

68



Barcsi Tamás és Soós Kinga

68 és a „három M” (Marx, Mao, Marcuse)

A hatvanas évek ellenkultúrájának és örökségének
néhány társadalomfilozófiai összefüggéséről

Absztrakt: Tanulmányunkban azt vizsgáljuk, hogy a hatvanas évek lázadó törekvéseit miként befolyásolta a marxizmus, a maoizmus, illetve Marcuse *Az egydimenziós ember* című műve. Választ keresünk arra a kérdésre, hogy miben állt a nyugati 68-as mozgalmak baloldalisága. Tárgyaljuk továbbá 68 jelentéseit, értelmezéseit, az ellenkultúra vitatott örökségének problémáját. Fontosnak tartjuk 68 korábban már sokak által vizsgált kérdéseinek részben új szempontok alapján való elemzését. Társadalomfilozófiai és kultúrkritikai aspektusból közelítünk a témához. Kimutatjuk, hogy az ellenkulturális mozgalmak vonatkozásában is igazolódott Marcuse azon tézise, miszerint a fogyasztói kapitalizmus integrálja a lázadó törekvéseket. A 68-as értékeknek az integrációs folyamatokból adódó „kiárusítása” ellenére a hatvanas évek ellenkultúrája számos pozitívum tekinthető következménnyel is járt. Nem fogadjuk el tehát azt a szélsőséges álláspontot, hogy a 68-as nyugati történések egyértelműen negatív hatással voltak a nyugati kultúrára. A globális kapitalizmus integratív tendenciáit vizsgálva arra a következtetésre jutunk, hogy korszakunkra a Marcuse által leírt „boldog tudat” helyett inkább a „megváltoztathatlanság tudata” jellemző: a globális kapitalizmus körülményei között hiába nyilvánvalóak a rendszerszintű problémák, sokan úgy vélik, hogy a fennállónak nincs valódi alternatívája. Az egykori 68-asok is azt hangsúlyozzák általában, hogy ma nincs értelme a rendszer gyökeres átalakítására irányuló lázadásnak. A posztmarxista gondolkodók ugyanakkor éppen 68 politikai kudarcaiból tanulva keresik a forradalmi cselekvés reális, az adott keretek között megvalósítható lehetőségeit.

Kulcsszavak: 68-as mozgalmak, ellenkultúra, kapitalizmuskritika, marxizmus, maoizmus, Marcuse

Bevezetés. A hatvanas évek ellenkultúrája

A hatvanas évek lázadó diákjai „szentháromságként” utaltak Marxra, Maora és Marcusére.¹ Tanulmányunkban – a teljesség igénye nélkül – azt próbáljuk bemutatni, hogy Marcuse miként viszonyul a marxista hagyományhoz a lázadó diákok számára alapműnek számító munkájában. Szót ejtünk arról, hogy miben állt a nyugati 68-as mozgalmak baloldalisága, illetve – mivel ez a magyar nyelvű szakirodalomban kevésbé jelenik meg – röviden áttekintjük a kínai kommunizmus atyjának, Mao Zedongnak az ellenkultúrára gyakorolt hatását. Végezetül kitérünk 68 jelentéseire, tanulságaira, és dióhéjban arra is, hogy miként érdemes közelíteni ma a „három M”-hez.

Fő tézisünk szerint a 68-as történések látszólag cáfolták Marcuse-nak *Az egydimenziós emberben az ellenzék nélküli társadalomról* adott leírását, azonban a későbbi fejlemények – a lázadó törekvések társadalmi-kulturális integrálása – nyilvánvalóvá tették, hogy a jóléti, fogyasztói kapitalizmus működésmódja viszonylag gyorsan semlegesíti, megbékíti a rendszerrel szembenálló, radikális változást akaró erőket. Úgy véljük ugyanakkor, hogy a 68-as mozgalmak politikai kudarca és értékeinek az integrációs folyamatokból adódó „kiárusítása” ellenére a hatvanas évek ellenkultúrája számos, pozitívnak tekinthető következménnyel is járt. Nem fogadjuk el tehát azt a szélsőséges álláspontot, miszerint a 68-as nyugati történések egyértelműen negatív hatással voltak a későbbi nyugati kultúrára, és a mai globális világ számos problémájának gyökere is 68-ban keresendő (mivel – e vélemény szerint – innen datálódik a borzasztó következményekkel járó intellektuális és morális relativizmus).

Az ellenkultúra (*counter culture*) kifejezés Theodore Roszak szociológustól származik (Roszak 1969). Roszak szerint a nonkonformizmust a fiatalok veszik át a felnőttektől, úgymond kitépik azt az idősebb radikális nemzedék által írt könyvek és újságok lapjairól, és életstílussá változtatják (erről bővebben: Barcsi 2012a). A hatvanas évek ellenkulturális törekvéseinek részletes bemutatására ezen a helyen nincs mód, csak arra utalunk, hogy voltak olyan mozgalmak, amelyeknek a fennálló rend „forradalmi úton” történő megváltoztatása volt a célja (*diákmozgalmak*, különösen Franciaországban, Németországban és az USA-ban), de például a *hippikre* ez nem volt jellemző, ők a társadalommal való szembenállásukat a kivonulás radikális megvalósításával és sajátos életmódjukkal fejezték ki (kivételet képeztek Amerikában a *yippik*: ők olyan hippiknek tartották magukat, akik nem vonultak ki a társadalomból, úgy gondolták, hogy aktívan fel kell lépni a rendszer ellen, ezért tüntetéseket, ellenzéki összejöveteleket, happeningeket, vicces társadalomkritikai „performanszokat” rendeztek). A kialakuló *ellenkultúra tehát nem volt egységes*, de találhatunk olyan *közös jellemzőket*, amelyek minden megvalósulási formában jelen voltak, így pl. a fennálló rend és a hagyományos társadalmi intézmények (pl. család, iskola, egyetem) kritikája, az egyéni szabadság és önmegvalósítás új értelmezése. Az ellenkultúra képviselői a hagyományos társadalmi intézményeket vagy figyelmen kívül hagyták és új együttélési módokat vezettek be, mint a hippik, akik család helyett a nem rokoni alapon szerveződő kommunákban éltek, vagy szembeszálltak ezen intézményekkel, mint a diákmozgalmak képviselői, akik felléptek az egyetemeken belüli változásokért is. A hatvanas években nagy szerepe volt az USA-ban

¹ Mark Kurlansky ezt a római egyetem diákjai kapcsán említi (Kurlansky 2006: 104).

a vietnami háború elleni *békemozgalmaknak*. Nem tartoztak a szűkebb értelemben vett ellenkultúrához, de meghatározóak voltak ebben a korszakban a *diszkrimináció ellen küzdő fekete polgárjogi mozgalmak*, amelyek az ötvenes években indultak, de igazi hatásukat a hatvanas években fejtették ki.² A *nemi diszkrimináció elleni küzdelem* is egyre erősödött, szervezetek alakultak, hogy előmozdítsák a nők „felszabadítását”, és a *homoszexuálisok* is kiálltak a jogaikért.

1968 az ellenkultúra szimbolikus éve, ha a nyugati folyamatokra gondolunk, de ha az egész világon történt megmozdulásokat figyelembe vesszük – a szocialista országokban is küzdöttek a változásokért, lásd a lengyelországi történéseket és különösen a prágai tavasz eseményeit, illetve más diktatórikus államokban szintén rendszerellenes tüntetések kezdődtek –, 68-at a lázadás, a tagadás egyik nagy szimbolikus évének tekinthetjük.

Lázadás a boldog tudat világában?

Herbert Marcuse *Az egydimenziós ember (One-Dimensional Man, 1964)* című könyve a lázadó diákok állandó hivatkozási alapja volt, de ez közel sem jelenti azt, hogy mindenki, aki szóba hozta a művet, el is olvasta azt (a filozófiai nyelvezet is elriaszthatott sokakat, vö. Kurlansky 2006: 104). A lázadás kiszélesedése egyúttal cáfolata is volt a könyv alap gondolatának, miszerint a fejlett ipari társadalmakban a technikai haladás és a kialakuló jólét olyan életformákat és hatalmi formákat hoz létre, amelyek *megbékítik a rendszerrel szemben álló erőket*.³ Marcuse arról ír, hogy az ellenzéknélküliség nem a Terrornak, hanem inkább a Technikának (a kifinomult társadalmi-igazgatási mechanizmusoknak) köszönhető (Marcuse 1990: 11–20). *A munkások már nem tekinthetők forradalmi erőnek*, ami több okra vezethető vissza: a munkahelyeken a fizikai kontrollokat felváltják az adminisztratív kontrollok, megváltozik a munka nehézsége, a munkások integrálódnak az üzembe („magukénak” érzik a cég problémáit, és igyekeznek segítséget nyújtani azok megoldásában), emelkedik a munkások életszínvonala (Marcuse 1990: 23–77). Az integratív tendenciákat erősítik a *kultúra szférájában* tapasztalható jelenségek. A tudomány a technikai fejlődést szolgálja, jellemző módszere az operacionalizmus a természettudományokban, a behaviorizmus a társadalomtudományban (Marcuse 1990: 34). Marcuse részletesen foglalkozik a magaskultúra „felszámolódásával”. A fejlett ipari társadalmakban megszűnik a társadalmi valóság és a művészi valóság ellentéte, a magaskultúra is az anyagi kultúra részévé válik. A művészi alkotások kommercializálódnak, csupán a dolgok éppen érvényesülő állásának dekorációi: Bachból konyhai háttérzene lesz, a „klasszikussá” minősített műalkotásokat és filozófiai műveket ABC-áruházakban árulják más termékek mellett. A kritikai műveket így megfosztják antagonisztikus, fölforgató erejüktől. A művészet szórakoztató áruvá válása *deszublímálást*

2 A különféle irányzatok között megtaláljuk az erőszakmentes sztrájkokat, bojkottokat, békemeneteket hirdető, Martin Luther King vezette mozgalmat és a radikális-erőszakos szervezeteket is, mint a Malcolm X-hez köthető Fekete Muzulmánokat vagy a Fekete Párducokat.

3 Földes György történész Marcuse művének kiemelkedő jelentőségét abban látja, hogy „teoretikusan megalapozott választ adott arra a kérdésre, miként sikerült a tőkés rendszernek integrálnia, bizonyos értelemben a maga képére formálnia a kizsákmányoltakat” (Földes 2009: 25).

jelent, kontrolált, intézményes deszublimalást.⁴ Ez a szexualitás vonatkozásában is jelen van: az engedélyezett élvezetek a társadalmi megelégedettséget segítik elő, így a művészetekben megjelenő szexualitásnak is megszűnik a „kritikai” funkciója (e folyamatokról lásd: Marcuse 1990: 78–104). Persze a művészet harcot folytathat ez ellen, de végső soron – mondja Marcuse – az avantgardista törekvések vagy éppen a beatirodalom alkotásai is modern klasszikusokká, szórakoztató művekké válnak, és az nyeli el őket, ami ellen tiltakoztak (Marcuse 1990: 92).

A bőség, a fogyasztási lehetőségek kiszélesedésének ára tehát az ellenzék nélküli társadalom, „ahol kényelmes, sűrűdásmentes, józan és demokratikus szabadságnélküliség uralkodik” (Marcuse 1990: 23). Marcuse ugyan kétségbe vonja, hogy a marxi tanoknak megfelelően a fejlett kapitalizmus bukását a munkásság politikai forradalma hozza majd el (illetve a politikai apparátus szétzúzása és a technikai apparátus államosítása, szocializálása nem változtatna a technikai racionalitás uralmán), de továbbra is érvényesnek tartja – az új körülményekhez igazított jelentésmódosításokkal – a kizsákmányolás és az elidegenülés marxi fogalmait. A *kizsákmányolás*⁵ továbbra is jelen van, de az automatizáció miatt már egyre kevésbé a munkás izomerejének, mint inkább szellemi készségeinek kizsákmányolásáról van szó: „A technikai Egészen belül a gépesített munka – ahol a munkaidő nagyobbik részét (ha ugyan nem egészét) automatikus és félautomatikus reakciók töltik ki – mint élethossziglani foglalatosság továbbra is megerőltető, eltompító, embertelen rabszolgaság; sőt még megerőltetőbb, mivel fokozódik az ütem, fokozódik a gép kezelőjének (inkább, mint a terméknek) az ellenőrzése, s fokozódik a munkások egymástól való elszigeteltsége” (Marcuse 1990: 47).⁶ Az *eldologiasodás folyamata folytatódik*: a fejlett ipari civilizáció rabszolgái szublimalált rabszolgák, de rabszolgák, mert az ember dologgá degradálódása továbbra is jelen van (Marcuse 1990: 55). Az urak szabad megválasztása nem küszöböli ki az urakat vagy a szolgákat, a javak és szolgáltatások sokfélesége közötti szabad választás „nem jelent szabadságot, ha ezek a javak és szolgáltatások a gürcöléssel és szorongással teli élet fölötti társadalmi kontrollokat – vagyis az elidegenülést – tartják fenn” (Marcuse 1990: 30). Kérdésesnek tűnik

4 A művészi elidegenülés szublimalás – hangsúlyozza Marcuse: „Olyan állapotok képeit alkotja meg, amelyek összegeeztetetetlenek a fennálló Valóságelvvvel, amelyek azonban a kultúra képeiként elfogadhatóvá, sőt épületessé és hasznossá válnak” (Marcuse 1990: 93). A művészet és a politika viszonyáról lásd továbbá: Marcuse (2007: 69–77). Az *egydimenziós emberben* e vonatkozásban felfedezhető elméleti feszültségről (a művészetnek az emancipációt kell szolgálnia, de lényegileg távol kell állnia a fennálló társadalomtól, ilyen értelemben a művészet nem lehet politikai): Szűcs (2007: 66–68).

5 Marx a kizsákmányolásról: „A munkafolyamat második időszaka, amelyet a munkás a szükséges munkahatárain túl robotol le, munkába, munkaerő kifejtésébe kerül ugyan neki, de *nem* képez az ő számára értéket. Értéktöbblet képez, amely a semmiből teremtetés minden csáberejével nevet a tőkésre. A munkanapnak ezt a részét *többletmunkaidőnek*, s az ez idő alatt kifejtett munkát *többletmunkának* (Mehrarbeit, surplus labour) nevezem. ...Az *értéktöbblet úgy aránylik a változó tőkéhez, mint a többletmunka a szükséges munkához*, vagyis az értéktöbblet rátája $m/v = \text{többletmunka/szükséges munka}$. Mindkét arány ugyanazt a viszonyt fejezi ki más-más formában, az egyik esetben tárgyasult, a másik esetben folyékony munka formájában. Az *értéktöbblet rátája* tehát egzakt módon kifejezi a *munkaerő tőke általi*, vagyis a munkás tőkés általi *kizsákmányolásának fokát*” (Marx 1955: 205).

6 Az automatizáció azonban Marcuse szerint egyre inkább kétségessé teszi az értéktöbblet-termelés eredeti marxi elméletét. Marx szerint „az értéktöbblet az eleven munka kizsákmányolásának eredménye”, az automatizálás viszont afelé tart, hogy a termelékenységet a gép, nem az egyéni munkateljesítmény határozza meg, illetve az automatizált termelésben az egyes ember munkateljesítménye nem mérhető (Marcuse 1990: 50–51).

ugyanakkor az elidegenülés fogalmának⁷ érvényessége, hiszen az egyének azonosulnak a rájuk kényszerített létezéssel, abban saját fejlődésüket, kielégülésüket lelik meg. Az emberek önmagukat ismerik fel árucikkeikben: „lelküket kocsijukban, HI-FI-rádiójukban, többszintes lakásukban, konyhafelszerelésükben találják meg” (Marcuse 1990: 31). Ez azonban az *elidegenülés egy előrehaladottabb fokát hozza létre*, ahol az teljesen objektívvá válik: az elidegenült szubjektumot felszippantja elidegenült létezése. „Csupán egyetlen dimenzió létezik, s az van jelen mindenütt és minden formában” (Marcuse 1990: 33). A *boldog tudat* korszakában vagyunk: általánosan jellemző a hit abban, hogy a valóság észszerű, s hogy a javakat a rendszer szolgáltatja (Marcuse 1990: 105). A felszabadulás kérdéssé válik, mivel minden felszabadulás a szolgátság tudatától függ, de ennek kialakulását gátolják a fejlett ipari társadalom mechanizmusai. Egy ilyen társadalomban a lázadásnak csak Nagy Megtagadásként, teljes

7 A *Gazdasági-filozófiai kéziratokban* Marx az *elidegenült munka* négy vonatkozását különbözteti meg. a) A munkásnak a *munka termékéhez* mint idegen és fölötte hatalommal bíró tárgyhoz való viszonya (Marx 1970: 48). b) A munka elidegenülésének következő vonatkozása a munkának a *termelés aktusához* való viszonya a munkán belül. Ez a viszony a munkásnak saját tevékenységéhez mint valami idegen, nem hozzá tartozóhoz való viszonya, a tevékenység mint szenvedés, az erő mint hatalmatlanság jelenik meg (Marx 1970: 48). c) Az elidegenült munka az *ember nembeli lényét*, mind a természetet, mind szellemi nembeli képességét, neki idegen lényeggé, *egyéni egzisztenciájának eszközévé teszi*. Elidegeníti az embertől a saját testét, valamint a rajta kívüli természetet, továbbá szellemi lényegét, emberi lényegét (Marx 1970: 51). d) Marx rámutat, hogy egyik közvetlen következménye annak, hogy az ember elidegenült munkája termékétől, élettevékenységétől, nembeli lényétől, *az embernek az embertől való elidegenülése* (Marx 1970: 51). Még a fejlett ipari társadalom munkásainak esetében sem mondhatjuk, hogy megszűnik az elidegenülés első két változata. Mivel az üzembe integrált és a fogyasztói javakkal jól ellátott munkás esetében sincs szó szabad és tudatos tevékenységről, így fennmarad a létezés és a lényeg közti távolság, ha pedig ez a helyzet, akkor – amennyiben az előbb vázolt marxizmus elemzést elfogadjuk – a negyedik aspektus, az ember embertől való elidegenülése is jelen van. Marcuse szerint a munkás a fejlett ipari társadalomban nem ébredhet elidegenült létezésének tudatára, hiszen a manipulatív társadalmi-igazgatási technikáknak köszönhetően mintegy felszippantja őt elidegenült létezése. A korszakban persze más, ezzel vitatkozó álláspontok is megfogalmazódtak. Kis János egy 1969-ben született írásában (Kis 1969: 88–96) Serge Mallet és André Gorz könyvei alapján rámutat arra, hogy nyugaton az „új munkásosztály” forradalmi potenciált jelent. Az „új munkásosztályba” azok a munkások tartoznak, akik nem a testi erejüket, hanem a tudományos-technikai ismereteiket használják a munkavégzés során: képzett, gépeket ellenőrző és irányító dolgozók, alkalmazott tudósok, utasításokat végrehajtó vállalati mérnökök (persze az kérdéses, hogy vonatkozásukban beszélhetünk-e „osztályról”). Kis rámutat arra, hogy korábban a munkások küzdelmei az emberhez méltó élet anyagi feltételeinek megteremtésére irányultak (megfelelő bérek, elviselhető munkaidő stb.) és nem közvetlenül az elidegenedést fenntartó rendszer megszüntetésére, de nyilvánvaló volt ugyanakkor, hogy az anyagi szükségletek tartós kielégítéséhez és a javak igazságos elosztásához elengedhetetlen a kapitalizmus megdöntése, ezért e küzdelmek a forradalom előjátékának számítottak. A jóléti kapitalizmusban viszont a munkások kielégíthetik fogyasztási igényeiket, így érdekvédelmi harcuk a reformizmus politikáját követi, tehát az adott rendszeren belül próbálnak minél többet elérni úgy, hogy a rendszer megváltoztatása távlati célként sem jelenik meg előttük. Észre kell vennünk azonban, hogy a technikai-tudományos feladatot ellátó munkások szükségletei nem korlátozódnak pusztán anyagi szükségletekre, ezek radikális szükségletek: e munkások célja a döntésekben való részvétel, a szabad, alkotó tevékenység megvalósítása. Kis János egy olyan stratégiát vázol fel, amelyet a reformizmus politikájával szembeállítva a forradalmi reformok politikájának nevez: az „új munkásosztálynak” harcot kell folytatnia a vállalatokon belüli valódi hatalomért, semlegesítenie kell a manipulatív, megbékítő technikákat, majd e küzdelmet osztárszociális szinten is folytatnia kell. Ez a harc már közvetlenül az elidegenedés felszámolását eredményezheti. A 68-as események után született cikkben Kis úgy véli, hogy a francia munkások 68. májusi akciójának egyik lehetséges magyarázatát az adhatja, hogy „új munkásosztály” van kialakulóban, de a keresztülvitt „békebeli” követelések, az „elmaradt forradalom” azt jelzi, hogy a mozgalom még nem ébredt öntudatára, ezért fontos a lehetséges stratégiák elméleti kidolgozása, azok megvitatása. Ma már tudjuk, hogy a testi erejük helyett a „fejüket” használó munkások mind nagyobb száma ellenére a felvázolt, vagy éppen más forradalmi stratégiát követő forradalmi erőnek tekinthető új munkásosztály nem jött létre egyetlen nyugati kapitalista országban sem.

szembenállásként van értelme. Könyve utolsó soraiban Marcuse azokat a szabad embereket említi, akik ilyen módon láznak, még hozzá mindenféle remény nélkül. Persze valamiféle remény azért van, ezt leginkább a kivetett, marginalizált társadalmi csoportok („a más rasszba tartozó és más színű kizsákmányoltak és üldözöttek, a munkanélküliek és munkaképtelenek”) hordozzák, és az is elképzelhető, hogy találkozik majd a két történelmi véglet, „az emberiség legfejlettebb tudata és legkizsákmányoltabb ereje” (Marcuse 1990: 280–281). Az új szükségletek megteremtését Marcuse a szabad emberek demokratikus nevelési diktatúrájától várja, ezt az ötletet a toleranciáról szóló 1965-ös esszéjében is felveti (Marcuse 2017; a nevelési diktatúra gondolatának kritikájáról lásd: Tanyi 2009: 21).⁸

Marcuse szimpatizált az ellenkulturális törekvésekkel, a diákmozgalmakkal, de úgy vélte, hogy forradalmi helyzet hiányában a hatvanas évek második felének rendszerellenes mozgalmait csak egy *majdani forradalom előszelének* lehet tartani (vö. Tanyi 2009: 18). A frankfurti iskola egy másik generációjához tartozó Jürgen Habermas még problematikusabbnak látta a diákmozgalmak „forradalmiságát” 68 júniusában a frankfurti egyetem menzáján, a diákok előtt elmondott beszédében. Habermas szimpatizált azzal, hogy a diákok célja a depolitizálódott nyilvánosság politizálása, illetve látta az új demonstrációs technikák jelentőségét is, de úgy gondolta, hogy e technikák csak erőszakmentesek lehetnek és csupán szimbolikus cselekedeteket foglalhatnak magukba. Elfogadhatatlannak tartotta viszont azt, hogy a tömeges felvilágosítás stratégiájának helyébe a *látszatforradalom* taktikája lépett: ez értelmezése szerint a mozgalom antidemokratikussá válásának (agitáció lép a vita, a prejudikált ismeret a vizsgálat helyébe) és az erőszak kibontakozásának lehetőségét teremtette meg (Habermas 1969: 188–201).

Marcuse 1969-es *An Essay on Liberation* című írásában megfogalmazott gondolatait már a 68-as tapasztalatok is formálták. Ebben a társadalmat hasonlóan látja ugyan, de jelen van a felszabadulás reménye is: ez csak a „Nagy Megtagadás”, tehát a lázadók önfelszabadításának nyomán mehet végbe. Az egyénnek az esztétikai univerzumként értelmezett saját „életvilágában” kell a hamis szükségletekkel szemben új szükségleteket és értékeket kialakítania. Az „új érzékenység” megvalósításával az esztétikai érzékenységet ki kell szabadítani a művészetből, amely a kultúrának a „praxis”-hoz való visszatérését vonja maga után. Mindezek lehetőségét adják az ifjúsági szubkultúrák (Marcuse 1969).

Végül kiderült, hogy e szubkultúrák sem vezettek el a felszabaduláshoz: Marcuse *Az egydimenziós emberben* adott pesszimistább elemzése az ellenzéki törekvéseket integráló kapitalista kultúráról igaznak bizonyult, meglehetősen gyorsan megtörtént a *lázadó törekvéseknek a fennállóba való becsatornázása*, ellenzéki jellegűtől való megfosztása. Ezt nevezhetjük akár „Nagy Beolvadás”-nak is. A lázadók a vizsgált korszakban felmutatták a társadalmi rendellenességeket: az adott rend mechanizmusai és értékstruktúrája azonban nem, csupán bizonyos erkölcsi normák, viselkedési szokások változtak meg vagy váltak elfogadottá, de ezek is úgy, hogy hozzájárultak az integrációhoz. Idetartozik a beat- és a rockzene kulturális értékeinek elismerése, ugyanakkor kommercializálódása, az öltözködés és a társadalmi érintkezések formalizmusának lazulása, a szexualitás még szabadabbá válása. Az integrációs folyamat alapvető mechanizmusa *az ellenkulturális jelenségek áruvá válása*: „a fiatalok

8 Az esszében Marcuse szembeállítja egymással a nyugati demokratikus társadalmak represszív toleranciáját a felszabadító toleranciával. Az utóbbi megvalósítása megköveteli, hogy „intoleránsak legyünk az uralkodó politikai praktikákkal, lelkületekkel és véleményekkel szemben”, illetve hogy kiterjesszük a toleranciát „olyan praktikákra, lelkületekre és véleményekre is, amelyeket manapság megvetnek vagy elnyomnak” (Marcuse 2017).

zenéje” a legeladhatóbb árucikk lesz, és végletesen popularizálódik. Az ellenzéki jelképek a divat részévé válnak (pl. hippidivat). A szabad szexualitásból a piaci viszonyok között pornográfia (tehát szexuális tartalmú áru, pótélvezetet nyújtó szórakozás) lett, aminek már semmi köze az önkiteljesítésként és önfelszabadításként értelmezett eredeti elvhez. A kialakuló diszkókultúra, illetve fesztiválkultúra már a beszabályozott lázadásról, látszatlázadásról (pénzért, nem is kevés pénzért – lásd a divatos fesztiválokat –, megvásárolt időleges kikapcsolódásról) szól.

Az ellenkulturális törekvések baloldalisága

A társadalmi rend ellen fellépők nem az „elnyomottak”, a „kizsákmányoltak”, a munkások voltak (bár Marcuse rámutatott, hogy a fejlett társadalomban a finom hatalmi technikáknak köszönhetően többé-kevésbé mindenkire hat a többletrepreszió): *proletárforradalom helyett a fiatalok lázadásáról, „osztályharc” helyett nemzedéki harcról beszélhetünk*. Érdekes módon éppen abból az osztályból került ki a protestálók többsége, amely a rendszer használója volt: a legaktívabb lázadók a felsőoktatási rendszerbe jutott középosztálybeli fiatalok voltak.⁹ A diákságnak az egyetemi rendszer földhözragadtságával, bürokratikus merevségével kapcsolatos ellenérzései összeértek a társadalomban megfigyelhető visszasságokkal (neoimperializmus, érdekvédelmi és bérfeszültségek stb.) (Wolin 2010: 8). A kritika arra a területre fókuszált, ahol a kapitalizmus dominanciája leginkább érvényesült: a mindennapi életre (az egydimenziósságra, az egyént „felszippantó” elidegenült létezésre). A társadalomkritika kiterjesztése a kultúra átalakításának igényét teremtette meg, és ez a hatvanas években összefonódott a baloldal forradalmi képzetével. Nyilvánvalóvá vált, hogy a munkások a viszonylagos jólétben nincsenek forradalmi hangulatban, ahogy Roszak megállapítja: a Franciaországban sikeresen mobilizált üzemi munkások – akik az általános sztrájk kezdeti szakaszában felduzzasztották a diákok sorait – végül arra az álláspontra helyezkedtek, hogy a forradalom lényege a vastagabb fizetési boríték (Roszak 1969: 12). Láttuk, hogy Marcuse és Habermas nem tekintették valódi forradalmároknak a lázadó diákokat sem, bár ők magukat annak tartották, illetve ez sem volt teljesen egyértelmű. A francia események meghatározó alakja, Daniel Cohn-Bendit még 1968-ban megjelentette *A baloldaliság, a kommunizmus*

9 Theodore Roszak megpróbál választ keresni arra a kérdésre, hogy miért éppen a hatvanas években jött létre a fiatalok ellenkultúrája. A szerző ezt többek között a fiatalok nagy számával magyarázza (az USA-ban ekkor – sok európai országhoz hasonlóan – a lakosság több mint 50%-a huszonöt éven aluli volt). A fiatalok addig nem tapasztalt mértékben átérezték a nagy számukból adódó potenciális hatalmat. Ez részben a piaci apparátus azon igyekezetének köszönhető, hogy a fiatalokban is igyekezett kifejleszteni életkoruk öntudatát, mivel nagy piacot jelentettek, hiszen sok szabadidővel és viszonylag nagy pénzüsszegekkel rendelkeztek. Ugyanakkor Roszak az életkori öntudatot felerősítő tényezők közé sorolja a mind szélesebb körű felsőoktatást is (az USA-ban a hatvanas évek végén csaknem hatmillió egyetemi hallgató volt). Idetartozik még az is, hogy a hatvanas évekbeli diáknemzedék a háború utáni, meglehetősen gyengéd és engedékeny gyerekevelési módszerek (lásd: Dr. Spock tanácsai) előnyeit élvezte (Roszak 1969: 1–41). Az okokról lásd még: Földes (2009: 14–27). Földes György utal arra, hogy a diákok közül sokan nem tartották vonzó perspektívának azt, hogy betagozódjanak a termelési, kutatói, szakigazgatási intézményekbe, amelyekben már nem volt jelen a szellemi munkát korábban jellemző viszonylagos szabadság (lásd ehhez Kis János már említett írását: Kis 1969). A lázadáshoz azonban kellett a „kor levegője” is, a tekintélyellenesség, a cselekvés iránti vágy. Földes megjegyzi továbbá: 68-ban találkozott össze „a múlt terheitől, bűneitől mentes, de a jövője miatt aggódió diákság egy megújulni törekvő kritikai társadalomléttel, egy politikai alanyt, partnert (...) kereső kritikái értelmiséggel” (Földes 2009: 23).

aggkori betegségének gyógyírja című írását, amelyben nemcsak a májusi–júniusi eseményeket foglalja össze, hanem elméleti elgondolásait is kifejti. Ebben úgy látja, hogy értelmetlen és romantikus a Forradalmat nagy kezdőbetűvel, egy akció eredőjeként tekinteni: a forradalmi folyamat mindennap tovább kovácsolódik és erősödik a kapitalista táj unalmával szemben (az írás részletét lásd: Cohn-Bendit 1970: 202–207). 68 májusában Cohn-Bendit azonban még egyáltalán nem beszélt forradalomról: „Nem vagyunk »vesztettek«. Ez a kifejezés azt bizonyítaná, hogy indokaink kizárólag érzelmi természetűek. Nem vagyunk forradalmárok sem, mert nincs határozott akcióprogramunk. Legjobban a »lázadók« kifejezés felelne meg nekünk. Igen, fellázadtunk, igen, elegünk van mindenből” (idézi: Köpeczi 1970: 60).

A 68-as diáklázadások baloldaliságával kapcsolatban Alexandr Taraszov, a téma egyik jelentős orosz kutatója azt állítja: félreértés, hogy 68-ban valamiféle kreatív „új baloldal” határozta volna meg az eseményeket, inkább a magát új baloldalnak álcázó régi baloldal befolyása volt jellemző. Az új baloldal fő célja – mutat rá Taraszov is – nem annyira a kizsákmányolás, mint az elidegenedés elleni harc, és a forradalmi gyakorlat új formáit alkalmazza: kulturális ellenállás vagy épp kivonulás, mozgalmi szervezkedések, egyfelől erőszakmentes tömegmegmozdulások, másfelől szervezett szabotázs, gerillaharc (a szerző a városi gerillákat is ideérti). Az új baloldal további sajátossága, hogy a forradalmi párt helyett autonóm csoportokról kell beszélnünk, egységes ideológia, elmélet nélkül. Taraszov szerint végül az új baloldal is a régi baloldal eszközeihez nyúlt (tüntetés, petíciók, gyárfoglalások, választási részvétel), Franciaországban a régi baloldal játszott szerepet abban, hogy az események országos jelentőségű megmozdulásokká váltak (Taraszov 2013: 40–43). A szerző azon nézete, miszerint a 68-as baloldali megmozdulások a régi baloldal befolyásával jellemezhetők, a kulturális ellenállás egészére biztosan nem áll, viszont a diákmozgalmakat, vagy kifejezetten a franciaországi eseményeket tekintve is csak részben tartható állítás. Ha volt is ilyen befolyás, a *kép talán ennél árnyaltabb*, a hatvanas években a baloldal megújítására számos, különböző elköteleződésekkel bíró kísérlet történt. Az azonban összességében elfogadhatónak tűnik, hogy az új baloldal a régi baloldal elméleti bázisán alapult, de kiforrott, egységes ideológiáról nem beszélhetünk. Fontos rámutatni, hogy az egymással mellérendeltségi viszonyban álló *akciócsoportoknak* nagy szerepe volt 68 tavaszán Franciaországban, ezek éppen a hagyományos baloldali pártok, szervezetek „ellenében” is szerveződtek (Balázs 2008: 41). A radikális francia új baloldali csoportok abban egyetértettek, hogy a pártszerű politikai szervezeti forma kiküszöbölendő, de nézetkülönbségek mutatkoztak abban a tekintetben, hogy miként lehet megszervezni a néptömegek közvetlen politikai működését (Wolin 2010: 29–30). Miatán a kormány a munkások követeléseinek engedni látszott, és azok visszatértek a gyárakba, a mozgalom új típusú ellentmondások alapján konstituálódott, a központi törekvéseket egyrészt az alul- vagy nem reprezentált társadalmi csoportok inklúziója, másrészt az autoriter társadalmi kontroll nélküli demokratizálódás jelentette. Ha már a régi baloldallal (Taraszov ebbe az új baloldalon kívül az összes baloldali törekvést beleérti, tehát a szociáldemokratákat, a kommunistákat, az anarchistákat, a maoistákat stb.) hozzuk összefüggésbe 68-at, akkor Balázs Gáborral egyetérthetünk abban, hogy inkább az I. Internacionálé szelleméhez való visszatérési kísérletként értékelhetjük a franciaországi eseményeket. A párt irányítása helyett a *tudatosan cselekvő résztvevő*ké volt a főszerep, illetve az aktív nanterre-i diákok főként (kollektivista) anarchisták voltak. Balázs Gábor szerint nyilvánvaló a kommün és a francia forradalmi 68 hasonlósága (Balázs 2008: 40, 45–46).

A maoizmus és az ellenkultúra

A hatvanas években a rendszerkritikusok rávilágítottak a jóléti kapitalizmus ellentmondásaira, a fogyasztói kultúra integráló hatására (Marcuse), a politikai mező kietlenségére és súlytalanságára (Foucault), felhívták a figyelmet arra, hogy az államhatalmi szervek fokozatosan erősödnek az érdekvédelmi szervezetekkel ellentétben, kifejezték ellenérzéseiket az amerikai és francia neoimperializmussal kapcsolatban. A létező szocializmust tekintve a vasfüggöny mindkét oldalán egyre nyilvánvalóbbnak tűnt a szovjet modell problematikussága. A *kínai szocializmus* ebben a helyzetben egy *alternatív társadalmi-gazdasági valóság* lehetőségét, Mao Zedong¹⁰ elmélete pedig a *fennálló rendszerrel szembeni ellenállás gondolati alapját* jelentette Európa több országában és Amerikában.

Annak ellenére, hogy az ún. maoizmus¹¹ szinte mindenütt felbukkant, nagyon változatos, hogy Mao alakja és elmélete milyen körülmények között és milyen hangsúlyokkal került be a társadalmi diskurzusbá. A maoizmus globális trenddé vált, de lokalizálva, a nemzeti kontextusba ágyazva jelent meg. Ennek egyik oka talán abban keresendő, hogy a maói ideológia kezdeti disszeminációja nem Mao-szövegeken keresztül történt, hanem újságírói és szakértői írásokon, esszéken keresztül. „Az újságírók, tudósok és értelmiségiek azon gondolatainknak adtak hangot, hogy esetleg a kínai típusú iparosodás járható útja lehet a modernizációnak, egy olyan (alternatív) útja, amely ki tudja váltani a domináns nyugati modellek hibáit, negatívumait” (Wolin 2010: 12). Ezek közül nemzetközi szinten talán a legjelentősebb Edgar Snow amerikai újságíró munkássága: Snow helyszíni megfigyelőként ugyan, de erőteljes pozitív részrehajlással tudósított a Kínai Kommunista Párt és a szocialista forradalom aktualitásairól az 1937-es *Red Star Over China* és az 1962-es *The Other Side of the River* című kötetekben. Érdekes módon Nyugat-Németország politikai diskurzusába először a liberális és a jobboldali értelmiségieknek – mint Rolf Schroers vagy Carl Schmitt – köszönhetően került be Mao, a partizán hadviselés tárgyalása kapcsán. A német új baloldal szubkulturális csoportjai csak 1966 után fordultak Mao felé és kezdték el használni *A vörös könyvecske* hangzatos szlogenjeit. A francia radikális értelmiségi vérkeringésbe a marxista elméleten keresztül jutottak be Mao gondolatai, az azokat kezdetben jelentéktelennek tartó Louis Althussernek köszönhetően. A maoizmus elterjedése egy elitcsoporthoz, az École normale supérieure hallgatóiból verbuválódott, a Francia Kommunista Párt ideológiájánál radikálisabb érzelmű fiatalok köréhez köthető. A francia maoisták nemcsak elméleti szempontból integrálták Mao Zedong nézeteit a nyugati marxizmus hagyományába, hanem Mao-olvasatukkal felvértezve járták a vidéket és minél több munkást igyekeztek mobilizálni a kínai módszereknek megfelelően (Wolin 2010: 39–69). Mao Zedong elmélete az európai szocialista társadalmakban is népszerű lett. A Szovjetunióval szembekerült Kína álláspontja a szovjet blokk kiábrándult, radikalitásba forduló, lelkes kommunista fiatalokból álló csoportjai számára vonzó alternatívaként tűnt fel. Magyarországon is megjelent a maoizmus egy gyengébb formája, 1968-ban kapcsolták le a „reakciós” maoista sejtet államellenes izgatás vádjával (Gildea, Mark és Pas 2011).

10 A szövegben előforduló kínai kifejezések latin betűs átíratai a 2017 óta Magyarországon is alkalmazott nemzetközi sztenderdnek megfelelő fonetikus átírási rendszert, a pinjint követik.

11 Maoizmus alatt a hatvanas évek nyugati kulturális és politikai ellenálló mozgalmait értjük, amelyek átvették az 1976-ig kínai pártideológiaként funkcionáló maói elmélet bizonyos elemeit.

Minthogy Mao Zedong vagy a kínai kulturális forradalom pusztá említése is provokatívnak számított, a baloldali szubkultúrák feladatuknak tekintették, hogy foglalkozzanak a kínai szocializmus elméletével, és egyre inkább magukénak érezték a világszerte nemzeti nyelveken kiadott *A vörös könyvecske* maoista nyelvezetét. *A kínai kulturális forradalom idealizálódott*, és a nyugati radikális baloldali körök politikai ambícióinak és fantáziáinak modelljévé vált. Mivel egyre népszerűbb lett Guy Debord nyomán az a kritikai művészet-felfogás, miszerint a művészet, a mindennapi élet, a politikai cselekvés és magának a művészek az életstílusa egységben kezelendő, a Mao-láz fokozatosan beszívárgott a művészi tevékenységbe is. Pop-art Mao-portrék készültek nagy mennyiségben, filmek születtek a forradalmiság jegyében, amelyekben rendre megjelentek Mao gondolatai, *A vörös könyvecske*, vagy éppen a jellegzetes „vörös” öltözékek, a Mao-öltöny és a Mao-sapka. A francia újhullám egyik kiemelkedő alkotása, Jean-Luc Godard 1967-es *A kínai lánya (La Chinoise)* egy maoista sejt hétköznapijait dolgozza fel, de ugyanezen évben mutatták be Nyugat-Németországban Harun Farocki *Az elnök szavai (Die Worte des Vorsitzenden)* című rövidfilmjét is, amely tulajdonképpen nem más, mint a mozgalmi cselekvéssel kapcsolatos maoista szlogenek dicsőítése (Gehrig 2011). Az ifjúság maoista érdeklődése miatt a maoizmus jegyében, vagy épp annak ellenében popdalok is készültek. Divattá vált a vörösgárdisták öltözetét idéző ruhadarabokat hordani és a kulturális forradalomhoz kapcsolódó relikviákat beszerezni.

Amennyiben arra szeretnénk választ kapni, hogy miért épült be a hatvanas évek nyugati baloldali gondolkodásába a maoizmus, kiindulásként el kell fogadnunk azt a premisszát, hogy *Mao elmélete a marxista hagyomány része*, amely egyszerre képviseli annak folytonosságát és töri meg a korábbi marxista-leninista paradigmát (Slavoj Žižek előszava, lásd: Mao 2007). Mao kiemelkedően fontos elméleti újításai három központi elképzelés köré csoportosíthatók. A Marxon leginkább túlmutató elgondolás a parasztság forradalmi szerepével kapcsolatos. Mao feloldotta „a munkásosztály fetiszizmusát” és *kitágította a proletariátus fogalmát*, beleértve a paraszti réteget is. Mao újításai közé tartozik a nép uralmának kiépítéséhez és gyakorlásához kapcsolódó *tömegvonal-elképzelés*. A néptömegek mobilizálásának első fázisa a politikai szubjektumok létrejötte, a demokratikus forradalom. A politikai tudattal rendelkező nép képes kiállni az érdekeiért és megvédeni magát egy kiszélesített osztályharc (imperialisták versus kolonizáltak), a *népi háború*¹² keretei között. Mao elképzelésében a demokratikus forradalmat követő szocialista forradalom kivitelezője szintén a nép, az előrs párt szerepe a tömegek ideológiai kiművelése és a velük való kapcsolattartás nyomán a népakarat megismerése és szintetizálása. A nyugati baloldal ugyan, látva a szovjet mintát, egyre szkeptikusabban állt az előrs párt elképzeléséhez, de a nép mint aktív politikai szubjektumok halmazának elgondolása kiegészítette a hatalmi polarizálódás és a tömegek depolitizálása elleni kritikát, így vált a tömegvonal a társadalmi aktivitás szinonimájává a maoizmusban. Mao újragondolta a marxista dialektikát is a kínai klasszikus (neokonfucionista, moista, taoista) dialektika¹³ alapján (Tian 2005: 143–172). Dialektikus materializmusának egyik központi fogalma az *ellentmondás*, amelynek Mao több rétegét különbözteti meg. A társadalmi együttélés ellentmondások sokaságában létezik, ezek közül feszültséget az egész társadalmi működést meghatározó, antagonisztikus ellentmondások okoznak; azt, hogy melyik ellent-

12 A katonai és a gerilla-hadviselés ötvözete.

13 Például *Az ellentmondásról* vagyis a *Maodunlun*, az ellentmondások egységéről – maodun (lándzsa és pajzs, 矛盾) – szülő értekezés címében a Kr. e. III századból származó legalista filozófia egyik terminusa, a dialektika klasszikus kínai elgondolását szemléltető szókép jelenik meg.

mondás elsődleges a társadalmi fejlődés szempontjából, mindig a társadalom adott helyzete határozza meg. A dialektikának ezen cizelláltabb formája különösen népszerű lett a nyugati újbaldoldali körökben. Vagyis úgy tűnik, a marxista–leninista elmélet sinologizált formája több mint a kínai szituációra alkalmazott marxizmus, a társadalmi gyakorlattal és a politikai cselekvéssel kapcsolatos alternatív elképzelések forrásának is tekinthető. Ez utóbbi az, amely kifejezetten vonzó lehetett a sztálinizmustól elforduló és a dogmatizmusból kiábránduló nyugati baloldal számára. A lázadás jogszerűségét hirdető („it is justified to rebel”) hatvanas években központivá vált a tömegvonal és a népi háború maói elképzelése.

Az európai maoizmus egyik kiemelkedő kutatója szerint a hatvanas évek maoizmusa nem más, mint egy „konstruktív politikai tanulási folyamat”, amely annyiban kapcsolódik Maóhoz és a kínai kulturális forradalomhoz, amennyiben azt teljes mértékben átértelmezi (Wolin 2010: 4). Ebből kifolyólag leegyszerűsítésnek tűnik azzal letudni a maoizmust, hogy az nem volt több, mint a nyugati értelmiség naivitása, még akkor is, ha teljesen egyértelmű, hogy a kínai kulturális forradalom végső soron Mao, az ekkorra már demens diktátor utolsó elhibázott kampánya volt, amely számos áldozat fizikai, gazdasági, világnézeti és politikai megsemmisülésével járt. Mao uralmának a köztudatba szivárgó kegyetlen ténszerűségei nyilvánvalóvá tették annak a kulturális termékké váló maoista trendnek a szemellenzösségét, amely tudatos megfontolások nélkül szimpatizált a kínai szocializmussal és alkalmazta a kínai kommunisták jelképeit. Ugyanakkor a „konstruktív politikai tanulási folyamat”-nak tekinthető, filozófiai megalapozású maoizmus¹⁴ – amely szelektálta, kontextualizálta és továbbfejlesztette a maói elméletet – népszerűtlensége inkább a forradalmi politikai ellenállás ellehetetlenülésével (és ennek realizációjával) áll kapcsolatban. Az 1980-as években már szinte teljesen jelentőségét veszítette a 68-as forradalmi maoizmus.

Mit adott nekünk 68?

Hans Magnus Enzensberger megállapítja: „1968 olyan évszám, amelybe befészkelte magát a képzelet. Reminiscenciák, allegóriák, öncsalások, általánosítások és projekciók sziszegése került annak a helyébe, ami ebben a lélegzetelállító évben történt” (Enzensberger 1999). 68-at sokféleképpen – az idealizálástól a teljes elutasításig – ítélik meg ma.¹⁵ A konzervatív szemléletűek gyakran azt állítják – nagy figyelmet kapott például Sarkozy volt francia elnök ilyen tartalmú kijelentése –, hogy 68 minden mai rossz gyökere, mivel innentől datálódik az intellektuális és a morális relativizmus. Ez persze elfogadhatatlan állítás, hiszen a hatvanas évek mozgalmainak meghatározó része a társadalmi rend látszat- vagy hamis értékei ellenében – a demokrácia, a család, a tisztességes munka általánosan hirdetett értékeit a mindennapok valóságában felülírja és így kiüresíti a konformitást, a fennálló meg nem kérdőjelezése, a versenyben való sikerre törekvés – olyan értékeket próbált felmutatni, mint a szolidaritás, a közösségiség, a valódi önkiteljesítés. Az erőszakos cselekmények (pl. a diáküntetések során) általában a hatalmi erőszakra adott válaszreakciók voltak, és nem tartoztak hozzá az ellenkultúra lényegéhez. A szélsőséges erőszaknak, a baloldali terrorizmusnak már semmi

14 Ennek az irányzatnak jelentős képviselője a magát máig maoistának valló Alain Badiou francia filozófus.

15 Fredric Jameson így fogalmaz: „A nosztalgikus megemlékezés a hatvanas évek dicső pillanatairól, vagy az évtized hibáinak és elpocsékolott lehetőségeinek lealacsonyító közösségi beismerése két olyan hiba, amelyeket nem kerülhetünk el valamiféle középúttal, amely e két álláspont között vezet el” (Jameson 1985: 178).

köze sincs a valódi 68-as eszményekhez.¹⁶ Az értékrelativizmus pedig abból adódik, hogy a 20. század második felének és a 21. század elejének kapitalizmusa mindent magába olvaszt, átalakít, felold a piaci érdekeknek megfelelően, így történt az ellenkulturális „vívmányokkal” is (ahogy erről korábban már szó volt): a gazdasági sikeren (az eladhatóságon) kívül nem számít komolyan egyetlen érték sem, ezek félretehetőek, ha az üzlet úgy kívánja.

Nyilvánvaló, hogy azok a nyugati mozgalmak, amelyek valamiféle forradalmi változást akartak elérni, *politikai értelemben kudarcot vallottak*. 68 talán legnagyobb tanulsága az, hogy a forradalom mint gyökeres társadalmi váltás már a hatvanas években is véghezviteletlen volt, azóta sokak szerint még inkább ez a helyzet. A politikai értelemben vett kudarc és a hegemon kultúrába történő – fent jelzett – beolvasztási folyamatok ellenére a *hatvanas évek ellenkultúrája nem múlt el teljesen nyomtalanul*. A 2008-ban indult *The Sixties* című, a történet- és politikatudomány, valamint a kultúrakutatás területeiről cikket közlő amerikai folyóirat szerkesztői szerint nem volt az utóbbi időben a hatvanas években megfigyelthez hasonló, a világ nagy részét érintő transzformatív változás. 1968, ez az identikusan nemzetközi év – visszatekintve – a manapság tapasztalható globalizációs tendenciák kezdetét jelezte (Varon, Foley és McMillian 2008). Ha a világ gyökeres átalakítására törekvő „modernista” mozgalmak utolsó hullámaként is tekintünk 68-ra, ez nemcsak vég, hanem *egyfajta kezdet is volt* tehát. Vajda Mihály azt írja: „A 68-as mozgalmak, igaz talán, hogy csak Amerikában, és igaz talán az is, hogy még nagyon zavaros tudattal, de magukban hordozták újfajta, ha tetszik, „posztmodern” típusú mozgalmak csíráit” (Vajda 2008: 24). Ezek a 68-ból kinövő mozgalmak már tudomásul veszik a fennálló szerveződés formáit és ezeken a kereteken belül kívánják az életvilágot megváltoztatni. A tapasztalatok valóban azt mutatják, hogy ha vannak is tiltakozások nyugaton, akkor ezek az *adott rend megreformálását* akarják elérni. Tariq Ali volt 68-as aktivista 2008-ban, negyven év távlatából úgy látta, hogy három nagy területen hozott gyökeres változást a hatvanas évek ellenkultúrája: ezek a *politika*, a *nemi egyenlőség* és a nőügyi mozgalmak, valamint a *szexuális felszabadítás*. A különböző követeléseket érvényesíteni kívánó, a társadalmi status quo bizonyos szegmenseit átalakítani próbáló mozgalmak tulajdonképpen a hatvanas évektől napjainkig egymásból táplálkoznak és fejlődnek tovább. Simon Tormey Vajdához hasonlóan arról ír, hogy a *politikát* tekintve 1968 a *nagy narratívák végét* jelentette. Szerinte ez az elutasítás elevenen él a kortárs politikában. „Nincsen egy megváltó ideológiánk, amelytől a reményeink beteljesülését várhatnánk. Nem hiszünk a »szakértőkben«. Nem gondoljuk azt, hogy létezne egy egységes formula a kollektív földi boldogság elérésére” (Tormey 2018). Az ellenkultúra nem írható le egy meghatározott politikai narratívával, a különböző mozgalmakat egyaránt jellemezte az adott rend megtagadása, de a forradalomra való törekvés már nem volt általános. Továbbá azzal kapcsolatban, hogy mit is jelent a forradalom, illetve milyennek kellene lennie az új társadalmi rendnek, már sokféle, kevéssé kiforrott elképzelés fogalmazódott meg. A *posztmodern mozgalmak* tekinthetők *68 örököseinek*, hiszen részben már a hatvanas években is felvetett témákat visznek

16 Weiss János a német fejleményeket elemezve megjegyzi, hogy a reakciós, államhatalmi erőszak (ez nemcsak a közvetlen fizikai erőszakot, hanem az intézményekben benne rejlő erőszakot is jelenti) és az ellene fellépő progresszív erőszak megkülönböztetése a diákmozgalom radikalizálódása kapcsán merült fel (amikor a mozgalom vezetői a reformista elképzelések helyett forradalomról kezdtek el beszélni). Weiss kiemeli továbbá, hogy a baloldali terrorizmusnak nem a forradalomhoz, hanem a bosszúhoz van köze: „a hetvenes évekbeli terrorizmus nem egyszerűen a diákmozgalom meghosszabbítása, hanem annak tagadása is. A terrorizmus ugyanis már feltételezi, hogy a diákmozgalom *forradalmi* fázisa is kifulladt” (Weiss 2008: 201–205).

tovább, és bizonyos demonstrációs technikák is ebben a korszakban jelentek meg először, de *különböznek is 68-tól*, mivel e mozgalmak többségére már nem jellemző a fennálló rendszer egészének egyértelmű elutasítása. A globalizációs folyamatokat kritikusan szemlélők egy része a nemzetállamok pozícióvesztését tartja problematikusnak, nem magát a kapitalizmust, egy másik része magában a globálissá váló kapitalizmusban látja ugyan a problémát, de az idetartozók általában nem beszélnek a forradalmi változás szükségességéről (az előbbi nevezhetjük antiglobalista, az utóbbit globalizációkritikai szemléletnek, a terminológiai problémákról lásd: Artner 2016: 59–60).¹⁷ Találhatunk persze olyan baloldali mozgalmakat is, amelyek kifejezetten a fennálló viszonyok ellen láznak. Az 1994-ben Mexikóban kibontakozott zapatista mozgalom nyugaton is sok szimpatizánst szerzett. Manapság is vannak olyan „közvetlen akciókat” megvalósító törekvések, amelyek valamiképpen magukon viselik 68 szellemiségét (ezekről lásd: Scheiring 2008: 94–96).¹⁸ A legutóbbi időben ilyennek tekinthető az *Occupy mozgalom*. Ha a nyugati tendenciákat összevetjük pl. az arab tavasz eseményeivel, nyilvánvalóak a különbségek a nyugati, Occupyhoz hasonló megmozdulások és az autoriter rezsimiek elleni tiltakozások között, ahogy Slavoj Žižek is rámutat: Egyiptomban szabadságot és demokráciát követeltek a tiltakozók, ezek azokban a társadalmakban, amelyekben az Occupy kirobbant, már megvoltak (de az egyiptomi forradalom is sok ponton különbözött pl. az iráni zöld forradalomtól). Žižek szerint viszont egyesíti a legkülönbélebb tiltakozásokat az, hogy mindegyikben legalább két probléma kapcsolódik össze: „egy többé-kevésbé radikálisan gazdasági (a korrupciótól és a nem hatékonyságtól a kifejezett antikapitalizmusig) és egy politikai-ideológiai (a demokráciaköveteléstől a szokványos többpárti demokrácia megbuktatásáig) (Žižek 2016: 197).

Az Ali által említett másik két területen elért változások sem függetleníthetők a politikától. A *női mozgalom*ban a hatvanas évektől kezdve megerősödött a Simone de Beauvoir által fémjelzett társadalomkritikai irány, 1968-ban amerikai feministák megszakították a Miss World szépségversenyt, ezzel elindult a mai napig tartó elméleti (*gender studies*) és gyakorlati kultúrharca a nők megfelelő társadalmi reprezentációjáért. A *szexuális felszabadítás* mérföldkövének tekinthető, hogy 1967-ben Angliában is dekriminalizálták a homoszexualitást, elindultak a manapság is vitatott Gay Pride felvonulások (Ali 2008). Az elismerési politika Ali által is említett területein *valóban történtek pozitív változások* a nyugati országokban, a *nők* vagy a *szexuális kisebbségek* helyzete ma sokkal jobb, mint a hatvanas években. Nyilvánvalóak az előrelépések továbbá az *etnikai és faji diszkrimináció* felszámolása tekintetében is (gondoljunk csak Obama elnökségére). Értékké vált (jóllehet meglehetősen változó mértékben) a *környezettudatosság*. Ugyanakkor egyes, az ellenkultúra által elutasított tapasztalatok *megismétlődni* vagy *folytatódni látszanak* manapság is, a szíriai háború bizonyos vonatkozásokban a vietnami háborút idézi, a migrációs válság egyre inkább felerősíti a rasszista hangokat, és a szolgáltatóipari nagyvállalatok befolyása is egyre nő. Látni kell, hogy a már említett beolvasztási, semlegesítési, elüzettesítési tendenciák miatt a 68-as „szabadságok” egy meg-

17 Scheiring Gábor a globalizációkritikai „koalíció” hét mozgalmi „családját” említi: „a fejlesztéspolitikai szektor, a zöld szektor, a munkásmozgalom, a fogyasztóvédő és cégkritikus szervezetek családja, a mezőgazdasági kis-termelői mozgalmak, a radikális baloldal és a békemozgalom” (Scheiring 2008: 90).

18 Megemlíthető még, hogy olykor marginalizált csoportok erőszakos módon lépnek fel az őket ért igazságtalanságok ellen (több esetben megkérdőjelezhető rendőri intézkedések váltották ki a zavargásokat, pl.: Párizs 2005, London 2011, Ferguson 2014, Milwaukee 2016), ezek a jelenségek ugyan társadalmi problémákra mutatnak rá, de a tiltakozások módjának (rombolás, gyűjtögetés) nincs köze a valódi 68-as eszményekhez.

határozó része csupán *látszatszabadságként* őrződött meg. E szabadságok tehát valójában kényszerekké váltak: erre lehet példa, hogy a test és a szexualitás felvállalásának 68-as eszményeiből eljutottunk az ideális testformákat, szexuális magatartást és szépségstandardokat előíró test- és szépségkultusz örületéhez, amelyet jól jövedelmező üzletágak tartanak fenn (médiá, szépségipar, fitnessipar, táplálkozásipar stb.).¹⁹ Ha komolyan vesszük a posztmodern kapitalizmus tendenciáit, akkor nem csak azt a véleményt tarthatjuk problémásnak, miszerint minden kulturális rossz 68-ra vezethető vissza, de *megkérdőjelezhetjük* azt az álláspontot is, hogy a 68-as mozgalmak érdeméért *ma egy sokkal szabadabb közegben* élhetünk.

A poszthatvannyolcas állapotot vizsgálva néhány mondat erejéig térjünk vissza a „három M”-re. Ahogy az 1970-es évek végére kérdéssé vált az az elképzelés, miszerint az antiimperialista küzdelmek Európában a politikai cselekvés modelljeként szolgálhatnak, úgy a Mao Zedong elméletével és történelmi alakjával kapcsolatos korábbi nézetek is zárójelbe kerültek (Gildea, Mark és Pas 2011: 464). A maoizmus nyugaton visszaszorult a filozófia, azon belül is leginkább Alain Badiou filozófiájának területére. Badiou a kínai kulturális forradalmat olyan eseményként értelmezi, amely megteremtette a lehetőséget a politikai rendszer nem meghatározó részének meghatározóvá tételére: az új szituáció a régiből való kivonásával, a régi lerombolásával érhető el. A kínai kulturális forradalom tehát Badiou számára a hatvanas-hetvenes évek egyetlen igaz politikai eseménye, a mozgalmi aktivitás folyamatos és életszerű referenciája (Badiou 2010: 101). Jóllehet Badiou maoizmusa táplálkozik a 68-as tapasztalatokból – különösen a politikai részvétel újabb módjainak területén –, mégis túlmutat a maoista pártok és szervezetek politikai ideológiáján. Badiou szerint ugyanis a tömegek forradalmi mobilizációja kiküszöbölhetővé teszi az etatizmust és a képviseleti alapú politikai intézményrendszereket, vagyis a pártokat.

A forradalmi aktivitáshoz szervesen kapcsolódó maói elmélet az új baloldali forradalmi gócpontok körül, a kapitalista rendszer perifériáján, Ázsiában és Latin-Amerikában fejlődött tovább. A Maót újra felfedező Forradalmi Internacionalista Mozgalom a marxista-leninista pártok és szervezetek nemzetközi konferenciájának eredményeképp született meg, célja az volt, hogy egységes ideológiai és szervezeti keretet biztosítson a nemzetközi kommunista törekvéseknek. Alapvető jellemzőjeként emelhető ki az antiimperializmus és az ehhez kapcsolódó bármilyen harcos forradalmi tevékenység támogatása. A mozgalomnak köszönhetően *Mao Zedong elmélete a nemzetközi baloldali kánon részévé vált* a marxizmus-leninizmus forradalmi tudományának aktuális paradigmájaként. A 2000-es évek elején azonban a Forradalmi Internacionalista Mozgalom kapcsolatba került a baloldali terrorizmussal, az eszkalálódó erőszakos cselekedetek miatt több részt vevő szervezetet is terrorista csoportnak nyilvánítottak, ez elkerülhetetlenül a mozgalom és vele a marxizmus-leninizmus-maoizmus forradalmi elméletének népszerűtlenségéhez, megkérdőjelezéséhez vezetett.

Számos nagy jelentőségű baloldali gondolkodó (Laclau, Baudrillard, Foucault, Deleuze, Guattari stb.) számára meghatározó volt 68 abban a tekintetben is, hogy ekkor kezdték radikálisan *felülvizsgálni a marxista tanokat*, különös tekintettel az alap-felépítmény modell leírására (a politika, a kultúra nem egyszerűen a gazdasági viszonyok következményeként érhető meg), a hamis tudat és a marxizmus megkérdőjelezhetetlen igazságának szembe-

¹⁹ A már említett folyóirat (*The Sixties*) szerkesztői is így látják: a hatvanas évek időszakában kibontakozó kereskedelmi ethosz az örök fiatalságot és az egyéni önkifejezést tette meg a fogyasztói vágyakozás szinte univerzális tárgyává, ahol az ellenkultúra a vállalati márkafejlesztés kreatívjai számára szolgált (és azóta is szolgál) friss tartalommal (Varon, Foley és McMillian 2008: 2).

állítására vagy a hatalmi-forradalmi elméletre. Foucault nyilvánvalóvá tette, hogy a testről való tudást mint hatalmat, a hatalom mikrofizikáját nem lehet egyszerűen megdönteni, a 68-as lázadó diákok marxi alapú hatalomfelfogása tehát problémás volt, Deleuze és Guattari pedig arra mutattak rá, hogy a lázadók csak tudatosan voltak kritikusak, a tudattalanjukban a fennállóhoz kapcsolódtak (a posztmarxista elméletekről lásd: Kiss 2018). A posztmarxista gondolkodók ugyanakkor általában alapvető céljuknak tekintik a posztmodern kapitalizmus ideológiai jellegzetességeinek megragadását, illetve a radikális-forradalmi cselekvés reális lehetőségeinek feltárását. Ideológiakritikai alapállásuk miatt e szerzők Marcuse (és más, az ötvenes-hatvanas években a fejlett kapitalista társadalom ideológiájával foglalkozó írók) örökösének is tekinthetők. Korábban láttuk, hogy maga Marcuse is úgy vélte *Az egydimenziós emberben*, hogy a marxi elmélet bizonyos elemei megkérdőjelezhetők, illetve alapvető marxi társadalomkritikai fogalmakat új tartalommal kell feltölteni az adott viszonyok között. Felfogása, például a szembenállás lehetőségeiről, módosult az ellenkulturális fejlemények hatására, ahogy ezek lecsengése, kudarca is rajta hagyta a nyomát késői írásain (lásd: Weiss 1997). Bár *Az egydimenziós ember* némely megállapítása ma is érvényesnek tűnik – legfőképp a kapitalizmus integratív tendenciáiról és az uralomnak a Technikára való alapozásáról adott elemzéseiről mondhatjuk ezt –, azért a globális kapitalizmus korszaka számos tekintetben különbözik a fejlett ipari társadalmak világától (részben már mások az uralmi technikák is). Kérdéses például, hogy mennyiben beszélhetünk manapság „boldog tudatról”, ami a marxi hamis tudatként felfogott ideológia „maszk”-értelmezéséhez kapcsolódik, annak egy változatát jelenti (a kapitalizmus ideológiája maszkként eltakarja az emberek elől a tényleges valóságot). Korszakunkra jobban jellemző a *megváltoztathatatlanság tudata*: sokan vélik úgy, hogy ugyan problematikus az a társadalmi-gazdasági rend, amelyben élünk, de nincs alternatívája, ennél csak rosszabb jöhet. A magaskultúrával kapcsolatban Marcuse által megfogalmazottak részben ma is igaznak tűnnek: a digitális világ „összhangteremtő pluralizmus”-ában (Marcuse 1990: 83) megférnek egymás mellett békés közönyben a legellentmondóbb művek és igazságok, sőt ilyen könnyen még nem volt közzétehető és elérhető bármilyen mű, gondolat, vélemény. Ugyanakkor hiába jellemzi korszakunkat a korábban elképzelhetetlen sokféleség, a tömegkultúra könnyen emészthető termékeinek (filmek, bestsellerek stb.), hatásvadász gondolatokat megfogalmazó véleményvezéreinek, az akár többmillió követői táborral rendelkező, a „semmit” jó áron eladó – a gondolattalan és művészi érték nélküli bejegyzések, képek és videós bejelentkezések megosztása sok esetben csupán termékek nyílt vagy burkolt reklámozásának célját szolgálja – influenszereinek a hatása összemérhetetlen bármiféle, a világ más nézőpontból való szemlélésére készítő alkotásával, szerzőével. A valóság kritikus szemléletét megnehezíti, hogy a látszat és a valóság korunkban szinte szétválaszthatatlanná vált (lásd Baudrillard szimulákrumelméletét). Az *egyedüllét* – ami az elmélyült, kritikai gondolkodás egyik alapfeltétele – *technikai lehetetlensége* (Marcuse 1990: 93) is mást jelent már az okostelefonok korában, mint a hatvanas években. Marcuse még a szórakoztató áruként felfogott *magaskultúra* iránti kiterjedtebb érdeklődésről ír. Egy ilyen helyzetben nem tudhatjuk, milyen változásokat indít el a zsebkönyv formájában kiadott filozófiai mű abban, aki nem csak felteszi a polcára, hanem bele is lapoz, vagy mit vált ki Bach abból, aki egyszer valóban odafigyel a háttérzeneként szolgáló zeneműre. Ma már a műveltség egyre kevésbé jelent presztízsértéket – a diplomások körében is ez a helyzet –, a befogadói munkát igénylő művészeti alkotások és filozófiai művek érdektelenné váltak, így kiszorultak a mindennapi életből (a tömegkultúrásított változatuk kivételével: klasszikus

regények musicalek formájában stb.), a magaskultúrának tehát ismételten csak nagyon szűk körű közönsége van. A *munkával kapcsolatos problémákról* szólva Marcuse megjegyzi, hogy a fejlett ipari kapitalizmusban a munka ugyan könnyebbé vált, de fokozódik a munkások ellenőrzése és egymástól való elszigeteltsége. Napjaink *globális (digitális) kapitalizmusáról* is elmondható, hogy az elmúlt időszakhoz képest nem csak a *munkások felügyelete*, hanem a *munkások kiszolgáltatottsága* is fokozódik (sokkal rosszabb a helyzet, mint volt a fordizmus időszakában, amikor a felügyelet mellett valamiféle biztonságot jelentett a vállalathoz tartozás, de még a posztfordizmus bizonytalanságokkal járó korszakához képest is). Ugyan vannak olyan szerzők (mint Jeremy Rifkin és Paul Mason), akik úgy gondolják, hogy a digitális korszakban a kapitalizmus napjai meg vannak számlálva,²⁰ mások ezt megkérdőjelezzik. Philipp Staaab és Oliver Nachtwey a digitális óriásvállalatok, különösen az Amazon működését vizsgálva arról írnak, hogy a monopolhelyzetre törekvő digitális nagyvállalatok a digitális javak nullához közelítő határkölségét a saját érdekeiknek megfelelően ki tudják használni. Részben az árcsökkentés stratégiájával: ennek érdekében pedig kontroll alatt tartják a munkát és racionalizálni próbálják a munkafolyamatokat.²¹ Ez két következménnyel jár a szerzők szerint. Az egyik a *digitális taylorizmus*: a projekt- és csapatmunka helyett a munkások egyedül oldják meg a feladatokat applikációknak és algoritmusoknak megfelelően, így újra a gépek kiegészítőivé válnak a gépek kezelői helyett (mint a taylorizmus korában). A felügyelet totalizálódik a digitális korban: az új technikai eszközök segítségével folyamatosan információk nyerhetők ki a munkások hollétéről, teljesítményéről. A másik következmény pedig a *munkaerő kiszolgáltatottságának növekedése*: a vállalatok általában egy zárt munkavállalói centumból (ami egyre inkább zsugorodik), illetve egy kiterjedt és meglehetősen kiszolgáltatott perifériából állnak. Ez utóbbiak (idénymunkások, klikkmunkások) nem élvezik a vállalathoz tartozás előnyeit, viszont ki vannak téve a digitális felügyeleti rendszereknek (Staaab és Nachtwey 2018). Persze nem csak a közvetlen felügyeleti rendszerekkel lehet konform magatartást elérni – ezt szolgálja például az is, hogy ma az egyén „ön maga vállalkozója”, aki a saját jövőjébe fektet be, és az ezzel járó kockázatokat is vállalja. Ez valójában leginkább az eladósodott szubjektumot jelenti, akinek hitelei visszafizetése érdekében az elvárt módon kell viselkednie (Žižek 2016: 76–92).

A mostani fiataloknak egy olyan világba kell beilleszkedniük, amely kiszámíthatatlan, amelyben az emberek életét egyre inkább áthatja a bizonytalanság. A kapitalista rend ideológiája szerint ez a fejlődésnek, az önmegmutatkozásnak, a sokszínű tapasztalatok megszerzésének, az élethosszig tartó tanulásnak a lehetőségét jelenti. Hogy átlássuk mindennek álságosságát, kritikai gondolkodás szükséges. A 68-as nyugati lázadók a mainál kiszámíthatóbb társadalmak alapvető működésmódjával szemben léptek fel, mert ráébredtek, hogy a jólét nem egyenlő a jó étellel. A globális kapitalizmus körülményei között, hiába nyilvánvalóak a rendszerszintű problémák, sokan úgy vélik, hogy a fennállónak nincs valódi alternatívája, ezért marad az alkalmazkodás. A „Z generáció”-nak nevezett korosztályra – az 1995 után születettek, köztük a mostani egyetemistákra – általánosságban a politikai, társadalmi kérdésekkel kapcsolatos érdektelenség jellemző, ahogy az őket megelőző nemzedékekre is (X, Y generá-

20 Mivel a vállalatok előbb-utóbb elveszítik a termékeik sokszorosítása feletti kontrollt, így elesnek ármegállapító képességüktől és az ebből származó bevételeiktől (Staaab és Nachtwey 2018: 117).

21 Továbbá újabb és újabb termékeket dobnak piacra, felvásárolják versenytársaikat, és olyan zárt társadalmi-technikai ökoszisztémák kiépítésére törekednek, amelyek megakadályozzák a felhasználókat abban, hogy szolgáltatót váltsanak (hiszen elveszítenék felhalmozott adataikat) (Staaab és Nachtwey 2018: 102–109).

ció).²² Az igaz, hogy végül a 68-as lázadók nagy része is betago­lódott az adott rendbe, de ők – az adott nemzedék legaktívabb tagjai – legalább mertek (a fennálló viszonyokra) „NEM”-et és (a valódi önkiteljesítésre, a szolidaritásra, a folyamatos diskurzusokra) „IGEN”-t mondani. Azok, akik ma is elég bátrak ahhoz, hogy egyszerre mondjanak „NEM”-et és „IGEN”-t – ha csupán az egyéni életben vagy bizonyos konkrét társadalmi ügyekben is –, valamiképpen 68 örökösének tekinthetők, tartoznak bármelyik nemzedékhez.

Hivatkozott irodalom

- Artner Annamária (2016): Globalizáció-kritika a világban: Az „antiglobalizációs” mozgalmak céljai és tevékenysége. In *A nemzetközi munkásmozgalom történetéből*. Budapest: Magyar Lajos Alapítvány, 59–76.
- Balázs Gábor (2008): Kifulladásig. In *68 kísértése. Írások az ellenkultúráról és örökségéről*. Barcsi Tamás és Szabó Gábor (szerk.). Budapest: József Műhely Kiadó, 29–46.
- Barcsi Tamás (2012a): *A kivonulás mint lázadás*. Pécs: Publikon.
- Barcsi Tamás (2012b): Nemzedéki lázadás a hatvanas években: értékek, „határsértések”, narratívák. In *Nemzedéki narratívák a kultúratudományokban*. Garami András, Mekis D. János és Németh Ákos (szerk.). Budapest: Kijárát, 129–143.
- Cohn-Bendit, Daniel (1970): A „baloldaliságról”. In *Reform vagy forradalom? Diákság, egyetem, társadalom Nyugat-Európában*. Köpeczi Béla (szerk.). Budapest: Kozmosz könyvek, 202–207.
- Enzensberger, Hans Magnus (1999): Emlékezések egy tumultusra (ford. Karádi Éva). *Lettre* (32). Interneten: <http://www.c3.hu/scripta/lettre/lettre32/06enzen.htm> (letöltve: 2018. augusztus 30.).
- Földes György (2009): Kettős tükör: 1968–2008. In *A modernről a posztmodernig: 1968*. Budapest: Napvilág, 11–45.
- Gehrig, Sebastian (2011): (Re-)Configuring Mao: Trajectories of a Culturo-Political Trend in West Germany. *TransCultural Studies* (2): 189–231. DOI: <https://doi.org/10.11588/ts.2011.2.9072>
- Gildea, Robert, James Mark és Niek Pas (2011): European Radicals and the „Third World” Imagined Solidarities and Radical Networks, 1958–73. In *Cultural and Social History* 8(4): 449–471. DOI: <https://doi.org/10.2752/147800411x13105523597733>
- Habermas, Jürgen (1969): *Protestbewegung und Hochschulreform*. Frankfurt: Shurkamp Verlag. (Weiss János kézirat fordításának felhasználásával.)
- Jameson, Fredric (1985): Periodizing the 60s. In *The 60s without Apology*. Sohnyia Sayres, Andres Stephanson, Stanley Aronowitz és Fredric Jameson (szerk.). Minneapolis: University of Minnesota Press, 178–209. DOI: <https://doi.org/10.2307/466541>
- Kis János (1969): Rejtett forradalom. Franciaország május előtt és után. *Új Írás* 9(3): 88–96.
- Kiss Viktor (2018): *Ideológia, kritika, posztmarxizmus: A baloldal új korszaka felé*. Budapest: Napvilág.
- Köpeczi Béla (1970): A diákmozgalom követelései In *Reform vagy forradalom? Diákság, egyetem, társadalom Nyugat-Európában*. Köpeczi Béla (szerk.). Budapest: Kozmosz könyvek.
- Kurlansky, Mark (2006): *1968: Egy év, amely felrázta a világot* (ford. Vida Edit és Szegedi Gábor). Budapest: HVG Kiadói Zrt.
- Mao, Ce-Tung (2010): *A vörös könyvecske: Idézetek Mao Ce-tung elnöktől*. Budapest: Fapadoskönyv.
- Mao, Tse-tung (2007): *On Practice and Contradiction*. New York: Verso Books.
- Marcuse, Herbert (1969): *An Essay on Liberation*. London: Allen Lane The Penguin Press.

22 Ha a lázadó nemzedék utáni nyugati generációk (bár az is kétséges, hogy beszélhetünk-e esetükben tényleges nemzedéki tudatról) lázadáshoz való viszonyát nézzük, azt mondhatjuk, hogy az ún. X generáció (az 1965 és 1980 között születettek) tagjai már a valódi lázadás lehetetlenségét és értelmetlenségét sugalló atmoszférában nőttek fel (egyébkéntmára „késői” Babyboomerek is), de az Y generációra (1981–1995) sem jellemző általánosságban az alapvető változásokat követelő lázadó attitűd. A nemzedéki jellemzőkről, „címkékről”: McCrindle és Wolfinger 2010: 13–18. Az X és Y generáció lázadáshoz való viszonyáról kissé részletesebben: Barcsi 2012b: 139–141. A generációk korszakolása tekintetében nem teljesen egységesek a témával foglalkozó szerzők, az egyes álláspontokat összefoglalja: Pál 2013: 4. E tanulmányban azonban – éppen a lázadáshoz való viszony kapcsán – tévedéseket is találhatunk. A szerző a Baby boomerek vonatkozásában azt hangsúlyozza, hogy teljesítményközpontúak és szabálytisztelők voltak, a lázadást pedig az X generáció jellemzőjeként említi (Pál 2013: 7).

- Marcuse, Herbert (1990): *Az egydimenziós ember* (ford. Józsa Péter). Budapest: Kossuth.
- Marcuse, Herbert és Richard Kearney (2007): A művészet és a politika filozófiájáról. Richard Kearney és Herbert Marcuse dialógusa (ford. Lakatos Márk). *Puskin utca* (2–3): 69–77.
- Marcuse, Herbert (2017): Represszív tolerancia (ford. Weiss János). *2000* (8). Interneten: <http://ketezer.hu/2018/09/herbert-marcuse-repressziv-tolerancia/> (letöltve: 2018. szeptember 10.).
- Marx, Karl (1970): *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*. Budapest: Kossuth.
- Marx, Károly (1955): *A tőke: A politika gazdaságtan bírálata*. I. kötet (ford. Rudas László és Nagy Tamás). Budapest: Szikra.
- Mccrindle, Mark és Emily Wolfinger (2010): Az XYZ ábécéje: A nemzedékek meghatározása. *Korunk* 21(11): 13–18.
- Roszak, Theodore (1969): *The Making of a Counter Culture: Reflections on the Technocratic Society and Its Youthful Opposition*, New York: Anchor Books.
- Scheiring Gábor (2008): Seattle nyomában: A globalizációkritikai mozgalom mint a globális kormányzás új tényezője. *Politikatudományi Szemle* 17(3): 87–107.
- Tormey, Simon (2018): Be Realistic – Demand the Impossible: The Legacy of 1968. *The conversation*. Interneten: <https://theconversation.com/be-realistic-demand-the-impossible-the-legacy-of-1968-87362> (letöltve: 2018. február 15.).
- Szűcs László Gergely (2007): Politikai, mert politikától független. *Puskin utca* (2–3): 66–68.
- Pál Eszter (2013): *A Z generációról... irodalmi áttekintés*. Pécs: PTE, TÁMOP-4.2.3-12/1/KONV-2012-0016.
- Staaab, Philipp és Oliver Nachtwey (2018): A piacok és a munkaerő feletti kontroll a digitális kapitalizmusban. *Fordulat* (23): 96–121.
- Tanyi Attila (2009): A frankfurti iskola és 68. *Fordulat* (6): 9–33.
- Taraszov, Alexandr (2013): 1968 – tapasztalataink fényében. *Eszmélet* (92): 39–50.
- Tariq, Ali (2008): Where Has All the Rage Gone? *The Guardian*. Interneten: <https://www.theguardian.com/politics/2008/mar/22/vietnamwar> (letöltve: 2008. március 22.).
- Tian, Chenshan (2005): Mao Zedong: The Mature Formulation of Dialectical Materialism. In *Chinese Dialectics. From Zijing to Marxism*. Lanham: Lexington Books, 143–172.
- Vajda Mihály (2008): 1968: vég és kezdet. In *68 kísértése: Írások az ellenkultúráról és örökségéről*. Barcsi Tamás és Szabó Gábor (szerk.). Budapest: József Műhely, 17–25.
- Varon, Jeremy, Michael S. Foley és John McMillan (2008): Time is an Ocean: The Past and Future of the Sixties. *The Sixties: A Journal of History, Politics and Culture* 1(1): 1–7. DOI: <https://doi.org/10.1080/17541320802075731>
- Weiss János (1997): Törésvonalak a késői Marcusénál. In uó *A Frankfurti Iskola*. Budapest: Áron, 151–162.
- Weiss János (2008): Egyetemi reform – társadalmi változás – eszkalálódó erőszak. In *68 kísértése. Írások az ellenkultúráról és örökségéről*. Barcsi Tamás és Szabó Gábor (szerk.). Budapest: József Műhely, 188–207.
- Wolin, Richard (2010): *The Wind from the East: French Intellectuals, the Cultural Revolution and the Legacy of the 1960s*. Princeton & Oxford, Princeton University Press.
- Žižek, Slavoj (2016): *Zűr a paradicsomban: A történelem végétől a kapitalizmus végéig* (ford. Reich Vilmos). Budapest: Európa.

Barcsi Tamás

filozófus, PTE ÁJK Jogbölcseleti és Társadalomelméleti Tanszék (Pécs)

Soós Kinga

filozófus, PTE (Pécs)