

SZALAI PÁL

A szocializmus gondolati alapjai (Megjegyzések Vajda Mihály tanulmányához)

Szalai Pál (szül. 1935) Budapesten élő politikai filozófus és humanista. Tanulmányait eddig főként a katolikus sajtóban publikálta. A budapesti Bibó Emlékkönyvben a liberális demokrácia meghaladásáról szóló fejtegetéssel vett részt. Ellenzéki akciókban való részvétele miatt 1980-ban elbocsátották könyvtárosi állásából.

A « Magyar Füzetek » 8. számában Vajda Mihály « A marxizmus és a kelet-európai tanulságok » című tanulmányában bírálat alá veszi a Lukácsban gyökeredző marxista « praxisfilozófiákat » és — megítélésem szerint — lándzsát tör mindenfajta olyan szocializmus-konceptióval szemben, mely a szocializmust valamiféle *atropológiai fordulattal* kívánja összekapcsolni; mi több: a szocializmus programját abban látja, hogy kritikai elemként szerepeljen a polgári társadalmon belül, anélkül, hogy saját elképzelését radikálisan meg kívánná valósítani. Ha továbbvizsem Vajda Mihály gondolatait, ebben az értelemben egy liberális demokráciában kormányon lévő szocialista pártnak bizonyos értelemben ellenzéki pártnak kell maradnia — ellenzékinek nem egy *állambatalommal*, hanem egy *társadalommal* szemben — és ezt Vajda Mihály, aki gondolkodása középpontjába *állam és társadalom különválasztásának* szükségességét állítja, úgy hiszem, nem fogja elutasítani.

Természetesen jelen sorok írója teljesen megegyezik Vajda Mihállyal abban, hogy egy autentikus szocialista

mozgalomnak meg kell őriznie a polgári társadalom *értékeit* — mindenekelőtt a polgári forradalmak által kivívott szabadságjogokat. Abban azonban — megítélésem szerint — van közöttem és Vajda Mihály között bizonyos eltérés, hogy *mennyire* kell ennek együtt járnia a polgári társadalom bizonyos *negatívumainak* elfogadásával.

August Comte-ról írott tanulmányomban¹ azt próbáltam kifejteni, hogy egy humanista politikai struktúrának két fontos alkotóeleme van: az emberi egyedek közötti szerződés és az emberi természetben gyökeredző szocializációs igény. Egy nem humanista politikai gondolkodás mindkettőt el fogja utasítani, és azt fogja feltételezni, hogy az emberre mindenfajta szocializációt csak külső kényszerrel lehet ráerőszakolni; vagy pedig eleve nem vizsgálja egyén és közösség viszonyát, és egyértelműen a « közösség, azaz egy a közösség nevében fellépő embercsoport mellett köt ki. Ezeket a gondolkodásformákat eleve el kell vetnünk, és figyelmünket az első két politikai bölcsellettípusra kell irányítanunk.

Meg kell mármost állapítanunk, hogy *egymagában* sem az egyik, sem a másik nem ad elegendő támpontot egy humanista struktúra kialakításához. Az egyedek közötti szerződés tagadhatja az ember eleve adott szocializációs hajlamait, a « szerződést » lényegében kényszerűségnek, szükséges rossznak foghatja fel. Egy ilyen antropológia alapján felépített alkotmányosság felette ingatag lesz, sőt: ez a felfogás abszolutisztikus vagy totalitáriánus következtetésekhez is elvezethet (mint ahogy Hobbes is *így* próbálta megalapozni az abszolút monarchia elméletét). Másrészt — társadalomlélektani vizsgálatok utalnak rá — az ember *természetes* szocializációja egyáltalán nem egalitárius, hanem hierarchikus jellegű.² Egy humanista politizálásnak — megítélésem szerint — éppen arra kell törekednie, hogy e « természetes » hierarchia ne szüle-

¹ Theológiai Szemle, 1979/5, 294-300.

² Adolphe Portmann: Les bases biologiques d'un nouvel humanisme. Le problème de la vie. Etre et penser 32. (1951. VII.) Ed. de la Baconnière. Neuchâtel.

tési, tekintélyi vagy kiválasztottsági alapon épüljön fel, hanem egy humanista *értékhierarchia* alapján.

Ismételten le kell szögezni, hogy a két felfogás *komplementer*. A társadalmi szerződés filozófiája az embert « eleve adott », lezárt egységnek tekinti és a *törvény* uralma alá helyezi. Az ember *milyenségével* nem foglalkozik. Ha következetes akar lenni, el kell jutnia oda, hogy a törvény *kidolgozásában* mindenkinek részt kell vennie, akire a törvény vonatkozni fog, mert más garancia arra, hogy a törvények uralma ne legyen *bizonyos emberek* uralma, nincs. A társadalmi szerződés filozófiája tehát, ha racionalisztikusan végigvisszük, *liberális és demokratikus*, vallja az embernek csupán a másik ember szabadsága által korlátozható szabadságát és az emberek törvény előtti egyenlőségét, de *önmagában nem feltétlenül humanista*. Arra ugyanis nem adhat garanciát, hogy a törvény *milyen emberi értékek reprezentációja* lesz, mert éppen az emberi érték újra és újra való megfogalmazásával nem foglalkozik. Az emberi érték megfogalmazásával az *antropológiai* kérdésfeltevés foglalkozik. Ugyanakkor az antropológia *nem lehet* gyökeréig liberális és demokratikus. Eljuthat — el kell jutnia — addig a felfogásig, hogy az emberi érték folytonos újrafogalmazására szükség van, tehát *vitára* van szükség (mi több: éppen a vitára való készség a legfőbb antropológiai értékek egyike). Azonban mindig megvan az a tendenciája, hogy rögzítsen egy értékhierarchiát és az embereket *ehhez mérje*. Ha a társadalmi szerződés filozófiája *nem ellen-súlyozza*, végül megint csak egy bizonyos embercsoport uralmánál köt ki, lett legyen ez akár a filozófusok, az antropológusok uralma.

Megítélésem szerint a XX. század politikai irányzatai közül azok a maradandóan termékenyek, melyek a két felfogás és problémakör valamiféle *kiegyensúlyozására* törekcsenek, még akkor is, ha ma még nem látjuk ezen irányzatok tartós gyakorlati sikerét. (Bibó István politikai bölcséletének éppen azért lettem híve, mert a két felfogás közötti egyensúly *specifikusan kelet-európai* változatát látom benne: nála a szerződésszerűséggel egyensúlyt tartó antropológiai probléma éppen a « nemzet » alá szo-

rított néprétegek megmozdítása és a hatalmi struktúrákba való bekapcsolása, a formális demokrácia *korlátozásának*, de nem megszüntetésének, árán is.)

Ha kérdéses valaki előtt: megteremthető-e egy ilyen egyensúly, akkor rá kell mutatnom arra, hogy a középkori társadalomban egy ilyen egyensúly *ösztönösen* érvényesült, persze távolról sem liberális-demokratikus alapon. A középkor ismerte a jogi szerződészszerűség fogalmát, de a szerződőket nem mint egyenlő, hanem mint hierarchiába rendezett személyeket fogta fel; ismerte az értékhierarchia fogalmát is, csak hogy az sem pluralisztikus, sem megvitatható nem volt. Ugyanakkor azzal, hogy a politikai és a szellemi hatalmat különválasztotta, bizonyos *lehetőséget* teremtett az értékhierarchia pluralizálásához.

Még egy szót a szellemi és politikai hatalom elválasztásának hatásáról. A politikai hatalomtól megfosztott szellemi hatalom nincs ugyan annyira kitéve a hatalmi pragmatizmus kísértésének, mint a politikai hatalommal összenőtt szellemi hatalom (Bizánc), ámde ugyanakkor a két szféra túl merev elválasztása esetén mindig fennáll az a veszély, hogy a politikai szféra hatalmi pragmatizmusa válik a legfőbb értékke. A gazdasági szféra spontán különválása — a kapitalizmus és a modern ipari társadalom eme legfontosabb jellemzője — a helyzetet tovább bonyolítja. Annak a fejlődésnek ambivalenciái, melyet az európai társadalom a reneszánsz és a reformáció óta befutott, éppen e « három részre válás » ambivalenciáival kapcsolatosak.

Hol vannak a gyökerei annak a kérdésnek, melyet Vajda Mihály a polgári társadalom « transzcendálhatatlansága » vagy « transzcendálhatósága » fogalompárjával kíván jellemezni? Úgy hiszem: éppen ezekben az ambivalenciákban. Henri de Mantól³ Bibó Istvánig⁴ több

³ Henri de Man: L'Idée Socialiste. Ed. Bernard Grasset.

⁴ Bibó István: Az európai társadalomfejlődés értelme. L. Bibó István Összegyűjtött Munkái, 2. E.P.M.Sz. Bern, 1982.

szocialista gondolkodó próbálta elemezni: a középkor késői szakaszában, elsősorban a magasan fejlett észak-nyugat-európai kultúrában hogyan alakul át a feudális jogfogalom egalitárius-polgári jogfogalommá anélkül, hogy a « szerződésszerűség » és az « értékhierarchia » egyensúlya megbomlana. A reneszánsz és a reformáció ezt a fokozatos fejlődést az egyén felszabadulása irányában élezte ki, de olyképpen, hogy az itt jellemzett egyensúlyt felborította, és mereven különválasztotta a politikum, a gazdaság és az erkölcsi bölcselkedés területeit. E különválasztott területek hol mint egymással ellentétes elvek hatnak a megszerveződő európai társadalmakban, hol az egyik terület egyszerűen « felfalja » a másikat, rákényszerítve a maga szabályait. Machiavelli és Kálvin állnak az újkori fejlődés kiinduló pontjánál. Mindkettőjük antropológiája gyökeréig pesszimiztikus, mert mindenfajta, az emberben természetesen meglévő szocializációs képességet tagadnak. Amott, a reneszánsz politikusnál ethosz és politikum *különválasztását* figyelhetjük meg (lényegében a gazdasági szféra *nullifikálásával*), a genfi protestáns vallásalapítónál a politikai és a szellemi szféra *teljes egyesítését* (teokrácia) a gazdasági szféra *teljes autonómiájának* biztosításával.

A felvilágosodás mindenekelőtt a *társadalmi szerződés* gondolatára helyezte a súlyt, és *ezen az alapon* igyekezett egy egalitárius politikai szférát kimunkálni. Azonban, a felvilágosodás bölcselete nemigen haladta túl a reneszánsz és a reformáció szkeptikus politikai antropológiáját, noha ez a politikai antropológia az európai társadalom egyensúlyát már lényegében *megzavarta*. A társadalmi szerződés gondolata azonban — egalitárius formájában — kiegészítésként olyan antropológiát igényel, amely a reneszánsz-reformációs emberképet meghaladja, és éppen ezért igényli egy — pluralisztikus — értékhierarchia kidolgozását *is*. Jean-Jacques Rousseau ösztönösen tudta ezt, anélkül, hogy a problémára valamiféle megoldást talált volna. Ezért egész gondolkodása egy szélsőségesen *optimista* és egy szélsőségesen *pesszimizista* emberkép, politikailag radikális demokratizmus és totalitáriánizmus közt ingadozik, mint ahogyan ezt az ingadozást mutatták a

francia forradalom *gyakorlati* politikai következményei is.

A XIX. század jelentékeny demokratikus politikai gondolkodói ösztönösen érezték a problémát, és gondolkodásukat a francia forradalom *bírálatára* építették fel (itt természetesen csak a jóhiszemű bírálatokra célozok, nem pedig azokra, melyek a francia felvilágosodás és forradalom *teljes örökségét* megtagadták, mint például de Maistre írásai). Mindazok azonban, akik ragaszkodtak a társadalmi szerződés egyoldalú gondolatához, ezt a bírálatot csak mint szabadság és egyenlőség *ellentétét* élték át — a két fogalom *valóban* ellentétes, ha az emberi *szolidaritás* fogalmával nem próbálunk hidat verni közéjük. Ha viszont *ebből* az ellentétből indulunk ki, akkor *liberalizmus* és *szocializmus* ellentétének középpontjába a tulajdon igenlése illetve tagadása kerül. Másrésztől, mindazon irányzatok, melyek a társadalmi szerződés bölcséletét *korlátozottnak* érzik, a *politikai romantika* valamelyik fajtájába menekülnek. A politikai romantikának — akár reakciós, akár forradalmi irányzatú — meg az a sajátossága, hogy tetszés szerint « szűkíthető » és « tágítható », *nem exakt* fogalmakkal operál. Bármennyire megvetette is a romantikát Hegel, a filozófiai és politikai romantika legjelentősebb képviselője éppen ő maga, mert ő a fogalmak e felvizesítésére egy sajátos *módszertant* is kidolgozott: a dialektikus « triád » módszerét, sőt: e módszertan kidolgozását a filozófia « csúcspontjának » képzelte.

Itt lehet az 1844-es gyökerű marxi praxisfilozófia — és az azt 1923-ban feltámasztó lukácsi praxisfilozófia — gyengéit tettenélni. Marx felismerte a társadalmi szerződés bölcséletének *korlátozottságát*, és azon a ponton ragadta meg a kérdést, mely az ő korában a *legmeghatározóbb* volt: a társadalmi szerződésre alapozott világrend a gazdaság korlátlan autonómiáját teszi lehetővé, a gazdaság növekedése, az egyre szélsőségesebbé váló munkamegosztás az emberi társadalmat atomizálja, az embert kiszolgáltatja tőle idegen törvényeknek, a politikai egyenlőtlenségek helyébe a gazdasági egyenlőtlenségeket ülteti stb. Kétségtelen, hogy mindennek felsorolásával Marx egy *reakciós* romantika mellett is lándzsát törhetne: kimond-

hatná, hogy mindezen folyamatok visszafordítása — hegelianus módra — csak egy filozófus elit uralma alatt álló rendi államban lehetséges. Marx azonban radikális demokrata volt. Az eredeti marxi probléma tehát a következő: a radikális demokráciával összekapcsolható-s az elidegenedés leküzdése? Csakhogy az elidegenedésnek már a *terminológiája* is zűrzavart visz a kérdésbe. Mert felvethető ugyan a probléma: a radikális demokratizmus egalitárius értékeinek megőrzését össze lehet-e egyeztetni azzal, hogy megpróbáljuk visszaszorítani az emberi tevékenység egyes szféráinak *teljes elkülönülését*, mely éppen az egalitárius társadalmi szerződés *talaján* bontakozott ki. Ezzel szemben az « elidegenedés » fogalma lényegében individuál-pszichológiai fogalom, amely tetszés szerint szűkíthető és tágítható, így a politikai antropológiában — és még inkább a politikában — nem használható. Amikor Marx az elidegenedés fogalmát bevezette politikai bölcseletébe, veszélyes talajra lépett: bölcseletét a totalitáriánizmus vágányára lökte. Az elidegenedés központú bölcseletben *lehetéssé és igazolhatóvá* válik, hogy az egyes emberi tevékenységi szférák *mindenfajta* sajátosságát elmoszuk, az ember « kiteljesedését » a társadalmi létben való *teljes feloldódásban* keressük. Demokratikus haladás-hite és elidegenedés-központúsága közé Marx egy igen abszurd hegelianus gondolati « hidat » épített: feltételezte, hogy az elidegenedés teljes megszüntetéséhez éppen a gazdaság önállósításának legszélsőségesebb megvalósításán, tehát az elidegenedés totalizálásán át visz az út.⁵ Mikor 1923-ban Lukács a « Geschichte und Klassenbewusstsein » című műve körül kirobbant a vita, lényegében három álláspont összecsapását figyelhetjük meg az « ortodox » marxizmuson belül:

1.) a kautskyánus álláspont, mely a gazdaság *teljes* autonómiáját igenli, és a szocializmust lényegében e folyamat kiteljesítésével tekinti szinonímnek, úgy, hogy a liberális demokráciának a gazdaságtól különválasztott ér-

⁵ E problémáról lásd Vajda Mihály: A filozófus mint az emberiség funkcionáriusa. Kézirat.

tékei megmaradjanak (« diktatúra a gazdaságban, anarchia a szellemiekben »);⁶

2.) a leninista álláspont, mely a gazdaságnak egy totalitárius politikumtól való függését vallja, olyképpen, hogy a politikai totalitáriánizmus *elősegítse* a gazdaság autonomizálásának folyamatát, mert ez így egy bizonyos ponton a gazdaság utópikus *moralizálódásába* fog átcsapni.

3.) a lukácsi « praxisfilozófiai » álláspont, mely a gazdaság autonómiáját — mint az elidegenedés fő forrását — *azonnal* meg kívánja szüntetni, a gazdaságot közvetlenül egy új típusú moralitásban kívánja feloldani.

Azt ma már nem kell bizonyítani, hogy az első két álláspont totalitárius következményű. A német államkapitalizmusból, a gazdaság totalizálásából hitlerizmus lett, a lenini típusú átpolitizált államkapitalizmusból pedig sztálinizmus. A lukácsi praxisfilozófia, mely a gazdaság autonómiájának közvetlen *moralizáló* feloldását vallja, kihatásaiban *ambivalens*. Lehet a *demokratikus szocializmus* filozófiája, amennyiben a termelőeszközök munkástanács-típusú szocializálását egy antropológiai fordulattal kívánja egybekapcsolni, lehet egy maoista típusú kulturális forradalom filozófiája, és a kettő között még számos « átmeneti » formát és funkciót vehet fel. Ennek a nagyfokú ambivalenciának éppen az « elidegenedés »-fogalom *körülírhatatlanságában* van a titka. E fogalom *hatása* nagyban függ attól, hogy *demokratikus* vagy *totalitárius* mozgalmakkal kapcsolódik-e össze.

Megértem, hogy a Budapesti Iskola reprezentatív gondolkodói a leninista elméleti és gyakorlati körforgások elutasítása után most a lukácsi praxisfilozófiát is elvetik: ez a gondolatkör Magyarországon a hatvanas években egy nem-totalitárius politikai gondolkodás szempontjából természetlennek bizonyult. De bizonyára leszögezhetem gondolati különállásomat: mint nem-marxista nem tudok

⁶ Kautsky felfogása a *gyakorlatban* nem egyszerűsíthető le ennyire.

egyétérteni a szocialista gondolkodás egy olyanfajta antropológiai deradikalizálásával, amely Vajda Mihály gondolkodásában megjelenik. A javak állami újraelosztása és az üzemi demokrácia szerintem is a szocialista reform két középponti mozzanata valamely liberális-demokratikus társadalomban, de egyik sem transzcendálja a polgári társadalmat egy szolidarisztikus társadalom irányába.

Jog, piac és munkamegosztás voltak a « polgári világ » ama tartóoszlopai, amelyeket egy messianisztikus típusú szocializmus erkölcs, tervezés és a « nembeli ember » uralma nevében le kívánt dönteni. Egy demokratikus szocializmus — természetesen — mindenekelőtt a *jogot* kívánja — jogaiba visszaiktatni, hiszen a jog ledöntése a gyakorlatban nem az erkölcs, hanem a jogtalanság totalizálásánál kötött ki. Nyitott kérdés azonban, hogy a jog visszaállításával a régi helyet kell-e visszaadnunk a *piacnak* és a *munkamegosztásnak* is? Vajda Mihály — úgy hiszem — *igennel* válaszol a kérdésre, és *itt* kell gondolatmenetét megkérdőjeleznem egy, az övénél radikálisabb — bár nem marxista — gondolkodás nevében.

Jog, piac és munkamegosztás megtámadása annak kérdésessé tétele: megvalósította-e a polgári társadalom a maga eredeti hármasszavát: a szabadságot, az egyenlőséget és a testvériséget?

Nyilvánvaló, hogy a jog fogalmának megtámadása valamiféle « mélyebb » szabadságeszmény nevében üres demagógia. Éppen itt helyesen fedez fel Vajda Mihály egy érintkezési pontot a praxisfilozófia (és általában a « politizáló » ateista existenciálfilozófiák) és a totalitárius szocializmusok között, hiszen éppen az « elidegenedés », « kivetettség » stb. fogalmainak tetszés szerinti tágíthatósága és szűkíthetősége teszi lehetővé a « formális » jogfogalom tagadását, annak kijelentését, hogy az ember « akkor szabad, ha a nemzet szabad », vagy « ha a termelőeszközök a nép tulajdonában vannak », vagy « úgyse szabad sohasem, mert... » stb. stb. Ez azonban nem jelenti azt, hogy egy autentikus szocializmusnak nem kell — antropológiai megfontolások alapján — a polgári jogfogalmat revízió alá vennie, azt egy *nevelési* dimenzióval

kiegészíteni, hierarchizálni a szabadság különböző aspektusait⁷ stb.

A piaci egyenjogúság fogalmának egy valóságos egyenlőség-fogalom nevében való megtámadása a XIX. századi szocializmus fő vonulatának középponti témája. E támadásokat — ha «racionális magvukat» keressük — nyilvánvalóan meg kell szabadítani azoktól a stupid-hisztérikus érzelmektől, melyekkel a romantikus antikapitalizmus a piac fogalmát elborította. A polgári piac-fogalom bírálataiban mindenekelőtt ki kell szélesíteni a piac fogalmát, mint olyan «hely»-ét (és ez egy szocialisztikus *gazdaság-ra* is igaz), ahol nem pusztán a *javak*, de a *vélemények* cseréje is folyik. Másrészt, mikor a *valóságos* piaci egyenlőséget hangsúlyozzuk, arra kell törekednünk, hogy a piacon résztvevő egyének (vagy kollektívák) lehetőség szerint egyenlő feltételekkel induljanak a piaci versenyben — mindez az örökösödési jog megszüntetését vagy nagyon erős korlátozását jelenti. Ugyanakkor tudatában kell lennünk a gazdasági egyenlősítési program *ellentmondásainak*: egy gazdasági egyenlősítés csupán állami beavatkozás útján képzelhető el, és az újraelosztás szakemberei által gyakorolt diktatúra permanens veszélyét rejti magában. A valóságos egyenlőséget tehát végső soron a liberális demokrácia által biztosított törvény előtti egyenlőség területének kiszélesítésével, a gazdaság bizonyos méretű *átpolitizálásával lehet* — nem elérni, de megközelíteni; ez pedig a piac fogalmának *módosulásával jár*..

A XIX. század *egyenlőség-központú* szocializmusa mellett (mely éppen egyenlőségre irányultsága miatt volt kiszolgáltatva a «szuverén» állam, a «törvényszerű» gazdasági növekedés ama fétiseinek, melyektől egy autentikus szocialista gondolkodásnak ösztönösen idegenkednie kellett volna) bizonyos fokig háttérbe szorult a liberális demokrácia és a kapitalizmus szolidarisztikus bírálata. *Önmagában* ebben semmi csodálatos nincs: a kapitalista verseny deszolidarizáló hatása legközvetlenebbül éppen

⁷ Lásd pld. Berdyaev: *The Fate of Man in the Modern World*. The University of Michigan Press, 1953.

nagy és igazságtalan egyenlőtlenségek kialakulásában jelentkezett. Csupán a második világháború után kialakult *jóléti államok* gyakorlata tárta fel azt a tapasztalatot, hogy míg a liberális demokrácia igenis meg tudta valósítani a szabadságon alapuló jogrendet, és egy viszonylag nagyméretű állami beavatkozás útján közelebb tudta hozni a valóságos egyenlőség viszonyait is, terméketlen maradt a francia forradalom harmadik jelszavának, az emberi *testvériségnek* valamiféle realizálása terén (ami nem jelenti, hogy a totalitáriánizmus ezen a téren jobb viszonyokat hozna létre). Való: az emberi testvériség nem *jogi*, hanem *antropológiai* fogalom, a társadalmi szerződés bölcséletével nem írható körül. Éppen ezért az emberi szolidaritást programjukba iktató mozgalmak nem annyira az állami hatalom megszerzésére törekvő *pártokban* fejlődtek ki (e pártok programja általában a szabadság, egyenlőség, egyenlőtlenség, hagyomány, nemzet, vallás, világiasság stb. ideológiai köré csoportosult), hanem szövetkezeti mozgalmakban, tevékenységüket nem a pusztá bérharcra korlátozó szakszervezetekben, vallásos vagy világias kommunákban stb.

Az emberi testvériség középpontba helyezése azonban szükségszerűen elvezet a munkamegosztás és funkcionálizálódás *bírálatához*, hiszen e munkamegosztás és funkcionálizálódás gátja az emberi kommunikációnak és a teljes emberi személyiség kibontakozásának. Mármost: világos, hogy a munkamegosztás és funkcionálizációdás bírálatának a modern ipari társadalom léte nagyon is reális határokat szab. De míg a «vertikális» munkamegosztás e modern ipari viszonyok között elkerülhetetlen (bár például az üzemi öngazgatás semmiféle formája nem képzelhető el e munkamegosztás legalább elméleti feloldása nélkül), nagyon is relevánsnak érzem ma is azt a bírálatot, melyet az autentikus szocializmus (és ezen belül a Luxemburg Róza típusú marxizmus) a *horizontális* munkamegosztás felett gyakorolt. Vallom tehát, hogy az autentikus szocializmusnak igenis meg kell szüntetnie a «politikai szakember» uralmát (még abban a formában is, hogy lehetőség nyílik több politikus szakember közötti választásra), és meg kell akadályoznia azt is, hogy valamely

szakma (például a közgazdaságtan) szakemberei nyílt vagy látens diktatúrát gyakorolhassanak az élet egész területe felett (technokrácia). Tehát egy autentikus szocializmusban is szükség van munkamegosztásra a szélesebb értelemben vett « techné » területén, de nincs szükség — különösen vezető pozíciókban nem — a « vezetéstudomány » « szakembereire ».

Itt merült fel az a kérdés: nyújtottak-e valami újat az autentikus szocializmus kelet-európai mozgalmi a liberális demokráciák szellemi fegyvertárához és kivívott eredményeihez képest?⁸ Úgy hiszem, egy vonatkozásban nyújtottak: a politikum átértékelésében, egy politizáló nem-politikus embertípus kialakításában. Nem tartom helyesnek itt azt a várható ellenvetést, hogy forradalmi mozgalmak *szükségszerűen* átpolitizálnak nem-politikus érdeklődésű tömegeket (és értelmiségeket) is. És itt én is az 1968-as csehszlovák reform-mozgalomra utalok, csak más értelemben, mint ahogyan azt Vajda Mihály teszi. E mozgalom újdonságát *nem* abban látom, hogy elismert bizonyos partikularitásokat a szocialista társadalmon belül, hanem abban, hogy egészen megdöbbentő tömegben vonultatott fel politizáló jogászokat, közgazdászokat, filozófusokat stb. Ha volt mozgalom, melyben egy humanista politizálás áttörte úgy a « politikusok » és « nem-politikusok » munkamegosztását, mint — bizonyos, nagyon racionális fokig — az egyes szakmák munkamegosztását, akkor ez volt az.

Ez az antropológiai « plusz » az, amellyel az autentikus szocializmus mozgalmi a társadalmi szerződés bölcséletére alapozott liberális demokráciákon túlmutatnak. Egy ilyen típusú szocializmusban a *tulajdon* fogalma nem játszik olyan központi szerepet, mint a XIX. századi szocializmusban. (Ma még a nem totalitárius szocializmus is erősen XIX. századi fogalmakban gondolkodik, és a magántulajdon méreteitől teszi függővé annak felső határait.) Középpontba itt két fogalom kerülne: a tulajdon *felté-*

⁸ Lásd erről Kende Péter és Puskás Ákos vitáját az « Esprit » 1978. július-augusztusi számában.

telessége és demokratikus igazgatása. Az előbbi maga után vonná a munkásönigazgatások bizonyos fokú *integrációját*, a világnézeti parlamentek mellett termelői és fogyasztói kamarák választását, tehát a gazdaság *bizonyos fokú* politizálását.

Vajda Mihály szerint Marxnak nem volt különösebb oka arra, hogy a nincstelenek osztályát jelölje ki a szocializmus *hordozójaként*. Én azonban azt hiszem, hogy egy *egyenlőség-központú* szocializmus (tehát a « ritkaság szocializmusa ») nézőpontjából ez a kijelölés nagyjából helyes volt. Egy szolidaritás-központú szocializmus számára nem szükséges, hogy hordozóit a termelésben elfoglalt *helyhez* kösse, és — bármily ködös meghatározásnak is tűnhet ez — talán helyesebb bizonyos emberi *minőséghez* kötni: olyan — mondjuk ki — *elitekhez*, melyek nem kívánják saját összetételüket megmerevíteni. Egy ilyen elit kikerülhet munkástanácsos gondolkodású munkásságból, humanista (de korántsem feltétlenül « human ») értelmiségből, szövetkező parasztságból egyaránt (és ezen elit *sokfélesége* — az értékpluralizmusban gyökerező ideológiai pluralizmuson túl — magában rejti egy társadalmi pluralizmus magvát, mely nem feltétlenül lenne hatalmi harcok pluralizmusa).

Végezetül pedig annyit kell megjegyezni, hogy Vajda Mihály kitűnő cikkének éppen *utolsó* mondatát tartom a legelhibázottabbnak (és egyben kulcsnak ahhoz, hogy mi-
ben tér el az én állásponatom az ő — általam nagyon tisztelt — álláspontjától). Kelet-Európa népei ma sokmindentől szenvednek, csak éppen a citoyen uralmától és a burzsoá háttérbeszorulásától nem. Jelen helyzetünkben éppen a citoyeni magatartás típus az, melyet minden körülmények között — és az adott lehetőségeken belül — erősítenünk kell, és bizony nem csak a funkcionáriusi, de a « hagyományos » burzsoá magatartás rovására is.

Breznjev után