele.”*⁴³ Mindezt Debord megugrotta azzal, hogy a spektákulumot immáron tapasztaláson túli rendszerként határozta meg, amely *mindenkire* ugyanolyan hatással bír, és ezáltal a világ a teljes „*elproletarizálódás*” irányába fejlődik tovább. Ennek csak egy kísérő tünete az, amit Marcuse is felvetett korábban, tehát a szabadidő integrálása a munkában töltött idő végső céljába, a megtermelt javak elfogyasztásába.

Az idő felfogásának és a történelem értelmezésének debord-i módszere különösen fontos azért, hogy megérthessük a továbbiakat. Bár a történelemszemléleti kérdések *A spektákulum társadalmának* második felében, „A spektakuláris idő” című fejezetben kerülnek kibontásra, a gondolatmenet szempontjából én inkább itt érzem indokoltnak megemlíteni. Teszem ezt azért, mert a történelmi idő múlása, amelyet oksági (vagy akár teológiai) tényezők alapján ciklikus és/vagy lineáris módon szoktak rendszerezni,⁴⁴ Debord munkájában is központi kérdésnek számít. Számára a fogyasztás és a munka fent tárgyalt viszonyából adódóan az idő is „fogyaszthatóvá válik”, és mint ilyen, „*pszeudociklikus*” időként „*tér vissza a társadalom mindennapi életébe*”.⁴⁵ Debord úgy látja, hogy az az idő, amit az ember a munkán kívül tölt, nemcsak a megtermelt anyagi természetű javak elfogyasztására fordítható, hanem mint idő-egység is termékként jelenik meg a piacon. Koncertek, konferenciák, társas beszélgetések és a hírességekkel való találkozások, tehát az egész *szórakoztatóipar* arra épül, hogy a pihenés csakis pénz ellenében lehessen elérhető. A hétvégék és a nyári szabadság szintúgy a spektákulum integráns részét képző árujaként jelennek meg, anélkül hogy azoknak valóban „*ünnepi*” tartalmuk lenne. „*A pillanatok, amelyeket valaha, a ciklikus idő uralma idején, a közösség az élet pazarlására kapott, nem lehetségesek egy olyan társadalomban, ahol sem közösség, sem luxus nem létezik többé.*”⁴⁶ Felmerül a kérdés, ha ma a pszeudociklikus idő korában élünk, akkor milyen volt az, amikor az *valóban* ciklikus volt.

„*A ciklikus idő önmagában véve konfliktusmentes idő.*”⁴⁷ Debord a földművelésen alapuló társadalmak korában úgy látta az idő múlását, mint ahogy az évszakok és a velük együtt járó munkák váltják egymást. A dolgozni kényszerülő, tehát az alávetett emberek az „*öröklét*” hordozóiként illeszkednek az „*osztálytársadalomba*”, de mindeme fennköltségnek mégis ellene szól az, hogy azok így nem is bírnak valódi szabadsággal. Ez persze csak akkor igaz, ha Debord nyomvonalát követjük, számára ugyanis az jelenti a szabadságot, ha az ember forradalmi eszközökkel történelmivé teheti a ciklikus időt. Jelentsen ez bármit: háborút, forradalmat, önkormányzást. Minden attól függ, hogy az idő múlásának célját a szabadságban vagy a konfliktusmentességben keressük. „*A történelem ekkor [ti. háború idején] úgy tűnik fel a mindennapi ember előtt, mint idegen tényező, mint valami, amire nem vágytak, és amivel szemben védettnek érezték magukat.*”⁴⁸ Azzal, hogy Debord a szabadság maximalizálását tartja a történelem értelmének, egyúttal azt is állítja, hogy a ciklikusság, tehát a konfliktusmentesség szükségszerű ellentétben áll a szabadsággal. Ennek fényében vizsgálja a szabadság történelmi kiszélesedését is.

Debord szerint a ciklikus társadalmak konfliktusainak határt szab a ciklus, a „*mitosz*” és az így felálló rend, a hagyomány és a vallás. Minden, ami ezen túl *történik*, az csak annak köszönhető, hogy az alávetettek által

értéktöbbletként „megtermelt” idő történelmi, azaz nem-ciklikus időként áll a hatalom rendelkezésére. „*Akiké a történelmi értéktöbblet, azok egyben a megélt események tudásának és élvezetének birtokosai.*”⁴⁹ Vagy: „*Csak az élt, aki nem dolgozott.*”⁵⁰ Debord ezzel lényegileg azt mondja, hogy a politikai hatalom, illetve az általános szabadság ugyanúgy az idő szabad birtoklásának kérdése is. A kapitalizmus megerősödéséig az elitek rendelkezésére álló „*visszafordíthatatlan idő*” egyúttal arra kényszerítette őket, hogy ilyen jellegű kiváltságukat a dinasztia és az írásbeliség intézményeivel támasszák alá, illetve erősítsék meg. „*Akik számára a visszafordíthatatlan idő valóság, azok felfedezik benne az emlékezetet, mint a feledés veszélyét.*”⁵¹ Novalis gondolatait⁵² kölcsönözve Debord itt az állam és az emlékezet szoros összefüggésére hívja fel figyelmet, kihangsúlyozva ezzel az elmúlt idő megragadásának viszonyát a politikai hatalomhoz. Az emlékezet és az emlékeztetést a visszafordíthatatlan idő térhódításának tanújeleként mutatja be, amely a tudományos és a földrajzi felfedezéseknek köszönhetően egyre inkább visszazorította a ciklikus idő fenntartására törekvő mítoszok és vallások uralmát. Ezzel azt mondja ki, hogy éppen a kapitalizmus megjelenése volt az, ami rést ütött a régi rend pajzsán, nem pedig a különböző parasztlázadások, amelyek bár felhívták a figyelmet a vagyoni és társadalmi ellentétek mértékére, de ennél többre a megfelelő *tudatosság* hiányában nem *lehettek* képesek.

Itt érdemes elidőzni egy kicsit. Véleményem szerint éppen a tudatosság hangsúlyozása az, ami Debord-t alapvetően teszi különbözővé Marcusétól. Amint arra fentebb már kitértem, Marcuse azt mondja, hogy az elv értelmezésének kizárólagossága immáron nem lehetséges, éppen ennek köszönhető, hogy a társadalom felszabadítására egyfelől alkalmatlanok a kizárólagosságot hirdető pártok, másfelől ezzel azt is implikálja, hogy az „igazság” ismeretéből fakadó tudatosság nem lehet egy és oszthatatlan – tehát maga az „igazság” sem az. Itt Marcuse alapvetően mond ellent a marxizmus addigi hagyományainak és egyúttal Debord gondolatainak is. Debord ugyanis a tudatosságot a legfontosabb történelmi tényezőnek tartja, amit a parasztlázadások példáján tár fel a legvilágosabban. „*A nagy európai parasztlázadások válasz volt a történelemre, amely kiragadta a parasztságot a patriarchális álomból, amelynek nyugalmát a feudális rend szavatolta.*”⁵³ Azonban: „*A paraszti osztály nem tehetett szert világos tudatosságra sem a társadalom működésével, sem a saját küzdelme irányításának mikéntjével kapcsolatban: éppen azért fogalmazta meg céljait és vezette háborúit a földi paradicsom szellemében, mert az egység fent említett előfeltételei mind tetteiből, mind tudatából hiányoztak.*”⁵⁴

A tudatosság és az egység kihangsúlyozása itt azt sugallja, hogy Debord szerint az „igazság” oszthatatlan, amiből az következik, hogy az „igazság” „helyes” megismerőit, tehát az „igazság” birtokosait tartja a politikai hatalom legitim urainak. Illetve azt is, hogy aki ezt az „igazság”-ot nem képes egységes módon tudatosítani, az szükségszerűen bukásra van ítélve. Tehát Debord nem azért veti el a szovjet kísérletet sem, mert az a hatalomgyakorlás eszközeként kezelte és ennek megfelelően monopolizálta az „igazság” egyfajta értelmezését, hanem (sok egyéb mellett) azért, mert számára bizonyíthatóan az „igazság” „rossz” értelmezésének rendelte alá saját magát. Ez lényegi különbség Marcuse és Debord között.

De miért fontos mindez? Debord idevonatkozó gondolati ívét, köszönhetően a tézises formának, nehéz lenne az eredetinel is sűrítettebb formában visszaadni, mégis a grandiózus történelemértelmezés mögött ott lappang az oszthatatlan „igazság” akarásának szándéka, ami ugyanúgy elutasítandó volt egyrészt a szovjet hatalom, másrészt a többi „igazságkereső” számára is. Így mindannak köszönhetően, hogy Debord a kapitalizmus legmodernebb formáját a spektákulum körülírásával akarta megismerni, többek között a marxista hagyomány állandó problémáját is továbbszötte, jelesül a különböző frakciók (akár egymás ellenében vívott) harcát a helyesnek vélt „igazság” megragadására. Különösen érdekes lenne annak bővebb körüljárása is, hogy Debord mit gondolt a Szovjetunióról, hogy miért is látta a totalitárius bürokráciát „*uralkodóosztály-pótlék*”-nak⁵⁵, illetve hogyan összegezte a munkásmozgalom történetét és annak fő problematikáját. Amiért ezeket kikerültem, azzal egyrészt minél többeket szerettem volna *A spektákulum társadalmá* elolvasására sarkallni, másrészt sokkal fontosabbnak tartottam azt, hogy valami olyasmire hívjam fel a figyelmet, ami a lényeget tekintve újszerű vagy pedig éppen hogy rendkívül tipikus benne. Ez természetesen ugyanúgy igaz Marcuse munkájára is.

Ahogy azonban azt írni szokás, „terjedelmi okokból” ez a tanulmány nem alkalmas arra, hogy minden felmerülő kérdésre érdemi módon reflektálni tudjon, mégis, talán némi segítséget adhat ahhoz, hogy az 1968-as *akárm*i közelebb kerülhessen hozzánk azáltal, hogy tudjuk, a legbefolyásosabbak mit is gondoltak a körülöttük lévő *valamiről*.

Hivatkozott irodalom

Arendt, 1992

Arendt, Hannah: *A totalitarizmus gyökerei*. Budapest, Európa.

Barcsi, 2008

Barcsi Tamás: A Nagy Megtagadástól a Nagy Beolvadásig (és azon túl...). In: *68 kísértése. Írások az ellenkultúráról és örökségéről*. Szerkesztette: Barcsi Tamás – Szabó Gábor. Budapest, József Műhely.

Broch, 1998.

Broch, Hermann: *Esch avagy az anarchia. Az alvajárók II*. Pécs, Jelenkor.

Cohn-Bendit, 2008

Cohn-Bendit, Daniel: Meghatározhatatlan örökség. In: *68 kísértése. Írások az ellenkultúráról és örökségéről*. Szerkesztette: Barcsi Tamás – Szabó Gábor. Budapest, József Műhely.

Debord, 2006

Debord, Guy: *A spektakulum társadalma*. Budapest, Balassi.

Elias, 2002

Elias, Norbert: *A németekről*. Budapest, Helikon.

Forgács, 2006

Forgács Éva: A látványtársadalom forradalmi kritikája. Guy Debord: A spektakulum társadalma. *Mozgó Világ*, 12. sz.

Frei, 2008

Frei, Norbert: *1968. Diáklázadások és a globális tiltakozás*. Budapest, Corvina.

Kellner, 2005

Kellner, Douglas: *Herbert Marcuse. The New Left and the 1960s*. Routledge, London – New York.

Löwith, 1996

Löwith, Karl: *Világtörténelem és üdvtörténet. A történelemfilozófia teológiai gyökerei*. Budapest, Atlantisz.

Marcuse, 1977

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

Marcuse, 1990

Marcuse, Herbert: *Az egydimenziós ember*. Budapest, Kossuth Kiadó.

Merle, 1974

Merle, Robert: *Az üvegfalon túl*. Budapest, Európa.

Mumford, 1986

Mumford, Lewis: *A gép mítosza*. Budapest, Európa.

¹ Arendt, 1992: 616–627.

² Frei, 2008: 183.

³ „Poéta az emlékezet. Miért csinálisz hát történezt belőle.” (Paul Géraldy: *Sztereoszkóp*, részlet.)

⁴ Merle, 1974.

⁵ Frei, 2008: 183.

⁶ A szovjet kísérlet (főként) baloldali elemzőinél gyakran feltűnő kifejezés. Ebben az értelemben a szocialista tömb országokban nem történt meg a kapitalizmus felszámolása, „mindössze” annyi, hogy az (újra)elosztás szerepét nem a piac, hanem az állam töltötte be.

⁷ RAF: Rote Armee Fraktion (Vörös Hadsereg Frakció), nyugatnémet szélsőbaloldali terrorszervezet, amely 1968 és 1998 (!) között tevékenykedett. Támadásokat intéztek és (halálos kimenetelű) merényleteket követtek el katonai támaszpontok, rendőrőrsök, áruházak, szövetségi bírók, bankárok, államtitkárok stb. ellen.

⁸ Elias, 2002: 210–273.

⁹ Uo. 212. (Kiemelés – P. N.)

¹⁰ Cohn-Bendit, 2008: 15. (Kiemelések – P. N.)

¹¹ Barcsi, 2008: 72.

¹² Filozófiai iskola Frankfurtban. 1930-tól Max Horkheimer lett a helyi egyetem Társadalomkutatási Tanszékének vezetője, és többek között az ő irányításával megalakult egy Walter Benjamin, Herbert Marcuse,

Theodor Adorno, Jürgen Habermas stb. fémjelezte kör, amely akkor és később is jelentős hatással volt a kritikai marxizmus filozófiai irányvonalaira.

¹³ *Eros and civilization* (1955), *Soviet marxism* (1958), *An essay on liberation* (1969) stb.

¹⁴ Marcuse, 1990.

¹⁵ Persze ezzel nem azt szeretném sugallni, mintha a „Marcuse-kérdésben” egységes álláspontot képviseltek volna a szovjet tömb országai. A különutas Romániában már 1977-ben jelent meg egy (román nyelvű) Marcuse-válogatás, amiben *Az egydimenziós ember*ből is közöltek részleteket. Lásd Marcuse, 1977.

¹⁶ Kellner, 2005: 128.

¹⁷ Operation of Strategic Services: a CIA elődjének tekinthető amerikai titkosszolgálati szervezet a második világháború idején (1942–1945).

¹⁸ Marcuse, 1990: 11.

¹⁹ Az 1964-es elnökválasztás kampányában gyakran előfordultak az olyan kifejezések, mint a „small conventional nuclear weapons” („kisebb, *szokványos* módon alkalmazott nukleáris fegyverek”).

²⁰ Marcuse, 1990: 14.

²¹ Uo. 19.

²² Uo. 71.

²³ Uo. 15.

²⁴ „Itt szeretnék valamit megjegyezni, ami talán eretnekül hangozhat – nincs egységes stratégia. A baloldal megosztott. A baloldal mindig is megosztott volt! Csak az eszmények nélküli jobboldal egységes!” Kellner, 2005: 126.

²⁵ Uo. 129.

²⁶ Marcuse, 1990: 71.

²⁷ A szemlélődésben, a csavargásban, a buddhizmusban vagy az „elmélyülés”-ben rejlő „lázási” lehetőségek komolyan foglalkoztatták a korabeli művészeket is. Tudatos improduktivitás – erre utalnak a folyton utazó, munkát csak a legszükségesebb esetekben vállaló beatnikék (Jack Kerouac, Allen Ginsberg, William S. Burroughs stb.) írásai, és az is, hogy a drogokkal történő „önfelfedezés” korszakos elfoglaltsággá vált.

²⁸ Uo.

²⁹ Marcuse, 1990: 64.

³⁰ Uo. 81.

³¹ Uo. 82–83.

³² Uo. 92.

³³ Uo. 99.

³⁴ A szabványosítás problémája nemcsak Marcusénál, hanem Debord-nál is megjelenik. Sőt, a modern termelési viszonyok (nem feltétlenül baloldali) kritizálói is igyekeztek felhívni a figyelmet az ipari szabványosítás társadalomra gyakorolt hatásaira. Többek között Lewis Mumford, aki (Marcuse és Debord kortársa volt, sőt, utóbbi gyakran hivatkozott rá) több tanulmányában is foglalkozott a kérdéssel. Lásd Mumford, 1986: 233–257.

³⁵ Marcuse, 1990: 68–69.

³⁶ Forgács, 2006: 102–104.

³⁷ Nem könnyű feladat az 1957 és 1972 között fennálló csoport céljait meghatározni. A „*korlátlan élvezet*” társadalmának programja és maga a szervezeti felépítés (amennyiben beszélhetünk ilyesmiről) is az anarchizmusból merítkezett, azonban az elvi irányultságokat tekintve inkább a korai Marx-írások bírtak rá döntő befolyással. Röviden szólva, a „szituációk” kikényszerítését tüzték ki célul, amely a „*spektakuláris rend*”-del való ellenállás jegyében a való élet és a valóságos művészet megteremtésére tett kísérlet eszköze volt.

³⁸ Debord egyedi közlésmódjának köszönhetően én is csatlakozom a Debord-hivatkozások „egyedi” hagyományához, azaz én is csak a tézisek számát adom meg, ez ugyanis a fordítástól és a kiadástól egyaránt független. Ugyanakkor a szövegrészek kiemelésekor a 2006-os fordítást veszem alapul, lásd Debord, 2006.

³⁹ 5. tézis.

⁴⁰ 55. tézis.

⁴¹ 1. tézis.

⁴² 18. tézis.

⁴³ Broch, 1998: 182.

⁴⁴ A kérdésről bővebben lásd Karl Löwith nagyszerű könyvét: Löwith, 1996.

⁴⁵ Már a szóhasználatlaltal is a Nietzsche által felvetett „*örök visszatérés*”-re igyekszik a szokásos eltérítéssel utalni.

⁴⁶ 154. tézis. (Kiemelés – P. N.)

⁴⁷ 129. tézis.

⁴⁸ 128. tézis.

⁴⁹ Uo.

⁵⁰ 134. tézis.

⁵¹ 133. tézis.

⁵² „Az írás az állam gondolata; a levéltár az emlékezete.”

⁵³ 138. tézis.

⁵⁴ Uo. (Kiemelés – P. N.)

⁵⁵ 104. tézis.