

tól, a baltiakat is beleértve, hogy alkalmazkodjunk e magatartásokhoz, hogy természetesnek fogadjuk el azokat, saját identitásunk feladását követelték. Nemcsak Európát rabolták meg. El akarták rabolni valamennyiünk európaiságát.

Vajda Mihály

VIZSGÁLAT EGY MINDEN GYANÚ FELETT ÁLLÓ RENDSZER ÜGYÉBEN

Vajda Mihály: *Orosz szocializmus
Közép-Európában*
Századvég, 1989. 194 oldal, 120 Ft

I. „Nem hiszem, hogy a redistributív gazdaság elvileg működésképtelen, s hogy a piac a gazdaság összehangolásának egyetlen ésszerű módja. Ezekért a kudarcokért a bürokrácia konokságát hibáztatom; öngyilkos módon szabotálta a reformot, s ezzel éppen azt a mechanizmust ásta alá, amelytől tulajdon fennmaradása is függő.” Szelényi Iván írta ezt 1986–87-ben egy tanulmányában, melyben felülvizsgálta AZ ÉRTELMSÉG ÚTJA AZ OSZTÁLYHATALOMHOZ című, Konrád Györggyel közösen írott könyvük alaptézisét. Az idézett mondat sok szempontból figyelemre méltó és bírálható, most csak azt emelném ki, hogy Szelényi – sokadmagával természetesen – még az elmúlt évtized második felében is evidenciaként kezeli a szocializmust mint társadalmi-gazdasági formát (Konráddal közös könyvükben a racionális redistribúció társadalmaként jellemezte), és működésképtelenségének okaként a bürokrácia „konokságát” és a reformokkal szembeni ellenállását emeli ki. Nem arról az igen olcsó és fölületes szempontról van szó, miszerint Szelényi (és bárki más) nem vette észre azt, hogy a szocializmus a „végéhez közeledik”, nem is arról, hogy lehetséges-e egyáltalán redistributív gazdaság, hanem arról, hogy ha ma, e „rendszer” bukásának pillanatában át kívánjuk világítani e közel-volt szisztémát, nem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy a létező szocializmus társadalomelméleti analízisei nagyrészt *struktúraelemzések*

voltak, valamiképpen a priori feltételezték, hogy Közép- és Kelet-Európa háború utáni társadalmi egy ilyen vagy olyan módon leírható *társadalmi rendszer variánsai*.

Norbert Elias – Vajda által is idézett – „helyzetjelentése” átvilágítja a társadalmat elemző tudomány helyzetét: „*Látásból csak kétfajta javaslat között választhatunk: az első szerint a társadalmon kívüli egyes emberek a tulajdonképpeni létezők, voltaképpeni valóságok, míg a társadalom absztrakció, tulajdonképpen nem létezik; a második a társadalmat rendszernek, sui generis társadalmi ténynek, önálló, az egyedeken túli valóságnak tekinti.*” A vizsgált tárgy maga kell hogy a vizsgálat módszerét konstitálja. Éppen ezért a „*történelmi tény*” – példának okáért az, hogy a szocializmusnak nevezett „társadalmi tény” válságba jutott, sőt néhol megszűnt, átalakult, vagy éppenséggel a *változás folyamata* zajlik – meg kell hogy *határozza* vizsgálatunk módszerét is. „*A gondolati csapda, melybe az „individuum” és a „társadalom” fogalmainak e statikus felfogását képviselők újból és újból beleesnek, csak úgy nyitható fel, ha... a fenti fogalmakat úgy fejlesztjük tovább, hogy folyamatokra vonatkozzanak*” – írja Elias. Vajda könyve abból a szempontból érdekes kísérlet, hogy – bár esszéi javarészt még nem a „bomlás” pillanataiban születtek –, ellentétben számos előtte született „megértési” kísérlettel, ő – részben Elias nyomán – folyamatot elemez. Ennek az a következménye, hogy egyfelől nem kizárólagos princípiumokat keres, melyekből mintegy „levezethetők” egy társadalmi alakulat jellemvonásai, sem nem elég szik meg azzal, amivel az ún. kritikai elmélet oly sokáig beérte, hogy kimutatja az ellentmondásokat az elmélet (jelesül a marxizmus) és a gyakorlat között. Mindkét esetben ugyanis arra *kényszerülünk*, hogy a társadalomban zajló folyamatokhoz képest „idegen” szempontokat erőltessünk rá az empiriára. Ugyanis: nyilvánvaló, hogy például egy társadalom fontos és kiemelt értelmezési szempontja saját legitimációs elvének felmutatása. Helyesen írta Szelényi és Konrád: „*Egy-egy társadalom... jellemezhető a benne érvényesülő uralkodó legitimációs elvvel.*” De éppen az ő könyvük a példa arra, hogy milyen ellentmondásokhoz vezet az elmélet, ha ezt az elvet „feltétel nélkül” alkalmazza, hiszen előfordulhat – és a szocializmus közép-európai országaiban éppen ez történt –, hogy *maga a „rendszer”* deklarált és kinyilván-

nított legitimációs elvei *ellenére* tartotta fenn magát. Sőt Az ideologikus legitimációs elv leplezését követően a Szelényiek által kimutatott „mögöttes” legitimáció sem írta le és magyarázta a „létező” szocializmust. (Ezt Vajda részletesen elemzi A LÉTEZŐ SZOCIALIZMUS A HAGYOMÁNYOK FÉNYÉBEN című esszéjében.) Nekünk most a megközelítés módszertani oldala fontos. Nem lehetséges a társadalomtudományban a priori kijelölni az elemzés szempontjait, mert ezzel magát a tárgyat mintegy metafizikusan kimerevíjük, és magát a folyamatot „hibázzuk el”. Itt két megszorítást kell tenni. Egyfelől, **nem** egyszerűen arról van szó, hogy az eddigi kritikai elméletek rosszak vagy hibásak. Hanem arról a mélyebben fekvő okról, hogy „a történelem csele” juttatta zsákutcába az elméletet. Elsősorban nem szubjektív hibákról van szó, hanem arról, hogy az a paradigmaváltás, melynek meg kell történnie, ha ténylegesen meg kívánjuk érteni Közép- és Kelet-Európa elmúlt negyven évét, nem zajlott le a „polgári szociológia” évszázados történetében, a kutatás kritikátlanul átvette Max Webernek az uralmi formák leírására vonatkozó elméletét, anélkül hogy a tényleges történelmi folyamat (a tárgy) által feltételezett paradigmaváltás bekövetkezett volna. És ez éppen úgy része a történetnek (nem csupán az idológiatörténetnek), mint az elmélettől függetlenül végbement folyamat.

A másik megszorítás mai helyzetünkre vonatkozik. Mai tudásunk átértékeli az egész folyamatot, ma már könnyebb és egyszerűbb látnunk a folyamat elemzésekor elkövetett hibákat. Ez a tudástöbblet azonban éppen hogy **nem ad okot** semmiféle fölényes metakritikai pozíció elfoglalására. Hiszen a történetnek a kritikai elmélet is része és alkotóeleme volt, tehát elsősorban meg kell értenünk azt a pozíciót, amelyben fogant. Másrészt úgy vélem, és erre Vajda esszéi is indítanak, távol vagyunk még attól, hogy a lezajlott folyamatot – a paradigmaváltás segédelmével – már „helyesen” értenénk.

2. „Szerintem a modern történelmet általánosságban is a hatalmi egységek története gyanánt kellene tárgyalni, nem pedig társadalmi-gazdasági alakulatok történeteként. És ez azt jelenti: a nemzeti társadalmakat, amelyek Európa legújabb történelmét tekintve a társadalmi fejlődés szervezeti kereteit szolgáltatják, nem lehet a „társadalmi-gazdasági formá-

ciók» változatai gyanánt felfogni” – írja Vajda egyik tanulmánya lábjegyzetében. A mostani paradigmaváltás lényege a paradigmák leváltása Átfogó értelemben van szó paradigma(le)váltásról, nem csupán a társadalomelméletben. A metafizikai korszak destrukciója (Heidegger) „leváltja” a paradigmák mindent átfogó rendszerét, másképpen: a modern átadja helyét a posztmodernnek. Vajda politikai esszéiben ugyanaz a váltás ment végbe, mint filozófiai gondolkodásában. Nem csupán az értékek átértékeléséről van szó (ez lenne a paradigmaváltás), hanem magának a (metafizikai) értéknek a megkérdőjelezéséről, ha tetszik, az általánosság, az univerzalitás destrukciójáról. Ezt legáltalánosabban nevezhetjük a posztmodern felé fordulásnak. Az univerzális helyébe az univerzalitások lépnek, az értékrendszer helyébe az értékrendszerek, a hagyomány helyébe a hagyományok. Ebből következik, hogy a filozófus vagy társadalomtudós csakis *inherens* mértékeket használhat, ha meg akarja érteni egy filozófiai rendszer vagy egy társadalom sajátosságait. A *sikeresség* mércéje csakis az adott „rendszer” belső viszonyaiból fakadó kritériumok alapján dönthető el. Az idegen mércé alkalmazása azonban nemcsak értékelésbeli, hanem megértésbeli zavarokat is okoz. „Nem kellene-e éppen kritikai beállítódásunkra való tekintettel feladnunk a termelés paradigmáját és vele az egész történelemfilozófiát, amelynek keretében az élet minősége, az emberek hétköznapi elméletileg nem tárgyalhatók?”

Mindez éppen hogy **nem jelenti** az elmélet feladását. Jelenti viszont azt az *elméleti pluralizmust*, amely a „létező hagyományok fényében” fel kell hogy tárja egy adott „fejlődés” belső kritériumait. „Megengedhető absztrakció-e még, ha a mai Svédország és a náci Németország esetében egyaránt kapitalizmusról beszélünk, és egyszerűen figyelmen kívül hagyjuk a különbségeket, amelyek a közvetlen társadalmi együttléti gyakorlatában jelen vannak?” További – logikus – következménye ezen álláspontnak, hogy el kell vetnie a kritikai elmélet hagyományos intézményekre koncentráló elemzését. Ugyanis egyfelől az intézményekkel szemben támasztott elvárások és kritériumok ismét csak az univerzalizmust csempészik vissza, másfelől nem lehetséges az intézmények működéséről számot adni akkor, ha figyelmen kívül hagyjuk az „emberi ténye-

zöt”, vagyis azokat a készségeket és hagyományokat stb., melyek egy adott társadalom sajátos történetében kialakultak. Az említett sikeresség vagy működésképtelenség csak akkor írható le, ha tisztában vagyunk azokkal a készségekkel és magatartásmódokkal, melyek egy nemzet tagjait jellemzik. Csak így érhető el, hogy az érvényesség és funkció ne váljon ketté. Itt azonban a következő nehézséggel kell szembenéznünk: ha a sikeresség, tehát az érték megléte csakis belső kritériumok alapján dönthető el, ha tehát nincs történelemfilozófiai mérce ennek eldöntésére, akkor az elemző számára csakis két út marad. Vagy *elfogadja* az adott közösség és társadalom saját értékeit, és ez esetben lemond saját vállalt vagy vallott értékeiről, vagy pedig ütközteti a két értékrendszert, és ez esetben benne ragad a „metafizikai” korszakban. Az ellentmondás, úgy vélem, látszólagos. Ugyanis az elemző saját értékeit megtarthatja anélkül, hogy ezen mérné a tőle eltérőt. A sikeresség és érvényesség megállapítása nem kell hogy annak elfogadását jelentse. Ily módon valóban alternatívákban és lehetőségekben teljes történetet lát, és az utak pluralizmusának csupán az értékek pluralizmusát kell jelentenie. Mindez azt feltételezi, hogy azt a történelmi kihívást kell rekonstruálni, melyre sikeres vagy sikertelen válaszként fogható fél az adott formáció.

3. „*Micsoda hát a szovjet rendszer, a kelet-európai »létező szocializmus«?* Válasz a modern orosz történelem megoldatlan problémáira.” A szocializmus elmélete Nyugaton születik meg, s az a tény, hogy Keleten „valósul meg”, arra indítja az elemzőt, hogy a történelmi kihívások elemzése felől közeledjen hozzá. Kétségtelen, hogy a marxai elmélet a polgári társadalom antinómiáinak feloldására született. Az a magasabb rendű racionalitás, melyen Marx társadalomelmélete nyugszik, azonban csakis ott valósulhatott meg, ahol a polgári racionalitás maga nem is létezik: „*Az a társadalmi forma, mely a marxai társadalomelemzés vezető eszméje s egyben a radikális szocialista mozgalmak regulatív princípiuma – Marx értéktelezése ellenére –, egy közvetítés nélküli totalitás; benne a partikularitások nem őrzik meg magukat és egymást, és ezért nem is lehetnek képesek egy önmaguk lételeze emberracionális telosz megvalósítani.*” A közvetítések nélküli totalitás csak ott „törhet át”, ahol a polgári társadalom csírái is hiányoznak. A meg-

valósult szocializmus egy más, nem európai történelem modernizációs kihívásaira adott válasz. Ha tehát meg akarjuk érteni, akkor orosz szocializmusról kell beszélünk, hiszen az európai (és közép-európai) történet kihívásaira nem bizonyult válasznak, illetve ahol – mint nálunk is – rákényszerítették a társadalomra, ott csakis zsákutcaként értelmezhető. Ebből logikailag persze még nem következik, hogy Oroszországban sikeres volt. Vajda válaszkísérlete azonban azért tanulságos, mert meghaladva számos eddigi kérdésfelvetést, nem ideológiai, hanem történelmi helyét keresi a szocializmusnak. Így maga a kérdésfelvetés haladja meg azt a dilemmát, hogy társadalmi rendszer-e a szocializmus, vagy akár az a kérdést is, hogy mennyiben tért el a megvalósult változat az eredeti marxai intencióktól. Anélkül, hogy Vajda választ maradtakalanul elfogadnám, mégis igen fontos értelmezési kísérletnek tartom, mely módszerét tekintve kiindulópontja lehet a létezett (és nhol még ma is létező) szocializmus vizsgálatának.

4. Egy társadalmat a maga „konkrét totalitásában” akkor érthetünk meg, ha a már jelzett egyoldalúságokat kiküszöbölve a társadalom intézményrendszerét és a történelme során kialakult személyes- és magatartásformákat *együttesen* elemezzük. Ezt nevezi Vajda – Norbert Elias nyomán – *civilizációs modellnek*. Nyilvánvaló, hogy intézményrendszer és emberi magatartás *együttese* alkotja azokat a feltételeket, melyek lehetővé teszik (vagy sem) egy alternatíva kibomlását. „*Ha az orosz forradalom tragédiáját meg akarjuk érteni, világosan kell látnunk, hogy az annak eredményeként létrejött társadalom egy találkozás eredménye: találkoztak egymással egyrészt intézmények, melyek elvben a polgári demokrácia hiányosságait voltak hivatva felszámolni, másrészt egyedek, akiknek sohasem volt lehetőségük arra, hogy akár csak a demokrácia alacsonyabb formáihoz szükséges magatartásformákat elsajátítsák.*” Minden civilizációs modell intézmények és magatartásformák együtteséből áll elő. Ebből adódik, hogy a feladat (függetlenül az azt megfogalmazók ideologikus programjaitól) csak e kettő kölcsönös mineműségéből fakadhat. Minden egyéb céltételezés „külső” ezen társadalom inherens céljaihoz képest. Az orosz forradalom és ezzel az orosz szocializmus tényleges kérdése az erre a kihívásra adandó válasz. És a sikeresség is csak az intéz-

mények és magatartások e sajátos civilizációján mérhető. Az orosz civilizációt elemezve Vajda – Castoriadis nyomán – erre a következtetésre jut: „Az az álláspontja [ü. Castoriadisnak], hogy a szovjet társadalom a maga inherens céljait tekintve jól funkcionál, mert működése jól szolgálja azt az egyetlen célt, amelynek az utóbbi évtizedekben egész struktúrája alárendelődött: a szocializmus világméretű győzelmének jelszavába burkolt szovjet – pontosabban orosz – világhegemoniát.” Hosszú időn keresztül igaznak bizonyult, hogy „a célok, a struktúra és a működés a posztstálini időszakban egyre inkább összhangba kerülnek egymással”. Egy pillanatra tegyük még zárójelbe, hogy mára ez a kérdés másképpen néz ki. Castoriadis azon elemzése, hogy nem egy, hanem két orosz társadalom létezett, egy katonai és egy civil, és hogy ez a kétfajta társadalom az előbbi sikeres működése nyomán mintegy elnyelte az utóbbit, a katonai mintegy lefolyozta az összes erőforrásokat (hogy az elemzés központi kategóriáját használjuk), ez teremtette meg az imaginaire-nek, a nagy orosz birodalmi gondolatnak az alapját. Az orosz társadalom (vagy két társadalom) működőképessége csakis saját imaginaire-jén, összetartó gondolatán mérhető. Sikerességét nem a nyugati civilizációs modell, a civil társadalom demokráciája és jóléte jelentette, mert az intézmények és magatartáskészségek egy a nyugattól eltérő civilizációs modellt teremtettek. Idáig igaz van Vajdának és Castoriadisnak. Itt azonban – épp a jelen történelmének fényében – meg kell állapítani, hogy a civilizációs modellek eme „posztmodern” alkalmazásának is megvan az a veszélye, hogy – ha rugalmasabban is, mint a struktúraelemzések – mintha irányt szabna a történelemnek. Ugyanis a civilizációs modellnek épp az az óriási előnye, hogy egy civilizációt „nyitva hagy” azon lehetőségek számára, melyeket a történelem meg-megújuló formákban elé vetít. „Ördögi kör – írja Vajda egy Gorbacsov-ról szóló esszéjében. – Ahhoz, hogy a birodalmi rendszer ne veszítse el legitimitációját, európai típusú modernizációra van szükség. De az európai típusú modernizáció, ha lehetséges lenne is, magát az impériumot fenyegeti.” Ez az a pont, ahol Vajda elemzéseit meg kellene majd hosszabbítani. Differenciálni kell az orosz civilizációs modellt, nyilvánvaló, hogy a birodalomhoz tartozó kis népek je-

lenkori elszakadási kísérleteit és Gorbacsov választát ismét csak a hagyományok, az intézmények és a magatartásmódok fényében tovább kell gondolni. Castoriadis túlságosan lekerekítette modelljét, és ha módszertanilag rendkívül határozott választ adott is az orosz különös vizsgálatához, a civilizációs modellt még tovább kell mélyíteni, ha a jelent is ennek fényében kívánjuk értelmezni.

5. „A bátorság szép erény, de egy jó társadalomnak egyik igen fontos kritériuma, hogy benne még azok is tisztességesek maradhatnak, akik alkatilag gyávák.” Vajdának tökéletesen igaza van. Könyvének – terjedelmileg is – jelentős része foglalkozik a közép-európai létezett szocializmusokkal, és ezen belül a magyar „alternatívával”. Vajda elemzéseinek nézőpontja világos: a magyar demokratikus ellenzékhez tartozván, annak az akkor még maroknyi (néhány száz fős) csoportnak az értékeit tette magáévá, amely elsőként mondta fel a „hamis kiegyezést”, amely először törte meg az 56 utáni elhallgatások jelentette csendet, elsőként szegte szembe a kádárizmus paternalizmusával az emberi jogok és a demokrácia értékeit. Azok közé tartozott, akik, ha későn is, de mégiscsak felismerték Bibó jelentőségét, és azok közé, akik elsőként haladták meg a marxizmusnak még a kritikai változatát is. Itt ezen elemzésekből egyetlen pontra szeretnék kitérni, melyről, bár Vajda álláspontja nem teljesen egyértelmű ez ügyben, úgy érzem, beszélünk kellene már csak saját közelmúltunk és magatartásunk tisztázása érdekében is. A probléma az, hogy az 56-ot követő megtorlások után a kádárizmus kiegyezést ajánlott a magyar társadalomnak, rétegenként és együttvéve is. Az értelmiség, annak fejében, hogy hallgat a forradalom követeléseiről, hogy legalábbis nem beszél a megtorlásokról, egyszóval az amnézia fejében előbb apróbb, később egyre nagyobb kiváltságokhoz jutott. Utazhatott, állást kapott, néha még érdekes dolgokat írhatott-olvashatott is. Az értelmiség – hasonlóan a társadalom többi rétegéhez – megkötötte a maga külön alkuját. Az már a helyzet tragikumához tartozik, hogy éppen az egy Bibó nem volt hajlandó kompromisszumot kötni, aki mindig is a szentektől és a hősoktól akarta „megkímélni” a társadalmat. Vajda ezt írja: „A közösségi feltételek hiányozván,

MÁSKÉNT KEZDETT HERMENEUTIKA

Bacsó Béla: *A megértés művészele – a művészel megértése*
JAK füzetek 48. Magueló, 1989 [1990]
 278 oldal, 78 Ft

A megértés művészetének tétje a „vontaképpeni tapasztalatnak” (Gadamer), történetiségünk tapasztalatának megértése – s ha ez maga nem is kísértés, de mindenkor olyan kísérlet, amely időbeágyazottságunk és végességünk megkísérülő tapasztalatán alapul. A vontaképpeni tapasztalat megértése nem a kognitív „aktusok” egyike, hanem maga az egzisztenciálhermeneutikai kísérlet, amely a „hermészi elv” jelenlétét éppen annak révén tudja felmérni, hogy nem tért ki az „új mitológiák” és szekularizált eszkatológiatorekvések egyre hevesebb hullámaiban föltárolt pluralitás és relativitás elismerése elől. S így az elől sem, hogy az embert eredendően kísérletre és kísértésre íteltetettnek lássa.

Bacsó Béla hermeneutikai tanulmánykötetének egyik írása felidéz egy mészetet, Goya DESASTRES-sorozatának első darabját. Egy képet, amelyben (mint írja) „magunkra ismerünk”: a térdeplő alakot és a testet körülvevő, elemésztő sötétséget – a kegyelem várásának és elmaradásának pillanatát, amelyben láthatóvá válik „a kitörni kész, mégis visszavetett ember egzisztenciális tragédiájának” folyamata (150–151. o.). Bacsó kötetének elolvasása után egy másik képre kellett gondolnom, pontosabban egy másik „ránk valló” jelenetre. Szilénosz vonakodására. Szilénoszéra, aki fölöttébb húzódozik attól, hogy a legfőbb jót tudakoló midászi kérdésre megadja a „vontaképpeni tapasztalatnak” megfelelő választ. S ezzel a baljós feleletig tartó vonakodással mindenekelőtt az időbeliségünkről szóló nyelv természetes „nehézkedését” fedte föl, nevezetesen azt, hogy arról feltehetőleg csak a vigasztalás vagy a radikális vigasztalanítás kényszerű (és hamisító) állításával tudunk hitelt érdemlően hallgatni. – Mert beszélni akkor sem az időbeliség adta tapasztalatról beszélt Dionüszosz tanítója. Nem a

abszurd dolog az egyeseken számon kérni valamit.” Ez a gondolat bizonyára igaz, és Bibó szellemében fogant Vajda végkövetkeztetése így szól: „Máig meggyőződésem, hogy a hatvanas évek közepén bekövetkezett kádárista konszolidációnak semmiféle pozitív alternatívája nem volt.” Ami jöhetett volna, az a cseh 68 utáni helyzet. Ha jól olvasom, Vajda a fenti mondattal „vágja el” a vitát, mármint azt, hogy helyes volt-e a kiegyezés vagy sem. Az érvelésben azonban csúsztatás van, és ennek oka nézetem szerint az, hogy Vajda – legalábbis az értelmiségre vonatkoztatva – nem döntötte el, hogy e réteg különalkuja helyes volt-e. Erre a problémára ugyanis nem válasz az, hogy a kádárizmusnak nem volt pozitív alternatívája. Azt, hogy az értelmiség kiegyezése helyes volt-e vagy sem, ez a válasz semmiképpen sem dönti el. Épp Vajda idézi pl. a cseh 68 utáni helyzetet, ahol a társadalom jelentős rétegei nem egyeztek ki. De a kádári konszolidáció és Husák terrorja közti különbség még nem válasz a feltett kérdésre. Ugyanis 56 elfelejtése hosszú három évtizedre megpecsételte sorsunkat, és pragmatikus szempontból sem tudható, hogy a forradalom eszméinek fenntartása még meddig „húzta volna el” a kádári megtorlást. Úgy gondolom, hogy noha egyetértek Vajdával abban, hogy az értelmiség ne legyen messianisztikus csapat a társadalom előtt, a társadalom kiegyezése a terror nyomán érthető és szükségszerű volt. Nem áll ez azonban az értelmiségre! Ez a réteg itt feladta – öns érdekében – transzkontextuális tudását és szerepét, azt, hogy valamilyen mintát és fogódzót nyújtson egy megnyomorított társadalom egészének. Egyénileg nem lehet senkit elmarasztalni. De legalább most, hogy vége van az eddig létezett szocializmusnak, kicsit önkritikusabbak lehetünk, és kell is lennünk.

Ugyanakkor teljesen egyetértek Vajda könyvének utolsó mondatával: „Amióta nem hiszek a kinyilatkoztatásban (marxizmusban), meggyőződésemet mindig egy csipetnyi szkepszissel kell képviselnem.” Az intelleum a recenzensnek is szól.

Kardos András