

Citation style

Havelka, Miloš: review of: Michal Kopeček, Hledání ztraceného smyslu revoluce. Zrod a počátky marxistického revizionismu ve střední Evropě 1953-1960, Praha: Argo, 2009, in: Soudobé dějiny, 2010, 1-2, p. 173-188, DOI: 10.15463/rec.1189722832

First published: Soudobé dějiny, 2010, 1-2



copyright

This article may be downloaded and/or used within the private copying exemption. Any further use without permission of the rights owner shall be subject to legal licences (§§ 44a-63a UrhG / German Copyright Act).

Diskuse

Revizionismus jako osud hnutí?

Nad knihou Michala Kopečka

Miloš Havelka

*Rozumět nějakému jazyku znamená vědět, co s ním lze dělat;
zabývat se nějakým myslitelem znamená vědět, co s ním dělat chtěl.*

John G. A. Pocock

Hned v úvodu je třeba předeslat, že v *Hledání ztraceného smyslu revoluce* se Michalu Kopečkovi¹ nejednalo o naivní ožívování marxistické ideologie ani o nějakou její neutralizující historizaci, ale pouze o nepředpojatý výklad jedné výrazné komponenty vnitřních sil střeoevropského (československého, polského a maďarského) vývoje v padesátých a šedesátých letech minulého století – totiž o zachycení proměn ve *vztahu marxismu a politiky*, respektive ideologie a politiky. *Organizační osou výzkumu* byl autorovi koncept *marxistického revizionismu* (s. 15), tj. v zásadě ukazování průběhu a klíčových témat rozchodu části střeoevropských marxistických intelektuálů s některými, často dokonce s hlavními principy vládnoucí stalinské a poststalinské doktríny. Michal Kopeček nevnímá revizionismus ani jako pouhou politickou frakci uvnitř komunistické strany, ani jako čistě intelektuální teoreticko-kritickou pozici, ale jako vlastně přirozený a autentický jev, vyrůstající jak z patosu dějin, tak z potřeb jejich každodennosti.

1 KOPEČEK, Michal: *Hledání ztraceného smyslu revoluce: Zrod a počátky marxistického revizionismu ve střední Evropě 1953–1960*. Praha, Argo 2009. Recenze na knihu v tomto čísle *Soudobých dějin* viz HRUBÝ, Karel: Chvála kořenů (s. 222–231).

Vymezení revizionismu se pro Michala Kopečka sice explicitně vztahuje ke konceptu *dobového politického jazyka* (jako specifického prostředku zkoumání intelektuálních dějin, vypracovaného v cambridgeské škole; s. 32–34), ale stejně silně připomíná například diltheyovskou filozofii života, opřenu o *porozumění historickému životu*, která utváří skutečnost a dobovým teoretikům jako by „vnucuje“ předměty jejich zájmu, formy svého vlastního uchopení i způsob četby dobových textů. V obojím případě se pak jedná o posunutí politických (a ostatních idejí) do větší blízkosti historické reality a životní praxi. Vzájemnému působení politiky a společnosti pak odpovídá vztah politického jazyka a sociální teorie.

Revizionismus je pro Kopečka „historický fenomén, který není jen výsledkem ideového vývoje politicko-filozofických úvah a (zpravidla) neurčitých demokratických přesvědčení či tužeb, ale který je také výrazem intelektuálního zpracování individuální a kolektivní historické zkušenosti, pokusem o vyznačení vlastní pozice v konkrétní politické, kulturní a sociální konstelaci, reakcí na dobové politické zvraty a dějinné otřesy, jež vedly konkrétní historické aktéry k přehodnocení své vlastní politické, sociální a profesní identity“ (s. 19). Jistá dvousměrnost obou tradičních pojetí revizionismu (politická frakce versus kriticko-teoretická pozice) tím přesto není zcela překonána. Projevuje se to už v samotném názvu knihy. Zatímco hlavní titul (*Hledání ztraceného smyslu revoluce*) odkazuje spíše do nejednoznačné sféry utopického marxistického myšlení, vyznačujícího se silným filozoficko-kritickým nábojem a toužícím po vyrovnání se stalinskou podobou tehdejší přítomnosti i po novém založení budoucnosti, její podtitul (*Zrod a počátky marxistického revizionismu ve střední Evropě 1953–1960*) směřuje více do oblasti ideologicko-mocenského boje mezi vznikajícím kritickým reformismem, respektive komunistickým revizionismem, a mezi oficiální doktrínou (v tomto případě stalinskou verzí marxismu-leninismu), usilující účelově stabilizovat systémové změny po roce 1948 a obhajovat stávající pravidla politického jazyka i principy organizace společnosti. Kopečkova analýza vývoje středoevropského revizionismu je ovšem v knize časově obsáhlejší, než vymezuje její podtitul, a v řadě výkladů sahá vlastně až k roku 1968. To rozhodně není výtka, protože jenom tak bylo možné zpřítomnit vnější okolnosti i vnitřní logiku „vytváření a formování vyhraněných názorových pozic v rámci marxistického politického myšlení“ (s. 16) a koneckonců obě komponenty, ortodoxní a revizionistickou, navzájem propojovat, případně (na příkladech „revizionistických“ kritik Zdeňka Mlynáře, Oty Šika a dalších intelektuálů; s. 300, 312 ad.) je takřkajíc „škálovat“ podle jednotlivých použitých politicko-ideologických argumentů. Za vysloveně objektivní je v této souvislosti možné považovat Kopečkův výklad vzniku *českého pozitivistického revizionismu* a stanovisek filozofa Ladislava Tondla (s. 322–332).² Ukazuje se také, že pozdější rozlišování na marxistické „liberály“ a „konzervativce“ nelze brát jako jednoznačné a vyčerpávající.

2 S ohledem na Kopečkovu perspektivu utváření politického jazyka by však bylo asi už zde možné položit si otázku, do jaké míry Tondlův pozitivistický revizionismus rostl přímo ze situace

Náročný teoreticko-metodologický problém, před kterým Michal Kopeček stanul, se tedy dá charakterizovat jako zachycení a analýza relativně samostatného vývoje a proměn, ale zároveň také vzájemného „stýkání, potýkání a pronikání“ dvou teoretických, navíc silně filozoficky a ideologicky argumentovaných útvarů (diskurzů), které se samy vnitřně proměňovaly a vyvíjely: na jedné straně stalinismu, snažícího se redefinovat jako teoreticky a politicky univerzální marxismus-leninismus,³ a na druhé „marxistického revizionismu“. Autor se přitom snaží ukazovat, že zejména jejich koexistence, vzájemné působení a pronikání vytvářely zvláštní celek, který by se neměl číst prvoplánově a hodnotit černobíle. Jeho podání oživuje vnitřní dynamiku tohoto celku a dává nahlédnout do povahy politicko-ideologických problémů, které jej uváděly do pohybu.

Specifická vnitřní potíž celkového záměru knihy může ovšem pro čtenáře spočívat v jisté nevyváženosti mezi Kopečkovým teoreticky náročným vypracováním metodologických prostředků, důležitých pro konstrukci předmětu výzkumu, pro zachycení jeho změn i pro jeho rozčlenění do kapitol, na jedné straně a na straně druhé mezi využitím těchto prostředků při výkladu a v jednotlivých analýzách, například dobových stranických usnesení a oficializovaných dokumentů (a jejich změn v čase), případně revizionistických postojů a argumentů (a jejich změn v čase), včetně jejich vzájemného působení i „interní polarizace“ (s. 116).⁴

Jinak řečeno, Kopečkovy vypracování jednotlivých použitých konceptů („ideologie“, „revizionismus“, „legitimita“, „politický jazyk“ a podobně) a jejich vnitřní vývojová diferenciacie, jak se s tím setkáváme v úvodu knihy, působí jako vysoce poučené a kompetentní, nicméně – navzdory programovému prohlášení o distancích – poměrně samostatné studie z „dějin pojmů“, případně z „dějin idejí“.⁵ Enu-

druhé poloviny 50. a následujících let. To znamená, do jaké míry byl původní či do jaké míry byl inspirován socialistickými myšlenkami doprovázejícími logický pozitivismus „vídeňského kroužku“, jak je rozpracovávali Otto Neurath, Philip Franck a další. Například Rudolf Carnap měl v době svého působení na pražské Německé univerzitě přezdívku „rudý abé“, která poukázala na jeho silně levicové a zároveň sociálně asketické sklony.

- 3 Jeho *tři součásti* (podle Vladimíra I. Lenina) – marxisticko-leninská filozofie, vědecký komunismus a politická ekonomie – si za podmínek vedoucí úlohy strany (a její poznávací funkce) nárokovaly vyčerpávajícím způsobem poznávat a řídit společnost. Údajně již k tomu nebylo třeba ani žádné další zprostředkující disciplíny, jako sociologie, politologie a podobně; renaissance těchto disciplín nastala až v polovině 60. let.
- 4 To vše se navíc odehrávalo na půdě dosti abstraktních filozofických úvah, jejichž obsahy sice kniha přesvědčivě reprodukuje, ale jejichž konkrétní systémové funkce (a tedy i skutečné politické možnosti) ustupují do pozadí nebo jsou jen předpokládány. Z tohoto hlediska je možná škoda, že autor prakticky žádnou pozornost nevěnoval *Rudému právu* a jeho přispěvatelům (Oldřich Švestka, Jan Fojtík, Jaroslav Šabata a další), reprodukujícím ony diskuse v „politologicky-systémové“ (v tehdejší jazyce „vědeckokomunistické“) perspektivě, opřené o zvláštní výklad vztahu teorie a praxe a tzv. poznávací činnosti strany.
- 5 Viz k tomu např. podkapitulu „Ideologie: Od falešného vědomí k analýze diskurzu“ (s. 22–30).

merují se zde koncepty a široce rámcují výklady „obsahových kapitol“, které pak následují, ale jejich pragmatická hodnota se pro konkrétní analýzy jednotlivých fazet celkového vývoje zdá méně zřetelná.

Třetí dimenzi, ve které se obě předchozí vlastně setkávají a která jejich historickou podobu kontextualizuje, představuje faktická zapuštěnost revizionistické i doktrinárně vládnoucí argumentace do konkrétních společenských, ekonomických, mezinárodních a také duchovních daností vývoje srovnávaných společností a politiky. Ohled na vnější velmocenské zájmy i na vnitřní politické a hospodářské boje, na posuny s tím spojených motivací, na změny generační (nehledě na vývoj postojů obyvatelstva a první sociálně-politické konflikty), ale také třeba na domácí levicové intelektuální tradice znemožňuje – a to je jeden z důležitých závěrů, které lze z Kopečkových výkladů vyvodit – aby byl revizionismus nahlížen jen z hlediska jeho ideologicko-politické kontrapozice k vládnoucí doktríně, případně v kontextu (vnitro-)stranických mocenských bojů. Ze zmíněného ohledu plyne také nové porozumění sociologickým funkcím revizionismu, a tedy i jeho demokratizačním možnostem pro vnitřní „segmentaci systému“ (Niklas Luhmann).

Specifika všech tří dimenzí, které Kopeček v knize usiluje propojit a ukázat v jejich vzájemném působení, přesto otevírají možnosti různocnění textu a jiného rozložení akcentů. To se nemusí chápat jako námitka, ale jako výzva k další reflexi, případně k osvětlování dalších fazet zejména revizionistického jazyka tehdejšího marxismu.

Prizma analýzy historického diskurzu

Kopečkovu knihu lze především číst jako *historickou analýzu diskurzu*. Ta se blíží tradiční „kritice ideologií“ a snaží se ukázat rozdíly původu (ideje) a přítomnosti (reality), respektive obecné zastírání nově vzniklých rozporů ve společnosti a ve výkonu politiky, a jejím živlem je kritická distance. Pro tento přístup ovšem výchozí rozdvojení na revizionismus a ortodoxii asi není tak důležité jako samotný pohyb celku komunistické ideologie; to je mimochodem pohled, který je většinou vlastní kritikům zvnějšku, případně „těm druhým“ (Petr Pithart), které socialistická idea příliš nezajímala, anebo byli dokonce její obětí. V této perspektivě byla sledovaná padesátá léta vlastně pouhou epizodou.⁶

Jakkoli se potřeba vyrovnání se stalinismem může zdát pro výklad středoevropského revizionismu klíčová, přinejmenším stejnou roli hrály v českém prostředí

6 Je zajímavé a nesvědčí o velké tvořivosti ortodoxie, že se hlavní argumenty proti revizionismu po celé období 50. a 60. let (a vlastně i později) opíraly o jeho Leninovu definici, vypracovanou vlastně pro kritiku „starého“, řekněme „sociálnědemokratického“ revizionismu (Eduard Bernstein, Karl Kautsky), založeného na „návratu ke Kantovi“ (a usilujícího socialismus „etizovat“), a „nového“ revizionismu, vycházejícího takřkajíc z nitra komunistické strany po údajném vítězství revoluce, založeného na návratu k „autentickému Marxovi“ (a usilujícího marxismus „zfilozofičtět“).

dlouhodobější sociální a ekonomické procesy. Bylo to v první řadě postupné vyčerpání ekonomických zdrojů, získaných vysídlením sudetských Němců, znárodněním a reorganizací ekonomiky (přesunutím těžišť výroby do těžkého a zbrojního průmyslu). Dále sem patří homogenizace sociální struktury československé společnosti v důsledku cílených intervencí do ní v letech 1938 až 1956 okupační ztráty a holocaust, vysídlení sudetských Němců a znovuosídlování pohraničí, politické procesy a „třídní boj“ v období „diktatury proletariátu“) a na to navazující vytvoření nově stratifikované („porevoluční“) socialistické společnosti, včetně postupného obnovování jejích materiálních potřeb i probouzení nových politických a kulturních zájmů, jak je reprezentovaly všechny Kopečkem připomínané i některé další události (sjezd spisovatelů a majáles v roce 1956, založení generačního časopisu *Květen*, o něco později liblická konference o dějinách české filozofie, vydání Škvoreckého *Zbabělců*, a zejména Kafkova *Procesu*, kterým celá v knize analyzovaná diskuse o byrokratismu dostala svou kriticky výraznou literární reprezentaci, a podobně). Tento proces – navzdory nejruznějším diskusím o revizionismu – skončil až v letech 1968–1969 pokusem zmíněné „porevoluční“ socialistické společnosti o vlastní reformu. Zvláštní otázkou, kterou si lze v této souvislosti klást, je pozice myšlení nemarxistického (Jan Patočka, Václav Černý, Josef Šafařík, Josef Ludvík Fischer, autoři z okruhu časopisu *Tvář* a podobně), které sice nebylo „politické“ v Kopečkově smyslu, ale jehož vliv zejména v šedesátých letech nelze přehlédnout, a které vnitřně propojovaly diskuse filozoficko-politické s kulturně-filozofickými. Vyrovnávaly se s tím ostatně obě pozice.

Zájem o ideologické pohyby v marxisticko-leninském diskurzu padesátých let přibližuje Kopečkovy výklady přirozeně hlediskům „historické sémantiky“ Reinharta Kosellecka. Té se v nejobecnější rovině jedná sice také – jak Michal Kopeček vyzvedává – o vztah pojmů ke „strukturálním změnám ve společnosti, hospodářství a způsobu vládnutí“ (s. 37), ale ještě více usiluje zachytit proměny obsahu jednotlivých pojmů v důsledku změn samotných jejich předmětů (tyto proměny pak nelze pochopit jen z kontrapozice „doktrína“ versus „revize“); oproti *mainstreamu* konkrétní ideologie mohou působit disipativním způsobem (Tato formulace se mi jeví poněkud temná. Znamená to, že ty pojmy se mohou tyto pojmy působit do značné míry nezávisle, nicméně jej mohou ovlivňovat, nahrazovat ho, a dokonce jej i rozkládat. Samotné utváření *politického jazyka určité doby*, které je pro Kopečka důležité, bylo nicméně pro Kosellecka nanejvýš jen doprovodným motivem.

Vedle prostředků historické sémantiky se zde pro historickou analýzu diskurzu může zdát naopak důležitější „historická pragmatika“,⁷ již nelze jednoduše identifi-

7 V nejširším smyslu se „historickou pragmatikou“ v jisté distanci od „historické sémantiky“ rozumí zatím méně systematizované zkoumání odlišností, které vznikají při používání určitého „jazyka“, jeho pojmů a základních pravidel v rozdílných kulturních kontextech a odlišných historických situacích.

kovat s vývojem ideologie a která přirozeně směřuje do oblasti *dějin mentalit*; totiž k hledání odpovědi na otázku, proč se jedna a táž „idea“ v různých kulturně-historických prostředích recipuje a utváří různým způsobem (a proto se mění jak co do svého obsahu, tak co do forem vlastní realizace). To je důležité nejen při pohledu na samotné „obsahy“ příslušných typů revizionismu, ale také na jejich komparaci.

V prostředí „ruského marxismu“ na tento problém narazil už Grigorij Valentinovič Plechanov, pro kterého pojem „ruská mentalita“ (respektive „společenská mentalita“) sloužil jako prostředek umožňující vysvětlovat rozdíly mezi původními intencemi Marxova učení a jeho různým pochopením a výkladem v odlišných kulturních a historických podmínkách, konkrétně v tehdejší Rusku a v západní Evropě; a to znamenalo také ukazovat, proč vznikaly *nacionalizované specifikace* marxismu (austromarxismus, sociáldemokratismus, později bolševismus, maoismus atd.). Zavedení pojmu „mentalita“ zde mělo sloužit ke konkretizaci a diferenciaci konceptu ideologie a označovaly se jím ty zvláštnosti relativně samostatných psychických dispozic nějaké třídy, skupiny, vrstvy či strany (ale také celé společnosti nebo kultury), jež jsou podmiňovány prostředím v nejširším smyslu („přírodou“ i „dějinami“). „Mentalita“ se v těchto pojetích od „ideologie“ (která byla pro Plechanova politicky i teoreticky instrumentalizujícím prostředkem) odlišovala větší stálostí, kulturní trvanlivostí a nepatrnou mobilitou. Fungovala jako spojující článek mezi společenskou skutečností a ideologickými útvary, oproti ideologiím ovšem nedosahovala jejich stupně reflektovanosti, systémovosti a teoretičnosti.⁸

V této souvislosti se samozřejmě jako nanejvýš důležité ukazují Kopečkovy poukazy na prosakování a prosazování nacionalistických motivů (v kapitolách „Legitimita mezi revolucí a národním vědomím“ a „Antinomie národního komunismu“), jejichž analýza patří k nejlepším pasážím knihy. Autor v nich ukazuje původ těchto motivů v poválečné situaci a věnuje se zejména jejich prosocialisticky legitimizačnímu potenciálu, nejzřetelnějšímu v historických konstrukcích „lidového“, „národního“, ba dokonce „husitského“ původu československého komunistického

8 U Plechanova se jako „společenská mentalita“ (resp. „společenská psychologie“) označovaly specifické citové a duchovní stavy tzv. *třídního vědomí*, které sice odkazovaly na příslušný „stupeň rozvoje výrobních sil“ (což byla charakteristika univerzalistická), zároveň ale reflektovaly i určitý kulturní prostor, v němž k tomuto rozvoji docházelo (což byla charakteristika individualizující); tento aspekt měl bytostně určovat „onu formu, již má v hlavách lidí odraz jejich konkrétního zájmu“ (BERNSDORF, Wilhelm (ed.): *Wörterbuch der Soziologie*. Stuttgart, F. Enke 1969, s. 690). Podobný poukaz na (nutné) rozdíly a modifikace určitého systému idejí v procesech jejich internalizace v určitých skupinách najdeme také u sociologizujícího marxisty Nikolaje Bucharina, jenž (třídní) mentalitou rozuměl „nesystematické nebo málo systematizované pocity, myšlenky a nálady ... se kterými se setkáváme v nějaké třídě, skupině, profesi apod.“ a které podle něj výrazně ovlivňují přijetí a modifikují obsah určitých obecných politických, a dokonce i civilizačních idejí (viz BUCCHARIN, Nikolaj: *Theorie des historischen Materialismus*. Hamburg, Verlag der Kommunistischen Internationale 1922, s. 334 a 343).

úsilí u Zdeňka Nejedlého,⁹ které se po roce 1948 staly jedním z centrálních prvků propagandy KSČ. Z tohoto hlediska jsou Kopečkovy výklady rovněž důležitým příspěvkem pro pochopení vzniku, důvodů a trvání zvláštních témat a akcentů historiografického diskurzu jedné generace českých marxistických historiků a jeho svěbytných *topoi*.

„Nacionalistická“ argumentace ovšem vykazovala značný potenciál nejen legitimizační, ale – což se v knize při výkladu padesátých let nezdá tak zřejmé – také potenciál kritický (respektive „distanční“). Možná by stálo za to věnovat mu větší pozornost už v tomto období, i když se „plně“ začal projevovat až později, v šedesátých letech, ať už v konkrétních souvislostech česko-slovenských vztahů anebo v diskusích o vztahu „národa“ a socialismu (viz slavnou Kunderovu tezi ze sjezdu spisovatelů v roce 1967, že nejde o to, čím je národ pro socialismus, ale naopak, čím je socialismus pro národ). Širší kontextualizace úlohy nacionalismu ve vývoji „marxisticko-leninské ideologie“ by pak možná pomohla vysvětlit nejen pronikání nacionalismu do politického jednání oné doby (česko-slovenské vztahy), ale i pochopit kontinuitu změn doktríny už v letech dvacátých (opuštění teze o „světové revoluci“) a třicátých (vytváření nacionálně probarvené „lidové fronty“, na niž po roce 1945 navazovala „národní fronta“) a nakonec i rozmach nacionalismů v postkomunistických zemích po roce 1989. A to zde zůstává stranou například Kosíkova tematizace středoevropských historických a kulturních zkušeností a zvláštností jako legitimizačního důvodu pro vypracování revizionistického požadavku „nesovětských“, tj. především národních (středoevropských) cest k socialismu a pro usilování o jeho demokratičtější podoby, jak se s tím setkáváme v jeho úvahách z druhé poloviny šedesátých let.

Samozřejmě v podobném kontextualizování Marxových teorií se klíčový problém revizionismu staví poněkud jinak, než jak se s ním lze setkávat v dobových dějinách komunistického hnutí; především jeho zdroje a argumenty lze vnímat méně mocensko-politicky, zato více filozoficky a kulturně-historicky. Dokonce se klade otázka, zda by ve středoevropském revizionismu padesátých a šedesátých let nebylo účelné odlišovat jeho „nacionalistický“ (více kulturologický) a reformistický (více politologický) typ; jako představitel prvního by u nás mohl sloužit Ivan Sviták, Karel Kosík a do určité míry Radovan Richta, druhého pak Zdeněk

9 Nejedlý šel jak známo tak daleko, že možnosti socialistického budování učinil přímo závislými na historických zkušenostech revolučních bojů: „Mluvil jsem již kdysi ... se soudruhy z jiných národů, a ti často až se zavisí pozorovali, co pro nás, české komunisty, znamená např. stále živá v našem lidu tradice husitská. Zvláště smutně na tom byli němečtí soudruzi, neboť u Němců není vůbec tradice, jež by vedla až takto do nejnovější doby jako u nás a stále v soulase s novými pokrokovými snahami lidovými a národními.“ (NEJEDLÝ, Zdeněk: *Komunisté, dědici velkých tradic českého národa: Výbor statí*. Praha, Práce 1978, s. 35.) Jako ministr zahraničí na podobnou konstrukci husitských tradic do značné míry přistoupil např. také Jan Masaryk (srv. MASARYK, Jan: *Ani opona, ani most*. Praha, Žikeš 1947) a mnoho dalších.

Mlynář nebo Pavel Machonin, případně také Ota Šik, jehož kniha *Ekonomika a zájmy* je pro revizionistickou argumentaci možná důležitější, než se na první pohled může zdát.

Zároveň se tak badatelsky proměňuje povaha samotné kontrapozice „doktrína“ versus „revizionismus“, protože revizionistický charakter tím přirozeně dostává každá snaha o sociální a politickou realizaci „učení“ v určitém prostředí nebo ve specifické situaci, a ortodoxie pak jako by nebyla ničím jiným než konzervativní snahou tuto permanentní energii revizí nějak podvázat. V návaznosti na Plechanova to naznačoval Bucharin a někteří další marxističtí teoretici, pro něž byl například stalinismus (jakkoli podobné úvahy jsou vysledovatelné jen „mezi řádky“ jejich projevů) pouze zvláštním, dobově podmíněným, partikularizujícím a mentálně vyprofilovaným pochopením teorie v historicky individuálních sociokulturních podmínkách porevolučního Ruska, které omezily její původně výrazně univerzalistické nároky. Právě ty se ve stalinismu v souvislosti s tezí o možnosti budování socialismu v jedné zemi stále silněji proměňovaly v (modernizačně indiferentní) zájmy tradičního ruského imperialismu. Prosazení stalinismu mělo nakonec povahu čistě mocenskou, nikoli „historickou“ (ať už ve smyslu sedimentace názorové diskuse nebo v důsledku přibližování teorie určitým potřebám praxe), a bylo o to snadnější, že k němu docházelo ve vyprázdněném prostoru po občanské válce a záhy následujících čistkách.

Za revizionismus by v určitém smyslu proto bylo možné považovat dokonce i leninismus, pokud bychom například přijali kritiky Lenina a Trockého z pera Rosy Luxemburgové. Ta argumentovala, že opustili původní, Marxem a Engelsem formulovaný „princip spontaneity“ revoluce ve prospěch „prothistorické“ revoluční manipulace třídním vědomím, což pro ni znamenalo oslabování vnitřní demokratičnosti i univerzality hnutí. Podobné teoretickokritické distance od dobově dominujícího leninismu a později i stalinismu přispěly ve dvacátých a třicátých letech ke vzniku takzvaného západního marxismu (podle Alfreda Schmidta a Willema van Reijena)¹⁰ a později také „neomarxismu“ jako teoreticky nejsilnějších forem „tradičního“ revizionismu. Opíraly se ovšem méně o zdůrazňování „mentálních rozdílů“ a o difference civilizačně vývojové, zato více o důvody intelektuální, a ze-

10 Jako reprezentanti „západního“ marxismu bývají uváděni intelektuálové a myslitelé jako Felix Weil, Karl Grünberg a Karl August Wittfogel, Max Horkheimer a první generace „frankfurtské školy“ v sestavě Friedrich Pollock, Erich Fromm, Herbert Marcuse, Leo Loewenthal a Theodor W. Adorno, vedle nich Ernst Bloch, Antonio Gramsci a samozřejmě mladý György Lukács, nebo dokonce i raný Karl Mannheim, dále Karl Korsch, Franz Borkenau, později Henri Lefebvre, abych vedle mnoha dalších zmínil duchy původní a koncepční. Pak zde byla řada těch, kteří se k Marxovi v různých dobách přibližovali nebo se od něho vzdalovali, jako Daniel Bell, Jean-Paul Sartre, Lucien Goldmann, Maurice Merleau-Ponty, Georges Gurvitch a některými aspekty také Walter Benjamin, případně levicoví a do jisté míry Marxem a „frankfurtskou školou“ inspirovaní teologové, jako byl např. Paul Tillich.

jména filozofickoanalytické. Zde bylo rozvíjení a modernizace původních marxovských motivů zajímavější, filozoficky hlubší a důležitější než podoba, kterou se jim snažili dát Engels, a zejména Lenin. Podobné kulturní a mentální prefigurace jsou ale jistě důležité také pro utváření marxistického politického jazyka v jeho leninské, stalinské nebo i revizionistické podobě.

Pro „západní marxismus“ a neomarxismus byla bolševická revoluce vůbec a stalinismus zvláště spíše propadnutím teorie než jejím naplněním, a proto důvodem k jinému výkladu historických pohybů, mimo jiné skrze hledání odlišného „historického subjektu“, než jakým měla být klasiky proklamovaná dělnická třída.¹¹ Porevoluční nezáměr a humanistická netečnost ruského (a konečkonců i „západního“) proletariátu byly například podle Theodora W. Adorna dokladem jeho obecného „historického selhání“, a to už v okamžiku, kdy Leninovi a Dzeržinskému ve jménu budoucnosti „prominul“, že pod teroristickým heslem „Železnou pěstí donutíme lidstvo ke štěstí!“ spustili organizaci prvních gulagů (heslo údajně viselo nad vstupní branou vězeňského tábora na Soloveckých ostrovech).

Pozice kritického myšlení byla v „západním marxismu“ vázána na představu odlišných forem řešení sociálních konfliktů i na odlišné pojetí významu komunistické utopie, než k jakému fakticky vedla bolševická „diktatura proletariátu“; jejími aktéry měli být „kritičtí intelektuálové“, kteří jsou podle většiny „západních“ marxistů v moderním světě jedinou skupinou schopnou rozkrývat historicky proměněné skutečnosti, odhalovat nové formy sociálních rozporů a nacházet alternativy k sovětským pozicím, které se podle jejich přesvědčení udržují spíše díky historickým náhodám a mocenským manipulacím a které kvůli svému sklonu jen konzervovat současný stav musí dříve či později ztroskotat. Pojem „utopie“ zde znamenal (zejména u Adorna a Marcuseho) spíše sdílení širších (hodnotových) východisek kritiky stávajícího než historický závazek. Podobné stanovisko zaujímali nepochybně publicisté a intelektuálové ve vývoji politického jazyka v Československu po roce 1956.

Rozhodující a intelektuálně hvězdná fáze „západního marxismu“ ovšem počíná až vydáním Marxových takzvaných pařížských *Filozoficko-ekonomických rukopisů* z roku 1844 na konci dvacátých let minulého století. Obsahovaly výklad Marxovy *teorie odcizení*, která později hrála tak velkou roli v revizionismu padesátých a šedesátých let a která umožňovala více humanisticko-antropologický a méně politický, respektive politicko-ekonomický výklad jeho díla.¹²

11 Mimochodem řečeno, otázka faktické proměny „subjektu historických změn“ se vrátila v 60. letech v souvislosti s vnímáním nových funkcí vědy a techniky ve společnosti (Radovan Richta), resp. s interpretací změn v sociální struktuře „porevoluční“ české společnosti (Pavel Machonin).

12 Je jistě příznačné, že tyto Marxovy rukopisy nebyly nikdy zařazeny do opakovaně vydávaných Marxových a Engelsových sebraných spisů, zatímco pro „západní marxisty“ a „marxology“

V nejednom ohledu se tak dokonce otevírala filozoficko-teoretická možnost protileninské (nejen tedy pouze protistalinské) interpretace marxismu, a zejména možnost rozchodu se stávajícími podobami jeho dosavadní politické praxe. S ohledem na Kopečkovu knihu by v této souvislosti asi bylo třeba zjišťovat, nakolik byly revizionistické argumenty analyzovaných padesátých let původní, nakolik strukturně analogické k revizionismu staršímu a do jaké míry z něj dokonce převzaté. Stejně zajímavá by byla otázka, proč se „návrat k matkám“ (tj. návrat do minulosti jako předpoklad tvorby budoucnosti) mohl zdát tak perspektivní ve dvou různých, vlastně více než čtvrtstoletí vzdálených situacích.¹³

Prizma analýzy hegemoniálního a kritického diskurzu

Jiné čtení *Hledání ztraceného smyslu revoluce*, které se nabízí, směřuje výrazněji do oblasti dějin politického myšlení. Hlavní důraz by pak spočíval na zkoumání povahy přítomnosti padesátých a šedesátých let minulého století, případně i jejich spodních proudů. Tento přístup se mnohým může zdát asi nejbližší základní intenci Kopečkovy knihy (a jejímu podtitulu): jde o zachycení a kritický výklad konkurence (případně vzájemného působení) výrazně účelového diskurzu *hegemoniálního* (tedy stalinismu) a diskurzu *kritického* (tedy revizionismu);¹⁴ přitom kritický dis-

meziválečného i pozdějšího období (Karl Löwith, Iring Fetscher a další) byl zájem o Marxovu teorii odcizení aktualizací. Ostatně již György Lukács ve své analýze „zbožního fetišismu“, provedené počátkem 20. let v knize *Dějiny a třídní vědomí*, jádro této teorie zajímavě a se silným kulturněkritickým akcentem předjímal. Opožděné kompletní vydání Marxových „pařížských rukopisů“ počátkem 60. let (jejich výbor vyšel česky poprvé v roce 1946 pod názvem *Národní hospodářství a filosofie v pražském Dělnickém nakladatelství*) výrazně přispělo k vyostření domácí diskuse jak uvnitř „revizionistického křídla“ mezi tzv. marxistickými „antropology“ a „scientisty“, tak v jejich kontrapozici k doktríně.

- 13 Z hlediska starší, ještě „předdiskurzivní“ perspektivy „dějin idejí“ se pak nemusí zdát tolik zajímavými individuální zvláštnosti, nebo dokonce originalita různých myšlenek, ale jen jejich původ, skladba a uspořádání komponent, z nichž sestávají a které mají často heterogenní povahu. Jde totiž o to, že – cituji zakladatele disciplíny Artura O. Lovejoye – se sice „každé epoše může zdát, že rozvíjí nové formy myšlení a vyvozování“, avšak vždy se tak děje ve vztahu k identickým problémům. Jinak řečeno: nové, dokonce i epochotvorné otázky jsou svou povahou starší a původnější, a navíc si své odpovědi mohou hledat pomocí prostředků, které nové a původní být vůbec nemusí. „A proto,“ pokračuje Lovejoy, „je také počet svěbytných a originálních filozofických myšlenek a motivů velmi omezený. (...) Zdálnivá originalita mnohých systémů spočívá výlučně na novém zpracování nebo uspořádání už předtím známých složek, z nichž vyšly. (...) Historik idejí se pokouší proniknout ke ... společným pojmovým, pojmům podobným nebo i pocitovým základním komponentám, skrytým pod povrchem zdánlivé různosti.“ (LOVEJOY, Artur O.: *The Great Chain of Being: A Study of History of an Idea*. Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press 1933; zde jsem pracoval s německým překladem: *Die große Kette der Wesen: Geschichte eines Gedankens*. Frankfurt/M., Suhrkamp 1985, s. 12.)

- 14 Protiklad „hegemoniálního“ a „kritického“ diskurzu navazuje na úvahy Antonia Gramsciho.

kurz ve své bezprostřední vazbě na rozpory skutečnosti musí nutně přesahovat jak vládnoucí ortodoxii, tak zaběhnuté „pyramidální“ způsoby organizace moci a řízení společnosti i ekonomiky, charakteristické jejich oslabenou zpětnou vazbou. Na první pohled je zřejmé, že ve srovnání s předchozí možností čtení Kopečkova textu jako *historické* analýzy diskurzu by se v tomto pohledu *kritické* analýzy diskurzu kladl větší důraz na vnitřní diference a mocenské boje v rámci jednoho, z určitého hlediska ne tak silně diferencovaného učení (viz výše).

Stálo by ovšem za otázkou, co vlastně tvořilo základní a předem danou, z určitých tradic vycházející sociální a intelektuální *matrici* (Quentin Skinner), která určovala povahu „politického jazyka“ padesátých let (tedy v době, kdy přece jen slabě původní snahy legitimizovat revoluci národním vědomím, ať už tomu tak bylo z potřeby další stabilizace systému nebo odstraňování stalinistických „přehmatů“) a jejíž „ražbou“ diskutované texty obou stran (ortodoxní i revizionistické) vznikaly. Tuto „matrici“ by bylo možné chápat jako zvláštní prostředek určující meze jak pro další výklad „učení“ (socialistické přesvědčení?!), pro hodnocení odchylek (rozdíly skupinových a také generačních očekávání?!), případně pro výběr jeho základních principů (vedoucí úloha komunistické strany a její jednota, „pravdivost“ stranických usnesení, „proletářský internacionalismus“?!), tak i pro možnosti skutečných reforem (a tedy systémových možností revizionismu). Případně bychom jí mohli rozumět ono silové *pole* (Iain Hampsher-Monk), které se vytváří na půdě praktik, krizí, představy řádu i tradic a které svým působením zbavuje filozoficko-politické myšlení jeho abstraktnosti a vevazuje je do jedinečného historického kontextu.¹⁵

Zde lze možná vyslovit hypotézu, že onou matricí ražby „politického jazyka“ zkoumané doby bylo různé chápání funkcí ideologie, a sice systémově stabilizační a mobilizační (případně revolucionizující). Zatímco pro marxisticko-leninskou ortodoxii byla ideologie především silou sociální a politické koheze systému (historicky definitivně platným vědeckým světovým názorem), v revizionistickém diskurzu byl vztah k problematice ideologie rozdvojený. Pro jedny se ideologická reprodukce systému stávala překážkou pro uznání a aplikaci výsledků jejich poznávání povahy stávající skutečnosti; něčím, co nutně neutralizuje jak identifikaci nových problémů, tak hledání cest k jejich řešení, včetně odkrývání specifických sil a akterů dalšího vývoje (jako příklad této pozice za všechny může sloužit dodatečně v roce 1969 publikovaná kniha *Sociální struktura československé společnosti* Pavla

15 Jinak řečeno jde o to, že určitý způsob „politické řeči“ (*parole*, použijeme-li termín Ferdinanda de Saussura) – jak oficiální, tak i revizionistické – je vždy strukturován podle historicky určeného vzorce; je „ražen“ v určité „matrici“ a podléhá zvláštnímu řádu, jenž tvoří pozadí, pokud není přímo obsahovou a formální podmínkou pro hodnocení a zamítání, citění a vnímání reality a pro vytváření specifických, někdy společných a většinou neopustitelných *topoi* komunikace. Tato „matrice“ by v našem případě určovala, jaké gramatické a lexikální prostředky se v oné době vybíraly, využívaly a aktualizovaly z onoho systému historických a systematických možností marxistického „politického jazyka“ (*langue*, řečeno opět s de Saussurem).

Machonina). Naopak druzí revizionisté pojem ideologie (ve smyslu autentického, tj. dějinám odpovídajícího „třídního vědomí“) vnímali jako zvláštní mobilizační sílu, schopnou měnit společnost (nebo dokonce udržovat „revolučnost“ vývoje). Rozvoj ideologie odpovídající vnitřním historickým vývojovým změnám měl v tomto pojetí kultivovat politickou moc, zvyšovat kompetence řízení společnosti, otevírat dveře prosazování vědecko-technických poznatků ve světě a tak stimulovat kontinuální sociální a kulturní pokrok (jak tomu bylo například u *Civilizace na rozcestí* Radovana Richty).¹⁶ Podobnou funkci asi později plnila Gorbačovova „ideologie perestrojky“.

Rekonstrukce *politického jazyka marxismu* padesátých let se tak liší od možné perspektivy tradičních „dějin idejí“ (přítomných spíše ve shora zmiňované historické analýze diskurzů), které kladou důraz na samotný obsah a působení v určité době kanonizovaných textů, v daném případě ať už Marxových (*Manifest komunistické strany*), Engelsových (*Dialektika přírody*), Leninových (*Stát a revoluce*) či Stalinových (*Otázky leninismu*), a na jejich specifickou ideologicko-politickou selekci. Tato rekonstrukce by asi také umožnila lépe pochopit zvláštní „scholastický“ ráz některých v knize analyzovaných diskusí.

Vedle odlišné formulace posledních (nejvyšších) idejí v obou uvedených táborech, tj. hegemoniálním (ortodoxním) i kritickém (revizionistickém), v takto orientované četbě samozřejmě větší roli hraje sledování institucí moci, ať už formálních (zejména komunistická strana a jejím prostřednictvím další organizace) nebo neformálních (nepsaná, nicméně sdílená pravidla chování ve společnosti), při jejichž utváření působily pocity ohrožení, nedůvěry či strachu, později třeba „systémy vzájemných úsluh“, opřené o *sociální kapitál* (Pierre Bourdieu), tj. o známosti, závislosti a příbuzenské vztahy, a to stejně silně, jako z druhé strany působila po-

16 Vím z rozhovorů s pamětníky, jak důležitou a pozitivní roli hrál pojem ideologie právě pro Radovana Richtu, který za rozhodující předpoklad změny jak politického systému, tak organizace ekonomiky považoval změnu vládnoucí ideologie. Příznačné přitom je, že Richta argumenty pro toto přesvědčení údajně čerpal z důkladných znalostí a z rozvíjení Lukácsova konceptu „třídního vědomí“. Sociologie v této souvislosti používá termín tzv. *Thomasova teorému*, který koncem 20. let minulého století společně s manželkou Dorothy Sweine Thomasovou zformuloval chicagský sociolog William Isaac Thomas. Jejich teorém, který představuje elementární vysvětlení působnosti ideologií, se většinou považuje za produktivní zdůraznění relevance subjektivní perspektivy aktérů sociálních jednání a významu jejich „čtení“ situace; je proto důležitý také pro porozumění každému sociologickému a historickému konstruktivismu, a také vztahu jazyka a skutečnosti. Thomasův teorém zní: „Jestliže lidé považují nějaké (představované – pozn. autora) situace za reálné, pak budou jednat tak, jako by reálné opravdu byly, a potud budou mít představované situace reálné následky.“ Tak mělo být řečeno, že pro porozumění lidskému jednání nedostačuje, aby se analyzoval pouze jeho objektivní kontext (jak to např. dělal Karl Marx nebo Émile Durkheim), nýbrž musíme přihlížet rovněž k tomu, jak své situaci rozumějí a jak ji interpretují aktéři sami. Právě odtud pak asi vedla cesta k foucaultovskému „dispozitivu“ jako problematizaci a odmítnutí subjekt-objektového vidění jednání.

třeba přebírat odpovědnost a věci měnit. Komplementárně k těmto formativním procesům se boj s revizionismem stával stále účinnějším prostředkem vnitřní stabilizace existujícího systému panství a negativní formou utváření vnější sociální koheze,¹⁷ a to prostřednictvím *definice nepřítele* a vyhlášení *výjimečného stavu* (Carl Schmitt) ve společnosti, jak jej představují stranické prověrky, boj s „vnitřním nepřítelem“, politické kampaně a podobně.

V této perspektivě pak samozřejmě platí silná Kopečková teze o fatálním osudu každého revizionismu, že jeho „pád ... byl v tomto pojetí od začátku zakódován v jeho vlastním myšlení. Revizionisté totiž byli nuceni ve svém ‘otevírání’ marxismu jiným myšlenkovým vlivům buď dojít až za hranici marxismu samého, nebo se museli v určitém bodě zastavit (zpravidla na stranicko-organizačních principech demokratického centralismu a vlády jedné strany), a tím *de facto* přiznat platnost marxisticko-leninské ortodoxie.“ (s. 47)

Prizma analýzy utopického diskurzu

Třetí možnost čtení Kopečkovy knihy sleduje intenci jejího nadpisu, totiž *Hledání ztraceného smyslu revoluce*, a klade důraz jak na legitimizační potenciál tohoto úsilí, tak na (v něm skrytou) představu kultivace tehdejší přítomnosti prostřednictvím revitalizace její utopické a emancipační dimenze. To bylo ale (zdánlivě paradoxně) proveditelné jen jako obhajoba ideových kořenů hnutí a jako rekonstrukce původní podoby Marxova učení. Budoucnost zde tedy byla mnohem víc vázána na minulost než na přítomnost, která minulost údajně zradila. Výklad Marxova díla se tak dostával do těsného kontaktu s německou klasikou, zejména s Hegelovou dialektikou dějin, a s novověkou filozofií vůbec (Rousseau a Kant), což samozřejmě oslabovalo jeho „leninskou“, jen „bojovnou“ a silně mocensko-politickou reformulaci (revizi?!).

Původní podoba komunistické utopie nebyla u mladého Marxe nijak formální, případně horizontová nebo čistě politicko-ekonomická. Byla formulovaná obsahově a hlavní důraz kladla na samotnou sféru směřování dějin jako vyjevování pravdy, tj. na takové pochopení dějin, ve kterém se ekonomická dimenze (nutnost odstranit soukromé vlastnictví) ukazovala jen jako pouhý předpoklad pro dosažení cíle dějin (odstranění *odcizení* člověka), tedy pro konečné prosazení *humanity* a pro obnovu *lidské přirozenosti* (v rousseauovském smyslu). Tímto zvláštním spojením dějin, rozumu a lidské přirozenosti, ve kterém se „dějiny staly hodinami filozofie v příkladech“ a přítomnost se proměnila v samotné „dění pravdy“

17 Priorita kohezivních funkcí v ortodoxii umožňuje porozumět „účelovosti“ oficiální marxisticko-leninské argumentace (jak ji opakovaně připomíná Kopeček), zaměřené na „podporu momentální stranické politiky a ... obhajobu principů doktríny a jejího jazyka, zajišťující komunistické straně výsostně mocenské postavení“ (s. 338).

(Maurice Merleau-Ponty), se komunistická utopie samozřejmě liší od jiných forem utopického myšlení ve 20. století.¹⁸ „Utopická intenzita“ (Karl Mannheim) je v nich asi nižší než v utopii komunistické, nicméně i ony byly orientovány touhou, aby ve jménu budoucnosti překročily přítomnost s ohledem na to, co ji čeká a nemine, tj. s důrazem na utopický potenciál přítomnosti. Ale ani v jednom z těchto případů už utopie nebyla neexistujícím, ideálně uspořádaným ostrovem; naopak se stala dosažitelným horizontem obratu k věčnosti, tj. ke konci dějin, ke kterému dějiny s vnitřní nutností spějí (nebo dokonce už dospěly) a který všechno proměňuje v pouhou prehistorii sebe sama.

Povaha komunistické utopie byla rovněž silněji „eschatologická“ (Karl Löwith), neboť cíl a konec vývoje (hledisko kritiky) se v ní zároveň staly hybnou, protože „materializující se“ silou směřování přítomnosti. Byla proto přesvědčena o své schopnosti odhalovat skutečné pohyby dějin, sporné utváření přítomnosti a nakonec i falešné vědomí o těchto pohybech a utváření.

Ve snaze, aby se problém autenticity učení – tj. věrnosti původu a „kořenům“ – spojoval s „vyhodnocováním“ nových zkušeností dějin (v důsledku čehož každý revizionismus může sebe sama vnímat jako pravé učení), se ovšem pro komunistické hnutí skrývalo nebezpečí revizionismu permanentního. Stále obnovovaný ideologicko-mocenský boj o výklad povahy přítomnosti jako závazného předstupně budoucnosti byl proto vložen do samotných základů této utopie, nezávisle na úspěšnosti stranicko-politického „řešení“ problémů reality.

Dá se asi dokonce říci, že z hlediska utopické dimenze revizionismus nutně doprovází marxismus po celou dobu jeho existence a že permanentní mocenský boj s revizionismem od jistého okamžiku určoval vývoj celého hnutí silněji než jeho původní cíle, až se stal takřkajíc hybnou silou jeho pohybu. (Jak známo, už Marx odmítal, aby byl označován za „marxistu“).

Podobný význam revizionismu fatálně vyplývá jak z Kopečkovy historické analýzy vzájemné vztáženosti obou diskurzů (stalinského a revizionistického), tak z jeho interpretací politicko-mocenského boje o výklad přítomnosti z hlediska jejího původu i její budoucnosti, z napětí mezi doktrínou a objektivní podobou reality (zejména jejími změnami), případně v souvislosti s potřebou odstraňovat asymetrie, které přirozeně vznikaly mezi ideou (utopií), institucemi a mentalitami. (Tohoto posledního momentu se třeba týká Kopečkův poukaz na kritiku údajného „sektářství“ Arnošta Kolmana, ve skutečnosti z pozice utopické transcendence morálky poukazujícího na funkcionářský kariérismus a nepotismus v komunistické straně po roce 1948.)

18 Například od *utopie liberální*, jak ji třeba na konci 80. let ve slavné stati (a potom i v knize) o „konci dějin“ jako historickém vítězství tržní ekonomiky a parlamentní demokracie zformuloval Francis Fukuyama, případně od *utopií konzervativních* (Karl Mannheim), dominujících zejména první polovině 20. století, za jejichž opožděnou formu lze považovat koncept „střetu civilizací“ Samuela Huntingtona, jehož výklad budoucnosti se opřel o (protiuniverzalistické) představy historické jedinečnosti, neopakovatelnosti a v zásadě i nezměnitelnosti civilizací, tradic, kultury a náboženství.

Důsledkem tohoto vztahu revizionismu k doktríně je komplementární tendence k permanentní vnitřní redefinici a reorganizaci hnutí stejně jako ke kompenzačnímu prosazování mocenských struktur a represivních mechanismů a zároveň k dehonestaci předchozích fází socialistického vývoje (což ohrožovalo zejména jeho dosavadní stranicko-politické nositele). Marxova analýza „falešného vědomí“ je totiž z pozice utopie použitelná i na samotné vývojové podoby marxismu-leninismu. Rozhodnutí o „pravosti“ určité verze učení (a z ní vyplývající strategie změny) proto nemohlo být výsledkem diskusí, konsenzu, sblížování pozic a rozdělení moci, ale v zásadě jen mocenského střetu, silového řešení, vyloučení nebo přímé likvidace odpůrců.

Historické falzifikace prognóz Marxových (o charakteru revoluce z roku 1848, o vzniku socialistické revoluce v industriálně nejrozvinutějších zemích, o konečné nutnosti světové revoluce a podobně), Leninových nebo i Stalinových (o zostřování třídního boje, o nutnosti mocensko-imperialistického konfliktu kapitalistických zemí, o úpadkové povaze buržoazní vědy atd.), případně moderní falzifikační chápání každé teorie, přitom nehrály vůbec žádnou roli. Nanejvýš byly pojmány jako oslabení určitého segmentu doktríny, případně jako důvod jisté změny politického kurzu, nikoli ale jako výzva pro „opravu chyb v teorii“ (Karl Raimund Popper). To nakonec vedlo k rezignovanému ústupu do přítomnosti, ke zplošťování programu a k opouštění emancipační vize.

Vyvrcholením této tendence, ve které doktrína spolu s umlčením revizionismu zcela umrtvila i svůj vlastní intelektuální základ – totiž sebevztahující se historický rozum jako kritickou instanci, přirozeně aplikovatelnou i na stávající podobu socialistické přítomnosti – byly „normalizační“ (Brežněvovy) teze o *omezené suverenitě a reálně existujícím socialismu* jako míře a mezích utopických cílů. Zde se představa budoucnosti proměnila v mocenskou reprodukci konzervativně pojeté přítomnosti jako jedině správné reprezentace historické pravdy, s ohledem na kterou jsou všechny úvahy o neukončeném emancipačním dění dějin bezpředmětné. Vládnoucí doktrína se tak zcela odstříhla od „úkolů“ budoucnosti.

V Hegelově duchu by se asi mohlo říci, že v zájmu ruských (sovětských) velmocenských zájmů (a možná také v zájmu zabezpečeného dožití jedné generace komunistických funkcionářů) se tak víceméně definitivně zlikvidovaly filozoficko-teoretické předpoklady existence marxismu, totiž permanentně revizionistické (protože kritické) vyrovnávání s vlastní přítomností. V perspektivě podobných úvah o významu utopické dimenze marxismu jako potenciálně permanentním motoru pro vznik nejrůznějších revizionismů se mi Kopečkova teze o „zrození marxistického revizionismu“ z poststalinského „zmírnění totalitního kurzu“ (s. 42) a ze snah padesátých let o „návrat ke kořenům“ zdá zbytečně dobově omezená.

V intencích Kopečkova záměru o rekonstrukci politického jazyka padesátých let se tedy ukazuje, že je možné k němu přistupovat s ohledem na jeho tři odlišné akcenty, jakkoli v konkrétních projevech většinou propojené (nebo se dokonce navzájem kompenzující): na *minulost* (analýza historického diskurzu), na *přítomnost* (analýza hegemoniálního a kritického diskurzu) i na *budoucnost* (analýza utopického diskurzu).

Prizma komparativní analýzy

Čtvrtou možností četby je v knize naznačený přístup komparativní, nabízející řadu zajímavých informací, který ovšem Kopečkův záměr spíše doprovází, možná kontextuje, nikoli však nese, a který někdy působí jako pouhý zdroj pro dodávání argumentů, případně příkladů. Snad méně pozornosti proto autor mohl věnovat osobnostem a jejich intelektuálnímu vývoji a naopak více jí popřát strukturně srovnatelným formálním i neformálním institucím, organizacím a procesům, jako byly sjezdy spisovatelů nebo diskuse kolem podobných témat (o Engelsově čtvrtém zákonu dialektiky, o „vědeckém charakteru“ stranických usnesení, o marxistické antropologii, o politickoorganizačním a historicko-sociálním pozadí společenské kritiky, o inter- a intrageneračních konfliktech v komunistické straně i veřejném životě a podobně). To by umožnilo přece jen výrazněji typologizovat středoevropská témata i argumentační analogie a samozřejmě také vypracovat rozdíly a shody v základní matici politického jazyka obou pozic (doktrinální a revizionistické) v jednotlivých prostředích, tj. v Československu, Polsku a Maďarsku.

Nicméně Kopečkovu knihu je třeba vysoce ocenit. Nejenom co do jejího bohatého obsahu, ale také jako původní a důležitý pokus o změnu přístupu ke zkoumání minulého režimu. Od těch dosavadních se liší hlubokou znalostí svého materiálu, mírou historického vcítění do dobové podoby problémů i argumentů a také původností použitých prostředků výkladu. Zkoumané období ukazuje jako půdu pro utváření svérázného „marxistického politického jazyka“, který měl svou „gramatiku“ a „syntax“, svůj slovník, zvláštní *topoi*, své klasické texty i specifickou logiku svého směřování. Jaké možnosti pak měla skutečnost, jejíž život tento jazyk do značné míry vytvářel, to je samozřejmě jiná otázka. Odpověď na ni ovšem nebyla autorovým záměrem, vyžadovala by jiné prostředky analýzy a asi by byla řešitelná jen v historicky kontrafaktické dimenzi.