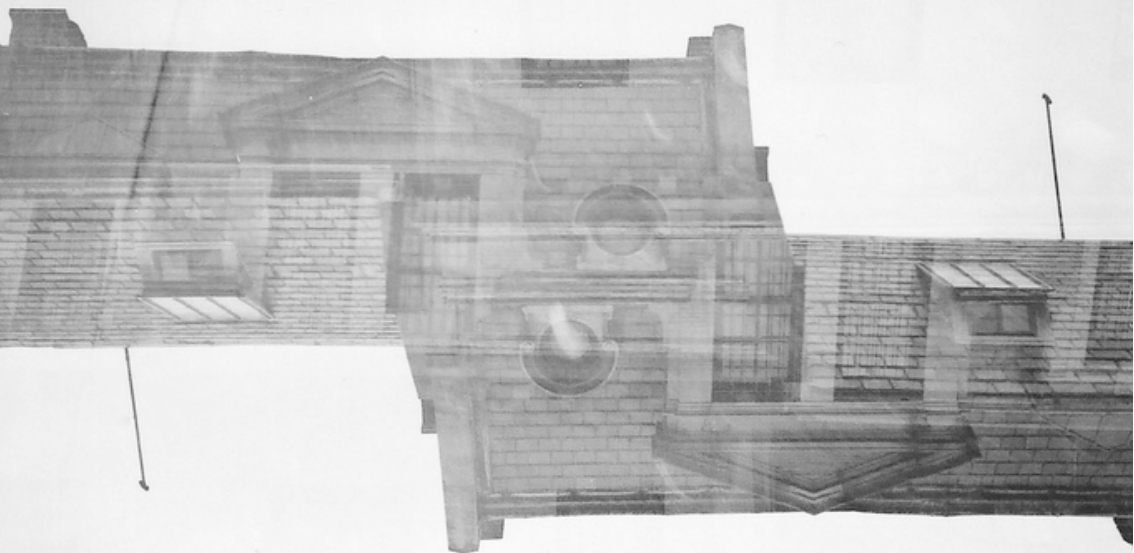


Tanyi Attila

A FRANKFURTI ISKOLA ÉS 1968



BEVEZETÉS

1968-at sokan tekintik szimbólumnak, egy olyan kor szimbólumának, amikor a fiatal nemzedék fellázadt szülei konzervativizmusa ellen. Mások azonban arra figyelmeztetnek, hogy '68 egy éppen ezzel ellentétes folyamat gyújtópontja volt. A liberalizmus terjedése helyett a konzervativizmus megújulását indította el, legalábbis Amerikában (Brinkley 1998). Nem szándékom ebben a vitában állást foglalni. Az azonban, azt hiszem, vita nélkül megállapítható, hogy a '68-as események fordulópontot jelentettek, ami után a dolgok nem folyhattak tovább a régi mederben. Ezért nem meglepő, hogy azóta is sokan elemzik az eseményeket, hátterüket, jelentőségüket és következményeiket (l. pl. Fink et al. 1998). Ebben az írásban az események eszmetörténeti hátterét vizsgálom, azon belül is egy bizonyos aspektussal foglalkozom: 1968 és a frankfurti iskola viszonyával.

1968-at számos jelzővel szokás leírni: tekintélyellenes és individualista, libertárius és szocialisztikus, demokratikus, intézményellenes és bürokráciaellenes és így tovább. Egy-egy fajta balos eltolódást fejezett ki, amely legalább három elemet egyesített: egy radikális, szubkultúra-alapú modernizmust és hedonizmust; egy emberi jogi mozgalmat, amelynek célja a nyugati demokrácia- és szabadságeszmény megvalósítása volt; és egy gyakran szocialista-kommunista jelmezt öltő mozgalmat, amely a demokratizációs folyamat befejezését akarta elérni (Leggewie 1998: 280; l. még Gilcher-Holtey 1998). Nem kétséges, hogy a frankfurti iskola jelentős szerepet játszott ezen változásokban. Ez nem jelenti azt, hogy kizárólagos szerepe lett volna, sőt azt sem állítom, hogy a legfontosabb szereplő volt. Írássom semmi ilyen feltételezést nem igényel. Mindössze annyi az állítás, hogy a frankfurti iskola *egyike* volt a befolyásoló tényezőknek: a kérdés az, hogy pontosan miben is állt ez a befolyás.

Ezen a ponton azonban szembekerülünk egy kérdéssel, amelyet tisztáznunk kell, mielőtt áttérünk a konkrét elemzésre. Mindvégig frankfurti *iskoláról* beszéltem (és fogok is beszélni), de valójában nehéz egy konkrét csoportot találni, amelyet ez a minősítés feltételez. Nemcsak arról van szó, hogy történetének bizonyos szakaszaiban intézményesült formája sem volt az iskolának, hanem arról is, sőt főképp arról, hogy nehéz meghatározni, ki tartozott/tartozik az iskola körébe. Ez azért fontos tényező, mert bár a '68-as eseményekhez fűződő kapcsolat hangsúlyozása leszűkíti a vizsgálat körét, még így is igen tág elemzési kerettel kell számolni. Különösen három tényező érdemel említést. A frankfurti iskola köztudottan nehezen meghatározható határokkal rendelkezik, tagjainak száma meghaladja a tucatnyit, többek között azért is, mert nehezen megmondható, ki is tartozik az iskolába és ki nem. Szintén probléma, hogy az iskola hosszú ideje létezik, és nem egyértelmű, mely időszakokkal kell foglalkoznia a kutatásnak. A hatvanas évek nyilvánvaló választásnak tűnik, de kérdéses, hogy miért ne lenne jelentősége az azt megelőző időszakoknak is.

Ez pedig behozza a harmadik fontos tényezőt: a kapcsolat jellegét, azaz a hatást, amit az iskola kifejtett a '68-as eseményekre. A közvetlen kapcsolat – értsd: konkrét részvétel – természetesen az egyik lehetőség, de a közvetett kapcsolat – értsd: elméleti megalapozás – szintén fontos tényező. E kettő közül kell választani, vagy mindkettővel foglalkozni.

Ami az első kérdést illeti, az talán kijelenthető, hogy az iskolának volt egy belső és külső köre (Honneth 1995a, b). A belső körhöz olyanok tartoztak, mint Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse, Leo Löwenthal és Friedrich Pollock. A külső kör prominens tagjainak tekinthetjük Franz Neumann, Otto Kirchheimert, Walter Benjaminget és talán Erich Frommot. Végül sokan az iskola tagjának tekintik még – és ezért gondolják, hogy az iskola még ma is létezik – Jürgen Habermast és Axel Honnethet. Írásomban én csak a belső kör egyes tagjaival, illetve Habermasszal foglalkozom. Ez, elismerem, némileg önkényes választás, amely semmiképpen sem akarja azt sugallni, hogy csak ők képviselik az iskolát (Honneth [1995a] szerint például a külső kör munkássága sokkal inkább felel meg az iskola eredeti programjának). Pusztán arról van szó, hogy az iskola tagjai közül ők azok az emblemikus személyek, akikre a tiltakozó mozgalmak is gyakran hivatkoztak. Persze még ez sem zár ki mindenkit a külső körből (gondoljunk csak Frommra), mindazonáltal valahol meg kell húzni a határt, és én itt húztam meg. Ami a másik két kérdést illeti, természetesen nem csak a hatvanas években született művek számítanak, hanem minden, ami befolyásolhatta az eseményeket. És nem csak a közvetlen részvétel számít – ez egyébként is csekély volt, néhány előadás és újságcikk –, hanem sokkal inkább az ellenállás, a célok és eszközök teoretikus alátámasztása. Röviden: az iskola filozófiai, politikai gazdaságtani, szociológiai elméletei.

Az alábbi módon fogok haladni. Először: a tézis. Az 1968-as tiltakozó mozgalmak sokat átvettek a frankfurti iskola diagnózisából, amely pontosan az elidegenedést, az elnyomást, a tekintélyelvűséget hangsúlyozta. Viszont a diagnózisra épülő, a változás lehetőségét, formáját, megvalósítását érintő elképzelések már nagyban különböztek a fenti gondolatoktól. Az iskola tagjai sokkal pesszimistábbak voltak a változás lehetőségét illetően, és a változások végrehajtóiról is más elképzeléseik voltak. Ezek azok a pontok, amelyeket négy alkotó munkásságán keresztül szeretnék bizonyítani. Először Horkheimerrel és Adornóval foglalkozom, mint alapító tagokkal és egyben a leginkább szkeptikus szereplőkkel. Ezt követően áttérek Marcuse munkásságára, aki, bár sokat elfogadott Horkheimer és Adorno elemzéséből, kései műveiben mégis látott lehetőséget a változásra, még ha nem is pontosan a '68-as tiltakozókat tekintette a megfelelő ágensnek. Végül pedig áttérek Habermas korai írásaira, amelyek, bár szintén szkeptikusak, már magukban hordozzák a későbbi művek pozitív üzenetét is a társadalmi és politikai reformok viszonylatában. Fontos kiemelni, hogy írásom célja nem a frankfurti iskola kiválasztott képviselői munkásságának elemzése. Erre nincsen szükség. Én ugyanis a kapcsolatot akarom bemutatni,

azt, amiért az iskola egyes tagjai hivatkozási pontként szolgálhattak a '68-as események résztvevői számára.¹

HORKHEIMER ÉS ADORNO: PESSZIMIZMUS ÉS PASSZÍV SZEMLÉLŐDÉS

Sem Horkheimer, sem Adorno nem vett részt tevékenyen a tiltakozó mozgalmakban, bár azok mindkettőjüket – Adornót főképp kultúrákritikai írásai, Horkheimert korai cikkei miatt – szellemi vezéreik közé számították. Horkheimer egyáltalán nem örült ennek az újonnan támadt érdeklődésnek: hajlamos volt a tiltakozó mozgalmakat, az ő esetében főképp a diákmozgalmakat, Amerika-ellenességgel és totalitarizmuspártisággal azonosítani, és ugyanúgy elutasította őket, mint a vietnami felszabadítási küzdelmet (Wiggershaus 1994: 624–5). Miközben hozzájárult *A felvilágosodás dialektikája* olasz kiadásához, a német kiadást nem engedélyezte (ebben Adorno is egyetértett vele). Mikor pedig látta, hogy a diákok folyamatosan korai cikkeiből vett idézeteket használnak szlogenként, azok újranyomtatását engedélyezte ugyan, de csak egy megfelelő előszó hozzátoldásával, amelyben arra figyelmeztette az olvasókat, hogy az egyén tünékeny szabadságának védelme sokkal fontosabb feladat, mint hogy olyan cselekedetekkel veszélyeztessék, amelyeknek alig van esélyük a sikerre.

Adorno valamivel több szimpátiát táplált a diákokkal szemben (i.m.: 620–621, 627–628). Egy rendőr által korábban halálosan meglőtt diáktüntető ügyében részrehajlás nélküli fegyelmi eljárást követelt – de ez volt az egyetlen közvetlen beavatkozása az eseményekbe. Nem érdeklődött különösebben sem az egyetemi rendszer reformja, sem pedig a politikai részvétel megújítása iránt. Sokkal inkább a spekulatív filozófiában és az avantgárd művészetben hitt, ezért a diákmozgalmakkal szemben ambivalens volt. Akkoriban éppen *Negatív dialektika* című művén dolgozott, és legfőbb problémája, saját beállása szerint is, az volt, hogy elég ideje és nyugalma legyen ahhoz, hogy könyvét befejezze. Adorno sokkal közelebb állt egy művészhez, aki számára a legfontosabb alkotói autonómia volt, minden más másodlagos jelentőséggel bírt számára. Egy 1968-ban tartott előadásában mindazonáltal kitért arra a lehetőségre, hogy az egyént elnyomó társadalmi folyamatok esetleg megállíthatóak, és felhozott példái pontosan a fiatalokra, a diákmozgalmakra hivatkoztak. De ennyi. Ezt követően visszatért eredeti mondandójához, amely szerint a jelenlegi társadalom túl van minden konzisztens elmélet magyarázó erején, saját

1 A frankfurti iskoláról részletesebben I. Tarr (1986); Weiss (1997). A német diákmozgalmak és a frankfurti iskola kapcsolatának részletes elemzése megtalálható Weiss (2000)-nél.

szavaival élve, a társadalom egyetemes átok alatt áll. Adorno tehát, miközben szimpatizált a tiltakozókkal, nem gondolta, hogy a jelenség bármilyen hatással lenne gondolkodására.

Horkheimer és Adorno passzivitása pesszimizmusukban gyökerezik, ahogy azt a fenti bekezdés is jól érzékelteti. Ahhoz azonban, hogy megértsük, miért gondolta Adorno és Horkheimer, hogy korunk társadalma „egyetemes átok” alatt áll, mélyebbre kell kutatnunk '68-at megelőző műveikben. Mindketten Marx tanításaiból indultak ki. Röviden, Marx két alapvető tézisre építette elméletét: egy történetfilozófiai és egy empirikus premisszára. Horkheimer és Adorno (és nagyobb részben Marcuse is) először csak az empirikus tézist utasították el, majd később a történetfilozófiai premisszát is megkérdőjelezték (Honneth 1995a, b). A történetfilozófiai tézis szerint a társadalmi fejlődés, a társadalmi emancipáció központi mechanizmusa a termelőerők fejlődésének folyamata: a természetet uralmuk alá hajtó technológiák fejlődése együtt jár a társadalmi viszonyok fejlődésével a hegeli úr-szolga dialektikának megfelelően. Ennek a folyamatnak a csúcspontja, így a társadalmi emancipáció letéteményese pedig a munkásság: a kapitalizmus a legfejlettebb gazdasági forma, amely azonban – mint minden termelési forma azt megelőzően – bukásra van ítélve, és ennek az átalakulásnak a mozgatója a munkásság, a végső forradalmi erő. Ehhez társította Marx empirikus tézisét, amely politikai gazdaságtanából nőtt ki. Az abban található társadalmi-gazdasági konfliktus modellje szerint empirikusan biztosra vehető, hogy a kapitalizmus olyan konfliktusforrásokat produkál, amelyek révén az eddig csak elméletileg feltételezett lehetőség ténylegesen is valóra válik: a munkásság radikalizálódik, forradalmi erővé alakul, és ezzel beteljesíti emancipatorikus „küldetését”. A körülmények pedig, amelyek mindezt lehetővé teszik: a szörnyű munka- és létkörülmények, az elnyomás folyamatos tapasztalata a munkahelyen, összességében a munkásság elidegenedése. Ezzel egy pusztán teoretikus feltevés – miszerint a munkásság felsőbbrendű minden más társadalmi osztályhoz képest, ami a társadalom fejlődését, emancipációját illeti – gyakorlati következményekkel járó tézissé alakul át.

Ahogy azt említettem, Horkheimer és Adorno először az empirikus tézist utasította el. Ez volt a frankfurti iskola korai szakasza. Nem kérdőjelezték meg a konfliktusmodell helytállóságát, pusztán magyarázó erejét vonták kétségbe a jelenlegi társadalmi viszonyok között. Vagyis alapvető problémájuk az volt, hogy ha a munkásság feltételezett emancipatorikus potenciálja létezik, és a társadalmi viszonyokban valóban megfigyelhető az említett elidegenítő tendencia, akkor mégis mi az, ami megakadályozza a konfliktus kibukkanását, s ezzel a forradalom lehetőségét. A „kritikai elmélet” konstrukciója és az iskola interdiszciplináris materializmusa egyaránt ezt a célt szolgálta: megtalálni azokat az elnyomó és/vagy integrációs mechanizmusokat, amelyek megakadályozzák a konfliktusok kitörését. Vegyük sorra ezt a két elemet. Mindkettő kidolgozásáért elsősorban Horkheimer a felelős, bár Marcuse is részt vett a munkában. A *kritikai elmélet* a klasszikus, pozitivistá

ismeretelmélet kritikájaként fogalmazódott meg, melyet Horkheimer Husserlen át egészen Descartes-ig vezet vissza: szemben a kritikai elmélettel, Horkheimer „hagyományos elméletnek” nevezi ezt a megközelítést (Horkheimer [1937a, b] 1972; Marcuse [1941] 1982; Bottomore 1984; Jay 1984: Chapter 6; Honneth 1995a: 61–66).

A hagyományos elmélet az elméletek olyan halmazáról beszél, amelynek elemei egymásból levezethetők, fő céljuk a hasznosság és az előrejelzési képesség, módszerei pedig megegyeznek a természettudományok módszereivel. A kritikai elmélet ennek etikai bírálatát adja, és főképpen a szubjektum jellegében, azaz a tudós magatartásában különbözik tőle. Meg kell szüntetni – mondja Horkheimer – a hagyományos elméletre jellemző kettősséget, amely szétválasztja a gondolkodást annak materiális, társadalmi feltételeitől (a tényeket az értékektől). Az elmélet és az azt megalkotó tudós sem tudja ugyanis elzárni magát a társadalomtól, a társadalmi feltételek rá is hatással vannak: nem minden tudás alapja lehet az érzékelés, mivel az érzetek is társadalmilag meghatározottak – a szubjektum és az objektum kölcsönhatásban áll egymással. Ha ezt nem vesszük észre, és továbbra is abban a hitben ringatjuk magunkat, hogy az elmélet és a gyakorlat egymástól elszakítható, hogy léteznek a társadalmi valóságtól elkülöníthető „tudományos” tények, akkor nem tudjuk megérteni a társadalmi valóságot, és könnyen eljutunk a mindenkori *status quo* igenléséhez, a változások elutasításához, és a társadalomban létező elnyomás fenntartásához, sőt termeléséhez.

A kritikai elmélet, ezt fontos hangsúlyozni, önmagában nem pesszimista konstrukció. Abból indul ki, hogy az egyén továbbra is racionális, és a racionális társadalom is megvalósítható, ehhez azonban olyan elméletre van szükség, amely megvalósítja a teoretikus beállítottság és a gyakorlati magatartás szintézisét. Ennek a folyamatnak azonban nincs meghatározott alanya; önmagában a kritikai elmélet nem képes a társadalom megváltoztatására, csak annak feltárására, hogy van-e olyan erő, amely ezt végrehajthatja. Ezen a ponton lép a képbe az iskola metodológiai megközelítése: az interdiszciplináris materializmus, a társadalom- és humán tudományok felhasználása abból a célból, hogy kiderítsék, miért nem lehetséges forradalmi változás a jelen körülmények között, amelynek a lehetőségét pedig a történetfilozófia feltételezi. A tagok három fő tudományágot használtak fel a kérdés megválaszolására: a politikai gazdaságtant, a pszichológiát és a kultúraelméletet. Röviden az alábbi eredményekre jutottak (Bottomore 1984: Chapter 2; Honneth 1995a).

Politikai gazdaságtani kutatásaik fő kontextusát a nemzeti szocializmus megjelenése adta. Kérdésük az volt, hogy vajon az új gazdasági rendszer tervezés-központúsága esetleg a kapitalizmus szervezési logikájának megváltozását jelzi-e. Vizsgálódásaik eredménye a posztliberális kapitalizmus általános elmélete lett, amely elméleti alapjait az iskola egy kevésbé ikonikus tagja, Friedrich Pollock (1941a, b) rakta le. Pollock elmélete szerint a nemzetiszocializmus (és a szovjet kommunizmus) létrehozta az ún. államkapitalizmust,

a kapitalizmus egy tervezésalapú formáját, amelyben a verseny irányító szerepét átvették a bürokratikus tervező hatóságok. Bár az elméletnek volt alternatívája – az iskola külső körébe tartozó Franz Neumann és Otto Kircheimer „totaliter monopolisztikus kapitalizmus”-elmélete –, azonban a belső kör, így Horkheimer és Adorno, egyaránt elfogadta Pollock érvelését.²

Hasonló volt a helyzet a második diszciplína esetében is. Itt azt kellett megmagyarázni, hogy az egyének miért vetik alá magukat a fenti módon leírt rendszer uralmának. A válaszok közül a domináns, a belső kör által elfogadott elmélet alapját Erich Fromm ([1929] 1989, [1931] 1989, [1932] 1978) marxista alapú pszichoanalízise adta, amely *társadalompszichológiája* alapját képezte. Eszerint az egyén integrációja az államkapalista politikai-gazdasági rendszerbe oly módon jön létre, hogy a rendszer a neki megfelelő módon formálja az egyén pszichéjét, gondolkodását. A folyamat kezdete a burzsoá család szerkezetének átalakulása, amely során a férfi családfő folyamatosan elveszti a liberális kapitalizmusban még létező tekintélyének gazdasági alapját. Ezzel pedig létrejön egy könnyen manipulálható, tekintélyközpontú személyiségstípus, amelyet Horkheimer találóan „autoriter személyiségnek” nevezett el (Adorno et al. 1950). Ennek az elméletnek is volt alternatívája az iskola külső körében – éppen Fromm volt ennek is a megalkotója: pszichoanalízis-elmélete újraértelmezése révén kidolgozta a „burzsoá személyiség” elméletét³ –, de Horkheimer és Adorno megint csak a belső körrel tartott, és elfogadta az autoriter személyiség koncepcióját.

A harmadik terület legfontosabb képviselője maga Adorno (és részben Horkheimer) volt. Az előző két kutatási program közül az államkapitalizmus elmélete felvázolja a domi-

2 A Neumann–Kircheimer-modell tagadja, hogy a nemzetiszocializmusban a verseny szerepét átveszi a tervező bürokrácia. A kapitalista piacot a nemzetiszocializmus nem törli el az alternatív elmélet szerint, hanem csak kiegyezik vele: miközben hagyja továbbra is működni, a totaliter berendezkedés ellenőrzése alá helyezi. L. Neumann ([1942] 1966); Kircheimer és Neumann (1996). Eszerint a nemzetiszocialista berendezkedés egy olyan társadalmi kompromisszum következménye, amelyet nem korlátoznak alkotmányos szabályok, és amelyben a politikai, gazdasági és adminisztratív elitek olyan politikai intézkedésekben egyeznek meg, amelyek végső célja a monopol profit biztosítása.

3 Fromm ([1941] 1993) új felfogása szerint az embereket két fő motívum vezérli: az önfenntartás ösztöne és a társadalmi ösztönök. Ez utóbbi új elem volt gondolkodásában, és központi tényezővé emelte a társadalmi interakciót, nemcsak mint a szocializáció központi elemét, hanem mint a fejlődés konstitutív motivációját. Ez pedig eltávolította mind korábbi pszichoanalízis-elméletétől (amely Freud libidóközpontú ösztönelméletére épült), mind pedig a tézistől, miszerint a személyiség formálása tisztán egyirányú, és háborítatlan a társadalom felől az egyén irányában. L. még Fromm (1947) és ([1956] 1993).

nancia új, tervgazdasági formáját, az autoriter személyiség koncepciója pedig megmutatja, miképpen igazodnak az egyének a megváltozott viselkedési elvárásokhoz. De még egy elem hiányzott a képből, és ezt találta meg Horkheimer a *kultúraelméletben* (fontos hangsúlyozni: Horkheimer kultúra alatt, mint ez hamarosan kiderül, nem a műalkotásokat értette). Ennek az elemnek lehetett volna a célja az, hogy megmutassa, az egyének nem csak passzív elszenvetői a rendszer elnyomásának, hanem aktívan részt is vesznek a társadalmi integráció bonyolult folyamatában. Benjamin saját alternatív elmélete például emellett érvelt, ezt azonban mind Horkheimer, mind Adorno (és Marcuse is) elutasították (Horkheimer és Adorno [1944] 1990; Adorno 1991). Ők a kultúrában a tömegkultúrát (tévé, rádió, fényképezés stb.), az elnyomás egy újabb formáját látták, amely a rendszer által megkövetelt viselkedési sémák egyik közvetítő csatornája. A tömegkultúra ebben az értelmezésben megszünteti az alkotói autonómiát azáltal, hogy a reprodukció révén megfosztja az alkotásokat egyedi, megismételhetetlen jellegüktől. Ezzel pedig arra kényszeríti a befogadót, hogy passzív, reflektálatlan fogyasztóvá, és így a manipuláció tárgyává váljon.⁴

Ezek tehát azok az elméletek, amelyek miatt Horkheimer és Adorno úgy vélték, hogy bár a történelemfilozófiában rejlő elméleti lehetőség adott, a késő kapitalizmus körülményei olyanok, hogy a konfliktus kitörése nem lehetséges. A kép, ami kibontakozik előttünk ugyanis, egy teljesen integrált társadalom képe, amelyben a társadalom élete kimerül a központi uralom gyakorlásában, a kulturális kontrollban és az egyéni konformitásban. Bár már ez is egy meglehetősen pesszimista konklúzió, későbbi, a II. világháború után keletkezett műveikben Horkheimer és Adorno ennél is tovább mentek: elutasították a történelemfilozófia-tézist is, ezzel tagadva még a változás *lehetőségét* is (Bottomore 1984: Chapter 2; Honneth 1995a, b). Ezek a művek már az (instrumentális) ész pusztító hatalmáról szólnak, a kapitalista társadalmi viszonyokban nem látnak semmiféle, a munkában, a munkásosztályban rejtőző emancipációs potenciált. Éppen ellenkezőleg, Horkheimer és Adorno most már egyaránt a munkaviszonyokban rejtőző pusztító tendenciákról értekeznek, kizárva bármiféle változást. Gondolkodásukban ez egy igazi töréspont. A társadalmisított munka eddigi pozitív felfogása negatívba fordult, a fejlődés lehetőségét az ész kritikájára alapozott, fejlődést tagadó szkepticizmus váltotta fel, amely annyira radikális volt, hogy még a specializált diszciplínák értékét is tagadta. Ennek a változásnak jelképszerű megfogalmazását adja közösen írt könyvük, *A felvilágosodás dialektikája* (1944).

4 Ez volt az a pont, ahol Benjamin nem értett egyet Horkheimerrel és Adornóval. Ő ugyanis úgy vélte, hogy a technológiailag fejlett tömegkultúra megteremti a befogadás új formáit azáltal, hogy mindazok az élmények és meglátások, amelyek eddig csak a művészet magányos élvezetében léteztek, most ennél jóval mindennapibb élethelyzetekben is elérhetővé válnak. L. Benjamin ([1936] 1976).

Már a mű fő kérdésfelvetése is jól mutatja a szerzők szkepticizmusának mélységét: „miért sülyed az emberiség”, kérdik, „ahelyett, hogy egy valóban emberi állapotba jutna el, egy újfajta barbarizmusba”? (Horkheimer és Adorno [1944] 1990: 22). A mű célja ennek a folyamatnak a megértése, az individuuum halálának megragadása, illetve lehetséges megmentése. Az emberek, szól a tézis, pusztá eszközzé válnak, az individualitás eltűnik, az ész útja saját porba döntéséhez vezet. Ennek a történelmi folyamatnak a végét látja Adorno és Horkheimer a fasizmus kialakulásában és hatalomra kerülésében. A fasizmus azonban a polgári demokrácia természetes következménye. Adorno más helyen például így ír amerikai élményéről: „A külföldről jött értelmiséginek félreérthetetlen világossággal tudtára adják, hogy számoljon le azzal, hogy autonóm lény, ha el akar érne valamit, vagy alkalmaztatni akarja magát annál a szupertrösztnél, amelybe az életet sűrítették. Aki ellenszegül és nem kapitulál, vagy nem áll be a sorba, annak a megrázkódtatásnak van kitéve, hogy a gigantikus tömbökbe olvadt dolgok világa elintéz mindent vagy mindenkit, aki nem válik maga is dologgá. A szellem embere, aki tehetetlen az egyetemesen kifejlődött, legmagasabb mércévé vált áruviszony gépezetében, pánikba esik e sokk hatására” (Adorno [1951] 1996: 98). A polgári társadalom összeomlása elkezdődött, „a felvilágosodás dialektikája a felvilágosodás összeomlását jelenti, a felvilágosodás egykori kritikai filozófiájának átváltozását a fennálló helyzet igazolásává az uralkodó pozitívista és pragmatikus filozófiák által” (i.m.: 86).

Ennek a „felbomlási” folyamatnak a leírásához a keretet az ész történelmi hanyatlása adja, amelyet Horkheimer és Adorno a felvilágosodás és instrumentalizálódás fogalompárjával ír le. A központi elem az emberi társadalom eldologiasodása, amelyet a szerzők az instrumentális racionalitás térnyerésére vezetnek vissza. A felvilágosodás ugyanis a technikai tudásra épül, amelynek „lényege nem a belátás boldogsága, hanem a világ meghódítására és leigázására irányuló képesség” (Weiss 1997: 101). Ez a könyv központi tézise: a természet feletti uralom első aktusában a gondolkodás és cselekvés instrumentális formái szükségszerűen és elkerülhetetlenül megjelennek. Logikailag minden ennek az első „eredendő bűnnek” a terméke. Az instrumentalitás ugyanis mindenhol jelen van, ez az emberi kapcsolatok, köztük a munkaviszonyok legfőbb jellemzője. Az emberek történelem előtti törekvései, hogy a természetet uralmuk alá hajtás, majd az ösztönök megrendszabályozása, az érzékelési képességek elszegényedése, és végül a társadalmi uralmi viszonyok kialakulása mind ebbe a sorba illeszkednek. Ahogy az emberek sorozatosan győzelmet aratnak a természet felett, úgy válnak ők, a látszólagos győztesek egyre inkább rabszolgává. A folyamat hatásának sem a modern tudományok, sem az amúgy haladó mozgalmak nem tudnak ellenállni, a technika az elnyomás fő eszközévé válik, a tömegkultúra és a kultúraipar pedig gondoskodik a tömegek megfelelő manipulációjáról; terror és civilizáció elválaszthatatlanokká válnak (pontosabban: mindig is azok voltak, csak

a kapcsolat felerősödött és kiterjedt). Összességében, amit Adorno és Horkheimer állít, nem kevesebb, mint hogy az egész emberi civilizáció egy olyan önerősítő logikára épül, amelyet a természet feletti uralom első aktusa indított el, és amelynek szükségszerű végpontja a fasizmus.

Ez a diagnózis lényegében nem változott Adorno és Horkheimer későbbi műveiben sem, ahogy azt Horkheimer *Az ész napfogyatkozása* (1946) vagy Adorno *Negatív dialektikája* (1966) jól mutatja. A következmények megítélése sem változott nagyban. Egyrészt innentől kezdve az iskolát korábban jellemző interdiszciplináris materializmus eltűnt. Ez logikus következmény. Ahogy fent is említettem, a modern tudományok maguk is az önerősítő folyamat eredményei, tehát értelemszerűen nem használhatók a folyamat feltárására. Másrészt, életük hátralévő részében mind Adorno, mind Horkheimer szkeptikusak voltak a társadalmi átalakulást illetően. Már *A felvilágosodás dialektikájában* is csak egyetlen igazi kiutat találtak: a művészetet. A művészet az egyetlen olyan tudás, amely a hatalmi viszonyokon kívül helyezkedik el, és ezáltal mentes az instrumentalitástól. Ehhez társulhat még a dialektikus filozófia, a negatív dialektika, ahogy Adorno később nevezte, amely képes bepillantani a társadalmi jelenségek mögé, célja pedig az ellenállás a társadalom totális elnyomó tendenciáival szemben. Ez azonban passzív és szemlélődő álláspont csak úgy, mint a művészet – sőt Adorno szerint ez is egyfajta művészet.⁵ Ez pedig eleve predestinálja a valós társadalmi megoldás lehetetlenségét, a félreállást, a passzivitást. Hiszen, ahogy azt Tarr Zoltán mondja: „Az emberek legbenső magatartásmintáikban azonosultak sorsukkal a modern társadalomban... Így hát zárt körbe jutottunk. Az embereknek cselekedniük kell, hogy megváltoztassák a jelenlegi megkövesedett életfeltételeket, de ezek olyan mélyen rajta hagyták bélyegüket, olyannyira megfosztották őket életüktől és egyéniségüktől, hogy aligha látszanak képesnek arra a spontaneitásra, amelyre a cselekvéshez szükség van” (Tarr 1986: 172). Ennek megfelelően Horkheimer és Adorno egyaránt elvetették az erőszakot, és még szimbolikusan sem azonosultak a német diákmozgalmakkal. Megtagadták a bizalmat a tömegektől.

MARCUSE: A DIÁKOK PRÓFÉTÁJA?

Az iskola tagjai közül talán Marcuse állt legközelebb a tiltakozó mozgalmakhoz (bár ebben a szerepben osztozott Habermasszal). Nemcsak a diákok tekintettek rá szellemi vezéreként, hanem ő maga is többé-kevésbé felvállalta ezt a szerepet. Mindazonáltal a kép itt is árnyaltabb, amennyiben Marcuse elméletéből nem feltétlenül következett ilyen szerep,

⁵ Horkheimer élete vége felé feladta még a kritikai elméletet is, és a vallásos gondolkodás felé fordult. Úgy gondolta, hogy ez az egyetlen módja az ellenállásnak, mivel a teológia számára a világ csak látszat, nem valamiféle abszolút igazság vagy végső cél. L. erről Carlebach (1978: 234–257).

illetve a diákmozgalmakkal szembeni pozitív magatartása is ambivalens volt. A megmozdulások alatt elmondott beszédei, levelei jól érzékeltetik ezt (Wiggershaus 1994: 614–615, 622–624, 633–635). Egy korai, 1966-os előadásában, amely egyébként az addigi legnagyobb tiltakozás helyszínére lett a Németországban a vietnami háború ellen, Marcuse amellett érvelt, hogy az egyetlen ellenállási, kitérés lehetőség a kapitalizmus elnyomó tendenciái ellen a harmadik világbeli erőszakos felszabadító mozgalmakban van. Bár biztosította a részt vevő diákokat szimpátiájáról és szolidaritásáról, nem titkolta el azon véleményét, hogy a fejlett ipari társadalmakban ilyen lehetőség nincsen. Itt is, mint ahogy egy későbbi, 1967-es előadásában is, elmondta, a diákmozgalmakat nem tekinti forradalmi erőnek, mint ahogy a diákokat sem látja elnyomott kisebbségnek. Ettől függetlenül a diákokat fontos tényezőnek, a későbbi forradalom előfutárainak tartotta, akik új értékeket, új igényeket képviselnek, és akiktől a rendszer, még ha létében nem is veszélyeztetik, „megijed”. Marcuse nem azért támogatta a diákmozgalmakat, mert elmélete ezt kívánta tőle, nem is stratégiai megfontolások vezérelték. Azért állt ki a diákok mellett, mert átérezte a humánusabb jövő iránt táplált vágyukat. Ahogy azt Adornónak írta egy levelében: „Tudjuk (és ők is tudják), hogy a helyzet nem forradalmi, még csak nem is forradalom előtti. De mégis annyira szörnyű ez a helyzet, annyira fojtó és megalázó, hogy az iránta érzett lázadás biológiai, fiziológiai reakciókat vált ki az emberből: nem bírja tovább elviselni, fulladozik, és levegőt akar kapni. És ez a friss levegő nem a „baloldali fasizmus” levegője (contradictio in adjecto!), hanem olyan levegő, amelyet mi is (vagy legalábbis én) egy nap be szeretnénk lélegezni, és ez biztosan nem a rendszer levegője” (idézi Wiggershaus 1994: 633–634).

Marcuse munkássága több, jól elkülönülő szakaszra oszlik. Eleinte osztotta Horkheimer és Adorno pesszimizmusát, és szintén a művészetként felfogott kritikai vizsgálódásban látta csak az ellenállás egyetlen módját. A harmincas években Marcuse, Horkheimerrel karöltve, kidolgozta a kritikai elméletet abban a formában, ahogy ismerjük: a pozitivistá ismeretelmélettel szemben (l. pl. Marcuse [1937] 1968; [1941] 1982). Ez az időszak tehát nála is a marxi empirikus tézis tagadásának jegyében telt, de a történelemfilozófiai alapvetést, miszerint a proletariátus rendelkezik emancipációs potenciállal, ekkor még nem vetette el. Ez csak később következett be, a II. világháború után, a fasizmus hatására. Egy előszóban, amelyet régi esszéinek angol nyelvű kiadásához készített, Marcuse így ír a törésről: „A tény... hogy ez Auschwitz előtt íródott, mély szakadékot jelent közte és a jelen között. Ami helyes volt benne, az mára, ha nem is téves, de a múlt szava...: emlékezés valamire, ami egy bizonyos ponton elszakadt a valóságtól, és újra foglalkozni kellett vele... A perek Moszkvában és a polgárháború Spanyolországban egyszerre jelezte egy történelmi időszak végét és az új szörnyűségeit” (idézi Habermas 2000: 234).

Ennek a második, még az előzőnél is pesszimistább korszaknak emblematisztikus műve *Az egydimenziós ember* (1964). Marcuse itt megismétli *A felvilágosodás dialektikája*

alaptézisét: a természet feletti uralom szükségszerűen vezet el az emberek feletti uralomhoz; a technológiai haladás lényege az instrumentalitás, amely bekebelezi, rabszolgasorba taszítja a haladás alanyát, az embert. A tézist Marcuse az *egydimenzionalitás* fogalmával írja le. Két egymással ellentétes tendencia létezik: az egyik a képesség a minőségi változásra, még ha ez csak drasztikusan lehetséges is; a másik az ellenhatás, a mindent bekebelező egydimenzionalitás. Ennek megfelelően Marcuse kétfajta emberi személyiséget ír le: az autentikus emberét szemben az egydimenziós személyiséggel. Kettőjük jellemzőit az alábbi módon összegezhetjük:

Autentikus személyiség	Egydimenziós személyiség
Autonómia, képesség a gondolkodásra, a választásra és a cselekvésre <i>a) Mentesség a dominanciától</i> <i>b) Szabad akarat, a választás, a tagadás és az ellenállás szabadsága</i>	A gondolkodás és a viselkedés társadalmilag dominált <i>a) Kiszolgáltatottság a társadalom kontrolljának</i> <i>b) Konformitás, hibás szükségletek és tudat</i>
Kreatív cselekvés: növekedés és fejlődés	Mimézis: a konform viselkedés mechanikus reprodukciója
A szükségletek, az értékek és az egyéni létezés kritikai és reflektív tudatosítása	A domináns szükségletek, gondolatok és érzések reflektáció és kritika nélküli elfogadása; az egyén szükségleteinek és képességeinek elhomályosulása
Erő és akarat: képesség a kreatív cselekvésre	Az erő hiánya, kondicionált viselkedés

Forrás: saját

Marcuse szerint a mai kor embere az instrumentalizálódás folyamatában elvesztette a „második” dimenziót. Személyiségével együtt szabadsága is elveszett, a szükségletei nem az ő szükségletei, hiszen nem ő választja, nem is akarja őket. Az egydimenziós ember nem képes ellenállást kifejteni a dominanciával szemben, nem képes autonóm módon cselekedni – engedelmeskedik az egyre növekvő, totálissá váló uralomnak. A szabadidő a tömegkultúra hatása alá kerül, és így társadalmilag meghatározottá válik, a művészet, a tudomány, a filozófia kritikai potenciálja alulmarad a technológiai bázis totalitárius szervezeteivel szemben. A tudomány a technológiai apparátus részévé vált, asszimilálódott, és

ezáltal maga is a dominancia egyik társadalmi formája. A filozófia afirmatívává vált, belülről kritizálja a rendszert, és megbélyegzi a pozitívizmust elvető kísérleteket. Még az utolsó menedék, a művészet is elveszik: az ipari társadalom a tömegkultúra révén megszünteti a művészet kivülállását, idegen mivoltát, így az többé már nem kínál alternatívát. Az élet minden területe egydimenzióssá vált, saját értékek, elvek, szükségletek, gondolatok nélkül. A munkásosztály, mint a forradalmi változás végrehajtója, szintén „áldozatul esik” ennek a folyamatnak. A társadalmi kontroll ezen új formája a hamis szükségletek és tudat létrehozásával ugyanis megszünteti ezt a Marx által nekik kölcsönzött képességet, és békésen integrálja őket a társadalom testébe.⁶

Marcusét diagnóza a rendszerrel való teljes ellenállás felé tereli: destruktív tendenciát lát annak legünnepelebb eredményeiben, és irracionalitásról beszél egy olyan rend esetében, amely éppen racionalitására büszke. Mivel a társadalom minden területe egydimenzióssá vált, a rendszer belső reformja, részleges megváltoztatása lehetetlen, csakis a teljes megszabadulás, a totális forradalom hozhat eredményt. Ez a 'Great Refusal', a 'Teljes Tagadás', ahogy Marcuse nevezi. Mert van alternatíva, a szocializmus alternatívája.⁷ Megvalósítására azonban nincs esély a rendszeren belül, mivel a kapitalista társadalom olyan elnyomási fokot ért el, hogy már csak egy kivülálló, nem integrált erő képes totális forradalom révén ezen változtatni. A nagy kérdés az, hogy a társadalom mely rétege lenne alkalmas erre a feladatra akkor, amikor a munkásosztály is elvesztette a Marx által neki tulajdonított forradalmi potenciált. Marcuse a társadalom perifériájára szorult, marginalizálódott rétegek és egy felvilágosult értelmiség által gyakorolt nevelési diktatúra kombinációjában lát erre esélyt – de ez csak esély, és nem szükségszerűség. A mű végkicsengése tehát pesszimista (Marcuse egy Benjamintól vett idézettel zárja a könyvet: „Csak a reménytelenek miatt adatott meg nekünk a remény”), bár nem annyira, mint *A felvilágosodás dialektikájáé*: a Marcuséra később oly jellemző gyakorlati elkötelezettség nyomai már itt is felfedezhetők.

Ez a gyakorlati elkötelezettség Marcuse következő (és egyben utolsó) műveiben egyre erőteljesebben jelenik meg. A még a '68-as megmozdulások előtt írt *Elnyomó toleranciában* (1965) amellet érvel, hogy a jelen körülmények között a toleranciából intolerancia, a tolerancia felszabadító és humanizáló szerepéből pedig elnyomás lesz. A tolerancia

6 Erről részletesebben I. Kellner (1984: 243).

7 Nem a megvalósult szocializmusé azonban. Az ugyanis Marcuse (1958) szerint ugyanúgy a technológiai racionalitás foglya, mint a kapitalizmus, csak az általa öltött forma más. Ugyanakkor jelzi, hogy – ellentétben a menthetetlen kapitalista rendszerrel – a szocializmusban lát lehetőséget. Szerinte ott léteznek a rendszer jellegéből következő szükségszerűségek, amelyek magukban hordozzák a felszabadulás lehetőségét. (L. pl. uo.: 209).

követelménye jelenleg csak a rendszert erősíti, és ezáltal éppen hogy az elnyomás és az erőszak csökkentése útjában áll. Ebben a helyzetben csak a radikális változás nyújthat megoldást: a kapitalizmussal szemben nemcsak hogy megengedhető, hanem kifejezetten kívánatos az intoleráns viselkedés. Az intolerancia alatt pedig Marcuse radikális megoldást ért: ha egy rendszer a tolerancia leple alatt elnyomást gyakorol, akkor az elnyomásra erőszakkal lehet reagálni, mert ez az erőszak csak a már létező erőszakot szünteti meg, újat nem teremt. Ennek módja a bevonulás megtagadása, a támadások, a bojkottok, a polgári engedetlenség, a felvonulások, az egyetemek és gyárak elfoglalása, az erőszakos cselekedetek, és végső soron a terror. És csakúgy, mint az előző műben, Marcuse itt is kijelenti: az ellenállási mozgalom nem indulhat ki a rendszerből, belső reform nem lehetséges. A hatás kívülről jön, de hordozója nem lehet a munkásosztály, hanem csak valamilyen rendszeridegen társadalmi réteg, valamilyen marginalizálódott csoport. Ehhez társul, szintén a már korábban megjelent alapgondolatot ismételve, a nevelési diktatúra ötlete, s azok polgári jogának felfüggesztése, akik a rendszert képviselik, ezáltal is segítve a jogokkal nem rendelkezők küzdelmét.

Marcuse nevelési diktatúrával kapcsolatos elképzelése ellentmondásos, hiszen nehéz látni egyrészt, hogy ki is vonná meg a jogokat (a rendszer magától?), másrészt, hogy miért lenne jó megoldás az elnyomást elnyomással, az erőszakot erőszakkal, a jobboldali manipulációt baloldali manipulációval helyettesíteni – arról nem is beszélve, hogy mindez aligha tetszene azoknak, akiknek megsegítésére Marcuse mindezt használná (ennek ellenére egy a diákoknak tartott előadásában is ezt javasolta megoldásként). De ennél nagyobb probléma, hogy mi is a teoretikus megalapozása Marcuse gyakorlati elkötelezettségének. Hogyan lehetséges, hogy valaki, aki elfogadja *A felvilágosodás dialektikája* alaptézisét, miszerint a természetet leigázó ember minden egyes lépésével közelebb kerül a teljes szolgáshoz, azt gondolja, hogy ebből az ördögi körből van gyakorlati, nemcsak spekulatív, filozófiai, művészeti kitérési lehetőség? Például, ha azt gondoljuk – Horkheimer, Adorno és nem kis mértékben Marcuse írásai alapján –, hogy az emberi szükségletek a jelen körülmények között nem valósak, nem az ember sajátjai, akkor kérdés, hogyan jutunk ki abból az ördögi körből, hogy az új szükségletekhez új rendszer kell – de ahhoz, hogy a régi rendszer eltűnjön, az új szükségleteknek már rendelkezésre kell állniuk. Ilyen és ehhez hasonló dilemmák merülnek fel Marcuse harcoss állásfoglalása láttán – nehéz látni, hogy honnan szerezhetne Marcuse elméleti erőforrásokat gyakorlati állásfoglalása megtagadására.

Egyesek szerint erre a megoldás Marcuse egy korábbi, 1955-ös művében található meg, az *Eros és civilizáció*-ban (Bottomore 1984: 41, 44–45; Habermas 2000: 235–238). Ebben a műben – amely Habermas szerint a leginkább marcusei mű, és amely Marcuse Freud-értelmezését tartalmazza – Marcuse amellettt érvel, hogy világunkban a forradalmi

potenciál nem a külső, hanem a belső világban keresendő. Az emberi természet egy olyan elemében, amely ősbibb és mélyebben rejtőző, mint a racionalitás és az individualitás: az örömeiben. Eszerint a legfőbb emberi mozgatórugó az örömszerzés, ahol „öröm” alatt főképp szexuális szabadságot és elismerést ért. A horkheimeri–adornói tézis szerint, mint láthattuk, az öröm keresése is egyike azon tényezőknek, amelyet a természet leigázása, azaz a civilizáció kialakulása során el kellett nyomni a siker érdekében. Most azonban Marcuse amellett érvel, hogy a szexualitás elnyomása az emberi történelemben alapvetően „többlet”-elnyomás volt, melynek célja bizonyos társadalmi uralmi formák fenntartása a szűkös gazdasági körülmények között. A szűkösség eltűnésével azonban nincs többé szükség erre a fölös elnyomásra, a felszabadult szexualitás pedig át fogja alakítani a társadalmi viszonyokat. Tehát miközben Marcuse *Az egydimenziós emberben* elfogadja a horkheimeri–adornói téziseket, egy korábbi művében már ott vannak azok az elméleti csírák, amelyek alátámasztják későbbi gyakorlati állásfoglalását (amely röviden már *Az egydimenziós emberben* is jelentkezett).

A '68-as események után írott műveiben ezek az elképzelések nyíltan meg is jelennek. Az 1969-es *Esszé a felszabadulásról*-ban Marcuse amellett érvel, hogy a bőség társadalmának morális és esztétikai hiányosságai maguk generálják a felszabadulás biológiai szükségletét. Barry Katz ezt így fogalmazza meg: „a korporatív kapitalizmus látszólag bevezethetetlen erődjének falán repedések keletkeztek – repedések, amelyeket a béke, a csend, a boldogság és a szépség iránti vágy által hajtott felforgató erők hoznak létre” (Katz 1982: 185). Marcuse „új érzékenységnek” nevezi azt a felszabadulás igénye által vezérelt, új értékekkel és célokkal, új szükségletekkel rendelkező mozgalmat, amely majd valamikor a jövőben a nagy változás élére állhat. A változás forradalmi lesz, de – ahogy azt már korábbi műveiben is jelezte – megelőzi egy nevelési szakasz, amely előkészíti a változásokat. Így ír: „Történelmileg nézve egy jobb, a materiális változást megelőző periódushoz érkezünk el – a nevelés időszakához, de olyan neveléshez, amely gyakorlatba megy át: demonstrációba, konfrontációba, lázadásba” (Marcuse 1969: 53). Az 1972-es *Ellenforradalom és lázadás*-ban pedig még ennél is továbbmegy. Egy politikai mozgalom – az ún. Egyesült Front – létrehozásának jelentőségét hangsúlyozza, amely a rendszeren belül küzd a változásokért. Ez lesz a „nagy menetelés az intézményeken keresztül”. Tehát míg a korábbi művek az erőszakos megoldásokat részesítették előnyben, most már egyre inkább a békésebb, nevelési, politikai megoldásokon van a hangsúly. A változás ennek ellenére persze forradalmi lesz, de nem feltétlenül robbanásszerűen, erőszakosan, a Teljes Ellenállás szellemében fog megtörténni.

Mindez, hadd ismételjem magam, nincs ellentmondásban Marcuse '68-as szerepvállalásával. Marcuse támogatta a tiltakozókat, köztük különösen a diákokat, de ez nem jelentette azt, hogy a '68-as tiltakozókat tekintette volna a változás letéteményeseinek.

Ugyanakkor Horkheimerrel és Adornóval ellentétben ő látott kitörési lehetőséget, és bár talán nem túl meggyőzően (l. pl. Habermas vagy Bottomore fent hivatkozott elemzését), de ennek elméleti megalapozást is próbált nyújtani. Marcuse munkásságában tehát volt egy harmadik szakasz is az empirikus, majd a történelemfilozófiai tézis jegyében kidolgozott írásait követően. Marcuse is negatív gondolkodó volt, csakúgy, mint Horkheimer és Adorno; de velük ellentétben az ő műveiben már megjelenik egy affirmatív, pozitív elem is, amely legalábbis némi okot adhat a reménykedésre. Ez az az elem, amely más, elméletileg koherensebb és mindenképpen jobban tisztázott formában megjelenik Habermas műveiben is. Most ezen korai írások elemzéséhez fordulunk, és egyben befejezzük vizsgálódásainkat.

HABERMAS: A KRITIKUS TÁMOGATÓ

Habermas az iskola tagjai közül a leginkább kötődött a tiltakozó mozgalmakhoz, főképp a németországi diákmozgalmakhoz. Ez a kötődés nem meglepő, mivel, mint majd látni fogjuk, Habermas – Horkheimerrel, Adornóval és Marcuséval ellentétben – számos, a diákok számára releváns politikafilozófiai kérdés iránt érdeklődött a legitimitációtól kezdve az egyetemek reformjáig. Ugyanakkor a diákoknak Habermasban is csalódnuk kellett, amennyiben szimpatizáló kiállása tisztázó, kritikai szándékkal kapcsolódott össze, ez pedig egyre inkább eltávolította a diákoktól. Két, konferencián elhangzott beszéde jól illusztrálja ezt a kettős – szimpatizáns és kritikus – szerepet (Wiggershaus 1994: 617–619, 628–631). 1967 júniusában, hannoveri előadásában ugyanis egyértelműen leszögezte, hogy véleménye szerint a diáktiltakozások szerepe alapvetően kompenzációs: olyan kérdéseket és problémákat hoz felszínre és tár a nyilvánosság elé, amelyeket a demokrácia létező mechanizmusai nem tudnak kezelni, vagy nem megfelelően kezelnek. Demonstratív erő ez, amely megmutatja, hogyan lehet radikális változásokat elérni mélyen beágyazott társadalmi struktúrákkal szemben; Habermas szavaival élve: nem más ez, mint a depolitizált társadalmi nyilvánosság újrapolitizálása. Ugyanakkor Habermas arra is figyelmeztetett, hogy a tiltakozók ne fordítsák maguk ellen az intézményeket, ne alakítsák azok latens erejét valós erővé törvényszegő cselekedeteik révén. Elutasította az anarchista, erőszakos cselekedeteket – ezeket igen keményen „baloldali fasizmusnak” bélyegezte. Később ez a véleménye ugyan megváltozott, de egy évvel későbbi, frankfurti előadásában is hangsúlyozta, hogy a diákmozgalmak szerepe nem több (de nem is kevesebb), mint hogy felélessze és megerősítse a demokráciát a politikai szervezeteken belül, illetve, hogy felélessze és erősítse a média kritikai funkcióját. Amellett érvelt, hogy igen veszélyes forradalmat csinálni egy nem forradalmi időszakban, márpedig szerinte jelenleg ez a helyzet.

A diákok (vagy legalábbis egyes vezetőik) elképzelése, amely szerint ők a forradalmi változás hordozói, hibás.

Hogy Habermas miért gondolta ezt, erre a kérdésre a választ műveiben találjuk meg. Habermas gondolati fejlődésének két fő szakasza bontakozik ki előttünk. Az első a horkheimeri–adornói–kora marcusei pesszimista vonalat többé-kevésbé elfogadó Habermas képe. Az első mű, ahol a későbbi gondolatok és problémák részletesebben megjelennek, a *Diákok és politika* (1961) című, alapvetően empirikus kutatásra épülő tanulmánykötet, amelynek központi témája a diákok politikai részvételre való hajlandósága, illetve a politikával kapcsolatos nézeteik. Bár a könyv nagy részét kérdőív alapú szociológiai elemzések teszik ki, a műhöz írt előszavában – amelynek címe „A politikai részvétel fogalmáról” – Habermas felvázolja a demokrácia gondolatának fejlődését egészen a kérdőívek időpontjáig. Ennek során az államkapitalizmus és a demokrácia viszonyát vizsgálva arra a megállapításra jut, hogy a jelenlegi kapitalizmust jellemző tendenciák – a tőke és a másik oldalon a szervezett érdekcsoportok növekvő részvétele – eredménye egy adminisztratív állam lesz, amely a nyilvánosság depolitizálása révén az apolitikus egyének egyre nagyobb tömegét fogja „előállítani”. Teszi ezt aközben, hogy a társadalmi élet egyre politikusabbá válik, a társadalom és az állam szétválása egyre inkább megkérdőjeleződik. Habermas szerint keresztúthoz érkeztünk: választhatunk a manipulációs politizálás és a valódi politizálás, az autoriter jóléti állam és a szubsztantív demokrácia között. Választása nyilvánvaló. Nem fogadhatjuk el azt az állítást, hogy a rendszer, azaz a liberális demokrácia fenntartásához egy alapjában véve apolitikus, passzív tömegre is szükség van (nem beszélve arról az állításról, hogy *csak* erre van szükség). Habermas ehelyett a demokrácia gondolatához, a minden egyes állampolgár szabad és kinyilvánított konszenzusára épülő állam eszményéhez folyamodik. Egy olyan lehetséges történelmi fejlődés képét rajzolja fel, amelyben minden polgár ténylegesen részt vesz a döntések meghozatalában, és ahol eltűnnek az egyenlő politikai participáció megvalósulását hátráltató gazdasági egyenlőtlenségek.

Jelenleg ezek a feltételek azonban közel sem adóttak; véleménynyilvánításra az egyetlen esélyt a parlamenten kívüli akciók adják, amelyek azonban feltételezik, hogy valaki valamely tömegszervezet tagja, vagy a lobbiszervezetek, az állami adminisztráció, az ipar szervezeti elitjébe tartozik. De a diákok például, jegyzi meg Habermas, egyik csoportba sem tartoznak. Általánosságban az akkori német viszonyokról az Habermas véleménye, hogy a választóknak nincs igazi lehetőségük, hogy kifejtsek véleményüket – kivéve a periodikus választásokat, amelyek azonban a kampányok miatt pusztá fogyasztóvá degradálják őket, továbbá nem is hatékonyak, mivel a törvényhozás a nagy érdekcsoportok, az állami bürokrácia és a végrehajtó hatalom csapdájában vergődik. Ráadásul, amikor a könyv empirikus kutatást ismertető részében Habermas és szerzőtársai áttérnek

a fenti kritérium tesztelésére, az eredmények elég kiábrándítóak. Azt találják ugyanis, hogy amellett, hogy a feltételek nem adottak számukra, a diákok többsége nem is igazán hajlandó a politikai részvételre, a demokrácia megvédésére krízis idején. A többség gondolkodása alapvetően autoriter, emellett pedig az elkötelezett demokraták kevésbé rendelkeznek megfelelő eszközökkel, mint az autoriter gondolkodásúak (alapvetően családi, gazdasági háttérükből következően).

Ez a helyzetelemzés és a fenti alapgondolatok az ezt követő műben, *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozásában* (1962) sem változtak. Módszerét tekintve Habermas műve történelmi-szociológiai elemzés, amely azonban filozófiai kontextusba ágyazódik. Tárgya az a fogalom, a *nyilvánosság*, amely a korabeli empirikus társadalomtudományok vizsgálódásainak is középpontjában állt. Ami pluszt Habermas elemzése nyújt, az pontosan abból az eltérő, alapjában véve filozófiai meggyőződésből származik, amely a kritikai (dialektikus) elméletet is megkülönböztette a hagyományos filozófiától (illetve a pozitívista társadalomtudományoktól): Habermas számára a nyilvánosság szerkezetváltozása egy történelmi folyamat végterméke, amelyet megérthetünk, ha nem fogadjuk el a pozitívista érték-tény megkülönböztetést, és a maga totalitásában értelmezzük a társadalmi folyamatokat. A mű végkövetkeztetése egyszerű. A fent említett folyamat *reduktív*: a társadalmi nyilvánosság a tömegdemokrácia korára elvesztette eredeti funkcióját – kritikai potenciálja szétesőben van. Mivel Habermas hosszadalmas történelmi-szociológia elemzés után jut el ezen állításhoz, ezért ahhoz, hogy álláspontját megérthessük – ha röviden is, de –, nekünk is végig kell mennünk ezen az úton.

A nyilvánosság és a közvélemény egymást kölcsönösen feltételező fogalmak. A nyilvánosság ugyanis nem más, mint a társadalmi élet azon mindenki számára nyitott és elérhető színtere, ahol a közvélemény kialakul. Az emberek akkor viselkednek nyilvánosságként, amikor kényszer nélkül fejtik ki véleményüket az életüket érintő általános dolgokról. Így jön létre a közvélemény, amely a modern demokrácia korában nem más, mint a nyilvánosság által gyakorolt informális és formális kritika az állami autoritással szemben. Ebből is látható, hogy Habermas számára a nyilvánosság eredeti szándéka szerint politikai, azaz az állam ügyeivel kapcsolatos párbeszéd színtere, ahol az emberek megszólalhatnak, kifejtetik kritikus véleményüket, vagy elfogadólag nyilatkozhatnak. Az állam tehát a nyilvánosság egyfajta kiegészítője, optimális esetben alárendeltje: amikor az állam a nyilvánosság alá rendelődik, azaz amikor megvalósul a nyilvánosság intézményesített kontrollja, akkor egy olyan feltétel teljesül, amely minden demokratikus rendszernek alapvető feltétele. Mindez pedig egy konkrét történelmi és szellemi mozgalom terméke, a felvilágosodásé.

Ez az a strukturális elv, amiből Habermas kiindul, és amely már korábbi műveiben is megjelent (gondolok itt a *Diákok és politikára*, amely először fogalmazta meg ezt az elvet): minden olyan intézkedést – köztük nyilván főképp az állami intézkedéseket –, amely

általános érdeket érint, olyan nyilvános vita kell, hogy megelőzzön, amelyben a burzsoá magánemberek nyíltan, kényszerítés nélkül elmondhatják véleményüket. Ideális esetben ez az alaptézis teljesül, és létrejön egy olyan állapot, amelyben *mindenki* – nemcsak a burzsoá magánemberek – részt vesz a nyilvánosságban; Marx is ezt várta: a megjelenő demokratikus társadalmi nyilvánosság, a „politikai társadalom”, gondolta, társadalmi tulajdonba vette volna a termelési eszközöket. Habermas azonban más véleményen van. A társadalmi nyilvánosság dialektikája szerint teljesen más irányba haladt. A nyilvánosság valóban kiterjedt, de ezáltal a versengő érdekek csatamezejévé vált, ahol a kényszer nélküli vita, mint a gyakorlati kérdések eldöntésének eszköze, egyre kevésbé érvényesült. Minden egyes alkalommal, amikor a nyilvánosság kiterjedt, és újabb nem burzsoá rétegeket fogadott magába, a burzsoázia teoretikusai vagy amellet érveltek, hogy a szélesebb nyilvánosság nem más, mint a pillanatnyi érzelmei által vezérelt tömeg, amely képtelen a racionális döntéshozatalra, az igazság megtalálására; vagy pedig újraértelmezték a nyilvánosság határait, amely most már csak a tapasztalt és felelősen gondolkodó elitből állt. Mindenekfelett pedig a szélesebb nyilvánosságot megfosztották kényszerítő erejétől, ezzel is megerősítve a fenti állításokat: hogy ez a tömeg éretlen, türelmetlen, és nincs határozott véleménye. Olyan tömegnek állították be, amely megakadályozza az igazságot kereső, racionális nyilvános vitát azzal, hogy az állammal szembeni követeléseikkel elbitorolja a vita fórumát.

A tömegdemokráciák korára mindennek az eredménye a közvélemény folyamatos devalvációja lett. Létrejött egy olyan adminisztratív állam, amelyet a vitatkozó nyilvánosság többé nem tudott ellenőrizni; a kritikai nyilvánosság régi formái megszűntek, anélkül, hogy újak jöttek volna létre. Végző soron a mai korra egy olyan nyilvánosságmodell jött létre, amely lehetővé teszi a közvélemény előre megtervezését, prognosztizálását és irányítását. A tömegmédiá alkalmassá válik a mintaadásra, egy olyan irányított és előre gyártott nyilvánosság létrehozására, amely képes a fogyasztói kultúra magatartásmintáinak kialakítására és a politikai vélemény nyilvános befolyásolására is. A folyamat végeredménye egy olyan manipulált és dezintegrált közvélemény, amely kritikaisága és önreflexiós képessége megszűnésével többé már nem képes arra, hogy félretolja útjából a társadalmi gyakorlat inadekvát érintkezési és uralmi formáit, és amely ezáltal könnyedén felhasználható a politikai döntések legitimációja során, anélkül, hogy azokban valóban részt venne. Sok kis „bólogató Jánosból” álló közvélemény, egyén és társadalom reflexiótlan önmegértése, a racionális és nyilvános politikai diskurzus eltűnése – Habermas szerint ez jellemzi a modern tömegdemokráciákat.

Ugyanakkor, csakúgy, mint a *Diákok és politikában*, Habermas itt sem tekinti a folyamatot egyirányúnak. Itt is egy dilemmát vázol fel: a kritikai és manipulált nyilvánosság folyamatos harcban áll egymással, és bár kicsi az esélye annak, hogy az előbbi

győzedelmeskedni fog, mégsem mondhatunk le ezen eszme megvalósításáról. Bár a jelen helyzetben nem túl jók a kilátások (a *Diákok és politika* empirikus helyzetelemzése nem változott), Habermas lát – legalább elméleti – kitörési pontokat. Konkrétan két lehetőséget említ. Az első a bürokratikus döntések minimalizálása, ezzel visszatérés a nyilvánosság liberális modelljéhez, a második a strukturális érdekonfliktusok relativizálása, ezáltal a konszenzus megteremtése, egy olyan konszenzusé, amely lehetővé teszi a szélsőséges érdekpolarizáció megszűnését. A második feltétel Habermas szerint teljesülhet, mivel a termelőerők fejlődése a bőség és a pusztulás lehetőségének olyan szintjét teremtette meg, hogy a velük kapcsolatos érdekellentétek előbb-utóbb élüket veszítik. Az első feltétel pedig akkor teljesülhet, ha sikerül olyan szervezeteket találni, amelyek működő belső kritikai nyilvánossággal rendelkeznek, olyannal, amely képes más, ilyen nyilvánossággal nem rendelkező szervezeteket ellenőrizni. Ha ez teljesül, akkor a kérdés már csak az, hogy mennyire képesek ezek az alternatív nyilvánosságok a bürokratikus döntéshozatalt ellenőrizni és korlátozni.

Ezek persze csak lehetőségek, amelyek konkrét megvalósulására még várni kell, ha ez egyáltalán valaha is bekövetkezik. Mindazonáltal már ez is megmutat két dolgot. Egyrészt, hogy Habermas közel sem annyira pesszimista, mint Horkheimer vagy Adorno, hiszen a kitörés elméleti lehetőségét nem tagadja, miközben Marcuséval szemben sokkal koherensebb megalapozást ad ennek a lehetőségnek. Másrészt megérthető az is, hogy a 60-as évek Habermasa miért nem volt a diákok kritikátlan támogatója. A diákok – legalábbis azok a vezetőik, akik Habermast támadták – ugyanis hajlamosak voltak, ahogy azt említettem, magukat a forradalmi változás letéteményesének tekinteni, és addig folytatni a tiltakozásokat, amíg a változás, akár egy erőszakos puccs révén is, de bekövetkezik. Habermas viszont saját, fent ismertetett elmélete alapján csak egyfajta forgatókönyvet tudott elképzelni. Eszerint egy napon a bőség olyan szintet érhet el, hogy még a rendszerbe integrált dolgozó embereknek is elégük lesz a munka és létezés bürokratizált formáiból. Ekkor a rendszer, annak érdekében, hogy a fennmaradásához szükséges munkát biztosítsa, kénytelen lesz hozzájárulni a „kiszáradt” nyilvánosság újrapolitizálásához. Az így létrejövő új nyilvánosság pedig aztán megegyezik a közös társadalmi célokról. Ebben a folyamatban, mint arra már röviden utaltam, a diákok szerepe csak az lehet, hogy segítsenek a fenti második feltétel teljesítésében azzal, hogy erősítik, illetve, ahol kell, újraélesztik a kritikai nyilvánosságot. Ennél többet nem tehetnek; Habermas helyzetértékelése szerint, mint láttuk, nincs forradalmi helyzet: a '68-as tiltakozó mozgalmak nem annak a jelei voltak, hogy a kapitalizmus olyan problémákat termelt volna, amelyeket nem tud megoldani.

Habermas negatív helyzetértékelése csak lassan változott meg. Az 1968-as *Tech-nika és tudomány, mint ideológiában* még mindig csak a fenti negatív folyamatok tágabb kifejtéséig, illetve a lehetséges alternatíva felvázolásáig jutott el. Elemzésében Habermas

először bevezeti a munka és interakció fogalmait. A munka célracionális cselekvést, az interakció pedig normák és értékek által vezérelt kommunikatív cselekvést takar. A társadalom, mint rendszer, az ezeknek megfelelő két alrendszerből áll: az interakciót szabályozó intézményi keretből (politika) és a munka alrendszeréből (gazdaság). Régebben ez a két alrendszer egymástól függetlenül létezett, az állam legitimitását pedig valamilyen átfogó világkép biztosította: a kapitalizmus korában ez az ideológia a méltányos és szabad csere koncepciója volt. A kései kapitalizmus azonban lerombolta az alrendszerek különállását: a szociális rendszer állami fenntartása, a növekvő állami intervencionizmus révén a politika folyamatosan behatolt a munka világába, amelyet egyébként is folyamatos krízisek sújtottak, a szabad és méltányos csere elve pedig egyre kevésbé teljesült. Ez azonban azt eredményezte, hogy az eddig legitimációs erőként működő ideológiák már nem tölthették be szerepüket, az így keletkező legitimációs űrbe beáramló technika és tudomány vette át szerepüket: az állam legitimitását most már az biztosítja, hogy biztonságot és mobilitási esélyeket teremt polgárai számára. Azonban ez további állami beavatkozást igényel a társadalom életébe, amely tovább erősíti az állam legitimációs igényét.

Ez pedig újabb dilemmákat vet fel. Az új legitimációs eszköz lényege ugyanis az, hogy „megmagyarázza az állampolgároknak a társadalmi konfliktusok irrelevanciáját és veszélyét, másfelől a konfliktusok minimumával biztosítja azok elhárítását” (Papp 1980: 297). Minden probléma technikai és bürokratikus kérdésekre redukálódik, amely magával vonja – miután már nem igényli – az állampolgári részvétel eliminálását, a tömegek depolitizálását. Ez azonban veszélyezteti a társadalmi stabilitást, hiszen kérdéses, hogyan tehető egy demokrácia polgárai számára elfogadhatóvá a gyakorlati kérdésekkel kapcsolatos bármilyen nyilvános vita megszűnése és az a tény, hogy a hatalmon lévők cselekedeteit egyedül csak a technológiai és adminisztratív kérdésekre való válaszadás irányítja. Az állam ezt a dilemmát csak akkor tudja feloldani, ha képes döntéseit egy olyan konszenzus részeként megjeleníteni, amely az állampolgárok érdekei és szükségletei közt jön létre a nyilvánosság szférájában. Itt válik fontossá *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozásában* felvázolt nyilvánosságmodell szerepe: hiszen ha az állam képes – márpedig láthattuk, hogy képes – egy olyan manipulált nyilvánosság létrehozására, amely biztosítja számára a polgárok kritikátlan helyeslését, akkor a szükséges legitimáció előállítása már nem lesz nehéz számára. Az állam, mondja Habermas, létrehoz egy olyan „technokratikus tudatot”, amely azt sugallja az embereknek, hogy a rejtett, egyre komplexebb társadalmi és gazdasági folyamatokat szabályozó törvényeknek való engedelmesség teszi lehetővé a prosperálást, a bőséget és a jólétet. A létrejövő technokratikus illúzió biztosítani fogja a tömegek depolitizálását anélkül, hogy a társadalom stabilitása veszélybe kerülne.

Habermas, csakúgy, mint korábban, most is lát elméleti alternatívát, nagyjából a már megismert vonalak mentén: a cselekedeteket, így az állami intézkedéseket irányító elvek

és standardok helytállóságát nyilvános, korlátok nélküli, erőszak- és hatalommentes kommunikációban kell megállapítani. Azonban a helyzetértékelése sem változott: olyan társadalmi erőnek, amely a változást végrehajthatná, illetve olyan helyzetnek, amely a változást kikényszerítené, nem látja nyomát. A jelenlegi kapitalizmus nem produkál elég súlyos problémákat, nincsenek súlyos feszültségforrásai, a tiltakozó mozgalmak, köztük a diákmozgalmak pedig csak a felszínét súrolják. Ez a pesszimista véleménye csak később, először az 1973-as *Legitimációs válság*ban változik meg; ez az első alkalom, hogy Habermas a pusztá elméleti lehetőséget konkrét valósággal párosítja. Ebben a műben már a kései kapitalizmus létező legitimációs válságáról beszél, olyan töréspontokról, amelyek áttörési lehetőséget jelentenek egy olyan rendszer felé, amelyben minden jelentős következményekkel járó döntés egy uralommentes kommunikáció során létrejött közmegegyezés során születik meg. Az 1981-es nagy műnek, *A kommunikatív cselekvés elméletének* ezen modell kidolgozása a feladata. Ezek a művek azonban már nem relevánsak számunkra, vizsgálatuk meghaladja ezen írás tárgyát, mivel keletkezési idejükből következően már nem lehetett hatásuk a tiltakozó mozgalmakra.

ÖSSZEFOGLALÓ

Lukács egyszer azt mondta, hogy „sokan a német értelmiségiek közül, ideértve Adornót is, elszállásolták magukat a »Szakadék« Nagyszállóban, amelyet máshol Schopenhauer kapcsán már leírtam: »Minden modern komforttal ellátott hotel ez, amely azonban a szakadék, a semmi, az abszurd szélén áll. A mindennapi elmélkedés a szakadékról, két csodálatos étkezés és művészi élmény között, csak tovább növeli a lakók számára a tökéletes komfort élvezetét.« (Lukács 1971: Előszó).⁸ Bár Lukács szavai kemények, az eddigi elmondottakból látható, hogy alapjában véve mégis helyesek. Sem Adorno, sem Horkheimer nem volt a cselekvés embere, elméleti meggyőződésük és egyéni beállítottságuk tette ezt lehetetlenné számukra. Marcuséra, bár kortársuk volt, már sokkal kevésbé illenek ezek a szavak, bár gyakorlati meggyőződésének elméleti megalapozása igen laza talajon áll. Végül ott van Habermas, aki ugyan eleinte szkeptikus a változás lehetőségét illetően, de ez a szkepticizmus soha nem jelentette nála az elméleti lehetőség hiányát, később pedig már konkrét kitörési pontokat is felfedezett (bár ezek közel sem a lukácsi vonalat követték). Azonban a '68-as mozgalmakat sem Marcuse, sem Habermas nem tekintette a változás

8 A pontosság kedvéért meg kell jegyezni, hogy Lukács (1977), illetve (1979) részletesebben kidolgozza a „Szakadék” Nagyszálló metaforáját. Itt kell megemlíteni azt is, hogy Lukács írása a két világháború közötti polgári értelmiséget kritizálja, részben őket téve felelőssé a fasizmus hatalomra jutásáért. Ebben a cikkben én nem osztom ezt a véleményt, Lukács metaforáját a passzivitás találó leírásaként használom mindössze.

megvalósítóinak; támogatták a diákokat, de nem azért, mert a nagy változás előfutárait látták bennük. Marcuse számára a diákok a humanizmus iránti vágyat képviselték, Habermas pedig a nyilvánosság repolitizálásának felszíni kísérletét tulajdonította nekik. Tovább azonban egyikük sem ment, ezért aztán, bár a diákok sokat vártak tőlük, többnyire csalódniuk kellett várakozásukban. A frankfurti iskola tagjai kordiagnózisukban ugyan jelentős elméleti muníciót nyújtottak a tiltakozók számára, gyakorlati elkötelezettségükben azonban a közelébe sem kerültek elvárásaiknak.

HIVATKOZOTT IRODALOM

- Adorno, Theodor W. [1951] (1996): *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*. Ford. Edmund Jephcott. Verso.
- Adorno, Theodor W. [1966] (1973): *Negative Dialectic*. Ford. E. B. Ashton. Seabury.
- Adorno, Theodor W. (1991): *The Culture Industry: Selected Essays On Mass Culture*. Szerk.: J. M. Bernstein. Routledge.
- Adorno, T. W. – Frenkel-Brunswick, E. – Levinson, D. J. – Nevitt Sandford, R. (1950): *The Authoritarian Personality*. Harper and Row.
- Benjamin, Walter [1936] (1976): The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction. Ford. Harry Zohn. In: *Film Theory and Criticism*. Szerk.: Gerald Mast és Marshall Cohen. Oxford University Press 612-634.
- Bottomore, Tom (1984): *The Frankfurt School*. Ellis Horwood Ltd and Tavistock Publications.
- Brinkley, Alan (1998): 1968 and the Unraveling of Liberal America. In: *1968: The World Transformed*. Szerk.: Fink, Carol – Gassert, P. – Junker, Detlef. German Historical Institute and Cambridge University Press 219–236.
- Carlebach, Julius (1978): *Marx and the Radical Critique of Judaism*. Routledge and Kegan Paul.
- Fink C. – Gassert P. – Junker D. (szerk.) (1998): *1968: The World Transformed*. German Historical Institute and Cambridge University Press.
- Fromm, Eric [1929] (1989): Psychoanalysis and Sociology. In: *Critical Theory and Society. A Reader*. Szerk.: Stephen Eric Bronner és D. M. Kellner. Routledge. 37–39.
- Fromm, Eric [1931] (1989): Politics and Psychoanalysis. In: *Critical Theory and Society. A Reader* 213–218.
- Fromm, Erich [1932] (1978): The Method and Function of an Analytic Social Psychology Notes on Psychoanalysis and Historical Materialism. In: *The Essential Frankfurt School Reader*. Szerk.: Andrew Arato és E. Gebhardt. Urizen Books 478–496.
- Fromm, Eric [1941] (1993): *Menekülés a szabadság elől*. Akadémiai Kiadó.
- Fromm, Eric (1947): *Man for Himself: An Inquiry into the Psychology of Ethics*. Rinehart and Co.
- Fromm, Eric [1956] (1993): *A szeretet művészete*. Háttér Kiadó.
- Gilcher-Holtey, Ingrid (1998): May 1968 in France: The Rise and Fall of a New Social Movement. In: *1968: The World Transformed* 253–276.
- Habermas, Jürgen (1961): *Student und Politik: Eine soziologische Untersuchung zum politischen Bewußtsein Frankfurter Studenten* (mit Ludwig von Friedeburg, Christoph Oehler, Friedrich Weltz). Luchterhand.
- Habermas, Jürgen [1962] (1999): *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása*. Osiris.
- Habermas, Jürgen [1968] (1970): *Toward a Rational Society*. Ford.: J. J. Shapiro. Beacon.

- Habermas, Jürgen [1973] (1975): *Legitimation Crisis*. Ford.: C. McCarthy. Beacon.
- Habermas, Jürgen [1981] (1986): *A kommunikatív cselekvés elmélete*. Eötvös Loránd Tudományegyetem.
- Habermas, Jürgen (2000): Marcuse – Psychic Thermidor and the Rebirth of Rebellious Subjectivity. In: *German 20th Century Philosophy: The Frankfurt School*. Szerk.: Wolfgang Schirmacher. Continuum 228–238.
- Honneth, Axel (1995a): Critical Theory. In: *The Fragmented World of the Social: Essays in Social and Political Philosophy*. Szerk.: Charles W. Wright. Albany, SUNY Press 61–91.
- Honneth, Axel (1995b): From Adorno to Habermas: On the Transformation of Critical Social Theory. In: *The Fragmented World of the Social* 92–120.
- Horkheimer, Max [1937a] (1972): The Latest Attack on Metaphysics. In: *Critical Theory: Selected Essays*. Herder and Herder 132–187.
- Horkheimer, Max [1937b] (1972): Traditional and Critical Theory. In: *Critical Theory* (188–243).
- Horkheimer, Max – Adorno, Theodor W. [1944] (1990): *A felvilágosodás dialektikája*. Gondolat.
- Horkheimer, Max [1946] (1974): *Eclipse of Reason*. Continuum.
- Jay, Martin (1984): *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923–1950*. University of California Press.
- Katz, Barry (1982): *Herbert Marcuse and the Art of Liberation*. Verso.
- Kellner, Douglas (1984): *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*. Macmillan.
- Kirchheimer, Franz L. – Neumann, Otto (1996): *The Rule of Law under Siege: Selected Essays by Franz L. Neumann and Otto Kirchheimer*. Szerk.: William E. Scheuerman. University of California Press.
- Leggewie, Claus (1998): A Laboratory of Postindustrial Society: Reassessing the 1960s in Germany. In: *1968: The World Transformed* (277–294).
- Lukács, György (1971): *The Theory of the Novel*. Translated by Ann Bostock. Merlin Press.
- Lukács, György (1977): „Szakadék” Nagyszálló. In: *Világosság* 18 (8–9): 572–580.
- Lukács, György (1979): „Szakadék” Nagyszálló. In: *A magyar marxista filozófia a két világháború között: válogatás*. Kossuth (7–35).
- Marcuse, Herbert [1937] (1968): Philosophy and critical theory. In: *Negations* (134–158).
- Marcuse, Herbert [1941] (1982): *Ész és forradalom*. Gondolat.
- Marcuse, Herbert (195: *Eros and Civilization: a Philosophical Inquiry into Freud*. Mass.: Beacon Press.
- Marcuse, Herbert (1958): *Soviet Marxism. A Critical Analysis*. Columbia University Press.
- Marcuse, Herbert [1964] (1990): *Az egydimenziós ember*. Kossuth.
- Marcuse, Herbert [1965] (1969): Repressive Tolerance. In: *A Critique of Pure Tolerance*. Szerk.: R. P. Wolff, B. Moore Jr. és H. Marcuse. Jonathon Cape.

- Marcuse, Herbert (1968): *Negations: Essays in Critical Theory*. Ford. J. J. Shapiro, Penguin.
- Marcuse, Herbert (1969): *An Essay on Liberation*. Beacon.
- Marcuse, Herbert (1972): *Counterrevolution and Revolt*. Allen Lane.
- Neumann, Franz (1942): *Behemoth: The Structure and Practice of National Socialism*. Oxford University Press.
- Papp, Zsolt (1980): *A válság filozófiájától a „konszenzus” szociológiájáig*. Kossuth.
- Pollock, Friedrich (1941a): State Capitalism: Its Possibilities and Limitations. In: *Studies in Philosophy and Social Science*, 9:3.
- Pollock, Friedrich (1941b): Is National Socialism a New Order? In: *Studies in Philosophy and Social Science*, 9: 3.
- Tarr, Zoltán (1986): *A frankfurti iskola*. Gondolat.
- Weiss, János (1997): *A Frankfurti Iskola*. Áron Kiadó.
- Weiss, János (2000): *Tizenkét előadás a Frankfurti Iskoláról és a diákmozgalmakról*. Áron Kiadó.
- Wiggershaus, Rolf (1994): *The Frankfurt School: Its History, Theories and Political Significance*. Polity Press.