

Tomaž Mastnak

POSTMARKSIZEM, MADŽARSKI PRIMER

Iztek marksizma je v socialistični Evropi vse bolj nepreklicno dejstvo. Ta trditev se seveda nanaša na tiste sfere intelektualne produkcije, v katerih je bil marksizem — metaforično rečeno — živ: na tista razmišljanja (in seveda njihove »praktične« učinke ali ambicije), ki so bila kritična do »realnosocialističnih« režimov in sistemov, do njih morda tudi opozicijsko nastrojena, in vsaj relativno neodvisna od ideoloških aparatov države. Skupna oznaka, ki se je uveljavila za ta kritični, ustvarjalni, humanistični, topostrujni, svobodoljubni ipd. marksizem destalinizacije in poststalinizma, je revizionizem. Iztek marksizma je zato neposredno iztek revizionizma, povezan z zlomom reformnega komunizma.

Revizionizem in reformni komunizem sta namreč, kot mora biti, vsaj v tendenci oblikovala dialektično enotnost teorije in prakse: verjelo se je, da je mogoče z iskanjem in formuliranjem resničnega marksizma, izvirnega nauka, inicirati procese demokratizacije partije (morda pomagati t. i. progresivnemu krilu ali naprednim silam v partijskem vodstvu), z demokratizirano partijo pa zrevolucionirati sistem v duhu resničnega, demokratičnega, humanega itn. socializma, uresničiti revolucionarne ideje in ideale. Revizionistični marksizem ni kaj prida prispeval k spoznavanju »družb sovjetskega tipa«; za sabo je pustil prenovljeno socialistično aksiologijo — na katero edino se je opirala »neusmiljena kritika vsega obstoječega« — ter razmajan in v kot potisnjen »dogmatizem«, na drugi ravni pa morda tudi moralne zglede neodvisne intelektualne drže in človeškega dostojanstva. Komunistični reformizem — socializem s človeškim obrazom, demokratični socializem, integralno samoupravljanje ipd. — je lahko iskal subjekte svoje prakse samo v političnem imaginariju tradicionalnega, včasih pa tudi moderniziranega socializma, edino realno oporo pa je morda našel v delih aparata. Realnih družbenih akterjev, aktualnih ali potencialnih, se je bal in ni mogel biti nič drugega kot omejena politična praksa. Danes gledamo nanj kot na še eno izgubljeno iluzijo in svetlo točko v zgodovini komunizma; svetla je seveda le dotlej, dokler je historični zlom iluzije »fiksna«.

Če je bil revizionizem določena rekonpozicija marksizma, je iztek revizionizma njegova dekompozicija. Zato ne govorimo o postrevizionizmu, ampak o postmarksizmu. Postmarksizem je seveda opisna oznaka, tu in tam bojno geslo;

kolikor so njegova vsebinska določila nedefinirana ali premalo definirana, je možna poljubna raba oznake in nič bolj obvezujoče oziroma toliko lažje še bolj neobvezujoče spodbijanje njene upravičenosti. Ker so razprave v teh koordinatah rade prazne in duhamorne, je morda smiselneje vzeti v zakup nezadovoljivost oznake in po obdelavi konkretnega gradiva presoјati, ali kam vodi ali le zavaja.

Ta tekst želi prikazati oblikovanje postmarksizma na Madžarskem. Za generalnejši prikaz intelektualne (če ne že kar kulturne) transformacije, ki se odvija v socialistični polovici Evrope — in katere »vidik« je postmarksizem — pač še ni opravljenih dovolj analiz. V besedilu, ki sledi, bom najprej skušal identificirati točko, ki sproža dekompozicijo marksističnega diskurza in kompozicijo postmarksističnega — dekompozicija namreč ni obenem že kompozicija, kompozicija ni ne avtomatična ne simetrična posledica oziroma plat dekompozicije —, zatem pa nakazati nekaj logičnih povezav, ki konstituirajo to transformiranje.

1. Dopršitev »negativne dialektike marksizma«

Pojem, ki sproži dekompozicijo marksizma in organizacijo novega diskurza, je civilna družba. V smislu nove demokratične — vendar še socialistične — perspektive ga je prvi uporabil sociolog Iván Szelényi: v razpravi, napisani sredi 70. let, posvečeni »dilemam in perspektivam« socialistične opozicije v Vzhodni Evropi. Ta inovacija je bila takrat v zraku.

a) Kritika marksizma

»Novo poudarjanje institucij civilne družbe, pluralnosti, družbene avtonomije, politične demokracije in avtonomne nemanipulirane javnosti je odsevalo obrat stran od marksistične tradicije pri teoretskem pristopu k realnosti Vzhodne Evrope.«¹ Vendar je bilo to »ponovno odkritje« civilne družbe možno šele na podlagi določenega razvoja kritike marksizma. Kritika marksizma — ne le klasičnega, še sploh ne samo »dogmatičnega«, ampak tudi revizionistične ortodoksije² — je bila sredi 70. let prej pri koncu kot na začetku. Leta 1968 — ob empiričnem koncu revizionizma, ki ga simbolizira intervencija vojaških sil Varšavskega pakta na Češkoslovaškem — je budimpeška šola zaostрила kritiko »realnega socializma«, celo Lukács sam — pravi György Dalos — je »v okvirih svoje partijske discipline prispel do kritike stalinizma kot sistema«;³ takratna »srednja generacija« — ožji krog Lukácsjevih učencev: Hellerjeva, Fehér, Márkus, Vajda in drugi — je odločneje zahtevala več pluralizma v marksizmu,⁴ ta zahteva pa je — lahko bi rekli, konsekvntno — pripeljala tudi do artikulacije razlik v sami budimpeški šoli.⁵ Vendar niti to ni več moglo zaustaviti

¹ Josef Gorlice, »Introduction to the Hungarian Democratic Opposition«, *Berkeley Journal of Sociology*, let. XXXI (1986), str. 125.

² Gl.: Leszek Kolakowski, *Glavni tokovi marksizma*, zv. III, BIGZ, Beograd 1985, str. 524.

³ Gl.: György Dalos, *Archipel Gulasch. Die Entstehung der demokratischen Opposition in Ungarn*, Donat und Temmen Verlag, Bremen 1986, str. 19–20. — Lukácsovo kritiko stalinizma gl. v: György Lukács, *Marksismus und Stalinismus. Politische Aufsätze. Ausgewählte Schriften*, zv. IV, Rowohlt, Reinbeck bei Hamburg 1970.

⁴ Dalos, op. cit., str. 20. — Posebej hudo kri je v aparatu povzročil tekst Györgyja Márkusa: »Diskussionen und Tendenzen in der marxistischen Philosophie«, v: A. Hegedüs, M. Vajda in drugi, *Die Neue Linke in Ungarn*, zv. 2, Merve Verlag, Berlin 1976, str. 26 sq.

⁵ Prim.: F. Fehér, A. Heller, Gy. Márkus, M. Vajda, *Diskusija o Lukácsovej 'Ontologiji'*, Kulturni radnik/Školska knjiga, Zagreb 1978.

»negativne dialektike marksizma«, ki je takrat sklenila svojo krožno pot: »ponosna ambicija« marksizma, da bi »homogeniziral celotno družbo«, je pristala v družbi, ki je zavračala ves in vsakršen marksizem.⁶ Ena od »prikaznih oblik« te »dialektike« je zadevala osrednjo osebnost renesanse marksizma:⁷ Lukácsev »otroški vrtec« se je organizacijsko odcepil od »šole«. Pripadniki te — danes srednje — generacije madžarskih intelektualcev so se v letih 1969/70 na privatnih seminarjih začeli kritično spoprijemati z mojstromvim opusom.⁸ Lukácsevi smrti 1971 — ki je oblastem sprostila roke za obračun z marksistično (para)opozicijo⁹ in zaostritev ideološkega kurza — je kmalu sledil še »očetomor«.¹⁰

Kolikor je ta kritika marksizma bila objavljena, se je to zgodilo v samizdatu. Med prelomnejšimi tovrstnimi publikacijami sta bila obsežno delo Györgyja Benceja, Jánoša Kisa in Györgyja Márkusa *Ali je kritična politična ekonomija možna* na začetku 70. let in zbornik *Marx v četrtem desetletju*, izdan leta 1977 (ta letnica označuje nastanek »pravega« madžarskega samizdata oziroma »sistematične samizdatske kulture«).

Prvo delo si je s kritiko Marxove teorije vrednosti prislužilo ime *Anti-Kapital*,¹¹ drugo pa je imelo, če se sme tako reči, plebiscitarno vrednost. Urednik zbornika, filozof András Kovács, je povprašal pripadnike svoje generacije, ki je bila takrat stara približno toliko, kot sistem »ljudske oblasti« na Madžarskem — okoli štirideset let: na ta leta aludira naslov —, kaj si mislijo o marksizmu, »skupni ideologiji njihove mladosti«. Večina blizu dvajsetih avtorjev, ki so se odzvali na anketo, se je od marksizma distancirala: nekateri precej drastično, drugi bolj subtilno. Obči sklep naj bi bil, da »marksistična ideologija sama ne zadošča za pojasnitev sedanjih problemov vzhodnoevropskih družb, kaj šele za njihovo reševanje«. Več jih je izrazilo »občutek, da je marksizem postal nepomemben«; Miklós Haraszti pa je — Dalos pravi, da »frustrirano-nostalgčno« — zapisal, da »ne obžalujem, da sem bil marksist, prav tako pa ne obžalujem, da nisem več. Kar zadeva mišljenje v smislu zgodovinskega plana, si prerokujem dokaj dolg predah.« Generacija, ki je bila interpelirana, se ni več čutila zavezana ne »intelektualnemu bonapartizmu« (Haraszti) zgodovinskega marksizma ne budimpeški šoli — vse, kar naj bi ostalo od »renesanse marksizma«, naj bi bila morebiti določena »simpatija« zanj.¹²

⁶ Gl.: Ferenc Fehér, Agnes Heller, György Márkus, *Diktatura nad potrebama*, Rad, Beograd 1986, str. 410. — Avtorji opozarjajo, da se v »ideološkem vakuumu«, ki ga je ustvaril zaton marksizma, pojavljajo različne »nove fundamentalistične ideologije«, in da ne gre spregledati njihove nevarnosti. Gl.: *ibid.*, str. 410–411.

⁷ *Ibid.*, str. 406.

⁸ Dalos, op. cit., str. 20.

⁹ Izraz paraopozicija uporablja George Schöpflin, »Opposition and Para-Opposition: Critical Currents in Hungary, 1968–78«, v: Rudolf Tökés, ur., *Opposition in Eastern Europe*, Macmillan/St. Antony's College, Oxford 1979.

¹⁰ Dalos, op. cit., str. 41.

¹¹ Gl.: *ibid.*, str. 21–22; Tomaž Mastnak, »Pred koncem revizionizma in ponovnim rojstvom civilne družbe«, v: Marc Rakowski, *Vzhodnoevropskemu marksizmu naproti*, Komunist, Ljubljana (1987), str. 6–7.

¹² Gl.: Dalos, op. cit., str. 40–41; »Samisdat in Ungarn«, *Sozialistisches Osteuropakomitee Info*, št. 34/1979, str. 24; Bill Lomax, »The Rise of the Democratic Opposition«, *Labour Focus on Eastern Europe*, št. 3–4, poletje 1982; Miklós Haraszti, »Gedanken im Jahre 1977 zum Thema ‚Was ist Marxismus‘«, v: Dalos, op. cit., navedeno mesto na str. 106. V »Samisdat in Ungarn« ta pasus prevajajo: »Nič ne pomeni, da sem bil marksist. Prav tako nič ne pomeni, da nisem več.« — Haraszti v tem tekstu sicer pojmuje marksizem kot ideologijo planerske inteligence. »Partija je iz avantgarde organizirane inteligence postala poklicni čuvaj nedeljivosti oblasti, marksistična državna religija pa edino geslo za varovanje gospodarstva planiranja« (*ibid.*, str. 98); v tem smislu je marksizem »duh tehnologije, spoznana in v religiozno ljubeznijo izpovedana nujnost« (*ibid.*, str. 101). — Teza spominja na tisto, ki sta jo razvila György Konrad in Iván Szélenyi v: *The Intellectuals on the Road to Class Power*, Harvester Press, Brighton 1979.

b) Oblikovanje demokratične opozicije

Kritično slovo, ki ga je marksizmu voščila generacija nekdanjega Lukácsevega »otročkega vrtca«, se je ujemalo s slovesom Lukácsevih najbližjih sodelavcev od Madžarske: Hellerjeva, Fehér, Márkus, Vajda in nekateri drugi so emigrirali. Ta dogodek ima močan simbolni pomen: marksizem je zapustil Madžarsko, madžarski marksisti živijo posej večinoma v Avstraliji.¹³

Na eksodus marksizma sta bili dve poglavitni reakciji. Zapoznelo reagiranje kulturne birokracije, ki je bila zdaj pripravljena skleniti kompromis z brezposelnimi marksisti.¹⁴ Prepozno je zaznala, da z ideloško ekskluzivnostjo in togostjo sama sebi spodkopava tla pod nogami. Ker je onemogočila kritične marksiste, je sprodicirala ne toliko krizo marksizma, kot krizo brez marksizma.¹⁵ Na drugi strani je reagirala neodvisna javnost. Publicist Péter Biró naj bi bil izrazil mnenje mnogih, ko je emigrante obtožil, da so dezertirali. Za to moralno obsodbo pa je tičal veliko tehtnejši in daljnosežnejši argument: »Hellerjeva in njeni prijatelji so zbežali, da jim ne bi bilo treba spoznati poraza njihovega doktrinarnega, absolutističnega revolucionizma. To je naravnost poraz madžarskega marksizma, kajti ti ljudje so bili zadnje aktivno, ustvarjalno jedro tiste struje, ki je bila povezana z mednarodnim komunističnim gibanjem. S svojim odhodom so duhovno še aktivnemu marksizmu odvzeli možnost, da bi postal del politične kulture v tej deželi.«¹⁶

Če lahko iztek marksizma politično beremo kot zlom revolucionizma, pa je na podlagi kritike marksizma začel nastajati novi reformizem. Neuspeh in propad komunistične opozicije oziroma, natančneje, systemske kritike se ujema z oblikovanjem demokratične opozicije.¹⁷ Ena od prikaznosti te spremembe je premik od filozofskih vprašanj k pragmatičnim in političnim.¹⁸

Konstituiranje demokratične opozicije simbolizira pismo, v katerem se je januarja 1977 štiriintrideset madžarskih intelektualcev solidariziralo z ustanovitvijo Listine 77 in podprlo gibanje za človekove in državljanske pravice v ČSSR.¹⁹ Ta izjava mednarodne solidarnosti kaže hkrati na notranji premik v programatiki madžarske opozicije. Vprašanje temeljnih človekovih pravic in državljanjskih svoboščin je — ne nazadnje tudi pod vplivom gibanja za zaščito teh pravic in svoboščin, ki se je po helsinški konferenci oblikovalo v Sovjetski zvezi — postalo ključno, »pripoznavanje politične demokracije pa

¹³ Vajda se je vrnil na Madžarsko, vendar decidirano pravi, da ni nikakršen »-ist« več. Gl.: Mihály Vajda, »Wir sind keine -isten mehr. Ein Gespräch mit Mihály Vajda«, *gegenstimmen*, št. 10/1982, str. 37 sq. (Slovenski prevod: »Nikakršni -isti nismo več«, *Mladina*, št. 19, 1984.) — Fehér, Hellerjeva in Márkus se imajo za marksiste »v širokem pomenu besede« in za nada-rljevalce budimpeške šole (gl.: op. cit., str. 10, 13), vendar se je mogoče strinjati s piscem spremene besede k srbohrvaškemu prevodu *Diktature nad potrebami*, ki njihovo delo označuje za izvirni eklekticizem (Jovan Teokarević, »Antropološki radikalizem — politički realizam«, *ibid.*, str. 422). Eklekticizem, ki zajema iz marksizma, si je prav lahko zamišljati, marksizem, ki bi bil eklektičen, pa po — marksistični — definiciji ni mogoč.

Ob tem je treba pripomniti, da marksizma še zdaleč ni sprejemala vsa madžarska inteligenca: ločnica med nemarksisti in marksisti se je bolj ali manj ujemala z ločnico med populisti in — pretežno židovsko in velikomestno — urbano inteligenco. Oblast je bila do populistov bolj strpna in prej pripravljena integrirati njihove zahteve, z marksističnimi herezijami pa je bila odločno nespravljiva. Prim.: Dalos, op. cit., str. 24 sq. Razumevanje med »urbanisti« in populisti se je začelo razvijati šele v zadnjih letih.

¹⁴ O kampanji proti budimpeški šoli (odvijala se je sinhrono z gonjo proti *Praxisu* v Jugoslaviji) gl.: Dalos, op. cit., str. 17 sq.

¹⁵ Na to je opozorila filozofinja Mária Ludassy, ko se je v 80. letih začelo tarnati, da »mladine nič več ne mika, da bi študirala marksizem«. Gl.: *ibid.*, str. 26.

¹⁶ *ibid.*, str. 34.

¹⁷ »Disident v sedemdesetih je bil samo disidentski intelektualec ali revizionistični marksist. Šele konec sedemdesetih so oblikovali intelektualsko opozicijsko skupino.« Csaba Kőnczöl, intervju, v: Gorlice, op. cit., »Interviews«, str. 140.

¹⁸ *ibid.*, str. 140, prim. str. 142.

¹⁹ Dalos, op. cit., str. 38.

ne le smoter na sebi, temveč preskusni kamen sleherne kritike.«²⁰ Ena temeljnih potez te nove usmeritve je legalizem. »Med disidentskimi intelektualci na Madžarskem, kot tudi v drugih narodih vzhodne Srednje Evrope, se je razvila ideja, da je treba jemati formalna legalna jamstva, zapisana v civilnih zakonikih, resno, delovati odkrito, tako da se govori javno, ustanavlja neodvisni tisk, oblikuje odbore za zaščito človekovih pravic itd., kot da bi pogoji za svobodo izražanja že obstajali. Tako bi lahko pokazali javnosti, da so take stvari mogoče, in morebiti spodbudili druge dele družbe, da bi tudi oni spregovorili in se svobodno organizirali. Upali so, da bo država, soočena z organizirano družbo, prisiljena pripoznati določene forme družbene avtonomije in pluralnosti v družbenem življenju.«²¹

V takih predstavah seveda ni težko prepoznati tudi vpliva takratne poljske demokratične opozicije. Stiki s Poljaki so bili za demokratičnoopozicijski razvoj na Madžarskem zelo pomembni in v drugi polovici 70. let tudi dokaj intenzivni. Gotovo gre tudi tej interakciji pripisati demokratizacijo političnega diskurza madžarske opozicije. »Disidentski madžarski intelektualci so postali prepričani,« je pisal s tem v zvezi neki komentator, »da mora stati na prvem mestu njihovega ‚boja‘ uresničitev svobode tiska in govora.«²² Uveljavljanje demokratičnega govora je bilo komplementarno z izginevanjem socializma kot cilja, za katerega naj bi se veljalo prizadevati.²³

Novo strategijo »radikalnega reformizma«, sorodno idejam Adama Michnika in Jacka Kuroña, sta v zborniku *Marx v četrtem desetletju* teoretsko artikulirala György Bence in János Kis.²⁴ György Aczél, namestnik ministrskega predsednika in član politbiroja, zadolžen za kulturno politiko, je v tem preobratu nezmotljivo identificiral in razglasil konec marksistične opozicije: »Gesla o ‚fleksibilnem‘ revizionizmu, ki se prilagaja spremenjenim razmeram, so bila pred dvema desetletjema, pa tudi še pred desetimi leti, ‚pravi marksizem‘ in ‚boljši socializem‘. Danes pa je nasprotno tipično, da glavna tendenca revizionizma sploh ne želi več revidirati marksizma, ampak ga odkrito zametuje; revizionizem je zapustil misel marksizma-leninizma, tako imenovani radikalni reformizem shaja brez programa uresničenja socializma; tu ima zdaj glavno besedo nihilistična negacija, za kriterij prenove socializma pa skušajo pogosto postaviti teze meščansko-liberalnega nazora — in sicer ‚radikalno‘. Med pristaši revizionizma najdemo tudi včerajšnje ‚dosledne‘ marksiste, ki so karseda hitro odvrgli svoje prejšnje prepričanje, saj jih je žgalo kot ‚Nessovo oblačilo‘.«²⁵

Radikalni reformizem se je moral — če je želel biti konsistenten — posloviti od negativizma komunistične kritike in formulirati pozitiven program. Namesto razmišljanja, ki se legitimira s tem, da frontalno napada in zavrača status quo, se je začelo uveljavljati drugačno razmišljanje o statusu quo, ki si je lahko zamislilo in predvidevalo drugačen status quo — v nedemokratičnih režimih lahko imajo majhne spremembe velik pomen;²⁶ revolucionarne

²⁰ Gorlice, op. cit., str. 123.

²¹ Ibid., str. 124.

²² »Es herrscht Ruhe im Lande«, *Sozialistisches Osteuropakomitee Info*, št. 34/1979, str. 23.

²³ Ibid.

²⁴ Gl.: Lomax, op. cit.; Dalos, op. cit., str. 50.

²⁵ »G. Aczél's Aeusserungen«, *Sozialistisches Osteuropakomitee Info*, št. 34/1979, str. 25.

²⁶ »Menim, da je tudi brez bistvenih sprememb glavne oblasti, brez spremembe položaja teh dežel v bloku in brez strogoglavjenja statusa quo mogoča uvedba določenega realnega pluralizma.« Izjava Tamása Földvárija v: »Stellungnahmen von führenden Vertretern der kritischen Budapester Soziologenschule im November 1979 zur wirtschaftlichen Entwicklung und zur Rolle der Opposition in Ungarn«, v: Dalos, op. cit., str. 131. — Prim. tudi izjavo Miklósa Harasztija v razgovoru z novinarjem avstrijske socialistične revije, nezadovoljnim s slovesom Madžarov od revolucionarne programatike in žargona: »Dobro, uvidevam, da je zakonsko urejena cenzura le majhen korak k daljnemu cilju demokracije. Toda velikanski

fraze so morali nadomestiti predlogi konkretnih ukrepov, ki bi bili potrebni (nujni) za premagovanje krize sistema in obenem kompatibilni s sistemom, mogoči v statusu quo. Za prvi tak konsekventno reformističen opozicijski program — ne le na Madžarskem, v Vzhodni Evropi sploh — velja uvodnik v št. 5—6 neodvisne revije *Beszélő*.²⁷ Na drugi strani se je taka programska usmeritev — spet v nasprotju z reformnim komunizmom« oziroma komunistično sistemsko kritiko — opirala na realne družbene sile: na demokratično javnost, neodvisno publicistično dejavnost, neodvisne oblike izobraževanja, različne družbene pobude in nova družbena gibanja (oziroma protogibanja), mladinske subkulture in sploh na avtonomne družbene vezi, na drugi strani pa je, vsaj od časa do časa, interpelirala modernizatorje v državnopartijskem aparatu.²⁸

c) Zanimanje za družbo

Temeljno idejo radikalnega reformizma je bilo — retrospektivno — mogoče povzeti kot »idejo civilne družbe, organizirane v gibanje, ki naj bi sistemu postopoma vsilila reforme.«²⁹ Ta ideja je bila večkrat izražena, če še tako parcialno ali priložnostno, še preden je bil vpeljan oziroma uveljavljen pojem. Da bi si bilo namreč sploh mogoče zamišljati, da bi neodvisno organizirana družba vsiljevala sistemu reforme, je bilo treba »odkriti« — kot se je izrazil András Hegedüs — »družbeno dihotomijo« oziroma, natančneje rečeno, »družbo, ki je nasprotna državi« (Haraszti), »boj med državo in družbo« (Konrád).³⁰

Med prvimi se je dotaknil te ideje že omenjeni P. Biró. Ko je obtožil prominentne marksiste, da so dezertirali, je med drugim zapisal: »V Vzhodni Evropi ni mogoče formulirati konsekventnega opozicijskega programa (...), ne da bi zahtevali civilno demokracijo, popolno institucionalno strukturo Demokracije, ne da bi terjali politični, ekonomski in kulturni pluralizem, kakor tudi pluralizem na področju oblasti.«³¹

András Hegedüs je predlagal oblikovanje avtonomnih družbenih skupin, ki bi lahko nadzirale državo. Te skupine naj ne bi bile udeležene pri izvajanju oblasti (kar pa ne pomeni, da naj bi prizadevanja za avtonomijo ne bila prisotna tudi v oblastni strukturi), še več, omejevati bi se morale v tem smislu, da bi se »odpovedovale tradicionalnemu cilju politike, osvojitvi oblasti, in ne le to, celo temu, da bi postavljale vprašanja, ki spodbijajo oblast.«³² Takšna nepolitična alternativa bi v Vzhodni Evropi lahko pripeljala do pluralistične družbe, ki jo je Hegedüs še zmeraj povezoval s socialističnimi vrednotami.³³ »Globoko sem prepričan,« je pojasnjeval v nekem razgovoru, »da ne bo politična opozicija tista, ki bo v bližnji prihodnosti pripeljala do demokratičnih

skok naprej za Madžarsko.« M. Haraszti, »Pokončna hoja po štirih nogah«, v: Tomaž Mastnak, ur., *Socialistična civilna družba?*, KRT, Ljubljana 1985, str. 449.

²⁷ *Beszélő*, »Najti izhod iz krize«, v: *Socialistična civilna družba?*, str. 426 sq.; prim. Haraszti, »Pokončna hoja...«, str. 442 sq.; Haraszti, »Temeljne ideje nove poljske opozicije so še vedno pravilne«, *ibid.*, str. 455 sq.; »Democratic Opposition in Hungary Today. Exclusive interview with Janos Kis«, *Across Frontiers*, št. 1—2, jesen 1986, str. 21 sq; Gorlice, op. cit., str. 130 sq.

²⁸ Dalos, op. cit., str. 36 sq., 53 sq., 60 sq., 78 sq.

²⁹ *ibid.*, str. 50; prim.: Haraszti, »Temeljne ideje...«, str. 458/459; Csaba Könczöl, citirani intervju, str. 141. — Historičen pregled uveljavljanja pojma v Vzhodni Evropi gl. v: Andrew Arato, »Civilna družba proti državi: Poljska 1980—81«, v: *Socialistična civilna družba?*, str. 153 sq.

³⁰ Dalos, op. cit., str. 50; Haraszti, »Temeljne ideje...«, str. 459; György Konrád, »Zur Programmatik der frühen Samisdatbewegung«, v: Dalos, op. str. 110.

³¹ Dalos, op. cit., str. 34.

³² »Stellungnahmen...«, str. 130.

³³ Dalos, op. cit., str. 49.

sprememb v Vzhodni Evropi, pač pa razvoj različnih družbenih skupin — in ni nujno, da bi te morale imeti politične cilje.«³⁴ Za Hegedüsa pluralistična struktura ni identična z večpartijskim sistemom. Tako se je lahko zavzemal za pluralizem in zavračal možnost uvedbe večstrankarskega sistema: kot izkušeni politik se je bal, da bi ta perspektiva lahko priključila katastrofo.³⁵ Toliko večjo vlogo in večji pomen je zato pripisoval javnemu mnenju — to naj bi pomagalo modernizirati strukturo oblasti in postopoma odpravljati »birokratske tvorbe«, ki hromijo gospodarsko in politično življenje.³⁶

György Konrád je jeseni 1977 postavil v središče svojih programskih razmišljanj avtonomijo: avtonomijo družbe, ki je utemeljena v avtonomnosti posameznika. »Revolucija avtonomije začenja s tem, da so ljudje, ki svoje vesti ne podrejujejo državnemu kulturi.«³⁷ Tako nepodrejanje državnemu kulturi ustvarja »vzporedno kulturo«,³⁸ ki pa ne ukinja Konrádovega metodičnega individualizma: »Avtonomija nima nobene teorije, partije, tajne organizacije, nihče je ne more zastopati in ni se ji mogoče priključiti. Noče oblasti, edino, kar hoče, je moralna protiblast državljanov. (...) Ni nam treba biti do tega, da bi zmagali. Morali bi se omejiti, da ne bi izvajali oblasti nad drugimi. Bolje se je pogajati kot bojevati: za dobro kupčevanje moraš imeti v glavi več kot za to, da zmagáš ali se predaš. Policije se iz družbe ne da odstraniti, mogoče pa se je ogniti policijski državi. Preprosteje je oblast stabilizirati kot zrušiti. Krepiti šibko družbo, začeni pri nas samih, proti mogočni državi je dolgotrajno delo.«³⁹

Vprašanje avtonomije je ključno tudi za Mihályja Vajdo. Drugače kot pri Konrádu pa je pri Vajdi veliko bolj v ospredju socialnost, družbenost te avtonomije. Avtonomija je vezana na »specifičen tip družbe«, kakršen se je historično razvil v Srednji Evropi; zanj je značilno prav »prizadevanje za avtonomijo« — v tem smislu je to evropski tip družbe, kolikor za Evropo, zelo nasplošno rečeno, karakteristično, da je historično formirala »nekaj tipov gibanj, usmerjenih k avtonomiji«. ⁴⁰ Na tej podlagi je mogoče na eni strani videti »funkcijo opozicije« v »ustvarjanju zavesti o družbenih avtonomijah«, ⁴¹ na drugi pa beležiti »spontano« oblikovanje civilne družbe. »Če je kak realen izhod za to vzhodno srednjeevropsko regijo, je to boj za določene tipe družbenih avtonomij, reorganizacija civilnih družb, ki na tem področju niso bile nikdar posebej močne.« In glede na ta relativni historični manko ne gre toliko za »ponovno pojavljanje« civilne družbe, kolikor za njeno »realno razvijanje« v smislu formiranja ustreznih institucij.⁴²

Na ravni sociološke rekapitulacije je mogoče trditi, da je »kljub obdobjem relativnega zaostrovanja in neodvisno od obdobja liberalizacije od zgodnjih

³⁴ »Stellungnahmen . . .«, str. 135.

³⁵ To stališče je treba brati v okviru polemike v demokratični opoziciji, kako politična naj bo ali ne bo njena strategija. Prim.: Dalos, op. cit., str. 46 sq; Arato, op. cit., str. 163–165; tudi kasnejši intervju s Hegedüsem: »Zweifrontenkrieg um Reformen«, *gegenstimmen*, št. 11, pomlad 1983, zlasti str. 32.

³⁶ »Stellungnahmen . . .«, str. 130; prim.: Dalos, op. cit., str. 63 sq. — Cs. Könczöl, op. cit., str. 141, pravi, da je »eden od ciljev opozicije na Madžarskem tudi ta, da bi spametovala uradno kulturo, jo naredila inteligentnejšo«. — Tudi Mihály Vajda, *The State and Socialism*, Allison and Busby, London 1981, str. 141, vidi »najbolj ključno nalogo« kritičnih intelektualcev v »ustvarjanju javne sfere v Vzhodni Evropi«.

³⁷ Konrád, op. cit., str. 114.

³⁸ Ibid., str. 111 sq. — Izraz je sicer pogosto uporabljan v CSSR.

³⁹ Ibid., str. 115. — Prim. tudi: György Konrád, *Antipolitik. Mitteleuropäische Meditationen*, Suhrkamp, Frankfurt/Main 1985 (v pripravi slovenski prevod: KRT, Ljubljana 1987).

⁴⁰ Intervju z Vajdo, v: Gorlice, op. cit., »Interviews«, str. 144–145. — Intervju je bil posnet 1984, te ideje pa je Vajda razvil že v *The State . . .*, zlasti str. 107 sq.

⁴¹ Intervju, op. cit., str. 154.

⁴² Ibid., str. 155. — Vajda je kritičen do Konráda oziroma »manj optimističen« od njega: Konrád, pravi, misli, da so »pravila igre že postavljena« in se pri tem sklicuje na »paralelne strukture«.

60. let dalje viden omejen in postopen proces odpiranja madžarske družbe. Ta trend med drugim ponazarjajo dezideologizacija kulture in političnega diskurza in vse večja depolitizacija privatnega področja, progresivno rahljanje tabujev in izdajateljski dejavnosti in intelektualnem življenju, sprostitev restrikcij potovanja in navezovanja stikov s tujino ter razširjanje sekundarne ekonomije, ki daje posameznikom nekaj gospodarske neodvisnosti od države. Tudi na nastop kulturne in politične opozicije, neformalno organiziranih združenj istomišljenkov, ki so se razvila iz osebnih vezi, je treba gledati kot na poseben del tega procesa. Postopno razširjanje teh individualnih avtonomij, kot jih imenuje Mihály Vajda, je pripeljalo do tega, da družba laže diha.⁴³

Po tem bolj ilustrativnem kot sistematičnem orisu, ki naj bi bil nakazal, da je vprašanje družbe — njene avtonomnosti, neodvisnosti, pluralizma... — stopalo vse bolj v središče intelektualnega in političnega zanimanja, pa tudi teoretske in ideološke predpostavke takega razvoja ter njegove politične konsekvence, se je mogoče nekoliko podrobneje zaustaviti pri Szélenyijevi pojmovni inovaciji.

2. Konec revizionizma in ponovno odkritje civilne družbe

Prvi, ki je interpretiral novejšo dogajanje v Vzhodni Evropi v teh realcijah — »konec revizionizma« in »ponovno rojstvo civilne družbe« — je bil Jacques Rupnik. Njegova študija, ki jo imamo v mislih,⁴⁴ je posvečena Poljski, vendar naletimo na podobno konstelacijo tudi na Madžarskem. Na ravni literarne produkcije je mogoče to trditev dokazovati tudi tako, da že omenjeno Szélenyijevo razpravo beremo hkrati z delom Györgyja Benceja in Jánosa Kisa, alias Marca Rakovskega, *Vzhodnoevropskemu marksizmu naproti*. Tej knjigi pripisujemo status enega zadnjih velikih revizionističnih tekstov in obenem teoretsko relevantnih poskusov marksistične analize socialističnih sistemov v Vzhodni Evropi;⁴⁵ to velja tako na biografski ravni — nekdanja marksista Bence in Kis sta postala pomembna človeka v novi, demokratični opoziciji — kot na ravni historičnega razvoja demokratičnoopozicijskih prizadevanj. Naša podmena je, da je Rakovski pripeljal revizionizem do njegove imanentne meje in da je Szélenyi to mejo prekoračil, ali vsaj nakazal prekoračitev, s tem da je vpeljal »civilno družbo«.

Tako Rakovski kot Szélenyi si zastavljata vprašanje, kakšna je narava družb sovjetskega tipa, da bi na novo določila mesto in program opozicije. V letih, ko sta pisala svoje študije, je bilo, vsaj med kritično družboslovno inteligenco, že evidentno, da je »vzhodnoevropski socializem proizvedel nov sistem zatiranja in izkoriščanja delavskega razreda« in da so »pod diktaturo proletariata« — ki ni nič drugega kot »mit, ideologija, ki legitimira oblast

na dejavnosti, ki potekajo zunaj uradnih institucij, npr. privatni trg, ki postavlja realne cene in se pri tem ne ozira na uradne. Vajda imenuje takšen položaj dualističen: »Mislim, da je ta dvojni sistem zelo slab, ker pomeni, da obstaja med institucijami in akcijami realen razkol. Brez določenega ujemanja med družbenimi institucijami in individualnimi akcijami ni možnosti za realno civilno družbo. Če ljudje mislijo, da je dovoljeno vse, dokler jih ne ujamejo, pač ne bo smisla za legalnost in moralnost.« (Ibid.)

⁴³ Gorlice, op. cit., str. 122.

⁴⁴ Jacques Rupnik, »Dissent in Poland 1968–78: the end of Revisionism and the rebirth of Civil Society«, v: R. Tökés, ur., op. cit.

⁴⁵ Marc Rakovski: *Towards an East European Marxism*, Allison and Busby, London 1978 (slovenski prevod: *Vzhodnoevropskemu marksizmu naproti*, Komunist, Ljubljana 1987). — Za delo Feherja, Hellerjeve in Márkusa *Diktatura nad potrebami* veljajo pomisleki, zapisani v op. 13; pa tudi ne glede na to je treba upoštevati, da je to delo pisano »na zahodu« in naslovljeno na »zahodnega levičarja«.

nove zatiralske družbene sile« — »v resnici delavci najbolj podprivilegiran razred«. ⁴⁶ V metodološkem pogledu je veljalo stališče, da je mogoče na vprašanje o naravi teh sistemov odgovoriti »s teoretsko eksplanacijo razredne strukture državnega socializma«. ⁴⁷ To stališče je bilo povezano z marksistično kritiko marksizma in socialistično kritiko socializma. ⁴⁸ Skratka: dotlejšnje marksistične analize in kritike socialističnih družb naj bi bile nezadostne, ⁴⁹ teoretski potenciali marksizma pa še neizčrpani, se pravi, marksizem še vedno teoretsko relevanten; in, konsekventno, ideje socializma naj ne bi smeli zavreči, pač pa naj bi »izdelali teorijo alternativnega socializma«. ⁵⁰

Eksplanacija razredne strukture družb sovjetskega tipa je pripeljala do ugotovitve, da imamo opraviti z »oblastjo redistributerjev in intelektualnega razreda«, ⁵¹ z »novim sistemom političnega in ekonomskega podrejanja delavskega razreda« in newebrovskim tipom birokratskega gospodarstva ⁵² oziroma, kot je pregnantno dokazoval Rakovski, z »razrednimi družbami *sui generis*«. ⁵³ Skupna ideološka določitev vseh teh razlag in analiz, na katere se opirajo, je, da zanikujejo socialističnost »družb sovjetskega tipa«. Tako je najlažje ugodeno postulat, ki zahteva, naj bo kritika marksistična in naj se ne odpove perspektivi socializma. S tem so seveda obenem začrtane koordinate, v katerih je mogoče iskati in najti opozicijo.

Szelényijevo izhodišče je, da obstaja »delavska opozicija v Vzhodni Evropi, ki čaka na svoje ideologe«, na intelektualce, ki bi izdelali »kritično teorijo, ki je v neposrednem odnosu s prakso delavske opozicije in lahko ponudi usmeritev in program delavskemu gibanju«. ⁵⁴ V zamišljenem srečanju kritičnih (marksističnih) intelektualcev in delavske opozicije bi se rodila socialistična opozicija. Gre namreč prav za postulirano srečanje, kajti vzhodnoevropsko delavsko gibanje je še v »ludističnem« obdobju« in kritična inteligenca v »disidentskem« (kar naj bi pomenilo, da »emancipacija delavskega razreda« ni njen primarni cilj). ⁵⁵

⁴⁶ György Konrád, Iván Szelényi, op. cit., str. XIII sq.

⁴⁷ Ibid., str. XIV.

⁴⁸ Prim.: *ibid.*, str. XVI; o socialistični kritiki socializma že prej: András Hegedűs, »L'auto-critique de la société socialiste, en tant que réalité et nécessité«, v: *Études sociologiques, sous la direction d'András Hegedűs, Editions Corvina, Budapest 1969*, str. 15 in dalje.

⁴⁹ Kot poglavitni tipi te nezadostnosti nastopajo Djilas, trockisti in maocisti oziroma teorije novega razreda, prehodne družbe in državnega socializma, Vajda pa dodaja še teorijo regresije oziroma restavracije kapitalizma. Gl.: Konrád, Szelényi, op. cit., str. XIV–XV; Szelényi, »Socialist Opposition in Eastern Europe: Dilemmas and Prospects«, v: R. Tőkés, op. cit., str. 191; Vajda, *The State ...*, str. 133. Szelényi je še posebej kritičen do humanističnega marksizma. Očita mu zanemarjanje problematike politične ekonomije in razredne analize; ker ni bil pripravljen »rigorozno študirati razredne analize vzhodnoevropskih družb«, se je kmalu pokazalo, da je »teoretska slepa ulica, zlasti ko so se analitiki soočili s kompleksnostmi družbeno-ekonomskih konfliktov v zgodnjih sedemdesetih«. (Szelényi, op. cit., str. 195, 196.) Ideološki kompleks tega marksizma se razkrijejo v njegovem odnosu do ekonomskega reformizma — Szelényi navaja Andrása Hegedűsa, ki je obtožil ekonomske reformiste, da hočejo žrtvovati »humanistične« cilje socializma na oltarju ekonomske učinkovitosti«. To stališče naj bi izražalo »občo teoretsko orientacijo vseh tistih, ki so se na začetku in sredi 60. let v Vzhodni Evropi imeli za »ustvarjalne marksiste«. (Ibid., str. 195.) Skratka, humanistični marksizem je bil »koristna priprava na razvoj kritične misli« (ibid., str. 195), vendar pa je politična elita znala iz tovrstne »teleološke kritike« oblikovati »orodje imanentne apologetike«. (Konrád, Szelényi, op. cit., str. 242.)

⁵⁰ Ibid., str. XVI.

⁵¹ Ibid., str. 240.

⁵² Iván Szelényi, op. cit., str. 188, 202 sq.

⁵³ Rakovski, op. cit., slov. izd., str. 35, 116. — Podobno je — še danes — stališče večine Lukácsevih učencev: »Nova družba, diktatura nad potrebami, ni niti nova, spremenjena oblika (državnega) kapitalizma niti socializma — gre za »neka drugega«. To je družbena formacija, ki se popolnoma razlikuje od katerekoli v dosedanji evropski oziroma svetovni zgodovini, prav tako pa je različna od katerekoli relevantne koncepcije, na podlagi katere je bil kdajkoli doslej pojmovan socializem, najsibo »znanstveno« ali utopično.« (Fehér Heller, Márkus, op. cit., str. 313.)

⁵⁴ Szelényi, op. cit., str. 187, 188. (Ta model je bolj leninističen od tistega v *The Intellectuals on the Road to Class Power*, zlasti str. 220 sq.)

⁵⁵ Szelényi, op. cit., str. 190, 188.

Med strukturnimi oziroma sistemskimi ovirami, ki so krive za tak ne-
všečen dejanski položaj, so po Szélényiju zlasti policijska opresija in represija,
pomanjkanje (če ne kar odsotnost?) avtonomnih organizacij delavskega razreda
in vključenost intelektualcev v vladajočo oblastno strukturo.⁵⁶ Poleg teh pa
delujejo tudi imanentno intelektualne: »ideologije, ki bi lahko usmerjale akcijo
delavskega razreda, še niso bile artikulirane.«⁵⁷ Da bi bila ta artikulacija mo-
goča, je po Szélényijevem mnenju potrebna »imanentna kritika« »nekaterih
temeljnih marksističnih in marksistično-leninističnih nauk o socializmu«, ki
»meri na transcendenco tako državnega socializma kot kapitalizma, da bi po-
speševala napredovanje emancipacije delavskega razreda.«⁵⁸

Ta marksistična samokritika naj bi se odigrala na dveh temeljnih oseh.
Szélényi označuje prvo kot »ekonomsko samoupravljanje proti centralizirani
redistributivni moči«, drugo pa »politično samoodločanje proti hegemoniji
avantgardne partije«. To drugo os povzame z vprašanjem »socialistični ‚civilni
družbi‘ naproti?« in jo neposredno povezuje s problematiko demokratičnega
socializma.

»Vprašanje človekovih pravic, demokratičnih svoboščin, svobode govora,
zborovanja in združevanja preči ideološke delitve med disidenti in ponuja
osnovo za široko ‚ljudsko fronto‘, v katero se lahko združijo vse demokratične
sile Vzhodne Evrope in iz katere se socialisti preprosto ne smejo izključiti in
osamiti.«⁵⁹ Če pa naj bi se tej osamitveni perspektivi izognili, bi morali ne le
prelomiti z boljševisko ideologijo, v jedru katere je leninistična teorija države
in partije, marveč tudi »sistematično analizirati, kako in zakaj se boljševisko
ideologijo še vedno uporablja za legitimiranje totalitarne, protidemokratične
politične nadstavbe«. »Resnično socialistične strategije demokracije,« pravi
Szélényi, »ni več mogoče povezovati z utopijo ‚Države in revolucije‘. (...) Novo
socialistično teorijo demokracije je mogoče utemeljiti samo na imanentni so-
ciološki kritiki avantgardne partije in na substancialni analizi demokratičnih
pravic v socializmu.«⁶⁰ Problematizacija nujnosti avantgardne partije (ali tudi
enopartijskega sistema) pa zastavlja »še bolj obče vprašanje, ki bi utegnilo
biti centralno tako za vzhodnoevropsko socialistično teorijo kot za zahodno.
To pa je vprašanje ‚civilne družbe‘.«⁶¹

Civilna družba je pojem, ki ga Rakovski ne uporablja, čeprav sicer zapaža,
da se je v poststalinskem obdobju, po umiku sistematičnega terorja, v socia-
listični polovici Evrope ponovno rodila družba,⁶² in identificira številne ele-
mente, ki jih je mogoče razumeti kot pojmovna določila »civilne družbe«. *Knjiga Vzhodnoevropskemu marksizmu naproti* se sklepa z mislijo, da je po-
trebna reorganizacija družbe: »V organizaciji družbe in v položaju delavskega
razreda morajo nastopiti tudi take spremembe, da institucije oblasti ne bodo
imele več dovolj moči za fragmentiranje delavskega razreda.«⁶³ Fragmentacija
delavskega razreda je namreč na eni strani konstitutivni moment vzhodno-
evropskih sistemov oblasti, na drugi strani pa dekonstitucija razredne baze

⁵⁶ Ibid., str. 190. — Prim.: Mihály Vajda, »Perspektiven der ungarischen Intelligenz«, *Osteuropa-Info*, št. 47/1982, str. 54 sq.

⁵⁷ Szélényi, op. cit., str. 190.

⁵⁸ Ibid., str. 192.

⁵⁹ Ibid., str. 201.

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ Ibid., str. 204.

⁶² Rakovski, op. cit., str. 142, prim. str. 144.

⁶³ Ibid., str. 146.

marksizma. Le delavski razred, ki ni fragmentiran, pravi Rakovski, je lahko »avtonomna družbena baza marksizma«. ⁶⁴

S tem smo orisali rešitev naloge, ki si jo je zastavil Rakovski: formulirati predpostavke »popolnoma nove« teoretske utemeljitve marksizma kot »kritične teorije družbe, ki je osredotočena na probleme socialističnega delavskega gibanja«. ⁶⁵ *Conditio sine qua non* takšne kritične teorije je »obnovitev izgubljene povezave med marksizmom in njegovo naravno razredno bazo«, ⁶⁶ socialna predpostavka pa seveda rekonstitucija te »naravne razredne baze«.

Tako Szélényi kot Rakovski sta logično konsistentna: iskanje alternativnega socializma ne more abstrahirati od marksizma, še več, mora biti marksistično (pa četudi gre za še tako alternativen marksizem); marksistična teorija lahko koncipira samo socialistično alternativo; po marksistični samorazlagi pa je marksizem mogoč samo v navezovanju na delavski razred. Morda se utegne zdeti, da je med obema avtorjema določeno nasprotje: Szélényi pogrša kritično teorijo, ki bi bila primerna delavski opoziciji (ki naj bi realno obstajala), Rakovski pa tako teorijo (vsaj načelno) ima in pogrša njeno delavskorazredno družbeno bazo. Gre kajpak samo za različne poudarke, za različnost izhodišč, medtem ko je obema avtorjema skupno, da razmišljata v temeljnem razmerju *marksizem : delavski razred*, oziroma da razmišljata o tem razmerju kot o temeljnem. Vsak od njiju starta na enem polu razmerja, srečata pa se v tem, da pravzaprav tavata v praznem, ker do drugega pola ne moreta priti: ne praktično ne v principu ne moreta priti. Kot politična realnost je postulirano razmerje neekzistentno; teoretsko je delavski razred kot družbeni akter (in celo kot socialna dejstvenost) marksizmu nedostopen, morebitno približevanje delavskemu razredu pa ruši tako ideološko kot teoretsko organizacijo marksizma. Poskus konstitucije delavske opozicije je tako pripeljal h koncu marksizma in proizvedel pojem, na katerega je mogoče navezati pojmovno kompozicijo demokratične opozicije, rekonpozicijo opozicijskega političnega in teoretskega diskurza. V nadaljevanju želimo zarisati nekaj logičnih povezav, ki konstituirajo to teoretsko rekonpozicijo oziroma jih ta rekonpozicija proizvaja.

3. K logiki postmarksizma

a) Status demokracije

Szélényi je uvedel pojem civilne družbe v kontekstu artikuliranja potrebe po »novi socialistični teoriji demokracije«. Pri tem je zašel v zanimivo protislovje: socialisti, pravi, bi morali biti del realne demokratične fronte, ne bi smeli ostati zunaj nje; demokracijo pa skuša koncipirati znotraj teorije socializma (pač v tradiciji, v kateri ima demokracija domovinsko pravico samo v zakonu s socializmom — kot »socialistična demokracija« ali kot »demokratični socializem«). Problem, ki ga Szélényi izreče, ne da bi ga posebej reflektiral, je: kako lahko nosilci teorije, ki — tako sama pravi — koncipira demokracijo v najvišji meri, socialisti, ostajajo zunaj realnega demokratičnega gibanja: če pa se le vključijo vanj, kako naj bodo del fronte, če so — po svoji teoriji — že vselej nad njo ali pred njo? Skratka, kako naj bo socializem del demokracije, če je demokracija — po definiciji — del socializma? Resnični

⁶⁴ Ibid.

⁶⁵ Ibid., str. 34.

⁶⁶ Ibid.

problem razmišljanja, ki postulira identiteto (ali sveti zakon) med socializmom in demokracijo, je, da socializem nadreja demokraciji, da lahko misli demokracijo samo po socializmu, da v zadnji instanci ne more misliti demokracije.

Ta začarani krog, v katerem se zaklinja, da ni demokracije brez socializma in ne socializma brez demokracije, začarani krog, ki utemeljuje dominacijo socializma nad demokracijo, je (vsaj v kontekstu, ki ga obravnavamo) prvi presekala Mihály Vajda. »Socializem v običajnem pomenu besede,« je izjavil ob koncu 70. let, »ni instanca, ki bi bila nad problemi demokracije ali celo enaka tem problemom. Socializem je del demokracije.«⁶⁷

To stališče je, najprej, izrečeno v nasprotju z revizionističnim marksizmom, sicer pa tudi s klasično tradicijo. Izhodišče renesanse marksizma — reakcije na nedemokratičnost in protidemokratičnost obstoječih socialističnih sistemov — je bila, da »brez demokracije ni in ne more biti socializma. Vendar je demokracija ostala ‚forma‘ socialistične ‚vsebine‘; ostala je pogoj, brez katerega ni socializma, ki pa nima ničesar opraviti z vsebino socializma. Povezana sta le toliko, kolikor se socializem, ki je objektivno že udejanjen, lahko subjektivira edinole, če privzame demokratično formo. To je Lukácseva formulacija (...), konsekvence celotne miselne strukture renesanse marksizma.«⁶⁸

Pojmovanje demokracije, kakršnega zagovarja Vajda, pojmovanje, ki vidi bistvo demokracije v celotnem kompleksu družbenega odločanja, ki naj bi bilo konstituirano tako, da bi omogočalo slehernemu individu uartikuliranje njegovih potreb in zavzemanje za njegove interese v organizirani formi javne konfrontacije (v kateri bi se lahko individui, ki so z določenega — posebnega — gledišča v enakem položaju, povezovali v partikularne skupine itn.), je povezano:

— z zavračanjem marksističnega (in sploh socialističnega) ideala uniformne, harmonične družbe;⁶⁹ ob zahtevi po brezpogojnem (metodičnem) pripoznavanju posameznih in posebnih interesov (z vsemi organizacijskimi konsekvencami) ni mogoče govoriti o homogenem občem (vsedružbenem, »družbenem«, skupnem ipd.) interesu, ki ga marksizem povezuje z univerzalnim (razrednim) subjektom in njegovim zgodovinskim poslanstvom;

— z zavračanjem perspektive (postulata, ideala) odprave razlike in ločitve med (civilno) družbo in državo;⁷⁰

⁶⁷ Vajda, *The State ...*, str. 10. — Prim.: György Konrád, »Mein Traum von Europa«, *Kursbuch*, št. 81, september 1985, str. 182: demokracija je pojmovana kot instanca za nadzor nad socializmom; v izpeljavi naj bi »demokratična gibanja« uveljavila zahtevo, da sme država intervenirati samo v mejah demokratičnega pluralizma. Konrád sicer pravi, da »kar razumemo z demokracijo, je jasnejše od tega, kar razumemo s socializmom« (ibid., str. 178).

⁶⁸ Vajda, *The State ...*, str. 10/11.

⁶⁹ Prim.: Ferenc Fehér, »Diktatur über die Bedürfnisse«, v: Ferenc Fehér, Agnes Heller, *Diktatur über die Bedürfnisse. Sozialistische Kritik osteuropäischer Gesellschaftsformationen*, VSA, Hamburg 1979, str. 37: »Planerska elita je kmalu dojela, da bi lahko samo popolna homogenizacija družbe (...) pripeljala do končnega trionfa politike diktature nad potrebami.«

⁷⁰ »Temeljni cilj revolucionarnega marksizma v Rusiji je bila odstranitev razcepa med civilno družbo in buržoazno državo. Boljševizem je nastopil proti družbi, v kateri se je proces tega razločevanja komajda začel. Da bi prevladal razcep, je zadoščalo, da je zatrl moderno civilno družbo v krali — in s tem individualnost, povezano z njo.« Boljševizem je »nacionaliziral celotno družbo.« (Vajda, *The State ...*, str. 139.) — Hellerjeva piše, da se lahko »odprava ločitve med državo in družbo (...) izteče v absolutistično državo« (Agnes Heller, »Leitidee zur Transformation osteuropäischer Gesellschaftsformationen«, v: Fehér, Heller, *Diktatur ...*, str. 16); skupaj s Fehérjem in Márkusem govori o »politični družbi«, ki označuje »primat politične države nad celotnim družbenim življenjem; družba je prej dodatek vsemogočne politične države kot pa samostojna entiteta«; »jakobinsko-boljševiška politična država« ukinja »celoten sistem civilne družbe«, temeljna značilnost »diktature nad potrebami« je, da država in družba nista ločeni druga od druge (Fehér, Heller, Márkus, op. cit., str. 357, 362). Ti avtorji obenem opozarjajo, da je kritizirana ideja že predboljševiška, marksovska — gl.: ibid., str. 320 sq. (odmiranje države), 361 sq. (zamenjevanje Gesellschaftlichkeit z Gemeinschaftlichkeit), in drugje.

— z zavračanjem ideje o privilegiranem mestu demokratizacije: takšna »privilegirana demokratizacija« naj bi po avtomatizmu socialne ali zgodovinske logike (postopoma) pripeljala do demokratične transformacije celotne družbe (demokratizacija produkcijskih razmerij tako ne postane »nepomembna«, ⁷¹ ni pa več ključnega pomena, vsedoločujoča in vseodločujoča);

— z ugotavljanjem nevzdržnosti marksistične kritike človekovih in državljanskih pravic; po eni strani se odklanja površno identifikacijo teh pravic z »buržoaznimi pravicami« ⁷² — ta identifikacija kajpak ni nič drugega kot ideološka denunciacija, ki omogoča politično eksekucijo —, po drugi pa načelno nasprotuje vsakemu poskusu, da bi te pravice ukinjali v imenu boja za kak »boljši svet«; ⁷³ komplementarno mnenju, da so vsa bolj ali manj uspešna množična protikapitalistična gibanja našega stoletja, ki se niso utemeljevala samo s sociološko kritiko nerešljivih protislovij kapitalizma, marveč dodatno še s filozofsko kritiko človeških razmerij, ukinila pozitivne dosežke meščanske družbe, ne pa njenih nehumanih potez, ⁷⁴ je zato odkrito zavzemanje za (civilizacijske) dosežke buržoazne družbe: bourgeois in citizen sta še vedno aktualna lika in poburžoazenje ni nujno nezaželeno; ⁷⁵

— s tem je povezan pozitiven, afirmativen odnos do prava, zakonov in zakonitosti: ⁷⁶ brez njih si demokracije ni mogoče zamišljati, civilna družba lahko napreduje prav skozi pravni medij in zakonske institucije lahko omejujejo oblast. ⁷⁷

Civilna družba daje po Szelényiju tista institucionalna jamstva, brez katerih samoupravljanje ni možno, brez katerih se politična samoodločba, delavska kontrola, participativno planiranje in odločanje sprevrnejo v prazne parole, karikature demokracije. ⁷⁸ In če Szelényi dokazuje, da v družbah sovjetskega tipa nobena pomembna ekonomska reforma ni mogoča brez večje politične reforme in da realno samoupravljanje ni možno brez političnega samoodločanja — in vice versa, ⁷⁹ obenem nakazuje, da vsega tega ni mogoče misliti brez civilne družbe. Drugače rečeno, pojem civilne družbe omogoča — vsaj za socialistične sisteme — inovativno, veliko konkretnjše in realnejše razmišljanje o demokraciji.

⁷¹ Vajda, *The State* . . . , str. 10.

⁷² »Te forme svobode lahko označujemo za ‚buržoazne‘ samo zato, ker so bile prvič v zgodovini dosežene kot rezultat boja buržoazije.« (Ibid., str. 127.) Podobno razmišljanje že pri Istvánu Bibóju — gl. Jénő Szűcs, »The Three Historical Regions of Europe«, *Acta Historica Academiae Scientiarum Hungaricae*, št. 2–4/1983, str. 131.

⁷³ »Tiste vrste levica, ki je v imenu kakega boljšega sveta pledirala za ‚prevladanje‘ demokratičnih političnih institucij in jamstev za človekove pravice, je v Vzhodni Evropi umrla in nobene pozavne je ne obudijo več.« (Miklós Haraszti: »Zum Verrücktwerden. Kopfnoten eines Menschenrechtlers«, *Kursbuch*, št. 81, september 1985, str. 29.)

⁷⁴ Vajda, *The State* . . . , str. 80–81.

⁷⁵ »(. . .) boj za človekove pravice naj ne zaobseže samo pravic citoyena, temveč tudi pravice burgoaisa. (. . .) Gibanje za človekove pravice se pojmuje kot avantgarda poburžoazenja (Verbürgerlichung) in hkrati delavskega gibanja.« (Haraszti, »Zum Verrücktwerden«, str. 27–28.) — Gorlice, op. cit., str. 135, navaja, da je Haraszti imenoval neformalne dejavnosti, s katerimi si družba ustvarja večji prostor zase — gre predvsem za aktivnosti posameznikov v ekonomski sferi —, »drugo poburžoazenje (a second embourgeoisification)«. Vajda pa komentira ta razvoj in pravi, da so Madžari postali bourgeois, ne da bi bili citoyens. (Intervju z M. Vajdo, ibid., str. 148 sq.)

⁷⁶ Prim. npr.: »Stellungnahmen . . .«, str. 134; Gorlice, op. cit., str. 124; opombo 27. — Kis kritizira kádárizem kot sistemsko formulo, ki daje koncesije brez pravic (»Democratic Opposition in Hungary Today«, op. cit., str. 44). — Teoretska referenca takšnega razmišljanja je postal István Bibó (gl.: Gorlice, op. cit., str. 131, tudi 125 sq.; J. Szűcs, op. cit., str. 131). — O nelagodju marksizma ob tej problematiki gl.: Christopher Pierson, *Marxist Theory and Democratic Politics*, Polity Press, Cambridge 1986, str. 153 sq.; prim. Fehér, Heller, Márkus, op. cit., str. 361 sq.

⁷⁷ Gl.: intervju z Jánosom Kisom, »Democratic Opposition in Hungary Today«, str. 43; János Kis, »Limites et possibilités de l'opposition«, *La nouvelle Alternative*, št. 2–3, junij–september 1986, str. 39.

⁷⁸ Szelényi, op. cit., str. 205.

⁷⁹ Ibid., str. 206.

Civilna družba — družba, ki se avtonomno organizira, različna in razločena od države — je edini pogoj možnega »pripoznanja kakršnekoli omejene forme pluralizma«. ⁸⁰ Pluralizem je življenjska forma demokracije; zato je pluralizem — pluralzem moči/oblasti, politični (in partijski) pluralizem, ⁸¹ pluralizem življenjskih stilov itd. — vedno znova poudarjan: brez pluralizma ni demokracije. Socialna podlaga oziroma milieu pluralizma je civilna družba: civilna družba je pogoj možnosti demokracije.

b) Opustitev marksistične filozofije zgodovine

Vpeljava pojma civilne družbe je pri Szelényiju še pripeta na marksistično filozofijo zgodovine, čeprav vnaša vanjo, tako kot tudi Rakovski, neko negotovost, ki bi jo le stežka označili za inovacijo ali kritiko. Szelényi zahteva transcendenco tako kapitalizma kot državnega (neresničnega) socializma, Rakovski definira sovjetske sisteme kot razredne družbe sui generis, ne kapitalistične ne socialistične. Obadva sta analizirala in kritizirala realne socialistične sisteme in obadva sta zanikala, da imata opraviti s socializmom. Gotovost v socializem — večni konstituens socialistične ideologije — jima je blokirala kritiko realnega socializma kot socializma in sproducirala negotovost pri definiranju socializma.

Vajda je to spoznavno blokado nedvoumno povezal z marksistično filozofijo zgodovine. »Dokler je bila temelj mojega podedovanega pogleda na svet historično-filozofska shema, ki deli človeško zgodovino na produkcijske načine, sem si lahko zamislil kritiko vzhodnoevropskih družb samo na dva načina,« je pisal. »Ali moramo misliti, da socializem ni nič drugega kot nedosegljiv sen in morajo vsi poskusi, da bi ga udejanjili, priklicati duh totalitarne družbe. (...) Ali pa se moramo prepričati, da družbeni sistem v Vzhodni Evropi nima ničesar opraviti z nikakršnim socializmom, še manj pa z marksizmom (...).« ⁸²

Zanikanje, da je (realni) socializem socializem, ne problematizira filozofsko-historične sheme, iz katere npr. Lukács konsekventno izreka, da je najslabši socializem boljši od najboljšega kapitalizma. ⁸³ Osnovo za problematizacijo daje vpeljava pojma civilne družbe: Szelényi najprej podvomi v identičnost civilne družbe in kapitalizma ⁸⁴ — se pravi v ustreznost Marxovega in marksističnega pojmovanja civilne družbe, zatem pa eksplicite izrazi prepričanje, da bi »socialistični teoretiki morali imeti vsaj drugačen pogled na pomen civilne družbe«. ⁸⁵ Ta »drugačen pogled« ne implicira samo zavračanje identitete med kapitalizmom in civilno družbo, marveč tudi nasprotovanje abstraktnemu zoperstavljanju kapitalizma in socializma (in s tem kapitalizmu in socializmu in abstracto). ⁸⁶ Socializem po Szelényijevem mnenju odpravlja konkretne omejenosti, ki jih kapitalizem nalaga civilni družbi, kar pomeni, da kapitalizem in socializem (pozitivno ali negativno) participirata pri civilizacijskem projektu, ki je vezan na formiranje civilne družbe in ni identičen ne z enim ne z drugim. ⁸⁷

⁸⁰ János Kis, »Gedanken über die nächste Zukunft«, *gegenstimmen*, št. 10, december 1982, str. 17. (Prvi del te razprave je objavljen v isti reviji, št. 9, oktober 1982; slovenski prevod: »Mislil o bližnji prihodnosti«, *Mladina*, št. 19, 1984.)

⁸¹ Prim.: Vajda, *The State ...*, str. 76 sq; str. 128: »(...) ko govorimo o politični demokraciji, govorimo o večpartijskem sistemu in zavračamo vodstveno funkcijo komunistične partije — in to ni nobena skrivnost«.

⁸² *Ibid.*, str. 4/5.

⁸³ *Ibid.*, str. 11.

⁸⁴ Szelényi, op. cit., str. 204.

⁸⁵ *Ibid.*, str. 205.

⁸⁶ Vajda, *The State ...*, str. 6; prim.: Gorlice, op. cit., str. 123.

⁸⁷ Gl.: Szelényi, op. cit., str. 205.

Od tod je mogoče izreči trditev, da »buržoazna družba ne more biti transcendirana«. ⁸⁸

Takšna civilizacijska perspektiva — Vajda se opira na Eliasa in uvaja pojem »civilizacijskih form«, ⁸⁹ Szűcz podgrajuje postmarksistični interes za Srednjo Evropo s študijem evropskih historičnih regij, ⁹⁰ Dalos govori o »historični identiteti« srednjeevropskih dežel, ⁹¹ Konrád podpira svojo »kulturnopolitično antihipotezo« s kulturnimi modeli ⁹² — zahteva oziroma proizvaja analitični in interpretativni aparat, ki družbene dinamike (ki pa marksistični filozofiji zgodovine pripelje do sosledja produkcijskih načinov in določa njihove značilnosti) ne reducira niti po produktivistično-ekonomističnem ključu niti na razredno delitev družb in boj med razredi, politične dinamike pa ne deducira iz ekonomske.

c) Politika: konec centralnosti delavskega razreda

Hkrati ko abstraktna opozicija socializem: kapitalizem izgublja analitično vrednost — in postajajo analize vse bolj konkretne — upada tudi njen politično-mobilizacijski potencial. Na ideološki in teoretski ravni je obenem s shematiko zgodovine konec tudi zgodovinskih poslanstev: proletariatu, univerzalnemu zgodovinskemu subjektu, se vošči z bogom. Szelényi je sicer vpeljal pojem civilne družbe v funkciji emancipacije delavskega razreda. Brž ko pa je ta pojem vpeljan, o emancipaciji delavskega razreda ni več mogoče govoriti v smislu I.—IV. internacionale. Če civilna družba namreč ni identična s kapitalizmom, če družbene dinamike in strukturacije torej ni mogoče definirati ekskluzivno razredno (ali ekonomsko), se zlomi os, na kateri se je konstituiralo delavsko gibanje: razred proti razredu, proletariat proti družbi. ⁹³ Nekdaj centralno družbeno gibanje postane del »na sebi heterogene opozicije«, celo moment »gibanja za človeške pravice«. ⁹⁴ Delavska opozicija, aktualna ali potencialna, zamišljena ali realna, preneha biti centralna referenčna točka opozicijskega gibanja — točka, ki bi osmišljala, strukturirala, orientirala, homogenizirala politična in/ali družbena gibanja. ⁹⁵ Civilna družba ne more nastopati v funkciji delavskega gibanja (ker je preprosto ni mogoče funkcionalizirati), ampak razgrinja konceptualni prostor, v katerem je šele mogoče misliti družbeno aktivnost delavcev oziroma delavskega razreda. Civilna družba ne more funkcionirati kot nov, oživitveni element tradicionalnega političnega gibanja, temveč implicira oziroma sproža rekonceptualizacijo in rekonpozicijo tradicionalnega — in še posebej tradicionalno levega — političnega imaginarija in prostora. Ključnega pomena je, da delavski razred izgubi doslejšnjo osrednjo »ontološko vlogo« ⁹⁶ — in ta zdaj ni pripisana komu ali čemu drugemu. »Kla-

⁸⁸ Vajda, *The State . . .*, str. 80.

⁸⁹ *Ibid.*, zlasti str. 107 sq., posebej 115 sq.

⁹⁰ Szűcz, op. cit.; prim.: István Bibó, *Misère des petits Etats d'Europe de l'Est*, Ed. L'Harmattan, Paris 1986, str. 131 sq.

⁹¹ György Dalos, »Die Befreiung der Sowjetunion von ihren Satelliten. Entwurf einer mittlereuropäischen Konföderation«, *Kursbuch*, št. 81, september 1985, str. 3.

⁹² György Konrád »Mein Traum . . .«.

⁹³ Prim.: Tomaž Mastnak, »Delavsko gibanje in nova družbena gibanja«, *Nova revija*, št. 46—47/1986, str. 352, 355; »K dekonstrukciji spontanega sociologije delavskega gibanja«, spremna beseda v: Gisela Bock, »*Drugo delavsko gibanje v ZDA 1905—1922*, Studia humanitatis, Ljubljana 1987.

⁹⁴ Haraszti, »Zum Verrücktwerden«, str. 27, 28.

⁹⁵ Prim.: Miklós Haraszti, »Brez avtonomije ni demokracije«, v: *Socialistična civilna družba?*, str. 424; Beszélő, »Najti izhod iz krize«, zlasti str. 432 sq.; Vajda, *The State . . .*, str. 141. Skupna ideja je zavračanje boljsevizma in avantgardizma — in samoumevnosti, da se mora inteligenca povezovati z delavci.

⁹⁶ Gl.: Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, *Hegemonija in socialistična strategija. K radikalni demokratični politiki*, Partizanska knjiga, Ljubljana 1987, str. 7.

sični diskurz levece« pa razpada tudi zato, ker kategoriji »levo« in »desno« nimata praktično nobene eksplanacijske vrednosti več. »V Srednji Evropi ni ne levece ne desnice,« pravi Haraszti⁹⁷ — za kaj takega bi bila namreč potrebna demokracija. V tem smislu se Haraszti podpisuje tudi pod Amalrikovo izjavo na neki tiskovni konferenci na zahodu: »Ne nehate me spraševati, ali pričakujemo pomoč od desničarjev ali levičarjev. In ker vam vedno odgovarjam samo: od demokratov, menite, da sem vas napak razumel. Vendar pa vi ne razumete mojega odgovora, in vse dokler ga boste napačno razumeli, si ne morem kaj, da ne bi verjel, da za stvar demokracije ni upanja.«⁹⁸

Nadaljnja točka defiksacije tega, čemur se je reklo diskurz levece, je odsotnost enotne ideologije. To je navdalo z nelagodjem tudi še nekatere stratege demokratične opozicije. János Kis je na »koncu poststalinističnega obdobja v Vzhodni Evropi«, po vojaškem udaru na Poljskem, ocenil, da »opozicija potrebuje ideologijo«. Menil je, da »tihi konsenz o obvezujoči veljavnosti pravic človeka« — ki se je izoblikoval v začetnem obdobju demokratične opozicije in je omogočal delovanje samizdata, SZETA⁹⁹ in svobodne univerze — ne zadošča več.¹⁰⁰ Brez enotne ali poenotujoče ideologije ni politične opozicije. Vendar pa formuliranje »političnih alternativ« ne more več pridobiti ne dominantne ne hegemonne pozicije, ne more biti nič drugega več kot del pluralne in heterogene opozicijske scene — del brez apriorno dodeljenega statusa, tako kot vsi drugi. Formuliranje ideologije s političnimi ambicijami ni odpravilo »tihega konsenza«, v katerem se spleta mreža novih družbenih pobud in gibanj, postalo je kvečjemu njegov glasni in — deloma — nezadovoljni »moment«. Konceptcija »fundamentalističnega gibanja za človekove pravice« naj bi bila »edina in vse bolj izključna ideologija, ki je skupna na sebi heterogeni opoziciji.«¹⁰¹

Konkretnejše in realnejše koncipiranje možnosti demokratizacije socialističnih sistemov — ali, še raje, možnosti demokracije v njih —, ki je bližje dejanskemu (opozicijskemu) političnemu angažmaju in družbeni aktivnosti, je torej povezano s preformuliranjem pojma »politike«. Odpoved revoluciji (lahko revoluciji z velikim R) in reformam, ki bi jih bodisi inicirale bodisi podpirale oblastne strukture,¹⁰² je le negativna artikulacija premika k politiki civilne družbe,¹⁰³ k »antipolitiki«, ki jo Konrád definira kot »etos civilne družbe.«¹⁰⁴

d) Kritika dialektike

Opuščanje ali zavračanje ontološke centralnosti delavskega razreda zahteva, konsekvntno, tudi kritično odpoved epistemološkim prerogativom, vezanim nanjo. Za Vajdo je slovo od mita proletariata povezano z opustitvijo marksistične metode — s tem pa seveda metodično razpade marksistična podoba družbe in politike. Avtobiografsko razlaga to izkušnjo takole: »Že leta 1972

⁹⁷ Haraszti, »Temeljne ideje...«, str. 460, denimo meni, da »v Srednji Evropi ni ne levece ne desnice«.

⁹⁸ Haraszti, »Zum Verrücktwerden«, str. 26–29. — Zoltán Zsille, v razpravi »Stellungnahmen...«, str. 137, pravi, da »demokracija ni izključno stvar levece«.

⁹⁹ SZETA je neodvisni družbeni sklad za pomoč revežem. Gl.: Bálint Nagy, »SZETA«, in Zoltán Zsille, Anna Balaythy, »SZETA«, oboje v: *Socialistična civilna družba?*, str. 418 sq. — Dalos, *Archipel...*, str. 62, pripominja, da je SZETA »prva neuradna skupina na Madžarskem, v kateri ženske niso samo delale, ampak so prišle tudi do besede«.

¹⁰⁰ Kis, »Gedanken...«, str. 19.

¹⁰¹ Haraszti, »Zum Verrücktwerden«, str. 27.

¹⁰² Kis, »Gedanken...«, str. 17.

¹⁰³ Claus Offe, *Nova družbena gibanja: izziv mejam institucionalne politike*, Delavska enotnost, Ljubljana 1987, govori o politizaciji civilne družbe. Oznaka »politika civilne družbe«, ki smo jo uporabili, naj nakaže, da v socializmu ne moremo predpostavljati civilne družbe, ki bi jo bilo mogoče »samo« politizirati; da je tu treba civilno družbo šele (ponovno) formirati.

¹⁰⁴ Konrád, *Antipolitik*, str. 89.

se nisem mogel izogniti ugotovitvi, da tedaj, če se odpovem mitu proletariata, nimam več izhodiščne točke, ne morem si zamisliti, kakšne družbene sile bi lahko udeležile moje družbene sanje. (...) Dolgo je trajalo, preden sem razumel, da ideja renesanse marksizma ni bila več zame. Še enkrat bi pripeljala bodisi k levičarskemu radikalnemu avantgardizmu, k čemu takemu, kar je bilo izvirno komunistično gibanje, ali pa bi služila preprosto za impotentno intelektualno sanjarjenje, kot droga za utišanje in pomiritev naše vesti (...). Ker nisem hotel izbrati nobene od teh alternativ, mi ni ostalo drugega, kot da sem priznal, da je prav Marxova metoda tisto, kar je treba opustiti, in ne zgolj rezultati njegovih raziskovanj, ne zgolj vera v to ali ono tezo.¹⁰⁵ Ta izjava je seveda direktna polemika z znamenito Lukácssevo reafirmacijo marksizma leta 1919: »Ortodoksni marksizem torej ne pomeni, da nekritično priznavamo rezultate Marxovega raziskovanja, da ‚verujemo‘ v to ali ono tezo, da razlagamo ‚sveto‘ knjigo. Ortodoksnost v marksizmu velja namreč izključno za metodo.«¹⁰⁶

V kritiki *Zgodovine in razredne zavesti* je v središču Vajdove analize pojem posredovanja. Po Lukácsu je stališče buržuja (ki je po ideološki evidenci »izoliran individuuum«) neposrednost, pristajanje na dejstvenost meščanske družbe. Proletariat pa je, nasprotno, prisiljen preseči to neposrednost, kar počne kot homogen razred z razredno zavestjo. Proletariat je nosilec posredovanja med neposrednostjo dane realnosti meščanske družbe in socializmom in s tem udeležanje socializma. To posredovanje, kot enotnost teorije in prakse, je dialektika.¹⁰⁷

Problematični (če ne rečemo nevzdržni) so vsi elementi te konstrukcije: homogeni proletariat — spekulativna dekompozicija delavskega razreda, podreditve t. i. neposrednih delavskih interesov dolgoročno (zgodovinskim) proletariatu, ukinitve delavca v proletarcu oziroma proletariatu; samoumevna prisila k transcendenci, spreminjanju oziroma revolucioniranju sveta; razredna zavest, ki naj bi bila dejavnik revolucionarnega spreminjanja in jo od empirične zavesti razreda loči nepremostljivi hiatus irrationalis; irealna podoba t. i. meščanskega sveta. Dialektika bi bila potemtakem posredovanje med irealnim meščanskim svetom in neobstoječim socializmom, katerega (univerzalni) subjekt je neeksistentni homogeni proletariat, ki ga kot nujnost žene nenujna prisila k transcendenci in svoje početje reflektira v razredni zavesti, ki naj bi bila neposredni atribut njegovega centralnega ontološkega statusa. Če so vsi elementi te dialektike problematični (in, sociološko gledano, iracionalni — vendar je sociologija, Lukács je dosleden in radikalen, pač le neposredna zavest meščanskega sveta, meščanska znanost), so vendarle organizirani tako, da tvorijo celoto, ki je tisto resnično: v resnično smiselno jih organizira perspektiva socializma. Socializem osmišlja dialektiko, dialektika generira socializem. Pa tudi obratno: opustitev dialektike (ki bi bila posledica opustitve pojma razredne zavesti, ki bi bila posledica opustitve predstave o homogenem proletariatu kot razredu, ki mu je mogoče pripisati to zavest kot nujni atribut) bi pomenila »sprejetje neposrednosti in, v končni analizi, nemogočnost socializma«.¹⁰⁸

Na drugi ravni analize je bistvo dialektike za Vajdo redukcijem: »redukcija razmerij moči, razmerij podrejenosti in nadrejenosti, na razmerja

¹⁰⁵ Vajda, *The State ...*, str. 5/6.

¹⁰⁶ Georg Lukács, *Zgodovina in razredna zavest*, v: *Vestnik IMS*, št. 1/1985, str. 33.

¹⁰⁷ Vajda, *The State ...*, str. 44.

¹⁰⁸ *Ibid.*, str. 28.

ekonomske eksploatacije, redukcija družbenih formacij na družbeno-ekonomske formacije, ki izražajo razmerja ekonomske odvisnosti, redukcija formiranja družbenih skupin na razrede in družbenih konfliktov, ki jim ustrezajo, na razredne konflikte.«¹⁰⁹ Tudi tega redukcionizma Vajda ni več pripravljen vzeti v zakup.

Centralno točko marksovske dialektike zadene tudi Szelényijeva analiza statusa delovne sile v socializmu oziroma, širše, njegov poskus orisati sociološko razjasnitev pomena pojmovnega nasprotja med »blagovno in uporabno formo produktov«. »Delovna sila,« pravi, »je v resnici definirana z blagovno formo. Je prodajana in kupovana, vendar pa njena cena v temelju ni in ne more biti uravnavana na trgu (. . .) Lastnik delovne sile je z zakonom prisiljen prodati svoje delo za ceno, ki je administrativno določena in ki v načelu nima ničesar opraviti s presežkom, ki ga bo proizvedlo delo.«¹¹⁰ Te razmere, v katerih lastnik delovne sile ne more razpolagati s tem svojim blagom, odločati ali ga bo prodal ali ne, razmere, v katerih se ne sme ne individualno in ne kolektivno (še sploh ne kolektivno) pogajati o njegovi ceni, razmere torej, v katerih je delovna sila blago, ki so mu odvzete temeljne pravice in svoboščine blaga, in v katerih ni mogoče smiselno govoriti o »trgu dela«, čeprav se z delom trži, Szelényi imenuje »socialistično netržno trgovino z delom.«¹¹¹

V marksistični teoretski paradigmi — še bolj pa v socialističnem ideološkem univerzumu — so takšne trditve nemogoče. Logična uporaba marksističnih kategorij je pripeljala do logičnih nesmislov. V marksističnem jeziku so izrečene trditve, ki jih v njem ni mogoče izraziti, ki so v njem nerazumljive. Očitno pa je, da imajo takšni logični nesmisli v socializmu realni substrat in da iskanje smisla socializma in poskusi, da bi ga razumeli, pripeljejo do ugotavljanja nesmiselnosti in nerazumnosti tako predmeta razmišljanja kot samega načina razmišljanja o njem. Nemogočosti trditev v dani teoretski paradigmi ni več mogoče razrešiti v njej sami, kazati začenja na nemogočnost paradigme. Ideološki univerzum, ki nujno proizvaja nesmisle, postane sčasoma sam nesmiseln.

Na metodično nesmiselnost opozarja tudi — oziroma celo — András Hegedüs, ko očita Lukácsu, da je »mistificiral marksistično metodiko«. V dokaz je navedel tole Lukácssevo stališče: »Četudi privzamemo, da znanost ovrže vse marksistične teze, lahko vendarle ostanemo marksisti, če se lotevamo vprašanj z marksistično metodiko.«¹¹²

e) Na koncu socializma

Iván Szelényi je — prvi — skoval sintagmo »socialistična civilna družba«, ko se je vprašal, ali je kaj takega sploh možno.¹¹³ Sintagma, si odgovarja, »zveni na prvi pogled kot protislovje«,¹¹⁴ ki ga skuša rešiti tako, da »socialistično civilno družbo« enači z demokratičnim socializmom. Ko se, najprej, odpove marksističnemu pojmovanju civilne družbe, si lahko zamisli socializem, ki bi odpravil omejitve, v katere kapitalizem vklepa civilno družbo, in ki bi bil tako »nadaljnji

¹⁰⁹ Ibid., str. 6.

¹¹⁰ Szelényi, op. cit., str. 197.

¹¹¹ Ibid.

¹¹² »Stellungnahmen . . .«, str. 133. — Hegedüs očitno parafrazira uvodni paragraf v razpravo »Kaj je ortodokсни marksizem«, v: G. Lukács, *Zgodovina in razredna zavest*, str. 33.

¹¹³ Szelényi, op. cit., str. 204.

¹¹⁴ Ibid., str. 205.

korak naproti idealom civilne družbe»: »Prav zares, kaj drugega bi še lahko pomenil 'demokratični socializem'?«¹¹⁵

Ta poskus redefiniranja socializma je razumljiv, dokler se vztraja v socialistični teoriji, vendar pa je s to teorijo nekonsistenten. Ne v liberterskem ne v avtoritarnem, ne v etastično-dirigističnem ne v samoupravnem socializmu ni mogoče koncipirati »civilne družbe«, ne da bi se odpovedali socializmu ali vsaj nekaterim njegovim bistvenim konstituentom, oziroma ne da civilno družbo tako pojmovno obdelali, da bi lahko postala služkinja socialističnega ali komunističnega političnega projekta. Socializem lahko civilno družbo dopušča, ne more pa je ustvarjati. Zamislimo si lahko civilno družbo v socializmu, ne pa »socialistične civilne družbe« — in le v tem prvem primeru lahko govorimo o »demokratičnem socializmu«.

Vidimo, da nas ta zgodba — in morda je to njeno ključno sporočilo — vedno znova vrača k vprašanju demokracije. Na začetku revizionizma je bilo vprašanje, kaj je pravzaprav socializem. Rezultat iskanja odgovorov nanj, s katerim lahko začena postmarksizem, je, da je »historična priložnost Vzhodne Evrope demokratični socializem oziroma socialistična demokracija« in da je razmerje med socializmom in demokracijo odvisno od »zapletenega boja med državo in družbo«,¹¹⁶ »avtentična socialistična demokracija« je konceptualno povezana z avtonomnimi družbenimi gibanji.¹¹⁷ Iskanje demokratičnega socializma je odkrilo civilno družbo: civilna družba je odgovor na iskanje demokratičnega socializma. Kolikor pa je socialistična teorija civilne družbe nekonsistentna in »socialistična civilna družba« neeksistentna, je izgubljena tudi identiteta med socializmom in demokracijo. Govoriti o civilni družbi v socializmu pomeni govoriti o demokraciji kot o nečem ekstrasocialističnem. Po diferenciaciji, ki jo je v razmišljanje o socializmu in demokraciji vpeljal Vajda in preobrnil razmerje med tema dvema pojmovoma, kakršnega je postavila teorija, iz katere je izhajal, je sledilo separiranje drugega od drugega.¹¹⁸ Zoltán Zsille je, denimo, odgovoril Hegedüsu, da je demokratični socializem nekaj takega kot volk v *Rdeči kapici*, ki se napravi v babico.¹¹⁹ Poslej se lahko govori o demokraciji, ne da bi bilo treba govoriti o socializmu — tako npr. Haraszti, ko piše o »demokratičnem fundamentalizmu«, ne čuti nobene potrebe več, da bi se (pozitivno ali negativno) skliceval na socializem. In če naj se še enkrat referira na tisto, na kar ni več treba referirati, lahko navedemo Vajdo, ki pravi, da »socializem zame ni več smoter, ki ga je treba doseči, (...) smoter ali ideal, ki ga velja doseči v sleherni družbi, je preprosto maksimum demokracije, možen v danih razmerah.«¹²⁰ Odsotnosti socializma v tem diskurzu ni več mogoče prepričljivo razlagati s taktično-političnimi razlogi.¹²¹ Če je plavzibilna hipoteza o prehodu v postmarksizem, se ni oziroma ne bo mogoče izogniti vprašanju postsocializma (se pravi, da ne bo nesporazumov, tudi postprotisocializma).

¹¹⁵ Ibid.

¹¹⁶ Konrád, »Zur Programmatik...«, str. 109–110; prim.: »Mein Traum...«, str. 181.

¹¹⁷ Hegedüs, »Stellungnahmen...«, str. 130.

¹¹⁸ Ko govorimo o separaciji, ne mislimo nujno na protislovje oz. nasprotje, na katerega je opozoril Vajda: »Zaradi socialističnega gibanja (...) je postal v zadnjih petih desetletjih temeljno vprašanje buržoaznega sveta demokracija verso socializem.« (Vajda, *The State...*, str. 93.)

¹¹⁹ Zsille, »Stellungnahmen...«, str. 131, dejansko zameša *Rdečo kapico* in *Volka in sedem kozličev*: »Volk si je z moko pobelil šape in jedel kredo, da bi bil njegov glas tak ko babičin. Nastopil je kot babica, vendar je ostal volk. Zdaj se lahko sporazumemo in volka — vsaj dokler se ne vrne babica — imenujemo 'realno obstoječo babico'. Jaz seveda ne verjamem, da volkovi v resnici postajajo babice.«

¹²⁰ Vajda, *The State...*, str. 10.

¹²¹ Prim. izjavi Ferenc Fejtőja in Bálinta Nagyja v razpravi: »Ungarn in Paris«, *gegenstimmten*, št. 15, pomlad 1984, str. 15. Lászlo Rajk nasprotno pravi, da to, ali je katero od opozicijskih skupin na Madžarskem mogoče označiti za socialistično (ali kaj podobnega), sploh ni vprašanje. (Ibid.)