

CONTRADICTIONS

KONTRADIKCE

Časopis pro kritické myšlení

2021 / 1

KONTRADIKCE

ročník 5 2021 číslo 1

Redakce

Kristina Andělová, Petr Kužel, Jan Mervart (editoři 5. ročníku), Joseph Grim Feinberg, Michael Hauser, Ivan Landa, Jakub Ort, Jiří Růžička, Šimon Svěrák, Dan Swain, Monika Woźniak

Mezinárodní redakční rada

John Abromeit (Buffalo State University), Oliver Belcher (Durham University), Jana Beránková (Columbia University), Katarzyna Bielińska-Kowalewska (Institute of Philosophy and Sociology, Polish Academy of Sciences, Warsaw), Lubomír Dunaj (University of Vienna), Elżbieta Durys (University of Łódź), Ingo Elbe (Carl von Ossietzky University of Oldenburg), Juraj Halas (Comenius University, Bratislava), Peter Hudis (Oakton Community College), Michael Löwy (Centre national de la recherche scientifique, France), Moishe Postone (in memoriam), Nick Nesbitt (Princeton University), Petr Steiner (University of Pennsylvania), Richard Sťahel (Philosophy Institute, Slovak Academy of Sciences), Karolina Szymaniak (Jewish Historical Institute, Warsaw; University of Wrocław), G. M. Tamás (Central European University, Budapest and Vienna), Francesco Tava (UWE Bristol), Zhivka Valiavicharska (Pratt Institute, New York), Xinruo Zhang (Shanghai Stock Exchange)

Jazyková redakce češtiny Pavla Toráčová

Jazyková redakce slovenštiny Silvia Ruppeldtová

Jazyková redakce angličtiny Greg Evans, Darren Crown, Ashley Davies

Sazba Jana Andrlová

Grafická úprava © Markéta Jelenová

Vytiskly Tiskárny Havlíčkův Brod, a.s., Husova 1881, 580 01 Havlíčkův Brod

Vydal © Filosofický ústav AV ČR, v. v. i., Jilská 1, 110 00 Praha 1, Česká republika
ve svém nakladatelství Filosofia jako jeho 578. publikaci



Strategie AV21

Společkový výzkum ve veřejném zájmu

Publikace vychází s podporou Strategie AV21 – Evropa a stát: mezi barbarstvím a civilizací.

ISSN 2570-7485

ISBN 978-80-7007-706-1 (tištěná verze)

ISBN 978-80-7007-752-8 (elektronická verze)

DOI 10.47376/filosofia.2022.1

Kontakt +420 222 220 124, kontradikce@flu.cas.cz

Webová stránka kontradikce.flu.cas.cz/en

Věnováno památce Petra Uhla

Slovo úvodem *Kristina Andělová, Petr Kužel, Jan Mervart*, K levicovému disentu 7

Studie

Kristina Andělová, „Česká sovětologie“? Socialisté v opozici a kritika systémů sovětského typu 15

Ondřej Holub, Za šestým smyslem marxistické filosofie. Ideový vývoj Rudolfa Šímy jako reflexe perspektiv a mantinelů československé marxistické filosofické antropologie 60. let 45

Rozhovor

Apolena Rychlíková s Annou Šabatovou, „Věděla jsem, že já se s tímhle nesmírím.“ Rozhovor Apoleny Rychlíkové s Annou Šabatovou 71

Materiály: Marxistická kritika Sovětského svazu

Pavel Siostrzonek (ed.), Josef Guttman: Sovětský svaz – nová třídní společnost 89

Pavel Siostrzonek, Josef Guttman o Sovětském svazu 91

Peter Meyer [*Josef Guttman*], Sovětský svaz – nová třídní společnost 103

Petr Kužel (ed.), Egon Bondy: Diktatura proletariátu 129

Petr Kužel, Egon Bondy o Sovětském svazu 130

[*Egon Bondy*], Diktatura proletariátu 139

Recenzní esej

Juraj Halas, Intelektuálne dejiny československého poststalinizmu (Jan Mervart, Jiří Růžička, „Rehabilitovat Marxe!“ Československá stranická inteligence a myšlení poststalinické modernity) 145

Recenze

Václav Skořepa, Kritickým hlasem proti konformitě: disidentské dědictví Jana Tesaře (Jan Tesař, *Co počít ve vlkově břiše. Práce o vytváření struktur občanské společnosti z let 1968–1980*) 161

Michal Lipták, Rok 1968 a možnosti revolúcie (Jana Ndiaye Beránková, Michael Hauser, Nick Nesbitt (eds.), *Revolutions for the Future: May '68 and the Prague Spring*) 167

Ondřej Holub, Alternativa Rudolfa Bahra jako teoretický prostor pro reflexi středoevropské marxistické filosofie 60. let (Rudolf Bahro, *Alternativa. Ke kritice reálného socialismu*) 173

Slovník pojmů

Peter Bugge, Levicový disent 183

In memoriam

Jan Mervart, Překračovat hranice české kotliny. Kosmopolita demokratického socialismu Antonín J. Liehm (1924–2020) 211

O autorkách a autorech 215

SLOVO ÚVODEM

K levicovému disentu

Ústřední politické pojmy levicového myšlení jako socialismus či marxismus se po pádu státního socialismu jeví ve spojení s adjektivem „demokratický“ doslova jako *contradictio in adjecto*. Demokratické režimy se po roce 1989 naopak identifikovaly s liberálními hodnotami, které byly často chápány ve smyslu neomezeného individualismu a nedůvěře vůči kolektivistickým politickým modelům, včetně možných nesovětských alternativ k liberálnímu kapitalismu. Z této perspektivy byla rámována také historická úloha východoevropského disentu, jehož dominantou byla obhajoba lidských práv a politických svobod, tedy především hodnot spojených s politickým liberalismem. Spojení disidentského vyjednávání demokratického prostoru jako prostoru socialistického, či dokonce marxistického bylo ve veřejném prostoru v zemích střední a východní Evropy po roce 1989 prakticky nediskutovatelné. Poválečná zkušenost tohoto regionu vrhla na celý socialistický politický projekt stín a v očích části obyvatel tak postavila význam pojmu socialismus do protikladu k politické praxi demokracie.

Tento moment ovšem vyvolává tázání, především proto, že historie moderní demokracie je od devatenáctého století nerozlučně spjata se socialistickým hnutím a jeho politickými projekty. To pochopitelně neznamená, že by dějiny levice neměly i své temné stránky, které popíraly (často radikálně) demokratické principy. Na druhou stranu se politická levice historicky podílela na rozšiřování prostoru demokracie v celém světě. Ve své téměř dvousetleté historii bojovala moderní levice za utváření demokratického konstitucionalismu, rozšiřování občanských, hospodářských, sociálních a kulturních práv, za rovnost a za respektování rozdílů či za sociální inkluzi. Historik Geoff Eley v knize *Forging Democracy. The History of the Left in Europe, 1850–2000* označuje dokonce každé vyjednávání demokracie za levicové.¹ Jakkoli se může toto tvrzení zdát kontroverzní, aktivistické či jednostranné, spojení levice, resp. socialismu a demokracie je historicky neoddiskutovatelné, stejně jako je zčásti pochopitelná diskreditace levicových pojmů po pádu státně socialistických diktatur v Evropě.

Eley se dívá na dlouhodobý vývoj evropské levice a všímá si, že v západní Evropě historická dominance socialismu nad jinými levicovými koncepty upadá od šedesátých let

¹ Geoff Eley, *Forging Democracy: The History of the Left in Europe, 1850–2000* (Oxford: Oxford University Press, 2002).

s nástupem tzv. nových sociálních hnutí (feminismus, pacifismus, environmentalismus). Ta přebírají politickou agendu nové levicové rétoriky a klasické politické kategorie určující identitu „staré“ levice, jako dělnická třída či zájmy pracujících, jsou v emancipační rétorice nové levice částečně upozaděny. Původní důraz na třídní analýzu nová levice kombinovala nebo jej nahradila kulturalistickou kritikou různých forem znevýhodnění.

V komunistické Evropě byla situace pochopitelně jiná. Rozdílnou situaci roku 1968 a let následujících mapuje sborník *Revolutions for the Future: May '68 and the Prague Spring*, který recenzujeme v obou číslech tohoto svazku *Kontradikcí* (slovensky Michal Lipták, anglicky Sezgin Boynik). Je samozřejmě problematické automaticky přenášet politické kategorie západního myšlení do východoevropského kontextu, neboť politické identity a politická štěpení zde vznikala v jiných podmínkách. Tradice demokratického myšlení je ve středovýchodní Evropě po roce 1968 spojena především s disentem, který byl díky své kritice oficiální socialistické politiky považován dlouho za hnutí „neideologické“. To bylo dáno i dominantním výkladovým rámcem, ve kterém byl disent historicky spojován především s tzv. nepolitickou politikou, tedy snahou o hledání konsensu a budování společných „předpolitických“ hodnot. Domníváme se, že chceme-li pochopit myšlenkový svět východoevropského disentu, nemělo by naše zkoumání u tohoto tvrzení skončit. Snaha o sjednocení různých disidentských proudů proti společnému nepříteli v rámci lidskoprávní agendy neznamenal, že by se část aktérů dále politicky neprofilovala. Právě otázka toho, zda lidská práva, potažmo lidské svobody chápat pouze jako negativní svobody (svobody od něčeho), což by v zásadě implikovalo liberální pojetí, nebo pozitivně (tedy svobody k něčemu), jak je chápe socialistické pojetí, tvořila zásadní diference uvnitř politického disentu. Tento konflikt přibližuje v kontextu sovětského disentu rozhovor s Iljou Budrajtskiseem v anglickém čísle.

Náš výklad situujeme do výzkumného paradigmatu, které v posledních letech zpochybňuje dominantní výklad disentu jako ideologicky liberálního projektu. V akademických diskuzích lze zřetelně vidět naléhavou potřebu po „přehodnocování“ a „znovupromyšlení“ historie disentu, což také vede k novému zkoumání politického myšlení, které se objevilo ve východní a střední Evropě před radikálními změnami v roce 1989. Ukazuje se, že i uvnitř disentu vznikala řada socialistických politických koncepcí a že marxistický disent není pojem, který by představoval *contradictio in adjecto*.

Jde nám zejména o politické myšlení, o obsahy kritik, programů a vizí, o jejich filosofickou relevanci. Levicový disent, jehož význam liberální narativ upozaduje, chápeme jako způsob myšlení, který se takovému vyprávění částečně vzpírá. To ovšem neznamenal, že bychom si mohli ulehčit práci a vymezit levicovost disentu pouze přívlástkem „neliberální“. Takové pojetí by bylo podobně zjednodušující jako původní zobecňující liberální čtení. Při ohledávání terénu jsme se proto neomezovali na jednu zužující definici, oproti tomu jsme se spíše snažili levicový disent pojednat z různých perspektiv, jež dohromady přibližují tento na první pohled jasně rozpoznatelný, při bližším ohledání ovšem vcelku nepolapitelný, protože mnohvrstevnatý, objekt výzkumu. Proto jsme

se levicový disent pokusili vymezit prostřednictvím několika navzájem propojených charakteristik.

Především je třeba zdůraznit, že levicový disent sice bojoval proti stávajícímu modelu socialismu a v mnohých případech se jeho představitelé ztotožňovali s liberálními hodnotami (například v otázce potřeby dodržování lidských práv), v žádném případě se ovšem neztotožňovali s kapitalismem jako ekonomicko-společenským uspořádáním. Vzhledem k dobovým okolnostem, mezi něž patřila hrozba různé míry perzekuce, sice nepřítel číslo jedna zůstával oficiální – ať již sovětský, jugoslávský či albánský – režim, neznamená to však, že by spolu s modelem reálného socialismu tehdejší autorky a autoři opustili ideu socialismu jako takového. Albánský případ disentních snah mapuje ve studii věnované reakcím části tamějších stranických a intelektuálních elit na XX. sjezd KSSS Inxhi Brisku. Dobové svědectví vymezování vůči oficiálnímu modelu socialismu ukazuje na československém případě překlad textu Miroslava Kusého „To Be a Marxist in Czechoslovakia“ (edičně připraven Dirkem Dalbergem). To je rovněž patrné například v analýze Josefa Guttmanna „Sovětský svaz – nová třídní společnost“ z roku 1944 a v textu Egon Bondyho „Diktatura proletariátu“ z roku 1949/1950, které edičně pro české číslo připravili Pavel Siostrzonek a Petr Kužel. Oba tyto texty přinášejí drtivou kritiku Sovětského svazu a společností sovětského typu, aniž by v nejmenším rezignovaly na marxistická východiska a ideály socialismu. Zároveň ukazují, že pojem levicový disent není nutné rezervovat pouze pro období sedmdesátých a osmdesátých let, a že o něm můžeme hovořit i v letech dřívějších. Podrobně se ostatně etymologii pojmu „levicový disent“, jeho proměnám a historii ve svém příspěvku věnuje Peter Bugge.

Představy levicových disidentů o socialistickém společenském uspořádání nebyly homogenní. Společně měly tyto disidentské přístupy většinou pouze to, že se vymezovaly jak vůči stávající realizaci socialismu, tak vůči kapitalismu. Tuto nesourodost měl přirozeně na svědomí odklon od dobového ideologického kánonu. Opuštění jednotného a závazného jazyka oficiálního marxismu-leninismu vedlo ke značné různorodosti. Ta byla posílena různými ideovými vlivy, jež se sice navzájem mohly překrývat, avšak nikdy nevytvořily pro disentní levicové intelektuály jednotný teoretický ani politický jazyk. Ve středovýchodní Evropě tehdy bylo možné sledovat nejrůznější recepce maoismu, jak je v tomto svazku prezentují Kristóf Nagy s Martónem Szarvasem na příkladu radikálních maďarských uměleckých skupin či jak jej rozvíjel český nezávislý a v uměleckém undergroundu se pohybující marxista Egon Bondy.

Vlivy nové levice ve spojení s trockistickými inspiracemi můžeme vidět u české skupiny radikálních studentů – Hnutí revoluční mládeže, které přibližuje text Ondřeje Slačálka, Michaela Poláka a Matyáše Křížkovského. V disentu skončila také řada marxistických intelektuálů, kteří původně fungovali v rámci oficiálních institucí, jako například jugoslávští filosofové sdružení kolem časopisu *Praxis*, zde prezentovaní autorskou trojicí Gazela Pudar Draško, Milivoj Bešlin a Balša Delibašič, nebo například němečtí filosofové typu Wolfganga Haricha, Roberta Havemana a Rudolfa Bahra, jejichž

programy společenské změny analyzuje Alexander Amberger. Recenzi na české vydání Bahrovy knihy *Alternativa. Ke kritice reálného socialismu* přináší Ondřej Holub. Studii téhož autora věnovanou marxistickému slovenskému filosofovi Rudolfovi Šimovi otiskujeme rovněž v českém čísle. Stejně tak nemůžeme nevidět nejrůznější nezávislé socialistické skupiny, které v českém případě tvořila například brněnská skupina nezávislých socialistů (k té měl blízko český historik Jan Tesař, jehož knihu dobových esejů recenzuje v českém čísle Václav Skořepa) nebo bývalí reformní komunisté koketující s eurokomunismem, jejichž kritiku sovětského modelu socialismu analyzuje v českém čísle Kristina Andělová.

Spolu se stávajícím socialistickým uspořádáním podrobovali disidenti velmi často přísné kritice i oficiální jazyk (viz text M. Kusého v tomto svazku). Jazyk však není to samé, co konceptuální aparát, a tak nedocházelo nutně k opuštění marxistických pojmů. Tento princip je patrný již v knize *Nová třída* Milovana Đjilase nebo v *Otevřeném dopise straně* Karola Modzelewského a Jacka Kurońe a provázel texty levicových disidentů do konce státního socialismu. Snahy o očišťování marxistických termínů od ideologických nánosů zkostnatělého oficiálního jazyka, o návrat k původní marxistické terminologii jako nástroji teorie, boj o navrácení analytické nosnosti pojmů jako revoluce, třída, vykořisťování, dělná práce apod. patřily k základním charakteristikám tehdejších intelektuálních aktivit. Pokud teorie zůstávala do velké míry u pojmového marxistického arzenálu, ať již různých typů západního marxismu, nové levice, trockismu, maoismu, či v návaznosti na nejrůznější lokální tradice socialismu, představy o politické praxi se lišily a navzájem rozcházely právě podle jednotlivých ideových vlivů. Maoisté snili o kulturní revoluci prostřednictvím odvrhnutí starého světa, radikální studenti o novém společenství zrozeném ve skutečné revoluční změně, nezávislí socialisté typu zmíněné brněnské skupiny o symbióze levicových a občanských principů, reformní komunisté v exilu sázeli na západoevropské komunistické strany a případné změny v Sovětském svazu. Stejně jako byl na úrovni teorie reformulován marxismus, tak v některých uskupeních docházelo i k ožívování revolučního marxismu jakožto sepětí revoluční teorie a revoluční praxe. Zatímco v oficiální propagandě byla stabilita tohoto páru prý zajištěna komunistickou stranou, v disidentských úvahách šlo o vytvoření nové, dynamické a nepřetržitě revoluční politické síly. Pro Egona Bondyho či Petra Uhla tak bylo přirozené kritizovat společnosti sovětského typu a zároveň se považovat za marxisty. Tento moment mj. přinášíme v rozhovoru s Annou Šabatovou.

Vraťme se ovšem ještě k našemu počátečnímu tázání. Podobně jako doboví kritici státního socialismu se domníváme, že některé marxistické pojmy stále představují adekvátní nástroje k analýze dnešní společnosti a že takřka sisyfovské snažení o vytváření spravedlivé společnosti bývalých levicových disidentů nám dnes pomáhá navázat na jejich odkaz (viz zejména rozhovor s Annou Šabatovou v českém čísle nebo kritika společnosti růstu Wolfganga Haricha diskutovaná v příspěvku Alexandera Ambergera). Pokud však znovuoživujeme myšlení levicového disentu a snažíme se jeho příběhy a myšlenky znovu číst, neznamená to, že bychom jej chtěli heroizovat.

Příklon mnohých představitelů školy Praxis k etnonacionalismu například otevírá témata, kam by měla směřovat naše další kritika tehdejšího myšlení. Stejně tak by bylo možné se zabývat otázkou, proč se v dobových textech prakticky nevyskytují reflexe jiných forem oprese typu genderových nerovností (vzácným příkladem budiž text Blaženky Despot, který Zsófia Lóránd edičně připravila pro minulé číslo časopisu²). Dosud málo reflektované myšlení levicového disentu ovšem otevírá řadu dalších výzkumných témat, například disidentské koncepce solidarity, otázky kritiky pracovních práv či naopak pozdější příklony k různým formám autoritářství.

Ve chvíli, kdy bylo toto číslo *Kontradikcí* již vysázené, zastihla nás smutná zpráva o úmrtí Petra Uhla, celoživotního bojovníka proti bezpráví a neúnavného zastávce práv utlačovaných. Není již bohužel možné připojit do tohoto čísla souvisejší vzpomínku. Chceme tedy alespoň touto formou vyjádřit za celou redakci úctu člověku, který nikdy neslevil ze svých zásad a ideálů a který i za nejobtížnějších podmínek byl vždy schopen zůstat sám sebou. Pro nás, kteří jsme o generaci, dvě, či dokonce tři mladší, zůstává v tomto ohledu inspirací. Rozhodli jsme se proto věnovat toto číslo *Kontradikcí* právě jemu, a vzdát mu tak čest a dík a za to, že máme na co navazovat.

Kristina Andělová, Jan Mervart, Petr Kužel

² Blaženka Despot, „Women and Self-Management“, introduced by Z. Lóránd, *Contradictions: A Journal for Critical Thought* 4 (2020), č. 2, s. 141–151.

STUDIE

„ČESKÁ SOVĚTOLOGIE“? SOCIALISTÉ V OPOZICI A KRITIKA SYSTÉMŮ SOVĚTSKÉHO TYPU*

Kristina Andělová

“Czech Sovietology”? Socialists in Opposition and the Critique of Soviet-Type Systems

Abstract

The study focuses on Marxist critique of Soviet systems in Czech oppositional thought during the period of so-called normalization (1970s–1980s). This analytical discourse was characterized by efforts to re-establish the critical debates that started as a part of Czechoslovak social-scientific critique in the 1960s and intended to provide a detailed analysis of the nature of the so-called Soviet-type systems (STS, i.e. the political systems of the Warsaw Pact countries). Thus, the STS theory was geopolitically defined and did not deal with analyzes of other communist regimes (for example, Yugoslavia or China). On the example of selected Czechoslovak thinkers (e.g. Pelikán, Mlynář, Strmiska, Hájek) the first part of the study addresses attempts to evaluate Czechoslovak development in the 1960s as a specific case of democratization of the Soviet-type system; in the second part I focus on interpretations of these discussions from the perspective of East-European

* Studie vznikla v rámci projektu Média kulturní opozice v Československu s identifikačním kódem LTC18040, na řešení projektu byla poskytnuta podpora v rámci programu INTER-EXCELLENCE Ministerstva školství, mládeže a tělovýchovy ČR.

totalitarian paradigm. Finally, the third part describes how these analyzes contributed to the formulation of possible political changes in the Eastern Bloc.

Keywords

Soviet-type systems, Czechoslovak opposition, normalization in Czechoslovakia, Sovietology, totalitarianism, Zdeněk Mlynář, Zdeněk Strmiska

Úvod

Následující studie se zabývá fenoménem marxistické kritiky sovětských systémů v českém opozičním myšlení během normalizace. Tato kritika se vyznačovala úsilím o znovuetablování kritických sociálněvědních debat, které byly započaty v šedesátých letech, a o poskytnutí podrobné analýzy fungování a povahy tzv. systémů sovětského typu (SST). Za ty byly považovány sociálně politické systémy v tehdejších zemích Varšavské smlouvy. Teorie SST tedy byla mimo jiné politicko-geograficky vymezená a nezabývala se analýzami jiných komunistických režimů (například Jugoslávie nebo Číny). První část studie se věnuje pokusům o zhodnocení československého vývoje v šedesátých letech jako specifického případu cesty k demokratizaci systému sovětského typu, ve druhé části se zaměřuji na totalitární interpretace těchto diskuzí a nakonec třetí část popisuje, jak tyto analýzy přispěly k formulacím možných politických změn ve východním bloku.

Soustředím se zde především na bádání, které probíhalo v rámci dvou výzkumných projektů pod vedením Zdeňka Mlynáře: „Zkušenosti pražského jara 1968“ a „Krise v sovětských systémech“. Intencí těchto projektů bylo částečně navázat na metody československého politologického a sociologického výzkumu v šedesátých letech, jak byl praktikován v rámci tzv. interdisciplinárních týmů, které kriticky hodnotily soudobý společenský a politický vývoj. Ze stejné potřeby (ovšem již ve zcela odlišných podmínkách) se během sedmdesátých let zformovalo mezi reformně-komunistickými intelektuály odvětví „české sovětologie“, která poskytovala kritiku stávajícího sovětského politického modelu, která se opírala o koncept totalitarismu. Pojem „česká sovětologie“ zde používám pro označení výzkumu tzv. společností sovětského typu v podobě, ve které se ustavil mezi českými exilovými intelektuály v sedmdesátých a osmdesátých letech. Tento pojem záměrně používám v uvozovkách, neboť označení může být mírně zavádějící, především proto, že pro tyto autory není oblastí zájmů samotný Sovětský svaz a jeho vývoj, nýbrž nesovětské politické systémy, které implementovaly podstatné prvky sovětského modelu. Jednalo se tedy především o politické systémy zemí střední a východní Evropy.

Teoretický přínos středo- a východoevropského disentu byl především v anglosaských diskuzích v devadesátých letech i později přehlížen. Na to poukazoval v roce 1995 Jeffery Isaac v textu „The Strange Silence of Political Theory“, který se týkal významu politického myšlení východoevropského disentu.¹ Isaac upozornil na to, že západní političtí vědci

¹ Jeffery Isaac, „The Strange Silence of Political Theory“, *Political Theory* 12 (1995), č. 4, s. 636–652.

nebrali v potaz potenciální přínos východoevropských politických reflexí pro politickou vědu a popis fungování nedemokratických systémů a jsou vnímáni především jako občanští aktivisté a hrdinové boje proti totalitarismu. Poukazoval na to, že „struktury profesionálního akademického bádání jsou zahlceny zaujetím ‚velkými díly‘“.²

V tomto duchu si následující studie klade za cíl seznámit čtenáře s některými dosud málo reflektovanými či nezveřejněnými kritickými analýzami, které probíhaly v domácí i exilové opozici v sedmdesátých a osmdesátých letech. Diskuze, které se pokoušely vsadit československý reformní pokus do širších analýz tzv. systémů sovětského typu, ukazují formování specifické „české sovětologie“, která je při hodnocení opozičního myšlení českou historiografií do značné míry přehlížena. K tomu přispělo i to, že část zde citovaných studií zůstala v českých mutacích často pouze v rukopisech a kolovala jen mezi velmi úzkou skupinou opozičních intelektuálů. Tyto studie jsou dnes sice přístupné především v osobním fondu Zdeňka Mlynáře v Národním archivu, ovšem lze se domnívat, že uvnitř českého disentu výrazněji diskutovány nebyly.

Pražské jaro a jeho význam při reformě systémů sovětského typu

Reflexe porážky pražského jara se stala integrální součástí posrpnového myšlení reformního komunismu a představovala důležitou komponentu jak v jeho kritice normalizačního režimu, tak i ve snahách o budování mezinárodní komunistické a socialistické solidarity. První studie pocházely hlavně z exilu, kde část reformně-komunistického establishmentu začala budovat nové politické a akademické kariéry. Zpočátku byli na tomto poli nejaktivnější především Jiří Pelikán, Ota Šik či Zdeněk Hejzlar. Politické úvahy o porážce pražského jara se odehrávaly ve dvou základních rovinách: jednak v rovině historizující, kde bylo hlavním kritériem hodnocení úspěchů i limitů československého reformního komunismu o demokratizaci společnosti, a jednak aktuálně-politické, v níž šlo především o „definování možností a podmínek další politiky, jež potlačení reformního pokusu přineslo“.³ První reflexe pochopitelně reagovaly především na aktuální politickou situaci v Československu, která zcela zásadně ovlivnila společenský obraz jara 1968. Michal Kopeček poukázal na charakteristický rys reformně-komunistických historicko-politických rozprav v tomto období: prakticky všechny práce se vymezovaly vůči „protivníkům na dvou frontách“.⁴ Jednak to byla obrana proti interpretačnímu rámci *Poučení z krizového vývoje*, především proti označení celého procesu jako kontrarevolučního, nesocialistického (či nemarxistického) a potlačujícího třídní a stranické hledisko. Druhou rovinou byla obrana reformního procesu proti nekomunistické či antikomunistické kritice, která postupně získávala dominantnější pozici i v rámci

² *Ibid.*, s. 642.

³ Michal Kopeček, „Bod obratu: politicko-historické reflexe roku 1968 v Československu a středovýchodní Evropě“, in Oldřich Tůma a Markéta Devátá (eds.), *Pražské jaro 1968: občanská společnost, média, přenos politických a kulturních procesů* (Praha: Ústav pro soudobé dějiny AV ČR, 2011), s. 38.

⁴ *Ibid.*

disidentských společensko-historických reflexí. Přestože si reformně-komunističtí intelektuálové jasně uvědomovali limity demokratizace leninského politického systému, v prvních reflexích se objevuje zřetelná snaha obhájit autoritativní postup strany v roce 1968 jako jedinou možnou strategii k postupnému a stranou řízenému zapojování občanů do procesu společenského rozhodování.

Jedním z prvních pokusů o systematizaci diskuze o povaze a možnosti změn politického systému v Československu byl československo-britský seminář „The Czechoslovak Reform Movement“ pořádaný 12. až 17. července 1971 univerzitou v Readingu. Seminář neměl pouze vědecký charakter, ale i explicitní politickou rovinu, k čemuž se hlásila sama redakce *Listů*. Později se v *Listech* objevilo hodnocení mezinárodního semináře jako důležitého pomocníka „v našem úsilí informovat ty, kteří mají vliv prostřednictvím svých univerzitních funkcí na tisíce západních studentů a svého pera na milióny čtenářů, vysvětlovat pravdivě, co je člověku v západním světě na vývoji východně od Labe jen těžko nebo nedostatečně pochopitelné, a tak nacházet, soustřeďovat a mobilizovat stále větší počet skutečných přátel a spojenců, kterých bylo našemu státu v boji za samostatný a svobodný vývoj vždy zapotřebí“.⁵

Diskuse se soustřeďovala především na vztahy mezi politickými a ekonomickými faktory reformního hnutí v Československu, na budoucnost československé ekonomické reformy, možnosti transformace KSČ, změn v politické struktuře a na otázku, jaké jsou perspektivy reformem v systému diktatury jedné strany a obecně. Výsledkem semináře byla jedna z prvních publikací exilových nakladatelství Index – sborník *Systémové změny*, který vyšel v roce 1972.⁶ Byly zde publikovány příspěvky čelních reformně-komunistických teoretiků (ekonomů či sociologů) či jiných předně postavených funkcionářů, kteří v šedesátých letech aktivně promýšleli možnosti komunistické demokratizace (konkrétně Ivan Bystřina, Zdeněk Hejzlar, Jiří Kosta, Alexej Kusák, Antonín J. Liehm, Adolf Müller, Jiří Pelikán, Jiří Sláma, Ota Šik).

Všechny příspěvky se vztahovaly různým způsobem k dosavadním pokusům „změnit byrokraticko-politický systém v Československu“. Cílem diskuze byla snaha o postižení vývoje tzv. systémů sovětského typu v různých stádiích krizí a pochopit možnosti jejich změn, především na příkladu československé politické krize v šedesátých letech. Mimo explicitní vymezení vůči narativu *Poučení* je zde ovšem patrná i snaha o kritiku nastupujícího paradigmatu o nemožnosti demokratické politické reformy komunistických stran ve východní Evropě, jež se po roce 1968 začalo mezi západoevropskými i východoevropskými intelektuály výrazněji prosazovat. To pochopitelně neznamenal vyloučení možnosti jakékoli politické dynamiky. Spíše se mezi opozičními intelektuály jednalo o redefinici pojmu „reforma“, která znamenala změnu, jež bude probíhat především „tlakem zdola“. S takovým pojetím se část autorů *Systémových změn* shodovala, ovšem mnozí z nich se

⁵ „Seminář v Readingu“, *Listy* 1 (1971), č. 6, s. 44–45.

⁶ Jiří Pelikán (ed.), *Systémové změny* (Kolín: Index, 1972).

domnívali, že proto, aby ke změně došlo, nelze apelovat pouze na občanskou nespokojenost a její veřejné projevy, ale je třeba podrobně analyzovat společenskou strukturu a pochopit role jednotlivých sociálních skupin ve vztahu k moci. Právní teoretik Ivan Bystřina napsal, že je nutné „pochopit specifickou úlohu jednotlivých společenských vrstev, tříd a skupin ve vývoji, v rozkladu a v přípravě pádu daného systému“.⁷

Bystřina i ostatní autoři se vyrovnávali se typem nekomunistické či antikomunistické kritiky pražského jara, jak ji formulovali především Pavel Tigrid, Rio Preisner či Ivan Sviták. Tyto kritiky zaznívaly vůči reformně-komunistickému projektu již v samotném roce 1968 a později argumentovaly, že československý komunistický systém byl nereformovatelný (hojně se používala metafora pokusu o „kulatý čtverec“) a že byl „odsouzený k neúspěchu“ již od samého počátku, že tento neúspěch předurčily vnitřní antagonismy a kontradikce a že i bez intervence by nakonec stejně byl „podán konečný důkaz o jeho vlastních smrtelných předpokladech“.⁸ Reformně-komunistická „odpověď“ na obdobnou kritiku spočívala především na dvou pilířích. Jednak se část autorů již začala stavět k tzv. systémům sovětského typu jako k systémům, které nelze nazývat socialismem. Legitimitu pro svá prohlášení hledali přímo v díle Karla Marxe. Z detailní analýzy sociální stratifikace vyvodil Ivan Bystřina, že nešlo o degeneraci či stalinskou deformaci zřízení, jež bylo původně socialistické, nýbrž od samého počátku o diktaturu „jménem proletariátu“, jež se v průběhu doby stále zřetelněji projevovala jako diktatura úzké oligarchické skupiny nad proletariátem a proti němu.⁹ V souvislosti s takovýmto pojetím vývoje po roce 1948 se také reformně-komunističtí intelektuálové, kteří v šedesátých letech revidovali postuláty marxismu-leninismu, začali ideově otevírat kritickým analýzám východoevropských komunistických společností, jako byly například teze o „degeneraci proletářského státu“, koncepcie státního kapitalismu, novo-levicového pojetí „autoritářské sociální struktury“ a techno-byrokracie či nové konceptualizace tzv. společností sovětského typu.

⁷ Ivan Bystřina, „Sociální stratifikace, úloha inteligence a pozice radikálních intelektuálů v přípravě a provedení Pražského jara“, in *Systémové změny* (Kolín: Index, 1972), s. 8.

⁸ Pavel Tigrid, „Revanšisté k moci!“, *Svědectví* 10 (1970), č. 38, s. 207–230; Ivan Sviták, „Extremismus pravdy“, *Svědectví*, 10 (1969), č. 37, s. 29–32; Rio Preisner, „Blouznivci našich úhorů“, *Svědectví* 11, (1971), č. 42, s. 249–254; Ivan Sviták, „Od výprodeje iluzí k socialistické demokracii“, *Svědectví* 11, (1971), č. 42, s. 239–248. Ve východoevropských opozičních diskuzích narativ o nereformovatelnosti komunistických režimů po roce 1968, nejvíce „zpopularizoval“ Leszek Kołakowski ve svém textu „Teze o naději a bezvýchodnosti“ (*Svědectví* 11 [1971], č. 42, s. 255–268), kde rozebíral „zvláštnosti sovětského modelu socialismu“ a redefinoval pojem „reformy komunistického režimu“, která již nemůže probíhat skrze stranu, ovšem má potenciál se uskutečnit „tlakem zdola“. Ivan Bystřina se snažil ve svých analýzách dokazovat pravý opak. Tvrdil, že „v průběhu roku 1968 nabýval vrchu v rámci KSČ reformní proud, jehož konečným cílem byla transformace politického systému stalinského typu v otevřený pluralistický systém demokratického socialismu“ (Bystřina, „Sociální stratifikace, úloha inteligence a pozice radikálních intelektuálů“, s. 8.)

⁹ Bystřina, „Sociální stratifikace, úloha inteligence a pozice radikálních intelektuálů“, s. 14.

Druhým společným pilířem představených studií byl fakt, že se autoři nezaměřovali tolik na „pražské jaro“ jako celospolečenský fenomén, ale šlo jim o vysvětlení toho, proč reforma selhala „uvnitř“ strany a proč došlo k takové politické krizi, která vyprovokovala násilnou vojenskou intervenci. Prognóza „ex post“ o predestinaci nevyhnutelného zániku reformního pokusu byla většinou vyvrácená, především s ohledem na to, že nestihla být historicky „prozkoušená“ kvůli sovětské invazi. Část intelektuálně aktivní socialistické opozice se v tomto období shodla na tom, že „v daných strukturách“ mohla být postupná demokratizace uplatněna jen umírněnými reformními komunisty, tedy především těmi, kteří by nedali prostor zcela spontánnímu vznikání nezávislých občanských iniciativ a úplnému zrušení cenzury.¹⁰

Dalším významným faktorem, který měl potenciálně bránit demokratizaci, byly limity v oblasti vztahu ekonomiky a politiky. Ota Šik zde zdůvodnil nutnost socialistické syntézy plánu a trhu, tedy model, který chápal jako podmínku pro demokracii jak hospodářskou, tak i politickou, a tím i jako prostředek humanizace společnosti v zemích „byrokraticko-centralistické diktatury“.

Decentralizované plánované hospodářství v socialismu podle něj nemohlo fungovat demokraticky bez zavedení principů politické demokracie.¹¹ Podobným směrem se ubíraly i úvahy ekonomů Jiřího Kosty a Jiřího Slámy, kteří potvrzovali Šikovu koncepci nerozlučnosti ekonomické a politické demokratizace, jež jako jediná „může vyřešit státem nevyřešené problémy rozvoje československého hospodářství“.¹²

To, co zde bylo charakteristické pro všechny první analýzy československého reformního procesu, byla především víra, že systémy sovětského typu lze měnit a demokratizovat a že československý reformní pokus představuje inspiraci pro další demokratická hnutí ve východním bloku. Výsledkem analýz pokusu o reformu bylo především poznání, že „jakákoli obroda komunistického hnutí a revolučního hnutí není možná bez rozchodu, jasného a radikálního, se [...] sovětským vedením“.¹³ Na druhou stranu tato první mezinárodní konference odhalila i trvajících interpretačních rozdíly vůči celé řadě fundamentálních otázek. Například pro Zdeňka Hejzlara byla „předlednová“ společnost „přes všechny deformace socialistickou společností přechodného období“,¹⁴ což bylo tvrzení, se kterým zde část autorů polemizovala. Podobně nejednotné hodnocení podávali autoři například v případě hodnocení úlohy radikální inteligence či v otázce obnovení sociální demokracie a pochopitelně i v postojích k nekomunistické části společnosti a jejím na

¹⁰ *Ibid.*, s. 56.

¹¹ Ota Šik, „Demokratické a socialistické tržní hospodářství“, in *Systémové změny*, s. 271.

¹² Jiří Kosta a Jiří Sláma, „Ekonomická reforma a československé hospodářství“, in *Systémové změny*, s. 129.

¹³ Jiří Pelikán, „Pražské jaro a mezinárodní komunistické a revoluční hnutí“ in *Systémové změny*, s. 251.

¹⁴ Zdeněk Hejzlar, „K politice a vnitřnímu vývoji KS4 po roce 1948“, in *Systémové změny*, s. 87.

straně nezávislým aktivitám. Na druhou stranu všechny příspěvky ukázaly, že mezi reformně-komunistickou inteligencí panovalo vědomí limitů, které byly dány jak historicky, tak i geopoliticky, a že jedním z problémů reformně-komunistické politiky bylo „tradiční české přeceňování eticko-politických postulátů co by faktoru mezinárodních vztahů“¹⁵ a nemyslitelnosti radikální přeměny struktur čistě v národním rámci a bez mezinárodního spojení s „pokrokovými silami“.¹⁶ Přes všechny odlišnosti se tak autoři shodli na tom, že v roce 1968 nebyl doceněný mezinárodní aspekt československého vývoje, což byla zkušenost, která vedla socialistickou opozici v exilu k intenzivní snaze budovat mezinárodní politické svazky v rámci západoevropského socialistického a komunistického hnutí.

Československý pokus o reformu

Jeden z nejvýznamnějších příspěvků do teoretické diskuze o charakteru reformně-komunistické teorie a praxe se objevil o tři roky později a stala se jím obsáhlá studie Zdeňka Mlynáře z roku 1975 *Československý pokus o reformu*. Mlynář se tímto počinem prakticky „vrátil“ na opoziční politickou scénu. Po jeho odstoupení ze všech stranických funkcí se stáhl do ústraní a působil jako entomolog v Národním muzeu a nějaký čas do politiky nezasahoval a vyčkával, přestože se s vyloučenými komunisty stýkal a měl podrobné informace o plánech socialistické opozice. Sám k tomu později napsal, že na počátku sedmdesátých let věřil v možnost „jakési kádárizace“ v Československu, a proto čekal, jak se situace bude vyvíjet, a nezapojoval se do opozičních aktivit.¹⁷ Až po více než pěti letech od vojenské invaze, kdy začínalo být jasné, že k zmírnění represí nebude docházet, se Mlynář postupně začal zapojovat do otevřené kritiky normalizačního režimu, začal podepisovat i samostatně psát různé protestní petice a také aktivněji působit v rámci mezinárodního socialistického hnutí. V západní Evropě v té době rezonovaly myšlenky reformního komunismu především v rámci eurokomunistického myšlení, jehož čelní představitelé se k některým aspektům pražského jara přímo hlásili.¹⁸ Socialistická opozice v exilu se dlouhodobě snažila dostat „československou otázku“ na pořad jednání konference evropských komunistických stran v Berlíně, která se měla

¹⁵ Adolf Müller, „K mezinárodním předpokladům systémových změn“, in *Systémové změny*, s. 191.

¹⁶ Pelikán „Pražské jaro a mezinárodní komunistické a revoluční hnutí“, s. 248.

¹⁷ Michail Gorbačov a Zdeněk Mlynář, *Reformátoři nebývají šťastní* (Praha: Victoria Publishing, 1995), s. 35.

„Po smrti Josefa Smrkovského [...] jsem spolu s několika dalšími členy reformního stranického vedení převzal od něj štafetu. Smrkovský si před smrtí tak sám přál, abych spolu s Jiřím Hájkem a Václavem Slavíkem pokračoval v jeho politicko-opoziční aktivitě.“ Více: Zdeněk Mlynář, *Socialistou na volné noze*, s. 9.

¹⁸ Více Kristina Andělová, „Labutí píseň pražského jara. Politické perspektivy opoziční skupiny kolem časopisu *Listy* po roce 1971“, in Jiří Suk a kol., *Šest kapitol o disentu* (Praha: Ústav pro soudobé dějiny AV ČR, 2017), s. 49–78.

konat v roce 1975, nakonec se ovšem uskutečnila až v roce 1976. Právě to byl pro Mlynáře impuls pro vypracování obsáhlé analýzy teoretických východisek a praktického průběhu československého reformního pokusu v šedesátých letech.

Přestože práce nezískala na konferenci kýženou odezvu, stala se jednou z prvních zásadních analýz reformně-komunistické snahy o demokratizaci politického systému v Československu a československá socialistická opozice dostala Mlynářovou studii jeden z významných programových podnětů. Zdeněk Hejzlar v předmluvě k Mlynářově studii napsal, že „důslednější obrana reformního komunismu nebyla před Mlynářem vyslovena a napsaná“.¹⁹ I zde zaujímal Mlynář postoj vymezující se proti „protivníkům na dvou frontách“, především šlo ovšem o kritiku normalizačního výkladu pražského jara. Práce se vědomě hlásila „k marxistickému a komunistickému postoji“ a v duchu reformně-komunistické interpretace chápala politickou krizi šedesátých let jako výsledek sporu dvou odlišných tendencí uvnitř komunistické ideologie. Mlynářova analýza byla koncipována jako polemika s právníkem Jaroslavem Matějčíkem, který mu zde sloužil jako typický představitel nového normalizačního způsobu výkladu roku 1968. Matějčíek se ve svých textech zabýval především kritikou „Mlynářova“ výzkumného týmu a jeho pracemi z konce šedesátých let, které označoval jako „pravicový revizionismus“ v oblasti teoretických výzkumů nového modelu politického systému v ČSSR.²⁰ Mlynář apeloval na to, aby reformy šedesátých let přestaly být označovány za důsledek „revizionismu a oportunistu“ a aby pomocí důsledného rozboru „československé politické krize“ bylo uznáno, že nešlo o spor „pravověrných marxistů leninistů s renegáty“, nýbrž o dvě rozdílná hlediska na to, co je socialismus a demokracie a jak mají působit v zájmu československé společnosti.

Mlynář se svojí analýzou pokusil doložit, že stranický vývoj po lednu 1968 neztratil charakter „socialistické obrody“, že z pozice reformně-komunistických tendencí neexistovalo žádné ohrožení socialistického systému, a zcela odmítl tvrzení, že by šlo v roce 1968 o to „restaurovat kapitalismus“. Mlynář si ovšem velmi dobře uvědomoval, že jednou z příčin sovětské invaze do Československa byl i fakt spontánní „erupce“ občanského aktivismu, který dalece přesahoval intence reformně-komunistické koncepce včetně Akčního programu. Proto ve své analýze definoval „tři chyby politického vedení“, které způsobily pozdější politickou krizi. Jednalo se o opožděnou publikaci Akčního programu, předčasné a bezmezné uvolnění svobody tisku a konečně prodlužování „stavu provizoria“ odkladem stranického sjezdu a všeobecných voleb.²¹ Tyto faktory reformní politiky podle Mlynáře „zkomplikovaly průběh reformy a napomohly k tomu, aby erupтивní povaha politického vývoje byla udržována příliš dlouho a aby naopak místy vzrůstala, zatímco pro reformu samotnou bylo naopak žádoucí, aby co

¹⁹ Zdeněk Hejzlar, „Předmluva“, in *Československý pokus o reformu* (Kolín: Index, 1975), s. 7.

²⁰ Jaroslav Matějčíek, *Politický systém socialismu a kritika pravicového revizionismu v ČSSR* (Praha: Academia, 1976).

²¹ Mlynář, *Československý pokus o reformu*, s. 135–136.

nejrychleji skončila a celý proces aby vstoupil do fáze stabilizace systému s postupným uplatňováním všech těchto nových – Akčním programem stanovených – prvků.²²

Mlynář zde také velmi podrobně představil teoretické koncepce, které vzešly z týmových diskuzí do počátku roku 1968. Tyto koncepce měly sloužit jako přípravné materiály pro další debatu na následujících pět let, kdy se postupně reforma měla zavádět. Podle Mlynáře nešlo ve vědeckém ani politickém smyslu „o nic víc než o podklad první diskusní práce“.²³ Zde se Mlynář vymezoval především vůči způsobu, jakým normalizační státoprávní věda hodnotila výsledky interdisciplinárního týmu v oblasti politické teorie, neboť tyto výsledky měly být pouhým startovacím torzem budoucí druhé fáze výzkumné práce, která ovšem v důsledku politických událostí v Československu od jara 1968 nikdy nebyla započata. V celé studii je zřetelné, že Mlynářovi záleželo na tom připomínat rozvážnost a dlouhodobost politické reformy, která měla být zaváděna postupně po jednotlivých fázích. Přestože studie byla kritická vůči možnostem stranických postupů v demokratizaci společnosti, obhajovala zavádění a kontrolu reforem skrze komunistický establishment kontrolované institucionální postupy, neboť jedině tak se podle Mlynáře šlo vyhnout „politicky destruktivním tendencím“.²⁴

Československý pokus o reformu rezonoval především v exilových diskuzích a nevyhnul se ani kritice, především od nekomunisticky orientovaných autorů, kteří chápali Mlynářův výklad jako obhajobu autoritativního postupu strany vůči nekomunistické části společnosti v roce 1968. Nejkritičtější stanovisko zaujímal Pavel Tigríd ve *Svědectví*, kde byla v roce 1976 otištěna reflexe Mlynářovy studie.²⁵ Tigríd považoval obdobné interpretace za zcela zkreslující realitu, především pokud se jednalo o možnosti politické plurality, neboť se Mlynář výslovně odvolával k Akčnímu programu KSČ, který v očích mnohých nekomunistů nepředstavoval dokument, který by otevíral cestu k demokratizaci společnosti, nýbrž dokument, který „vedoucí úlohu KSČ potvrdil jako klíčovou zásadu kontrolovaného demokratizačního procesu a formování skupin mimo komunisty ovládanou Národní frontu označil za zcela nepřijatelné“.²⁶ V tomto ohledu nebyla pro nekomunistickou opozici Mlynářova analýza ničím víc než potvrzením, že jakkoli „revidovaný nebo vylepšený stalinský model komunismu nese v sobě dál zárodek (ba záruku) onoho skluzu k samovládě a totalitě“.²⁷

²² *Ibid.*, s. 137.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Pavel Tigríd, „Aby se vlk nažral...“, *Svědectví* 13 (1976), č. 51,

²⁶ *Ibid.*, s. 422. Kritiku Mlynářovy koncepce reformního komunismu rozvinul Tigríd také v recenzi na publikaci *Mráz přichází z Kremlu*. Pavel Tigríd, „Zdeněk Mlynář: Nachtfrost. Erfahrungen auf dem Weg vom Realen zum menschlichen Sozialismus. Europäische Verlagsanstalt, Kolín nad Rýnem/Frankfurt nad Mohanem, 1978. Mráz přichází z Kremlu, Index, Kolín nad Rýnem, 1978 (recenze na knihu)“, *Svědectví*, 15, (1979), č. 58, s. 337–341.

²⁷ *Ibid.*, s. 425.

V kruzích socialistické opozice byla Mlynářova práce naopak velmi vyzdvihována jako důležitý podklad pro budoucí strategii opoziční činnosti. Redakce *Listů* napsala, že se jedná o „přísně marxistický a kritický výklad společenské a politické situace“.²⁸ Zároveň si od textu slibovala, že se stane „předmětem plodné diskuse jak v řadách socialistické opozice, tak i mimo ně a zřejmě i mezi těmi funkcionáři KSČ, kterým není osud socialismu a naší země ještě zcela lhostejný“.²⁹ Především ovšem šlo o to, že text měl podle *Listů* potenciál otevřít širokou a teoreticky podloženou debatu o příspěvku československého reformního komunismu uvnitř mezinárodního komunistického hnutí. Konkrétně zde stálo, že „zejména ty jeho strany, které vážně hledají východiska z dogmatické sterility, nemůžou přejít Mlynářovu marxistickou analýzu Československé skutečnosti mlčením a jistě k ní zaujmou stanovisko“.³⁰

Přestože Mlynář ve své práci dovozoval, že představa opakování roku 1968 by byla nerealistická, věřil, že „celkový cíl zůstává s rokem 1968 shodný, neboť shodné jsou i hlavní dosud neřešené společenské problémy a rozpory, které si novou reformní politiku dříve či později nevyhnutelně vymíní“.³¹ I proto se protagonisté socialistické opozice nadále intenzivně snažili integrovat teoretické poznatky o postupu reformy v šedesátých letech do aktivismu mezinárodního komunistického hnutí. V rámci těchto snah získal Mlynář postupně vůdčí úlohu. Po jeho emigraci z Československa v roce 1977 započal novou fázi exilové akademické kariéry, která nakonec vyvrcholila jeho zaměstnáním v Rakouském ústavu pro mezinárodní politiku (Österreichisches Institut für Internationale Politik) v Laxenburgu u Vídně.³² Mlynář se od počátku svého exilového působení snažil o systematizaci bádání o mechanismech československého reformního pokusu, k čemuž využíval rozsáhlé kontakty z období své akademické kariéry v šedesátých letech. V tomto smyslu se vyvíjelo i jeho vyjednávání na mezinárodní úrovni, jak v rámci politologické publicistiky, tak i v rámci jeho působení na mezinárodních politických fórech. Na zasedání Byra Socialistické internacionály v září 1977 pronesl příspěvek, v němž apeloval na „společné zájmy socialistických sil v Evropě“, kterým

²⁸ „Významná práce Z. Mlynáře“, *Listy* 5 (1975), č. 6, s. 6.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Tigrid, „Aby se vlk nažral...“, s. 424.

³¹ Mlynář, *Československý pokus o reformu*, s. 7.

³² Na složité etablování v rámci exilové akademické komunity upozorňuje Alessandro Catalano. Popisuje cestu různými akademickými institucemi od přírodovědeckého muzea až po zmíněný institut v Laxenburgu: „Nejprve spolupracoval s různými institucemi, od září 1977 do prosince 1978 jako entomolog v Muzeu dějin přírody (Naturhistorisches Museum) ve Vídni, od března 1979 tři roky jako konzultant Ústavu dr. K. Rennera) a vystřídal několik krátkodobých univerzitních zaměstnání. V roce 1979 byl například dva měsíce v Oxfordu a přednášel v Salzburku, v akademickém roce 1980/1981 působil dva semestry jako hostující profesor v Brémách, v akademickém roce 1981/1982 zase v Innsbrucku.“ Od roku 1982 byl zaměstnán v Laxenburgu. Více Alessandro Catalano, „Zdeněk Mlynář a hledání socialistické opozice. Od aktivní politiky přes dissent k ediční činnosti v exilu“, *Soudobé dějiny* 20 (2013) č. 3, s. 316–317.

by prospělo, „kdyby bylo například při vědeckém institutu některé socialistické strany vytvořeno podobné informačně výzkumné středisko“.³³ Diskuze o potřebě ustanovit typ východoevropské teorie politických systémů sovětského typu, respektive využít systematicky potenciálu vědců-aktérů roku 1968 a rozproudit diskuzi o charakteru a možnosti změn v politických systémech východního bloku rezonovala mezi socialistickou opozicí v exilu v této době z různých stran.³⁴

Za podpory různých politických, kulturních i univerzitních institucí nakonec z těchto snah, především díky aktivitám Zdeňka Mlynáře, vznikly dva velké výzkumné projekty „Zkušenosti pražského jara 1968“ (1979) a „Krise v sovětských systémech“ (1981). Oba projekty do jisté míry navazovaly na způsob mezioborové spolupráce z druhé poloviny šedesátých let. Také si částečně osvojily určitý typ samizdatové distribuce, neboť vzniklé strojopisy byly neformálně šířeny uvnitř exilové i domácí opozice.³⁵ Organizační vedení se původně vyjednávalo mezi Pelikánem a Mlynářem, ovšem po svolení Jiřího Pelikána do Evropského parlamentu převzal vedení výzkumného týmu prakticky jen Mlynář. V roce 1979 se pak ustanovila vědecká rada, jejímiž členy byli mimo Mlynáře Jiří Pelikán, Eduard Goldstücker, Karel Kaplan, Jiří Kosta, Vladimír Klokočka a Radoslav Selucký.³⁶ Stejný rok v lednu byl rozeslán potenciálním autorům dokument „Výzkum problematiky ‚pražského jara‘ z hlediska potřeb západoevropské levice“, který definoval základní politické priority projektu a rámec, v němž by se výzkum měl odehrávat. Projekt si kladl za cíl „zprostředkovat západoevropské levici (eurokomunismům, socialistům a jiným marxistickým proudům) zkušenosti z Československa, které mají bezprostřednější význam pro řešení teoretických a politických problémů souvisejících s koncepcemi demokratického socialismu v západní Evropě“.³⁷

Projekt „Zkušenosti pražského jara 1968“ čítal 25 obsáhlých studií českých a slovenských autorů a jednalo se o jednu z nekomplexnějších analýz kořenů, průběhu i neúspěchu komunistického reformního pokusu v Československu.³⁸ Většina textů nebyla nikdy oficiálně publikována a kolovala pouze mezi určitou částí mezinárodní

³³ NA, fond Zdeněk Mlynář, č. 3, k. 4, rukopis přednášky: „Byro SI - Paris, 28.-29. 9. 78“ [neuspořádaný fond].

³⁴ Podrobněji k organizování diskuzí o sovětských dějinách Michal Reiman, *Rusko jako téma a realita doma a v exilu. Vzpomínky na léta 1968–1990* (Praha: USD AVČR, 2008), s. 175–193 (k organizaci projektu *Krise v sovětských systémech* s. 186).

³⁵ K diskuzi o organizačním, personálním a finančním zajištění projektů více Catalano, „Zdeněk Mlynář a hledání socialistické opozice. Od aktivní politiky přes dissent k ediční činnosti v exilu“, s. 317 n.

³⁶ NA, f. Zdeněk Mlynář, k. č. 4: Strojopis předmluvy pro knihu Zdeňka Strmisky [neuspořádaný fond].

³⁷ Cit. dle Catalano, „Zdeněk Mlynář a hledání socialistické opozice. Od aktivní politiky přes dissent k ediční činnosti v exilu“, s. 321.

³⁸ Kompletní seznam všech autorů uvádí Mlynář ve své předmluvě k publikaci Zdeňka Strmisky: Zdeněk Mlynář, „Úvodem“, in Zdeněk Strmiska, *Sociální systém a strukturální rozpory sovětského*

socialisticky orientované inteligence a československé socialistické opozice v exilu. Některé práce zůstaly pouze jako nevydané rukopisy (část z nich se dnes nachází v Mlynářově fondu v Národním archivu), které neměly žádný dopad na kritickou veřejnost či jejich české verze zůstaly prakticky neznámé. Projekt jako celek nabízí cenný vhled do uvažování reformně-komunistické inteligence deset let po vojenské invazi do Československa. V tomto ohledu projekt navazoval na předchozí snahy zprostředkovat západoevropské levici podrobnou analýzu mechanismů uvnitř komunistické strany a vytvořit interpretační rámec pro pochopení „přechodu od systému sovětského totalitního typu k demokratickému socialismu“.³⁹ Hlavní devizou československých expertů měla být jejich vlastní historická zkušenost a detailní znalost mocenských mechanismů reformy „mono-stranického systému na systém pluralitní“, na které se sami teoreticky i prakticky podíleli.

Zároveň projekt hájil stanoviska, která nebyla v rámci západní sovětologie zcela běžná, když stále zohledňoval „stranické hledisko“, tedy snahu poskytnout čtenáři pochopení historického jednání stranických funkcionářů, ať už se jednalo o postup společenské pluralizace, demokratizace ekonomického a politického systému či reformem v oblasti médií (rušení cenzury). Pochopení intencí reformně-komunistického establishmentu zde mělo fungovat i jako obhajoba někdejší obezřetnosti komunistické elity vůči náhlému vzepětí nezávislého občanského aktivismu. Středem pozornosti těchto analýz tak nebyly pouze obecně teoretické a ideologické problémy, nýbrž politické podmínky a politické faktory, které vymezovaly specifické a omezené pojetí politického pluralismu a „limitované demokratizace“ v roce 1968.

Vůdčí osobnost celého projektu Zdeněk Mlynář navazoval na svou práci z roku 1975 a připomínal, že výchozím faktorem reformy nebylo „rozmetat lidovou revolucí existující institucionální systém“ a nahradit ho systémem jiným. Pravděpodobně i v kontextu sbližování s nekomunistickou opozicí Mlynář zdůrazňoval, že šlo o řešení „kompromisní, podřízené účelu konkrétní reformní politiky“. Vyznaným posunem bylo i hodnocení role komunistické strany a její úlohy v celém projektu demokratizace, o které napsal, že

bude vždy sama zdrojem vážných překážek ve vývoji k politickému pluralismu, ať už je její linie nakloněna sebevíc demokratickým reformám. Proto každá změna ‚totalitního systému‘ založená na koncepci reformy bude vždy rodit i snahu omezit politický pluralismus tam, kde to je pro systém spojeno s nebezpečím nahromadění požadavků a ‚tlaků zdola‘ nad únosnou mírou.⁴⁰

typu (Kolín nad Rýnem: Index, 1983), s. 111; Zdeněk Mlynář, *Krise v sovětských systémech 1953–1981* (Kolín nad Rýnem: Index, 1983), s. 5–6.

³⁹ NA, f. Zdeněk Mlynář, k. č. 26: Strojopis studie „Představy o politickém pluralismu v politice KSČ roku 1968“. Pracovní studie č. 3, 1979, s. 4 [neuspořádaný fond].

⁴⁰ *Ibid.*, s. 5.

Vysvětlení limitů a možností „zkušeností pražského jara“ mělo představovat cestu k možným budoucím změnám v komunistických režimech východního bloku. Rok 1968 sice ukázal, jak obtížně se budují prvky politického pluralismu při výchozí politické základně, která je „daná totalitním politickým systémem sovětského typu“, ovšem zároveň tyto zkušenosti ukazují, že něco podobného je možné.⁴¹ Druhou významnou prací dotýkající se politického systému byla práce právníka a historika Josefa Pokštefla *Renaissance teorie dělby a kontroly moci v době Pražského jara*. Pokštefl zde mimo jiné poukazyval na poměrně bohatou teoretickou základnu, která se zabývala vztahem mezi soudní mocí (zejména nezávislého soudnictví) k ostatním složkám společnosti, ovšem také ukazoval, jak malá část podnětů této teorie byla nakonec uplatněna v praxi.⁴² To byl argument, který plošně zazníval i v ostatních studiích celého projektu, které upozorňovaly na fenomén „nedopracovanosti“ či nejasnosti teoretických koncepcí, které v tomto období vznikaly. Velká část ekonomických i politických premis nové reformy se totiž měla teprve „prozkoušet“ buď v čase, nebo skrze veřejnou diskuzi. Mnoho z námětů tak „nestihlo“ překročit rámec odborné diskuze, neboť několik měsíců byla „příliš krátká doba pro vypracování příslušných organizačních pravidel“,⁴³ což byl další z argumentů proti kritikům československé reformy.

Jako výsledek projektu „Zkušenosti pražského jara 1968“ se v říjnu 1981 konal v Paříži mezinárodní seminář pod názvem „Zkušenosti pražského jara a dnešní perspektivy demokratického socialismu“, jehož cílem bylo shrnout výsledky výzkumu a diskutovat specifika československého vývoje v roce 1968, které se staly aktuálnější v souvislosti s vývojem v Polsku v letech 1980–1981. To, co odlišovalo nové studie od raných analýz z počátku sedmdesátých let, bylo především včlenění československého pokusu o demokratickou reformu do širšího rámce vývojových fází krize systémů sovětského typu ve střední a východní Evropě. Přestože autoři (a zároveň protagonisté) považovali „československý příklad“ za „specifický, historicky podmíněný a neopakovatelný jev“, v dlouhodobější historické perspektivě byla československá politická krize nepřekvapivou „systémovou reakcí“, srovnatelnou s Maďarskem v roce 1956 či Polskem v roce 1980. Ve všech třech případech se rozrušily „některé systémově podmíněné vazby sociálně-politického systému především masovým tlakem ‚zdola‘, vytvořením nových nezávislých institucí masového lidového hnutí“.⁴⁴ Rozdíl, který byl akcentován

⁴¹ *Ibid.*, s. 6.

⁴² NA, f. Zdeněk Mlynář, k. č. 26: Studie Josefa Pokštefla „Renaissance teorie dělby a kontroly moci v době Pražského jara“. Strojopis pracovní studie č. 13 [neuspořádaný fond].

⁴³ Jiří Kosta, „K historii a koncepci československé ekonomické reformy v letech 1965–1969“, *Acta Oeconomica Pragensia* 13 (2005), č. 3, s. 38. V roce 1979 byl text publikován pouze francouzsky a anglicky.

⁴⁴ NA, f. Zdeněk Mlynář, sign. 119, k. č. 4: Ediční poznámka ZM ke sborníku Československo 1968 – Polsko 1981, s. 3 [neuspořádaný fond].

v případě Československa ve srovnání s Maďarskem a Polskem spočíval především v šíři reformních sil uvnitř oficiálních politických (stranických) struktur.

Polský příklad sloužil účastníkům semináře jako příklad krachu reformně-komunistické ideové a politické tendence a potvrzení toho, co už čeští intelektuálové debatovali od vzniku Charty 77, tedy nutnost opuštění představy o možnosti demokratizace stranických a politických struktur a nutnost budování „nezávislého“ masového hnutí. Jednou z prognóz budoucího vývoje byla představa, že monopolně vládnoucí komunistické strany, aby předešly krizím, budou muset přistoupit na takový systém vlády, který umožní nezávislým organizacím alespoň částečný podíl na kontrole moci.⁴⁵ Z hlediska vývoje mezinárodního komunistického hnutí, ale i nových mezinárodních vztahů, tak bylo pražské jaro viděno jako „historická epizoda“. Účastníci semináře došli k závěru, že analýzy československého reformního projektu a jeho revize již nemůžou být samy o sobě podkladem pro budování širší mezinárodní i domácí socialistické solidarity. I proto se zájem socialistických intelektuálů začal obracet k aktuálním otázkám charakteru systémů sovětského typu a tzv. reálně existujícího socialismu.

Kritika systémů sovětského typu a redefinice pojmu totalitarismus

Druhý projekt, který si kladl za cíl systematicky analyzovat „východoevropskou zkušenost“ fungování komunistických režimů, byl nazván „Krise v systémech sovětského typu“. Byl formulován již s ohledem na politickou krizi v Polsku v roce 1981 a jeho ambicí bylo oslovit ještě širší pole zájemců, než jak tomu bylo u projektu „Zkušenosti pražského jara“, u kterého se počítalo především se zájmem ze strany eurokomunisticky orientovaných myslitelů.⁴⁶ Druhý projekt měl také větší vědecké ambice a zcela překračoval konkrétní československou zkušenost. Mlynář se domníval, že „vnášet do debaty se západní levicí jenom československou problematiku je málo“.⁴⁷ To bylo zřetelné i ve volbě jazyků, ve kterých tyto práce vycházely. Prioritou byla německá, anglická a francouzská vydání, což mělo přispět k uchování vazeb s komunitou, na niž tyto projekty měly působit. Ani v tomto projektu nebyly až na výjimky studie překládány do češtiny a sám Mlynář přiznával, že jsou to práce, „které nebyly napsány pro českého čtenáře“.⁴⁸ Proto bylo nárokem projektu teoreticky a koncepčně postihnout nejenom přínos československé reformy, ale obecněji vysvětlit fenomén krize a stability (stabilizace) v tzv. systémech sovětského typu. Počítalo se s novou mezinárodní vědeckou radou, která bude složena z východoevropských (většinou exilových) intelektuálů, případně jiných evropských sovětologů. Činnosti vědecké rady se nakonec zúčastnili mimo Mlynáře Włodzimierz

⁴⁵ *Ibid.*, s. 4.

⁴⁶ Dle Catalano, „Zdeněk Mlynář a hledání socialistické opozice. Od aktivní politiky přes disent k ediční činnosti v exilu“, s. 330.

⁴⁷ NA, f. Zdeněk Mlynář, sign. 119, k. č. 4: Ediční poznámka ZM ke sborníku Československo 1968 – Polsko 1981, s. 7 [neuspořádaný fond].

⁴⁸ *Ibid.*, s. 5.

Brus, Ferenc Fehér, Ágnes Hellerová, Pierre Kende, Jiří Kosta, Jiří Pelikán, Aleksander Smolar, Lubomír Sochor a Zdeněk Strmiska. Společným smyslem výzkumných studií v rámci tohoto projektu bylo podat analýzu krizových jevů a forem jejich překonávání v zemích sovětského bloku a ukázat systémově podmíněné příčiny, které krize opakovaně vyvolávají, a tak i odůvodnit perspektivní „nutnost systémových změn (nutnost překonání totalitních rysů těchto systémů)“.⁴⁹

Východoevropští intelektuálové a diskuze o totalitarismu

Uchopení systémů sovětského typu jako systémů totalitárních, a tedy i částečná integrace slovníku teorie totalitarismu do vlastních analytických přístupů, bylo novým fenoménem disidentského marxismu. Historicky lze nahlížet diskuze o totalitarismu z mnoha různých úhlů a skrze různá interpretační schémata, která ukazují různé formy politického i analytického užití pojmu a následného působení. Oživení teoretického i politického užití totalitarismu v sedmdesátých letech je popsáno odbornou literaturou – pojem se ve východoevropských diskuzích používal především ke kritice existujících režimů. V kontextu tohoto totalitárního obrození upozorňují někteří autoři, jako například Jacques Rupnik či Robert Brier, na jistý paradox v užívání pojmu totalitarismus v sedmdesátých letech. Ve chvíli, kdy se pojem totalitarismus vytrácí z akademických diskuzí západní sovětologie jako „nevědecký produkt“ studené války, jeho užívání dramaticky vzrůstá mezi nezávislými politickými intelektuály ve střední a východní Evropě, pro něž se totalitarismus stává důležitým nástrojem nové politické rétoriky.⁵⁰

V kontextu společenských změn po roce 1968 poukazuje Rupnik ve svém textu *Totalitarianism Revisited* na tři základní roviny užívání pojmu totalitarismus (v českém případě „totalita“) mezi disidenty střední a východní Evropy. Jednak se pojem objevil jako součást (nejen) opozičního „veřejného“ mínění, kdy se toto slovo stalo jakýmsi společně sdíleným „žargonem“ pro odsouzení normalizační skutečnosti. Neposkytovalo žádnou zcela jasnou definici mimo několik základních (a poměrně vágních) premis, jako byl nedostatek demokracie, nemožnost kontroly občanů nad společností a totalitní formy vlády. Druhá, specifitější rovina užívání pojmu totalitarismus se objevila jako „společný jmenovatel“ disidentských politických textů, kde užívání slovníku teorií totalitarismu představovalo mimo jiné politický apel vůči západoevropským intelektuálním komunitám. Nakonec třetí rovina podle Rupnika představovala nový pokus východoevropských intelektuálů o redefinici pojmu totalitarismus a o poskytnutí no-

⁴⁹ Catalano, „Zdeněk Mlynář a hledání socialistické opozice. Od aktivní politiky přes dissent k ediční činnosti v exilu“, s. 330.

⁵⁰ Jacques Rupnik, „Totalitarianism revisited“, in John Keane (ed), *Civil Society and the State: New European Perspectives?* (Londýn: Verso, 1988), s. 263–289; Robert Brier, „Adam Michnik’s Understanding of Totalitarianism and the West European Left: A Historical and Transnational Approach to Dissident Political Thought“, *East European Politics and Societies* 25 (2011), č. 2, s. 198–218.

vých analýz mechanismu fungování pozdně socialistické moci.⁵¹ Pojem totalitarismus ovšem značná část nezávislých intelektuálů na východě nepřijímala v jeho rigidní „studenoválečnické“ podobě, ale používali jej více flexibilně či intuitivně.⁵² Rupnik také upozorňuje na to, že více než „klasické“ akademické teorie totalitarismu z padesátých let (Arendtová či Brzezinski) rezonovaly mezi východoevropskými disidenty literární imaginace totalitárních společností (Orwell, Solženicyn, Miłosz aj.), které umožňovaly artikulovat (post)totalitarismus jako zcela nový fenomén, jež odrážel zkušenost s evolucionizací režimu a novými mechanismy společenské kontroly.⁵³

Naopak sociálněvědní přístup představoval v debatě o totalitarismu mezi disidenty spíše minoritní pozici. Přesto vzniklo množství studií, které již reflektovaly probíhající diskuze o totalitarismu a tento pojem revidovaly na základě nových historických zkušeností. Tento proces lze interpretovat i jako součást určitého „intelektuálního détente“, které probíhalo již od šedesátých let a ve vědecké produkci se projevuje na obou stranách „železné opony“ ustupováním od užívání politicky silně motivovaných analytických pojmů. V západo- i východoevropské sociálněvědní metodologii dochází jednak k (re)integraci diferenciovanějších analytických nástrojů, ovšem i k větší citlivosti vůči perspektivám bývalých interpretačních protivníků. Tak je třeba chápat i osvojení pojmu totalitarismus východoevropskými opozičními intelektuály (nezřídka vycházející z marxistické tradice), z nichž se ta část, kterou bychom mohli řadit dle Rupnikovy typologie do třetí roviny, pokoušela odůvodnit a vysvětlit předpoklady k systémovým změnám v tzv. systémech sovětského typu, respektive společnostech sovětského typu.

Systémy sovětského typu nebyly podle těchto přístupů ani socialistické, ani kapitalistické, ovšem ani tranzitivní mezi těmito dvěma verzemi. Podle britského politologa Hugo Radice tak vznikla teorie nových typů společností „sui generis“, jejíž podstata spočívala v opuštění pro marxismus-leninismus klasické posloupnosti vývoje, kde společnosti přecházejí z kapitalismu do socialismu. Východoevropská sovětologie

⁵¹ Rupnik, „Totalitarianism revisited“, s. 265–266.

⁵² V českém prostředí se pojem objevoval v různých podobách jako totalita, totalitarismus, totalitní režim, totalitní diktatura či post-totalitarismus a mimo reformně-komunistický sociálněvědní proud je spojený především se jmény, jako je Milan Šimečka, Václav Havel či Rio Preisner. Každý z těchto autorů vycházel z jiné myšlenkové tradice, pracoval jinými prostředky výkladu, a nabízel tak odlišné způsoby kritiky tehdejších režimů. Havel, který konceptuálně vycházel z fenomenologické tradice uvažování o společnosti, považoval (post)totalitarismus především za „institucionalizovanou lež“, která může být překonána pouze autentickým gestem odporu proti této lži. V konzervativní kritice Rio Preisnera byl totalitarismus bytostně moderní fenomén, „náhrada za popřenou a poplivanou trojjedinost Boha“. Milan Šimečka psal o vzniku „spolehlivé společenské smlouvy totalitního režimu“, která využívá adaptovaného poslušného občana. Více: Jiří Kohoutek a Jan Slaviček, „Česká stopa v diskurzu totalitarismu“, in, Jiří Petráš, Libor Svoboda (eds.), „Bezčasí“. *Československo v letech 1972–1977* (Praha – České Budějovice: ÚSTR – Jihočeské muzeum v Českých Budějovicích, 2018), s. 223–233.

⁵³ Rupnik, „Totalitarianism revisited“, s. 267.

sedmdesátých a osmdesátých let se lišila od důležitých proudů sociálněvědní kritiky předchozí dekády. Reformně komunistické (ovšem i trockistické či maoistické) analýzy s touto dějinnou posloupností implicitně i explicitně počítaly.⁵⁴ Autoři, kteří v sedmdesátých letech vycházeli z kritické tradice marxistického revisionismu, se snažili pochopit podstatu a stabilitu „normalizovaných“ společností a vysvětlení již nehledali vždy v intelektuálních dějinách marxismu, ovšem ani pouze v externím tlaku, kterému východní blok podléhal. Jejich cílem bylo vysvětlit fungování sovětských politických systémů skrze pochopení empirického fungování tzv. „reálně existujícího socialismu“.

Na rozdíl od mnohých intelektuálních marxistických konverzí, které jsou charakteristické pro toto období, nelze tento typ kritiky označit ani za doktrinální opuštění marxismu, ani za „jazykový obrat“ v kritice komunistické moci (reprezentovaný disidentskými analýzami rozdílu rétoriky a praxe komunistických režimů). Jako nejvhodnější označení pro tyto metodologické přístupy považuje Radice termín „historická sociologie sovětských systémů“.⁵⁵ Zřetelným trendem, který doprovázel neutralizaci politických analytických pojmů, byla také aplikace v osmdesátých letech populární sociologizující „systémové teorie“ do ostatních přístupů sociálních věd. Velká část empirické práce se zaměřovala na normativní komponenty „sociálních systémů“ a „systémových struktur“. V tomto ohledu již nelze hovořit čistě o reformně-komunistické politické teorii, přestože její dědictví je v těchto přístupech mnohdy klíčové. Analýzy systémů sovětského typu totiž často vycházely primárně z politologických a sociologických poznatků provedených mezi lety 1956–1968. Jednalo se tak o specifický typ východoevropského antistalinského marxismu. Mezi autory, kteří rozvíjeli tyto teorie, patřili například Jacek Kuroň, Karol Modzelewski, Rudolf Bahro, Iván Szélényi, György Bence, Janos Kis a mezi českými intelektuály byly obdobné analýzy reprezentovány především Zdeňkem Mlynářem, Jiřím Hájkem či Zdeňkem Strmiskou.

V českém prostředí se koncept totalitarismu rozvíjel především u exilových autorů ovlivněných diskuzemi na Západě v padesátých a počátku šedesátých let dvacátého století. V domácím prostředí se ovšem prakticky po dvě desetiletí tento koncept kriticky nediskutoval. Intelektuálové ve východní a střední Evropě se nepokusili o žádnou významnější teoretickou reflexi, neboť v období destalinizace (1956–1968) se zdálo, že koncept totalitární společnosti není pro reflexi vlastních společností analyticky nosný.⁵⁶ Pojmy jako totalitarismus, totalita či totalitní diktatura se tak později objevovaly u mnoha disidentských komentářů bez teoretického zázemí. To ovšem neplatilo pro výzkumné „pole“ zmíněných projektů, kde se začal postupně tvořit nový typ „české sovětologie“. Ta začala objevovat soudobé přístupy, které kriticky hodnotily sovětské systémy skrze

⁵⁴ Hugo Radice, „Marxism in Eastern Europe. From Socialist Dissidence to Capitalist Restoration“, *Socialist Register*, (2012), č. 42, s. 44.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ Noël O'Sullivan, „The Concept of Totalitarianism in East-Central European Political Thought, with some Reflections on its Post-Cold War Relevance“, *Politeja*, (2012), č. 21, s. 51.

totalitární paradigma.⁵⁷ Zde jsou důležití hlavně zmíněni dva autoři, kteří se snažili dát celému projektu teoretické ukotvení: Zdeněk Mlynář a sociolog Zdeněk Strmiska. Přestože pojem *totalitarismus* či *totalitní diktatura* akceptovali jako důležité analytické náčiní, ke „klasické“ teorii totalitarismu, tak jak byla formulována Hannah Arendtovou a později Zbigniewem Brzezinskim a Carlem Friedrichem či Raymondem Aronem, se oba stavěli spíše odmítavě jako k nedostatečně diferencujícímu přístupu.⁵⁸ Podobně jako v západoevropské diskuzi i v té, která probíhala mezi východoevropskými intelektuály, bylo cílem revidovat teorie totalitarismu především ve dvou aspektech, které byly fundamentální pro klasické teorie totalitarismu. Jednak šlo o oslabení požadavku na vnitřní „ideologickou oddanost“ režimům, za druhé šlo o zjevné oslabení fyzického teroru, který byl nahrazen méně násilnými prostředky kontroly.⁵⁹

Jak pro Mlynáře, tak i pro Strmisku bylo klíčové postihnout nikoli pouze povahu nových typů poststalinských systémů, ovšem i jejich historickou genezi, a tím také odůvodnit předpoklad, že k zásadním systémovým změnám v SSSR a v zemích sovětského bloku dojde a dojít musí. Mlynářová práce *Krize v sovětských systémech 1953–1981* z roku 1983 představovala na poli „české sovětologie“ nejucelenější pokus o postihnutí fenoménu krize sovětských politických systémů. Mlynář operoval s pojmem totalitní diktatury, který se mu zdál adekvátní k popisu systémů sovětského typu. Jeho užití zde mělo jistě i politický rozměr, ovšem zároveň je evidentní, že autoři výzkumného projektu hledali v západní teoretické diskuzi adekvátní pojmy pro popis stávající reality. Mlynář charakterizoval totalitní systém sovětského typu několika hlavními rysy, které podle něj měly zásadní význam jak pro kvalitu a funkčnost politického systému sovětského typu, tak také pro vznik jeho krizí. Tyto rysy definoval v následujících osmi bodech: 1) Úplné splynutí politické a ekonomické moci; 2) Podstatná závislost sociálního postavení společenských skupin a jednotlivců na politické moci; 3) Koncepce moci v rukou aparátu komunistické strany a centralizace rozhodovacích procesů; 4) Institucionalizovaný politický systém nezajišťuje důležité zpětné vazby mezi společností a politickou mocí; 5) Masový politicko-policejní teror; 6) Informační izolace společnosti; 7) Politická moc předepisuje určitý povinný způsob myšlení a potlačuje vše, co mu odporuje; 8) Sovětský

⁵⁷ Mlynář jistě musel být dobře obeznámen s pracemi, které nabízely alternativní konceptuální uchopení, například s analýzami politického pluralismu a zájmových skupin, které inicioval H. G. Skilling, ale ve svých studiích je nereflktuje. Je otázkou, proč se v rámci výzkumných týmů více nerozvíjely poznatky západoevropské školy „komparativního komunismu“ či tzv. pluralistické školy, které ve výzkumu systémů sovětských politických systémů ustupovaly od pojmu totalitarismus (možným vysvětlením může být jazyková bariéra). Více Martin Štefek, *Kádry rozhodují, ovšem. Předjaří, pražské jaro a počátky normalizace v proměnách systému* (Praha: Filozofická fakulta Univerzity Karlovy, 2019), s. 9–19; Martin Štefek, „Pluralismus: kritika totalitarismu“, in *Za Fasádou jednoty. KSČ a SED po roce 1985* (Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2014), s. 28–47.

⁵⁸ Strmiska, *Sociální systém a strukturální rozpory sovětského typu*, s. 111, Mlynář, *Krize v sovětských systémech 1953–1981*, s.18.

⁵⁹ O'Sullivan, „The Concept of Totalitarianism in East-Central European Political Thought, with Some Reflections on Its Post-Cold War Relevance“, s. 51.

sociálně politický systém sám sebe považuje za nadřazený jiným systémům.⁶⁰ Cílem Mlynářovy analýzy bylo srovnání historických pokusů o překonávání totalitárních rysů ve společnostech střední a východní Evropy. V tomto ohledu byl Mlynářův nárok politický a vycházel implicitně z marxistické kritiky: žádoucí společenská dynamika spočívala v pochopení historického procesu a jeho pravidelnosti.

Mlynář znal klasiky teorie totalitarismu a ve své osmibodové charakteristice z nich částečně kriticky vycházel. Tuto koncepci ovšem považoval za příliš jednostrannou pro její spekulativní a politické názory a byl přesvědčen, že „znemožňovala analýzu vnitřně rozporných vývojových tendencí sovětských systémů po roce 1956“.⁶¹ Sám se zde hlásil k přístupům kritickým k první generaci teorie totalitarismu, které ovšem považoval stále za analyticky nosné.⁶² Uznával měnící se povahu sovětského totalitarismu od třicátých let, přesto se domníval, že charakter politické moci sovětského typu nejlépe vystihuje pojem *moci totalitní*. „Pojem totalitní moci,“ psal Mlynář, „jak byl doposud vypracován v politologické literatuře, má jen malou poznávací hodnotu a je nutno podrobit jej kritice právě proto, že ulpívá na srovnávání některých prostředků moci, a tím zastírá jak podstatné rozdíly, tak i hlubší shodu různých historických typů politické moci“.⁶³

Druhým výrazným teoretikem sovětských systémů se stal sociolog Zdeněk Strmiska, člen Machoninova „Týmu pro výzkum vertikální sociální diferenciacie československé společnosti“. Po roce 1968 Strmiska emigroval do Francie, kde pokračoval ve své sociologické práci. V kontextu oživeného „totalitárního paradigmatu“ v sedmdesátých letech kritizoval Strmiska pouhé „deklarativní“ odsouzení sovětské politiky a hlasitou antisovětskou rétoriku, tak jak ji praktikovaly některé západoevropské komunistické strany, ale i velká část autorů československé socialistické opozice v exilu. Vyzdvihl sice přínos některých teoretických prací západoevropských komunistů (především práce Santiaga Carilly, který otevřeně uznal, že „velká otázka demokracie“ nenašla řešení v politické praxi Sovětského svazu a jiných východoevropských režimů, a soustavně se pokoušel rozpracovat „model demokratického socialismu“), zároveň ovšem kriticky poukazoval na teoretickou slabost současných socialistických politických hnutí:

od zaujetí politického stanoviska vede ještě dlouhá cesta k dostatečnému teoretickému objasnění sovětského systému a definování předpokladů pro jinou skutečnou alternativu společenského vývoje. Pokud tato cesta není vykonána, nebezpečí represivních tendencí v teorii a praxi není ještě zažehnáno.⁶⁴

⁶⁰ Mlynář, *Krise v sovětských systémech 1953–1981*, s.13–18.

⁶¹ *Ibid.*, s.18.

⁶² Mlynář zmiňuje například publikaci *Sozialistische Systeme* (Opladen, 1979).

⁶³ Zdeněk Mlynář, „Politická moc sovětského typu a proces lidské emancipace“. Původně vyšlo německy ve sborníku H. Kremendahl a T. Meyer, *Menschliche Emanzipation* (Frankfurt: EVE, 1981). Dostupné česky online: http://www.sds.cz/docs/prectete/epubl/zm_pmst.htm.

⁶⁴ Strmiska, *Sociální systém a strukturální rozpory sovětského typu*, s. 79.

Proto se Strmiska snažil poskytnout co nepodrobnější materiál pro rozvinutí kritické diskuze o povaze sovětské moci. Byl pravděpodobně jeden z mála československých autorů, který nabídl systematický přehled tehdejších sociologických a politologických přístupů v bádání o Sovětském svazu. Ve své práci se pokusil dokázat, že „v uplynulém čtvrtstoletí se v praxi sice v mnoha směrech změnila metody působení politické moci v sovětských systémech, ale nezměnil se její nárok na totální kontrolu každého společenského pohybu“.⁶⁵

Významnou roli hrál i politický kontext, ve kterém tyto teorie vznikaly a k jakým politickým cílům sloužily. Čistě politická a „bojovná“ perspektiva totalitarismu byla v rámci projektu odmítnuta, neboť, jak napsal Strmiska, „takové interpretace totalitarismu přestávají být pouhou teorií a zřejmě přecházejí do služeb určitých ideologií a politických strategií“.⁶⁶ Motivace autorů zmíněných výzkumných projektů nebyla skrze totalitární jazyk zcela diskreditovat marxistickou politickou teorii, tak jak to bylo například u francouzských tzv. „nových filosofů“. Právě proto, že iniciativa obou výzkumných projektů byla silně spojena s rozvíjením možných teoretických východisek demokratického socialismu v Evropě, tak cílem nebylo skrze totalitární teorie „re-etablovat“ liberální společenské zřízení. Pojem totalitarismus se formoval a vyvíjel od počátku v protikladu k liberálním modelům politického systému. Jeho „osvojení“ (bývalými) marxisty tak znamenalo také jeho reinterpretaci (a v tomto smyslu vlastně i jeho vsazení do nových „politických služeb“). V tomto kontextu Strmiska zdůraznil, že klasická interpretace totalitarismu nemůže pokrýt celou varietu typů politických systémů moderních společností, a

proto také tradiční analýzy totalitarismu zdůrazňují obvykle ty jeho rysy, které jsou protikladem klasického liberálně demokratického systému, u nichž však není zřejmé, že náležejí výlučně totalitárním společnostem, že vytvářejí skutečnou základnu totalitarismu a že nemohou náležet jiným typům společnosti.⁶⁷

Strmiska zde vyjádřil pomocí jazyka strukturálně-funkcionalistické teorie to, na čem spočívala identita socialistické opozice – to, že sovětský systém je *totalitární* a že stejně (nebo aspoň podobně) *totalitární* byl například systém nacistický, neznamená, že by podobné rysy neměla i kapitalistická, liberálně-demokratická společnost. Proto by podle něj cílem kritiky sovětských systémů neměl být obrat k politicky liberálnímu uspořádání liberalismu, nýbrž opětovné promyšlení demokratického socialismu a hledání nesovětských forem marxismu a socialismu, které již nutně nebudou stát na doktríně marxismu-leninismu. Cílem analýz mělo být mimo jiné vyvolat teoreticky a historicky

⁶⁵ *Ibid.*, s. 141.

⁶⁶ *Ibid.*, s. 115.

⁶⁷ *Ibid.*

poučenou diskuzi o možnosti reformy v „systémech sovětského typu“. To byl také jeden z hlavních rozdílů, který odlišoval tyto přístupy od nemarxistické disidentské kritiky. Výchozí premisy marxistické metodologie těmto myslitelům poskytovaly dva základní prvky charakteristické pro jejich kritické postoje. Jednak to byly znalosti teoreticky diferenciovaných přístupů k analýze „krizových jevů“ u kapitalistických společností, které pak byli schopni aplikovat na komunistické společnosti (to se týkalo především fenoménů společenských krizí, rozporů a odcizení). Za druhé v těchto přístupech bylo implicitně přítomné „optimistické očekávání“, tedy víra v to, že historické a sociologické pochopení hlavních strukturálních rozporů společností sovětského typu otevře cestu k překonání jejich totalitárních rysů.⁶⁸

Kritika „reálného socialismu“ a perspektiva reform v systémech sovětského typu

Na pozadí analýz společností sovětského typu se formoval směr reformně-komunistické kritiky normalizační společnosti, který mimo lidskoprávní politický jazyk užíval i marxistickou terminologii. Autoři chápali jako nutnost definování společenského rozporu, z jehož rozpoznání by mohla vyrůst nová opozice. Sociálněvědně ukotvená kritika operovala v duchu nových vědeckých přístupů kombinací jazyka kvantitativní sociologie strukturního funkcionalismu a marxistické analýzy. Tento způsob poznání se také vyznačoval zaměřením na pojmy *stabilizace* a *krize*, ve kterých byla nově uvažována vývojová stádia sovětských společností. Každá krize v sovětských systémech byla v dosavadním vývoji překonána dočasnou „relativní“ stabilizací. Mlynářovou intencí bylo plošně zkoumat podmínky těchto stabilizačních faktorů, ovšem také podmínky, ve kterých se vyčerpávají a odhalují latentní společenský rozpor, který byl podle něj vlastní „totalitním sovětským diktaturám“.

Příkladem odhalení společenského rozporu vedoucího k politické krizi byl v této době pro mnoho autorů především vývoj v Polsku v roce 1981, který také podnítil nové diskuze o možnostech reformy skrze masový tlak zdola. Mlynář se analýze polských událostí věnoval velmi podrobně a došel k závěru, za jakých podmínek se konsolidační stabilizační strategie stává neúčinnou a vede ke krizi. Od druhé poloviny sedmdesátých let bylo možno pozorovat, že pod úspěchy „normalizačních“ politik narůstaly tzv. krizové jevy, které ohrožovaly jejich stabilitu. Byl to především důsledek vytěsnění alternativních tendencí mimo rámec oficiálních struktur. Mimo tyto struktury se tak začalo postupně formovat disidentské a opoziční hnutí, které postupem času získávalo čím dál větší legitimitu. To, co bylo tedy zdrojem stabilizace – vytěsnění alternativ –, se postupně stalo zdrojem zásadní politické krize a odhalilo latentní politický rozpor.⁶⁹

⁶⁸ Thomas Oleszcuk, „Dissident Marxism in Eastern Europe“, *World Politics* 34 (1982), č. 4, s. 527–547, zde 534.

⁶⁹ NA, f. Zdeněk Mlynář, část 1, k. 4: Strojopis referátu pro seminář v Paříži (květen 1981) „Pražské jaro“ a současná krize politických systémů sovětského typu, s. 23 [neuspořádaný fond].

Analýzy se soustředily nejen na politické systémy, ale snažily se ukázat, že obdobné mechanismy platí i v systémech jiných, například informačních (termín „informační systém“ se používal pro oblast médií a jejich možností práce a šíření informací). Rozpory, které v sobě nesl sovětský informační systém, který „neodpovídá přirozené lidské touze po důstojném životě“ a nabízí občanům pouze „omezený a bedlivě strážný prostor pro manipulovanou kritiku a pseudodiskuzi“,⁷⁰ byly definovány jako jeden z trvalých zdrojů cyklických krizí v zemích reálného socialismu.

Zatímco pro zachycení historického vývoje a pravidelností společenských fenoménů se zdál pro tento typ kritiky nevhodnější pojem systémů sovětského typu, paralelně se rozvíjela kritika tzv. společností „reálného socialismu“. Ta představovala nové konceptuální uchopení sovětské reality od konce šedesátých let a měla teoreticky vyjádřit povahu poststalinického stádia sovětských systémů. Kritici sovětské ideologie poukazovali na to, že v tomto stádiu oslabilo tezi o tom, že sovětský socialismus je nejlepší ze všech teoreticky myslitelných. Namísto toho se legitimovala tím, že je jediný „reálně existující“ a že všechny alternativy jsou jen iluzemi a utopiemi – jediný opravdový socialismus je sovětský socialismus. Kritériem „správnosti“ tak postupně přestala být sama budoucí komunistická ideologie, ale stala se jím výlučně existující praxe sovětského politického systému.⁷¹ Termín „reálně/aktuálně existující socialismus“ se dostával do disidentských diskuzí především díky knize Rudolfa Bahra z roku 1977 *Alternativa. Ke kritice reálného socialismu*,⁷² kterou Bahro napsal v reakci na potlačení reformního pokusu v Československu v roce 1968.⁷³ Z marxistické perspektivy zde odmítl jak stalinskou minulost

⁷⁰ Dušan Havlíček, „Veřejná informace v sovětských systémech“, in Radim Wollák a Barbara Köpplová (eds.), *Česká média a česká společnost v 60. letech* (Praha: Radioservis, 2008), s. 161.

^v roce 1983 vyšlo pouze francouzsky: *L'information publique dans les systèmes politiques soviétiques*, in *Projet de recherche « Les crises des systèmes de type soviétiques »*, dirigé par Zdeněk Mlynar et le conseil scientifique, Etude no 9 (INDEX e. V. 1985). Více také NA, f. Zdeněk Mlynář, k. 26: Studie Dušana Havlíčka Masová komunikace v Československu 1956–1968. Pracovní studie č. 16 výzkumného projektu Zkušenosti pražského jara (1979) [neuspořádaný fond].

⁷¹ Peter Kenez, „Real, Existing Socialism“, in *A History of the Soviet Union from the Beginning to the End*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), s. 214–242; Zdeněk Mlynář, „O stabilizaci režimu v zemích sovětského bloku“, *Listy* 9 (1979), č. 4, s. 58: „Totalitní moc už neargumentuje tím, že její systém je nejlepší z teoretického hlediska, nýbrž tím, že je jediný reálně existující, že všechny jiné alternativy socialismu jsou jen iluzemi a jediný socialismus je sovětský, protože je jediný reálný. Pomocí ideologického pojmu ‚reálného socialismu‘, který se oficiálně v sovětském bloku užívá v posledních letech, přestala tedy být kritériem správnosti politické praxe komunistická teorie a stala se jím sama mocenská realita v sovětském bloku. Státně uznanou ideologií je tak vlastně už beze zbytku sama praxe státu. Tendence k tomuto stavu, silně uplatňovaná už za Stalina, nebyla tedy nejenom popřena, jak o to usilovali reformní komunisté, nýbrž definitivně a naplno zvítězila.“

⁷² Rudolf Bahro, *Alternativa. Ke kritice reálného socialismu* (Praha: Filosofia, 2020).

⁷³ Tomáš Vilímek, *Solidarita napříč hranicemi. Opozice v ČSSR a NDR po roce 1968* (Praha: Vyšehrad, 2010), s. 173.

socialismu, tak liberální koncepci demokracie, uvažoval o podmínkách, za nichž by byla možná demokratizace socialismu, a volal po rehabilitaci komunismu jeho „očistěním od nemarxistického voluntarismu a změň jeho praxe“.⁷⁴ Ohlas Bahrovy koncepce v českém disidentském prostředí (studie vyšla česky v roce 1979 v samizdatu) byl spíše minimální, neboť, jak uvedl Jaroslav Šabata, kniha šla „mimo ducha českého pozičního prostředí, které se vzpíralo tzv. socialistickým alternativám stávajícího režimu“.⁷⁵

Na rozdíl od domácího lidskoprávního disentu rezonovaly Bahrovy koncepce jak mezi protagonisty eurokomunistického hnutí, tak i mezi socialistickou opozicí v exilu. Kritickou reflexi napsal Jiří Pelikán v roce 1979, který Bahrovu studii označil za jeden z nejvýznamnějších podnětů posledního desetiletí „k diskusi o charakteru systémů v zemích Východní Evropy a o možných perspektivách vývoje tzv. reálného socialismu“.⁷⁶ Pelikán považoval Bahrovu analýzu za tak významnou, že ji označil za zásadní podklad k diskusi mezi marxistickou opozicí východní Evropy a západní levicí a východisko „k dalším pracím tohoto druhu“.⁷⁷ Vycházel zde z opozičních premis, které sdílel s ideovým rámcem exilových výzkumných projektů, totiž že opozice musí respektovat závěry vědeckých analýz existující skutečnosti ve východní Evropě. Proto také napsal, že Bahrova kniha představuje novou etapu

boje za socialistickou alternativu a za změny ve Východní Evropě; tato etapa je charakterizována jednak objektivní a vědeckou analýzou (nikoli emotivní publicistikou) tzv. sovětského modelu socialismu a z ní vycházejících politických závěrů strategie a taktice v boji za změnu nynějšího stavu.⁷⁸

Na druhou stranu bylo evidentní, že přes sdílená politická stanoviska nebyla Bahrova kritika pro exilové socialisty zcela přijatelná, především v otázce Bahrovy kritiky politického pluralismu. Pro Bahra zůstávaly politické strany výrazem různých třídních

⁷⁴ Bahro, *Alternativa. Ke kritice reálného socialismu*, s. 416.

⁷⁵ Cit. dle Vilímek, *Solidarita napříč hranicemi. Opozice v ČSSR a NDR po roce 1968*, s. 178.

⁷⁶ Jiří Pelikán, „Možnosti a cesty změň ‚reálného socialismu‘. Nad knihou *Alternativa* Rudolfa Bahra“, *Listy* 9 (1979), č. 5, s. 21. Původně publikováno jako příspěvek do sborníku „Antworten auf Bahros Herausforderung“ des „realen Sozialismus“, nakladatelství Olle u. Wolter, Z. Berlín. Pelikán také vyjádřil pochyby nad formováním opozice kolem termín „komunismus“, který byl podle něj „v očích národů východní Evropy diskreditován, protože je spojován s představou vlády jedné strany, tedy diktatury aparátu, opřené o hegemonii Ruska. Odpor proti komunismu nelze ztotožňovat s odporem proti socialismu jako společenskému systému, založenému na kolektivním vlastnictví výrobních prostředků. I většina těch, kdo se ve východní Evropě považují za anti-komunisty a nevěří v socialismus jako ideologii, považuje sotva za možné, aby se po odstranění diktatury komunistického aparátu velké továrny a podniky vrátily do rukou soukromníků nebo aby se zemědělská družstva rozpustila v jednotlivá hospodářství.“ *Ibid.*

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ *Ibid.*

zájmů. Naopak pojetí socialistické politické plurality, které rezonovalo mezi exilovou socialistickou opozicí, vycházelo z četných československých i jiných marxistických sociologických a filosofických koncepcí, které dokázaly již před rokem 1968, že i v socialistické společnosti existují různé třídní a skupinové zájmy, a že je tudíž zcela oprávněné, aby se mohly projevit prostřednictvím ustanovení vlastních politických struktur. Pelikán se ovšem přihlásil k Bahrovu zjištění, že boj o změnu a konflikty mezi silami nového opozičního hnutí a silami moci již nelze pochopit v kategoriích „tradičních“ třídních rozporů a že subjektem emancipačního hnutí budou „energické a tvůrčí živly uvnitř všech společenských vrstev a oblastí“.⁷⁹ K těmto tvořivým silám počítal Bahro jak intelektuály (vědce, techniky, lékaře, umělce atd.) a mládež, tak i dělníky, které ovšem nepovažoval za klíčový segment společnosti, která by byla schopná být „nositelkou společenské změny“. Pesimistický pohled na roli „dělnické třídy“ v procesu společenské rezistence představoval rys, který byl charakteristický pro velkou část středoevropských marxistických analýz reálně existujícího socialismu.⁸⁰

Podobným směrem se ubíraly i rozbor „reálného socialismu“ v prostředí československé socialistické opozice a na rozdíl od nemarxistických kritik se pokusily formulovat významnost analýzy marxisticky pojatého společenského rozporu pro formulaci dalšího opozičního postupu. K takovým pokusům lze řadit především studie Zdeňka Mlynáře a Jiřího Hájka z počátku osmdesátých let (Mlynářovy práce samozřejmě vycházely z jeho zkušeností v projektu *Krise v sovětských systémech*, u Hájka šlo především o obsáhlou reflexi *Několik poznámek k reformovatelnosti „reálného socialismu“*). Hájkova studie reagovala na dlouho probíhající diskuzi o možnostech vnitřní dynamiky ve společnostech „reálného socialismu“. Pokusil se v ní podrobně shrnout povahu fungování „post-chruščovovského“ systému a analyzovat místa možných sociálních rozporů, které mohou vést k společenskému pohybu. Konkrétním impulsem byl krátký text Pavla Tigrida ve *Svědectví* č. 66, kde Tigrid vyjádřil zklamání z vývoje v Polsku po roce 1981:

Poučná lekce, i když nikoli první, i pro západoevropskou levici. Ta už by měla konečně opustit mýtus, zavražděný tentokrát v Polsku: že totiž – snad a přece jen – lze poststalinské režimy na trvalo reformovat, demokratizovat, ba i jen zlidštit. Znovu se prokázalo, že kdokoli opravdu usiluje – a právě na levici – o spravedlivější, důstojnější, svobodnější uspořádání společnosti, nemůže, ba nesmí navazovat na ideologii, a na vyplývající z ní hnutí, které se dopustilo nejtěžších zločinů. Včetně genocidy, k nimž v tomto století v Evropě došli. A které v nich pokračuje.⁸¹

⁷⁹ Pelikán, „Možnosti a cesty změn ‚reálného socialismu‘. Nad knihou Alternativa Rudolfa Bahra“, s. 24.

⁸⁰ Mimo Bahra především dílo George Konráda a Ivana Szelenyiho (*The Intellectuals on the Road to Class Power: a Sociological Study of the Role of the Intelligentsia in Socialism*) a Jánose Kise a Györgye Bence (*Towards an East European Marxism*).

Hájek odmítl Tigridovo zcela negující stanovisko k možnostem reformy komunistického systému, zároveň nabídl analýzu, která přesahovala morální pobouření z centralizace moci a represe. Jeho analýza vycházela z výše zmíněných disidentských marxistických diskuzí, které pozděně komunistické poststalinské systémy označovaly jako „reálně-socialistické“. Vycházel zde z rozsáhlého sociálněvědního výzkumu (západo- i východoevropského), který reflektoval nový typ nerovnosti v socialistických společnostech. Přestože Hájek se s jejich závěry plně neztotožňoval, domníval se, že z nomenklatury KSČ se stala skupina lidí, která představuje novou *mocenskou elitu*, jež ve jménu lidu sleduje především své vlastní zájmy. V tomto ohledu se marxistické analýzy československých disidentů vyznačují právě akceptací rámce, který vnímá socialistické společnosti jako strukturně nerovné a jako reprodukující existenci sociálního rozporu. Ten může (tak jako v klasických marxistických analýzách o kapitalismu) vést k odporu proti mocenské elitě a její ideologii a následně sociální revoluci a změně společenských hierarchií.

Stejně jako u Mlynáře, Hájková analýza představovala typ kritiky „normalizovaných systémů“ vycházející z marxistických východisek: na společnost se dívala především skrze kategorie *společenského rozporu* a *odcizení*. U Mlynáře se ještě navíc jednalo o zmíněné pojmy krize a stability, které viděl jako základní pro formulaci nové opoziční strategie. Jako hlavní zdroj stability normalizačního systému popsal Mlynář skutečnost, kterou se „nové“ normalizované režimy liší od stalinismu (reagoval mj. na časté srovnávání brežněvismu a stalinismu) – především zavedení specifické formy konzumní společnosti (bez soukromého kapitálu a se zestátněným hospodářstvím), která ovšem dočasně uspokojuje materiální potřeby a sociální jistoty obyvatelstva.⁸²

Stabilizace v „totalitních systémech sovětského bloku“ od šedesátých let byla také podle Mlynáře možná proto, že se „dovedly v některých směrech změnit, provést inovace, přizpůsobit se stadiu vývoje“, což představovalo relativně úspěšný posun ke konzumní společnosti.⁸³ V tomto ohledu lze tvrdit, že československý normalizační režim získal poměrně dlouhodobé období stability kombinací represivních metod a schopnosti uchovat a zúročit určité postupy, které vycházely z reformně-komunistických koncepcí zkvalitňování životní úrovně v socialistické společnosti.⁸⁴

Právě předpoklad, že jedna z opor alespoň částečné legitimacy „reálně existujícího socialismu“ tkví v tom, že umožňoval masově „relativně dobré uspokojení hmotných,

⁸¹ Pavel Tigríd, „Mýtus Zavražděný v Polsku“, *Svědectví* 17 (1982), č. 66, s. 259, (napsáno v roce 1981).

⁸² NA, fond Zdeněk Mlynář, č. 1, k. 5, strojopis Mlynářovy studie *Perspektivy demokratického vývoje „reálného socialismu“ deset let po sovětské intervenci v Československu*, Psáno pro konferenční sborník v Miláně, leden 1979 (není jasné, zda vyšlo), [neuspořádaný fond].

⁸³ NA, fond Zdeněk Mlynář, č. 1, k. 4, strojopis Mlynářovy studie „Opory současných totalitních systémů“, s. 2, [neuspořádaný fond].

⁸⁴ Vítězslav Sommer a kol., *Řídit socialismus jako firmu. Technokratické vládnutí v Československu, 1956–1989*, (Praha: NLN, 2019), s. 195.

spotřebitelských potřeb velké části společnosti“⁸⁵ vedl Mlynáře k tomu, že v této oblasti také bude vznikat základní rozpor, který povede k odporu proti mocenské elitě. Mlynář se domníval, že díky tomu jednak jakákoli hospodářská krize, která sníží životní úroveň obyvatelstva, bude znamenat také zásadní krizi pro systém sovětského typu, jednak se začne vyjevovat frustrace obyvatelstva, kterým pouhá sociální jistota nebude stačit k pocitu naplněného života (který chápal v pojmech: kvalita mezilidských vztahů, otevřená diskuze, smysluplnost lidského života, volný čas pro svobodný rozvoj individua, pocit realizace atp.).

Tento rozpor nazval Mlynář rozporem „mezi dynamikou konzumně orientované společnosti a mezi politickým systémem totální kontroly společnosti“.⁸⁶ V absenci politicky liberálnějších přístupů viděl Mlynář zdroj budoucí nestability a krize. „Reálný socialismus“ označil za

socialistický experiment, z něhož je vyloučena politická demokracie [...]. Ukazuje se, že bez této základní hodnoty degenerují skutečné humanitní významy ostatních tradičně socialistických hodnot, zejména sociální jistoty a zrušení soukromokapitalistického vlastnictví.⁸⁷

Tyto úvahy u Mlynáře vycházely i z opoziční zkušenosti politického vyloučení. Reformně-komunistická teorie opozice původně nepromýšlela takovou opozici, která bude stát zcela vně politického systému. Mnozí reformně-komunističtí intelektuálové pocítili až teprve po roce 1968 na vlastní kůži, jakou hodnotu mají principy politické demokracie. Mlynář k tomu napsal:

Teprve po nástupu normalizace procházejí levicovní intelektuálové v Československu poslední fázi poznání: Konečně si uvědomují, že hlavní základní podmínkou jakýchkoli politických programů a také jakékoli tvůrčí, intelektuální práce samé je mít vůbec možnost svobodně formulovat a vyslovovat své názory. Politická demokracie a s ní spjatá základní politická práva a politické svobody lidí se intelektuálům objevují jako základní hodnoty politiky, jako nutný a zcela nezbytný předpoklad jakýchkoli programů.⁸⁸

⁸⁵ NA fond Zdeněk Mlynář, č. 1, k. 4, strojopis Mlynářovy studie „Opory současných totalitních systémů“, s. 3, [neuspořádaný fond]; více také Zdeněk Mlynář, *Konzumní orientace a politická demokracie v „reálném socialismu“*, psáno pro Wiener Tagenbuch, 11/1979 (strojopis), část 3, k. 3., [neuspořádaný fond].

⁸⁶ *Ibid.*, strojopis Mlynářovy studie *Vývojové možnosti politických systému v sovětském bloku (perspektiva pro osmdesátá léta)*, s. 4. napsáno v roce 1984.

⁸⁷ *Ibid.*, s. 4.

⁸⁸ NA fond Zdeněk Mlynář, část 1, k. 4, strojopis Mlynářovy studie *O politických zkušenostech levicových intelektuálů v Československu*. Příspěvek v diskuzi na téma „Intelektuálové a politika“ v Kolíně, dne 17. 9. 1977, [neuspořádaný fond].

Jiným směrem při analýze základního rozporu socialistické společnosti šel Hájek, který se pokusil definovat pozici pracujících (kategorii, se kterou obecně disident málo operoval) v systému reálného socialismu. Ti podle něj svoji práci neposkytují mocenské elitě na základě tržních vztahů jako zboží, nýbrž na základě povinnosti pracovat (spojené s pozitivně hodnoceným právem na práci). Právo na práci ovšem nezahrnuje nárok na zařazení odpovídající kvalifikaci a schopnostem a jejich optimálnímu využití pro společnost, nýbrž je spojeno s povinností přijmout pracovní zařazení podle potřeb či též libovůle příslušného stupně mocenské elity. Je tedy možné hovořit o *socialistickém odcizení*, protože o použití pracovní síly rozhoduje někdo jiný než ten, kdo ji poskytuje, „a to tak absolutně, neomezeně, jako málokde jinde v současném světě“.⁸⁹ V kontextu pojmu *odcizení* si pak Hájek kladl otázku, „zda opravdu je skoncováno s vykořisťováním, zda dispozice společenským výrobkem, zahrnujícím nadvýrobek vytvořený dělnickou, technickou a vědeckou prací, vracejí jeho hodnotu jeho tvůrcům též ve formě sociálních vymožeností a jistot“.⁹⁰

Stejně jako Mlynář, i Hájek tvrdil, že tento základní společenský rozpor může být impulsem pro novou společenskou revoluci – opíral se při tom o Marxovu *Předmluvu k politické ekonomii*, kde Marx definoval společenskou situaci, kdy nastává „epocha sociální revoluce“. Přestože Marx přemýšlel v rámci kapitalistické ekonomiky, Hájek viděl podobnost právě v tom, že se „materiální výrobní síly společnosti dostávají do rozporu s existujícími výrobními vztahy“.⁹¹ Podle Hájka si v „reálném socialismu“ podstatná část společnosti „uvědomuje rozpor jejich výrobních a tvůrčích sil“ s mocenskými strukturami a potřebu reform, jimž se mocenská elita brání. Upozornil mimo jiné, že slovo „reforma“ je nepřijatelné: na systému řízení a strukturách moci není co měnit, opravovat. Nanejvýš „zdokonalovat“, „prohlubovat“, „upevňovat“ jednotu atd. Pozice v zásadě konzervativní – obranná.⁹² Reálně socialistická KSČ podle něj již nebyla schopná reformy shora, neznamenal to pro něj ovšem zcela vzdát se reformování socialistického systému se zachováním základních struktur komunistického státu. V tomto ohledu i Hájek vycházel ze zkušenosti pražského jara, kdy KSČ vstupovala do veřejného prostoru jako „mluvčí potřeb a tužeb pokrokových sil“.⁹³ Jako nositele změny ovšem stále viděl dělnickou třídu a také technické a vědecké pracovníky, kteří se stali integrální součástí výroby:

Odkud můžeme očekávat popudy a podněty k reformě, jež by posunula společnost ‚reálného socialismu‘ na cestu opravdového, demokratického a samosprávného

⁸⁹ Jiří Hájek, „Několik poznámek k reformovatelnosti ‚reálného socialismu‘“, *Ze zásvuky i z bloku* (1985), č. 5 s. 13.

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ Karl Marx, *Ke kritice politické ekonomie* (Praha: SNPL, 1953), s. 7.

⁹² Hájek, „Několik poznámek k reformovatelnosti ‚reálného socialismu‘“, s. 16.

⁹³ *Ibid.*, s. 20.

socialismu: Zásadně od těch tříd a vrstev, které představují produktivní a tvůrčí síly společnosti. Je to samozřejmě dělnická třída, představující většinu naší společnosti a zahrnující v důsledku zásady, že věda se stává přímou výrobní silou – také technické a vědecké pracovníky v oborech bezprostředně související s výrobou.⁹⁴

Hájek nevyloučil ani možnost zapojení občanských iniciativ, jako je Charta 77, ovšem zároveň zcela nezpochybnil vedoucí úlohu komunistické strany. Spíše, než aby ji zcela odmítl, požadoval znovu-promyšlení „úkolů, jež má tato strana vůči společnosti jako službu, o pojetí termínu ‚socialistická demokracie‘, vzývaného mocí, o funkci lidských a občanských práv pro řádné fungování takové demokracie, o potřebě pravdivé a plně informovanosti lidí“.⁹⁵ Oba autoři předpokládali, že opoziční jednání vyjde z objektivní *společenské nutnosti*, kterou krize a následný rozpor přinese. V tomto ohledu se jejich analýzy lišily od jiných disidentských představ politických změn, neboť v jejich jádru nestála jako politické východisko morální kritika, nýbrž marxistické předpoklady společenského vývoje, jehož dynamika je určená „objektivními“ společenskými rozpory.

Závěr

Snaha navázat na kritickou marxistickou sociálněvědní diskuzi z šedesátých let byla mezi vyloučenými reformními komunisty zřetelná již od počátku let sedmdesátých. Byla vedena snahou zhodnotit politickou krizi v roce 1968 a vyvodit z ní důsledky pro další možné reformní pokusy ve východním bloku, a tím zpochybnit nastupující paradigma o nemožnosti demokratické politické reformy komunistických stran ve východní Evropě, které se začalo etablovat mezi částí západoevropských i východoevropských intelektuálů po roce 1968. Podrobné analýzy období pražského jara sloužily převážně k politickým účelům, měly ukázat, že výchozím faktorem komunistické reformy v 1968 nebylo zlikvidovat existující politický systém, nýbrž zachovat marxistický socialismus jako výchozí předpoklad pro jeho demokratickou reformu. Vysvětlení limitů a možností „zkušeností pražského jara“, včetně kritického hodnocení vedoucí úlohy komunistické strany mělo představovat cestu k možným budoucím změnám v komunistických režimech východního bloku.

Druhým podstatným rozdílem oproti analýzám, které probíhaly v šedesátých letech, bylo etablování pojmu totalitarismus a „totalitní režim“ ve slovníku reformně-komunistické inteligence. Ta začala objevovat soudobé západoevropské přístupy, které kriticky hodnotily sovětské systémy skrze totalitární paradigma. Podobně jako v západoevropské diskuzi i v té, která probíhala mezi východoevropskými intelektuály, bylo cílem revidovat totalitární paradigma především ve dvou aspektech, které byly fundamentální pro klasickou teorii totalitarismu první generace. Jednak šlo o oslabení požadavku na

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ *Ibid.*

vnitřní „ideologickou oddanost“ režimům, za druhé šlo o zjevné oslabení fyzického teroru, který byl nahrazen méně násilnými, často psychologickými, prostředky kontroly. Výzkum kritické (především exilové) sociálněvědní diskuze ovšem dokládá, že české politické myšlení disponuje marxistickou tradicí užití pojmu totalitarismus, která je srovnatelná se západoevropskou kritikou klasického totalitárního paradigmatu. Autoři jako Jiří Hájek, Zdeněk Mlynář či Zdeněk Strmiska přinášely nový typ politické teorie, který vycházel jak z lokální marxistické tradice, tak i z osvojení probíhajících diskuzí v západoevropské sovětologii. Jejich analýzy představují další díl do komplexního obrazu východoevropské politické teorie.

Na těchto základech pak byla založena i kritika tzv. reálně existujícího socialismu. To, co reformní komunisté vnášeli do disidentské kritiky normalizačního režimu, byl především důraz na klasickou marxistickou kategorii „třídního rozporu“, který zákonitě povede k společenskému odporu. Reformně-komunistické analýzy stále operovaly s kategorií dělnické třídy, která se měla stát vůdčí představitelkou společenské změny. Ovšem v duchu paradigmatu vědecko-technické revoluce (tak jak se v sociálních vědách v Československu ustanovilo v šedesátých letech) měla dělnická třída uskutečňovat společenskou změnu ve svazku s vědeckými a technickými pracovníky, neboť věda byla považována taktéž za výrobní sílu. To byly předpoklady, které se zřetelně odlišovaly od liberálního pojetí občanského odporu, který rezonoval v řadách Charty 77.

ZA ŠESTÝM SMYSLEM MARXISTICKÉ FILOSOFIE

Ideový vývoj Rudolfa Šímy jako reflexe
perspektiv a mantinelů československé
marxistické filosofické antropologie 60. let

Ondřej Holub

Looking for the Sixth Sense of Marxist Philosophy: The Intellectual Development of Rudolf Šíma as a Reflection of the Potential and Limits of Czechoslovak Marxist Humanism in the 1960s

Abstract

The study seeks to reconstruct and analyze the intellectual development of Slovak Marxist philosopher Rudolf Šíma in the so-called post-Stalinist period. As an intellectual, Rudolf Šíma was not a major figure, but was still a significant figure of Czechoslovakian Marxist philosophical anthropology (humanism) in the 1960s. His professional and intellectual horizon reached a plurality of relevant topics, including political theory, ontology, ethics, and the moral foundations of social and political order. This article approaches the complexity, significance, and influence of Marxist philosophical anthropology in the

post-Stalinist period through reflection on the work of Rudolf Šíma. In this way, the study contributes to the history of modern Marxist philosophy as a whole.

Keywords

Czechoslovak Marxist philosophy, Marxist philosophical anthropology (Marxist humanism), Czechoslovak philosophy in the 1960s.

Úvod

Slovenský filosof Rudolf Šíma rozhodně nepatří k nejnámějším postavám dějin československých společenských věd. Známějším bude pro badatele, zajímající se o vztah normalizační filosofie a konceptu vědeckotechnické revoluce. Šímovo jméno figuruje jistým způsobem také v dějinách československé sociologie a nelze jej minout při jakémkoli pokusu o důslednou rekonstrukci teoretických východisek filosofie člověka v té podobě, v jaké se profilovala v československém akademickém prostředí po roce 1968 za podmínek politické normalizace.

Tato etapa života a působení Rudolfa Šímy však představuje pouze jakýsi „druhý život“ jeho profesní kariéry. Poněkud však zastírá první etapu Šímova intelektuálního působení v bratislavském akademickém prostředí šedesátých let. Šíma se tehdy etabloval jako akademik na půdě velmi dynamicky se rozvíjející filosofické antropologie, a na jejím základě se zabíral možnostmi politické profilace marxistického humanismu v podmínkách socialistické demokracie. Zajímala jej marxistická filosofie člověka, její perspektivy a důsledky pro denní politický život, pro stav politické a veřejné diskuse o podmínkách a možnostech demokracie. Na základě recepce filosofické antropologie rozvíjel Rudolf Šíma také pozoruhodnou koncepci lidské existence a determinace.

Během normalizace Šíma samozřejmě své starší postoje revidoval, ale nakolik lze vnímat pojem marxistického humanismu jako klíčový pro obsáhlou diskusi, ovládající československý kulturní a mediální prostor šedesátých let, pak lze jistě Šímovu autonomní reflexi tohoto pojmu vnímat jako myšlenkový projekt, který vyrůstal z kontextu a perspektiv československého „tání“ a byl partikulární, ale průkaznou výpovědí o intelektuálních předpokladech, bez kterých by československý pokus o syntézu socialismu a demokracie nebyl roku 1968 myslitelný a možný.

Vymezení tématu, hypotézy a cíle studie

Předkládaná studie si klade za cíl představit svébytnou genezi Šímova způsobu percepcie pojmu marxistického humanismu v průběhu šedesátých let na bázi jeho filosoficko-antropologického přístupu a vyzdvihnout tak především tu rovinu jeho ideové orientace, která následkem jeho normalizačního působení nebyla dále rozvíjena a teoreticky rozpracována. Šíma nikdy nedosahoval myšlenkové autonomie a originality, jaká je při dobovém srovnání patrná např. u Kosíka, Svitáka anebo Richty, a také na „domácí“ bratislavské scéně zůstával jeho intelektuální přínos ve stínu tehdy předních slovenských

intelektuálů typu Igora Hrušovského nebo Miroslava Kusého. Avšak zejména monografie *Človek a svet*, vydaná nakladatelstvom Epoque roku 1969, která figuruje v komplexním soupisu Šíмова díla jako pomyslný manifest osobitě pojetého marxistického humanismu, nedovoluje zároveň Šímovi označit za prostého epigona, za napodobitele intelektuálního trendu, jehož hlavní obrysy určovali jiní.¹ Šíma ve svém pokusu o seriózní, marxisticky definovanou filosoficko-antropologickou odpověď na krizi člověka postindustriálního věku vnesl do domácí marxistické ideové produkce bohatý syntetizující náhled, který dokládá pluralitní charakter československého marxismu šedesátých let.

V proudu dobově aktuální etické a politické výzvy humanistického marxismu byl Šíma intelektuálem, který po svém, mimo ústřední „pražskou“ linii veřejné a akademické debaty o hodnotách demokracie a marxismu dále dotvářel intelektuální kolorit obrodného procesu poststalinského období. V rámci studie proto mimo jiné analyzují Šímovo pojetí povahy socialistické demokracie, jejíž nutné prvky a specifické znaky charakterizoval v článku „Občianská sloboda a legitímnosť socialistickej moci“, publikovaném časopisem *Filozofia* roku 1966. Článek sumarizuje Šímovy úvahy z raných šedesátých let o postavení člověka ve společnosti a problému demokracie, zároveň jde v rámci Šíмова teoretického odkazu o nejobsáhlejší, ucelený, samostatný politologický a filosofický příspěvek k řešení charakteru a formy socialistické občanské demokratické společnosti před lednem 1968.² Je však třeba jej chápat v širším kontextu Šíмова antropologického přístupu, založeného na kritice substančních ontologických modelů lidské existence. Filosofická práce Rudolfa Šímy z období šedesátých let je postavena na hledání „živé dialektické jednoty člověka a světa“. Jednoty, která popírá finalitu lidských perspektiv a z pozice marxistického humanismu předjímá růst lidských možností jen za předpokladu „růstu úlohy světa“ jako sociálního a přírodního prostředí lidského života.³ Úsilí o humanistickou marxistickou syntézu úlohy světa a člověka bylo vymezením proti idealistickým i marxisticko-dogmatickým modelům ontologického zakotvení člověka ve světě a je namístě se ptát po dalším osudu marxistické filosofické antropologie po roce 1968 právě v kontextu Šíмова dalšího normalizačního působení.

Mizí tato humanistická perspektiva, určená teoretickými pracemi šedesátých let, úplně, nebo je jinak modifikována? Jak se mění Šíмова percepce marxistické antropologie v jeho normalizačních textech oproti jeho pojetí z let šedesátých? Co případně tato změna vypovídá o globální roli marxistické filosofické antropologie – je důsledkem pouze normalizační politické konstelace, či jsou její charakterové změny předmětem širšího kontextu proměn mezinárodního vědeckého diskurzu? Konečně, jakým způsobem vypovídá osud domácí tradice marxistické filosofické antropologie o naší sou-

¹ Rudolf Šíma, *Človek a svet* (Bratislava: Epoque, 1969).

² Rudolf Šíma, „Občianská sloboda a legitímnosť socialistickej moci“, *Filozofia. Časopis filozofického ústavu SAV* 21 (1966), č. 5, s. 461–475.

³ Šíma, *Človek a svet*, s. 13.

časné politické situaci? Tyto teze a otázky se pokusím zodpovědět v druhé části mé studie, koncipované jako úvaha nad celkovým kontextem marxistické antropologie v československé a světové politické perspektivě, neboť se domnívám, že celý problém je nutno vidět v jeho větší šíři.

Šíma jako osobnost slovenské marxistické antropologie. Jeho disertační práce a profil intelektuálního angažmá v první polovině 60. let

Rudolf Šíma, narozený 22. května 1930, v letech 1945–1949 učeň průmyslového Závodu 29. augusta v Partizánskom, zahájil přípravu pro vyšší univerzitní filosofické vzdělání jako kulturní referent ROH, funkcí, kterou vykonával v letech od roku 1949 do roku 1953.⁴ Členem KSČ se stal roku 1951, posluchačem kurzu pro přípravu ke studiu na VŠ byl v letech 1952 až 1953.⁵ Pro vysokoškolské studium měl Šíma také vyhovující kádrové předpoklady. Pocházel z nemajetného prostředí zemědělského pracovníka a jen čtyři z jeho celkem sedmi sourozenců se dožili dospělého věku – dva jeho bratři byli také již od roku 1945 členy KSČ, oba povoláním dělníci.⁶ Na Komenského univerzitě Šíma studoval v letech 1953 až 1958 fyziku a filosofii, studium zakončil v červnu roku 1958 státní závěrečnou zkouškou.⁷ Po formálním ukončení studií působil nadále na pracovišti Komenského univerzity jako vědecký aspirant (od r. 1960), aby po tomto svém tříletém působení zakončil aspiranturu úspěšnou obhajobou své disertační práce *K vymedzeniu podstaty slobody*. Tato disertační práce předepisuje slovenské akademické obci, jaký bude další směr a linie Šímovy badatelské práce a odborného zájmu, a definuje také vlastní Šímovu výchozí ideovou pozici pro uchopení pojmu marxistického humanismu.

V disertaci chtěl Šíma postihnout samu podstatu pojmu svobody a vymezit se proti jejím liberalistickým definicím, které považoval za nedostatečné.⁸ Celek práce byl zamýšlen jako polemika zejména proti snahám dobového amerického neotomismu, který prostřednictvím textu *The Capitalist Manifesto* z pera Mortimera J. Adlera definoval ve své podstatě pojem svobody jako existenciální ukotvení lidského individua v komplexu vztahů a kulturních či etických vazeb, typických pro západoevropský nebo euroatlantický civilizační okruh. Tuto snahu charakterizoval Šíma jako neoliberalistickou pozici, jejíž motivací je programové vymezení proti demokracii socialistického typu.⁹ Adlerovu esej *The Idea of Freedom* (vydanou společně s *The Capitalist Manifesto* roku 1958) pokládal

⁴ Archiv Univerzity Komenského v Bratislavě, fond Rudolf Šíma – osobný spis. „Návrh na uvolenie profesora Katedry marxisticko-leninskej filozofie Filozofickej fakulty Univerzity Komenského v Bratislave.“

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, fond Rudolf Šíma – osobný spis, „Návrh na menovanie a ustanovenie PhDr. Rudolfa Šímu, CSc. docentom pre odbor filozofia – špecializácia: historický materializmus.“

⁷ *Ibid.*, „Ustavenie za riadneho profesora.“

⁸ Rudolf Šíma, *K vymedzeniu podstaty slobody* (Bratislava: Univerzita Komenského, 1963), s. 8.

⁹ *Ibid.*, s. 38.

Šíma za aktuální souhrn programových tezí liberálně orientovaného tomismu americké provenience, vztahujícího problém lidské svobody k okruhu morálních axiomů, určených křesťansko-židovskou spirituální tradicí a antickým filosofickým základem, avšak tento způsob definice pojmu svobody nebyl dle Šímy schopen tematicky uchopit a nahlédnout, co mělo být „podstatou svobody v konkrétním významu“, tedy v realitě sociálních vztahů třídní povahy.¹⁰

Rukopis Šímovy disertační práce nese patrné stopy intelektuálního vlivu předního slovenského marxisty Andreje Siráckého. Jeho studie „Dvojaké poňatie slobody“¹¹ byla pro Šímu při psaní disertace jedním z klíčových textů.¹² Sirácky se v něm vymezoval zejména vůči soudobým pojetím podstaty filosofie v podání vybraných západních autorů, čitelná však byla jeho snaha o toto vymezení zejména s odkazem na problém revizionismu, který měl zvláště po maďarských revolučních událostech roku 1956 těmto západním, liberálně orientovaným koncepcím nahrávat a přitakávat.¹³ Mimo domácích vlivů se do rukopisu Šímovy disertace promítl také vliv dobové zahraniční marxistické kritiky. Zejména práce odhaluje inspiraci dílem *Filozofia slobody* japonského marxisty Yamagidy Kenjuro.

Japonský marxista Kenjuro byl ve svém slovenském překladu představen československé veřejnosti jen jednou, a to právě prostřednictvím této publikace, vydané bratislavskou Osvetou roku 1960.¹⁴ Recepce japonského marxismu tak byla ve slovenském akademickém prostředí ojedinělým počinem. Překlad byl vyhotoven z japonského originálu, který byl publikován ruský roku 1958.¹⁵ Autor doprovodného encyklopedického hesla ke slovenskému vydání sociolog Ján Pašiak představil slovenským čtenářům Kenjuro jakožto „významného japonského publicistu“, který dospěl na pozici dialektického materialismu teprve okolo roku 1948 a který patří k významným představitelům marxistického determinismu.¹⁶

S odkazy na Kenjurovu práci se u Šímy setkáváme po celé období první poloviny šedesátých let. Cituje jej také v příspěvku „K marxistickému poňatiu podstaty slobody“, který byl otištěn ve sborníku *Philosophica* roku 1963 jako odborná esej plně kopírující východiska vlastní Šímovy disertace.¹⁷ Kenjurův postulát, že „svoboda, která je pouhou

¹⁰ *Ibid.*, s. 22.

¹¹ Andrej Sirácky, „Dvojaké poňatie slobody“, in *Otázky dialektiky poznania* (Bratislava: Vydavateľstvo SAV, 1961) s. 259–286.

¹² Šíma, *K vymedzeniu podstaty slobody*, s. 3.

¹³ *Ibid.*, s. 259.

¹⁴ Yamagida Kenjuro, *Filozofia slobody*, přel. Irena Bročková a Jozef Pitoňák (Bratislava: Osveta, 1960).

¹⁵ Yamagida Kenjuro, *Filosofija svobody*, přel. M. G. Prokas a L. Š. Šachnazarovoj (Moskva: Izdatelstvo social'no-ekonomičeskoj literatury, 1958).

¹⁶ Pašiak, Ján. Encyklopedické heslo „Kenjuro, Yamagida. Filozofia slobody“, s. 192.

¹⁷ Rudolf Šíma, „K marxistickému poňatiu podstaty slobody“ in *Philosophica. Zborník Filozofickej*

ideou, ale postrádá materiální základnu, se podobá květu bez kořene“, chápal Šíma jako stvrzení, že svoboda je vždy zakotvena v totalitě třídních vztahů.¹⁸ To jej ovšem staví v podstatě na konzervativní pozici i v rámci dobové marxistické filosofie, neboť v této době již vychází např. Kosíkova *Dialektika konkrétního*, o problémech vztahu lidské svobody a lidského ukotvení ve světě pojednávající již daleko méně rigidně.

Od roku 1963 však dochází v Šímově intelektuálním a názorovém vývoji k jisté formě přerodu. Ještě v letech 1960 až 1964 vidí Šíma problém lidské svobody stále jako problém poznané a akceptované nutnosti. Růst lidské svobody je pro něj synonymem stále rostoucího panství člověka nad přírodou, která tak pro něj již není „říší otroctví“, ale prostředím realizace jeho sociálních ambic a tužeb.¹⁹ Poznáme-li dějinnou nutnost a jsme-li schopni aktivně nacházet nové metodologické a technické prostředky k ovládnutí určené přírodní skutečnosti, pak jsme podle Šímy svobodni.²⁰ Chápat svobodu jako abstraktní ideální fenomén subjektivní povahy je v rozporu s přírodními zákony, svoboda nefiguruje jako nadhistorický a nadtřídní výraz ideje a bylo by zkresením ji takto nahlížet. Šíma chápal svobodu primárně v intencích Barucha Spinozy a G. W. F. Hegela, na jejichž ideový odkaz v průběhu raných šedesátých let odkazoval.²¹ Svorníkem jeho uvažování o svobodě je během tohoto období především marxistický determinismus, silně akcentující dialektickou jednotu ontologické nahodilosti a nutnosti.²² Teoreticky fundovaný pokus o usvědčení soudobé západní „buržoazní“ filosofie z jednostranně indeterministických tendencí, z iracionálnosti a neserióznosti zde měl představovat ideový pilíř marxistické filosofie, upínající se s převahou k problémům zákonitě determinovaných jevů.²³ Marxistický determinismus v pojetí patrném např. u Siráckého či Kenjury byl jednou z ústředních koncepcí dobového marxistického myšlení a představoval důležité noetické východisko pro filosoficky fundovaný socialistický triumfalismus Chruščovovy éry. Rudolf Šíma z jeho základu vycházel, rozvíjel jeho možnosti a nikdy jej jako určující kategorii marxistického myšlení zcela neopustil.

Rudolf Šíma a marxistická filosofická antropologie ve druhé polovině 60. let

Během druhé poloviny šedesátých let nicméně v Šímově teoretickém díle roste úloha, kterou přisuzuje filosofické revizi mladého Marxe. Prozrazuje to již studie „K dialektice subjektu a objektu“, ve které Šíma přisuzuje Marxovým *Ekonomicko-filosofickým*

fakulty Univerzity Komenského, ročník XII., 1962 (Bratislava: Slovenské pedagogické nakladatelstvo, 1963), s.171-227.

¹⁸ *Ibid.*, s. 221.

¹⁹ Rudolf Šíma, „V čom je podstata ľudskej slobody“, *Predvoj* 28 (1960), s. 8-9, zde s. 8.

²⁰ *Ibid.*, s. 9.

²¹ *Ibid.*

²² Jaroslav Klofáč a kol. *Problémy determinismu a pokroku. Studie z historického materialismu* (Praha: ČSAV, 1963) s. 5.

²³ *Ibid.*, s. 69.

rukopisům nepostradatelný význam pro výzkum role lidského subjektu, individua v dějinách.²⁴ Středobodem zájmu zde již není komparace socialistické formy demokracie s jejím západním liberálním protějškem ani obrana superiority socialistické formy demokracie. Šímu výslovně zajímá, jakým způsobem problematizují teze Marxových *Rukopisů* postavení občana v soudobé socialistické společnosti.

Sám poněkud reviduje své stanovisko o svobodě jako veličině určené třídními vztahy a varuje, že jednostranná redukce společenských vztahů na jejich třídní bázi vede nutně k nárůstu pocitu úzkosti, strachu a bezvýznamnosti.²⁵ Taková redukce sice totiž může vést k pochopení základu nebo obecné tendence sociálních vztahů, avšak pro „velké věci“ revoluce zapomíná na „subjekt v jeho specifické rozmanitosti, se všemi jeho malými problémy a potřebami“.²⁶ Zatímco na samém počátku šedesátých let vidí Šíma požadavek vyšší míry individuální svobody jako oprávněný jen tehdy, je-li podmíněn aktivní participací jednotlivce na boji dělnické třídy,²⁷ sám později toto své stanovisko opouští a nahlíží postavení lidského individua v autentickém rozměru jeho bytí, přihlíží více k prozaickým, konkrétním zkušenostem jedinečného lidského života.

Patrně největší vliv mělo na Šímu seznámení s texty sborníku *Človek, kto si?*, který vyšel roku 1965 v bratislavském nakladatelství *Obzor* jako výbor textů a konferenčních příspěvků ze 13. Mezinárodního filosofického kongresu v Mexico City, konaného ve dnech 7. až 14. září 1963.²⁸ Sborník nově pro československou odbornou veřejnost aktualizoval téma filosofické antropologie jako teoretického vodítka moderních sociálních věd o člověku. Delegáti – mezi nimi také Karel Kosík – na kongresu akcentovali nutnost vytvoření určitého sjednocujícího principu humanitních věd, který by konceptualizoval na širší bázi téma postavení člověka v moderní společnosti, principu, který by byl s to překročit dosavadní partikularismus sociálních věd a jejich technicistní ráz, a byl by takto schopen nahradit rovinu pouhého empirického výzkumu syntézou poznatků humanitních věd v nové formě náhledu. Novou úroveň teoretické syntézy věd o člověku měla představovat filosofická antropologie. Předpokládaná antropologická kritika soudobé lidské skutečnosti zde měla být radikální alternativou a odpovědí vůči deformovanému a mechanizovanému obrazu člověka. Měla být kritikou představy, že je možné modelovat lidskou psychickou skutečnost na bázi mechanických zákonitostí.

Proti takové prepozici měla být filosofická antropologie vědeckou výpovědí o proměnlivosti lidské existence, vědou o diverzifikovaných obrazech člověka.²⁹ Jugoslávský filosof Veljko Korać varoval před roztříštěností antropologických disciplín a ve filosofické

²⁴ Rudolf Šíma, „K dialektice subjektu a objektu v dějinách“, *Otázky marxistickej filozofie* 19 (1964), číslo 5, s. 415–430, zde s. 416..

²⁵ *Ibid.*, s. 428.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Šíma, „V čom je podstata ľudskej slobody“, s. 9.

²⁸ *Človek, kto si?* (Bratislava: Obzor, 1965).

²⁹ Karel Kosík, „Človek a filozofia“, in *Človek, kto si?* (Bratislava: Obzor, 1965), s. 41.

antropologii viděl syntézu dosavadních věd o člověku s Marxovými a Vicovými tezemi o lidském jedinci jako autentickém původci a jediném tvůrci vlastního dějinného osudu a vlastních životních podmínek.³⁰

Filosofický kongres v Mexico City povýšil filosofickou antropologii na skutečně mezinárodní téma a vtiskl jejím úkolům globální perspektivu. Mimo jinými zde zvláště rezonoval příspěvek argentinského filosofa M. A. Virasora, který se podle Jána Bodnára pokusil o „ucelenou teorii člověka“, a sice teorii exaktně podepřenou, vymezující filosofickou antropologii jako zcela novou koncepci člověka.³¹ Argentinský autor hovořil na mexickém kongresu také o *hlubinné transcendenci*, která je předpokladem samého uvědomění lidské svobody. Lidská svoboda pak není ničím jiným než právě *imanentním projevem transcendentna*. A vlastní svobodu pak člověk zakouší jako svébytnou podstatu své existence jen díky Virasorem akcentované *metafyzické intuici*, která mu dává ve svém působení stále znovu pocítovat smysl vlastního bytí.³²

Marxistická filosofická antropologie jako pluralitní horizont marxismu

Pokud však měla marxistická filosofie přijímat hypotézy filosofické antropologie jako sobě vlastní, jestliže se na mexickém kongresu hovořilo o tom, že cíle a smysl marxistického pojetí člověka a filosoficko-antropologického pojetí lidského individua jsou v podstatě synonymním výrazem téhož,³³ pak Kosíkovo *zapomenuté* představovalo společně s onou Virasorovou *metafyzickou intuicí* pro dosavadní marxismus zcela novou zkušenost.³⁴ Podobnými pojmy mohl snad operovat rétorický aparát existencialismu anebo tomismu, protože již sám pojem Virasorova transcendentna jistě předpokládal jistý teleologický princip, ne-li vyjádřený pojmem boha, tedy alespoň tím, co „nebylo možno dešifrovat“ a co se před člověkem otvíralo jako „horizont tajemství“.³⁵ Marxismus zde však pro sebe přijímal zcela novou humanistickou dimenzi, která sama sebe zdaleka nevyčerpávala „objevem“ raných Marxových děl, jejichž kvalitativně nová analýza dle Adama Schaffa otevírala antropologickému zhodnocení lidských perspektiv nový prostor.³⁶ Marxisticky pojatá filosofická antropologie – či prostě jen marxistická antropologie – zde podle Šímo-

³⁰ Veljko Korać, „Za filozofickú antropológiu“, in *ibid.*, s. 102–103.

³¹ Ján Bodnár, „Filozofická antropológia jako teória človeka“, *Otázky marxistickej filozofie* 14 (1964), č. 1, s. 3–15, zde s. 8.

³² Miguel Angel Virasoro, „Základy filozofickej antropológie ako exaktnej vedy a nová koncepcia človeka“, in *Človek, kto si?* (Bratislava: Obzor, 1965), s. 86–97, zde s. 91..

³³ Veljko Korać, „Za filozofickú antropológiu“, in *Človek, kto si?* (Bratislava: Obzor, 1965), s. 102.

³⁴ Hovořím-li zde o „dosavadním marxismu“, mám na mysli marxismus československý, který prožíval renesanci své humanistické perspektivy po období stalinistického dogmatismu, nikoli marxismus jako celkovou evropskou myšlenkovou tradici.

³⁵ Virasoro, „Základy filozofickej antropológie jako exaktnej vedy“, s. 96–97.

³⁶ Adam Schaff, *Marxizmus a ľudské individuum. Príspevok k marxistickej filozofii človeka*. (Bratislava: Vydavateľstvo politickej literatúry, 1966).

va výkladu sjednocovala momenty lidské jedinečnosti, její zvláštnosti i všeobecnosti.³⁷ Rozvoj lidské kreativity, bytostně lidského tvořivého úsilí, kladla tato antropologie jako imperativ dalšího rozvoje socialistické společnosti.³⁸ Šíma ovšem přisuzuje marxistické antropologii i roli sjednocujícího činitele mezi *makrosvětlem* lidské společnosti, formulovaném pojmy stát a třída, a mezi *mikrosvětlem* individuálního lidského jedince a jeho nejbližšího okolí. Smyslem marxistické filosofické antropologie tak měla být tvůrčí snaha o nalezení vhodné a demokraticky vyjádřené funkční symbiózy mezi zájmy státu a zájmy jedinců a rodin.³⁹ Jejím cílem a hodnotou bylo hledání *rodové* podstaty lidské existence a v souladu se svým primárním zdrojem rané Marxovy filosofie směřovala k naplnění lidské svobody na základě plného rozvinutí jeho rodových sil.⁴⁰

Ambice filosofické antropologie vyvěraly zřejmě ze skutečnosti, že vlastní vznik různých exaktních a diferencovaných antropologických směrů souvisel s krizí evropské modernity, se ztrátou víry v možnosti tradičního racionalismu, a byl vyjádřením úsilí po nalezení nového smyslu humanity ve stínu prožitku stalinských represí.⁴¹ Chápaná tímto způsobem byla filosofická antropologie v obecné rovině zdrojem naděje, že aktivní opozice proti *aparativnímu totalitarismu* postindustriální kybernetické éry je nějakým způsobem schopna nově formulovat svoji kritiku a že je dosažitelná.⁴² Ve své marxistické koncepci pak filosofická antropologie skýtala i novou dimenzi utopického příslibu, neboť mohla být oním nástrojem, který, řečeno se Zygmuntem Baumanem, zajistí plnost lidské existence nikoli pouze *de iure*, v rovině normativních občanských právních vztahů, nýbrž také *de facto*, jako naplněný program osvícensky pojatého pojmu pokroku.⁴³ Socialistická společnost, vedená programem humanistické marxistické antropologie, mohla tak vznést jistý nárok na překonání „slepé uličky modernity“, která destrukcí tradičních sociálních vazeb upírala mnoha jedincům přístup do „svůdného prostoru vlastního sebeurčení“.⁴⁴

Tomuto cíli však nemohla marxistická antropologie dostat bez revize myslitelných filosofických zdrojů a myšlenkových tradic marxismu. Ve vlastním soužití s filosofickou antropologií si musela oficiální marxistická filosofie osvojit pluralitní paradigma,⁴⁵ a to

³⁷ Rudolf Šíma, „K niektorým otázkam marxistickej koncepcie človeka“, in *Philosophica. Zborník Filozofickej Fakulty Univerzity Komenského*, 16 (1966), č. 7, s. 211–240, zde s. 234.

³⁸ *Ibid.*, s. 226.

³⁹ *Ibid.*, s. 233.

⁴⁰ Ivan Landa, „Marxova filosofická antropologie“, *Filosofický časopis* 63 (2015), č. 3, s. 339–355, zde s. 353.

⁴¹ Vilém Flusser, *Postdějiny* (Mělník: Přestupní stanice, 2018), s. 14.

⁴² *Ibid.*, s. 11.

⁴³ Zygmunt Bauman, *Tekuté časy. Život ve věku nejistoty* (Praha: Academia, 2008), s. 59.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ Michal Kopeček, *Hledání ztraceného smyslu revoluce. Zrod a počátky marxistického revizionismu ve střední Evropě 1953–1960* (Praha: Argo, 2009), s. 185.

jako druh osobitého přístupu k „morálním zdrojům všech relevantních filosofí“.⁴⁶ Nově byla znovuobjevována „morální kvalita marxistického pohledu na svět“ jako vlastní zdroj uznání názorové diferenciaci a mnohosti životních postojů.⁴⁷ Ve snaze o nalezení kořenů vlastní autenticity a dynamiky tak přirozeně oficiální proud marxismu v orientaci na přístupy filosofické antropologie reflektoval svůj vztah k existencialismu. Ve své prvořadě úloze, totiž během výzkumu „ontologického aspektu lidské existence“,⁴⁸ nemohla marxistická antropologie existencialismus pominout a musela aktualizovat svoji pozici například vůči myšlení J.-P. Sartra.⁴⁹ Dialog marxismu a existencialismu byl v určitém smyslu tradiční a jeho poststalinská podoba mohla navázat na tradici reflexe existencialismu ze čtyřicátých let 20. století.⁵⁰

Jakkoli je však dialogická vazba svěbytné marxistické antropologie a existencialismu nepřehlédnutelná, domnívám se, že daleko radikálnější a dalekosáhlejší perspektiva se dobovému marxismu nabízela v otevřené možnosti čerpat ze sociální filosofie Immanuela Kanta. Právě Kant byl v mezinárodním kontextu vnímán jako duchovní otec filosofické antropologie, neboť formuloval tři základní otázky, vymezující vztah lidského jedince a filosofie. „Kantovská triáda“ otázek (*Co mohu vědět? Co mám dělat? V co smím doufat?*) je obecným fundamentem filosofické antropologie, jak ostatně ve své *Dialektice konkrétního* upozornil Karel Kosík.⁵¹

Vztah poststalinské marxistické filosofie ke Kantovu morálnímu a politickému ideovému schématu byl přitom nejasný. Pro Adama Schaffa byl etický socialismus ve své kantovské reflexi filosofickým základem revizionismu.⁵² Dokonce i pro Marcuseho byl Kant tím, kdo posvětil politické základy buržoazní společnosti jako apriorní ideál.⁵³ Tato skepse byla oprávněná, pokud se kriticky obracela k hlavnímu proudu Kantovy politické filosofie, k proudu, na němž stavěla evropská politika liberálního státu blahobytu (*liberal welfare state*), anebo dokonce centristická liberální politika se svojí vírou v nadčasovou platnost demokratických institucí a struktur.⁵⁴ Podle Kevina Dodsona však Kant poukázal na antagonismus světa trhu a světa lidských hodnot. Uvědomoval si, jaké nebezpečí může znamenat kolize tržní ceny (*price*) s cenou lidské důstojnosti (*dignity*) pro autentickou roli člověka jako nositele etických hodnot.⁵⁵ Dodson se do-

⁴⁶ *Ibid.*, s. 186.

⁴⁷ *Ibid.*, s. 187.

⁴⁸ Ján Bodnár, „Filozofická antropológia jako teória človeka“, s. 14–15.

⁴⁹ *Ibid.*, s. 12.

⁵⁰ Viz např. György Lukács, *Existencialismus či marxismus?* (Praha: Nová osvěta, 1949).

⁵¹ Karel Kosík, *Dialektika konkrétního* (Praha: ČSAV, 1963), s. 170.

⁵² Adam Schaff, *Spór o Zagadnienie moralności* (Warszawa: Książka i Wiedza, 1958), s. 67.

⁵³ Kevin E. Dodson, „Kant's Socialism: A Philosophical Reconstruction“, *Social Theory and Practice*, 29 (2003), č. 4, s. 525–538.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*

mnívá, že Kant si plně uvědomoval nesouměřitelnost a vzájemnou odcizenost světa kapitalistického trhu se světem „poslední morálních účelů“ (*the realm of ends*), a že právě tento jeho poukaz na vzájemnou nekompatibilitu obou je východiskem, ze kterého může marxismus Kantovu morální filosofii přijmout.⁵⁶ Nelze se domnívat, že by snad československá marxistická filosofie šedesátých let přejala morálně-politický narativ Kantovy filosofie jako bezproblémově vlastní ideové krédo. Již proto ne, že na Kantově morální filosofii stavěl Leninem zhusta kritizovaný a odsouzený austromarxismus.⁵⁷ Bez ohledu na politickou profilaci však Kant vnesl do politického slovníku nadčasové téma lidské hodnoty a sebeucty, která by svoji autenticitu odvozovala ze sekularizovaného kategorického imperativu, jehož měřítkem by bylo samo lidství.⁵⁸ O to více je otázka recepce Kantovy filosofie ve východním bloku a zvláště v Československu podnětnější, o kolik je méně programová či zjevná, či dokonce odmítaná na základě kampaní proti revizionismu. Přesto se odehrávala v zázemí jako způsob „poststalinského hledání autenticity“.⁵⁹

Marxistická antropologie a reálná politika v díle Rudolfa Šímy

Také Rudolf Šíma chápal marxistickou antropologii s jejími novými východisky lidské svobody jako relevantní pokus o naplnění obsahu a smyslu kantovské etiky, avšak domýšlel dále její praktické politické důsledky. Se sobě vlastní humanistickou vizí byla tato antropologie Šímovi nejen naplněním Kanta, ale také překonáním Hobbesse.⁶⁰ Úplné naplnění programu marxistické antropologie v její politické dimenzi jako marxistického demokratického humanismu by znamenalo, že Hobbesem daný axiom trvalé občanské války (a tím určení politiky samé jako nutně represivního řádu) by byl negován novými politickými podmínkami, které vzájemné nepřátelství lidských jedinců nepředpokládají.⁶¹ Tyto nové podmínky občanského soužití by totiž ve shodě s marxistickým pojetím vztahu lidského individua ke společenskému celku předpokládaly, že svoboda lidského jedince není svými hranicemi a dosahem omezením svobody jiného (jako je tomu v právním řádu liberalismu), ale že v procesu společenské praxe dochází k „protínání“ těchto svobod, že svoboda jednoho nachází své rozšíření a plné uplatnění ve svobodě druhého v kvalitativně vyšším řádu občanské společnosti.⁶² V tomto novém kontextu vztahů již není člověk jen možností pro sebe, ale také možností pro

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, *Hegemonie a socialistická strategie: za radikálně demokratickou politiku* (Praha: Karolinum, 2014), s. 51.

⁵⁸ Martin Malia, *Sovětská tragédie. Dějiny socialismu v Rusku 1917–1991* (Praha: Argo, 2003), s. 43.

⁵⁹ Pavel Kolář, *Soudruzi a jejich svět. Sociálně myšlenková tvářnost komunismu* (Praha: Ústav pro studium totalitních režimů, 2019), s. 50.

⁶⁰ Šíma, „K niektorým otázkam marxistickej koncepcie človeka“, s. 217.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ibid.*

jiné.⁶³ Jako takováto možnost se dostává za mez vlastního „animálního partikularismu“, který vytyčuje jeho existenciální anebo politický zájem v rovině egoistických zájmů, a objevuje tak nové možnosti dalšího rozvoje svého lidského druhu. Je to přirozené, neboť zájmy a potřeby celku se stávají vlastními každému jednotlivému člověku, třídní a sociální bariéry mizí.⁶⁴

Marxistický humanismus svojí antropologickou optikou skýtal takovou imaginaci společnosti, ve které by účast lidských jedinců na řešení veřejných otázek byla předmětem jejich trvalé vzájemné kooperace. Tato společnost naplněné humanistické premisy ovšem předpokládala stanovení míry mezi objektivním determinismem poznané nutnosti a dosahem individuální lidské svobody. Jako „otázka po existenci a hranicích svobody“ tak bylo nově vznášeno téma „relativní autonomie lidského rozhodování“.⁶⁵ Ve jménu nově objevované lidské autonomie byla aktualizována potřeba svobodné volby, určující taktéž míru osobní zodpovědnosti jedince za vlastní činy.⁶⁶ Zdali „je v tomto světě místo pro svobodné jednání“ a v čem pak záleží podstata svobody, případně jak funkčně vymezit hranice mezi nutným determinismem a individuální občanskou vůlí – před marxistickou antropologií stály tyto otázky jako její úkol a program.⁶⁷ Také Rudolfu Šímovi se téma vztahu mezi společenskostí a individualitou stalo náplní jeho výzkumu, jako snaha nalézt ideální spojení obojího.⁶⁸ V tomto momentu však marxistická antropologie překračovala svůj horizont jako disciplína, tážající se po smyslu a možnostech lidské ontologie v celku abstraktní sítě sociálních vztahů, přestávala být pouhou teorií forem lidské existence, ale nabývala podoby politologické disciplíny a politického požadavku.

Proto se také Rudolf Šíma obrací k praktickým otázkám politiky jako vlastní sféry veřejného působení člověka a řeší kvalitativní rovinu vztahů lidského jedince k veřejným institucím. Příkladem tohoto jeho badatelského zájmu je stručný článek *Sloboda výmeny názorov*, otištěný v časopise *Predvoj* v srpnu roku 1968.⁶⁹ Výměna názorů je zde Šímovi podmínkou trvání a platnosti socialistické demokracie. Jako princip svobodné občanské komunikace zde plní úlohu metody, s níž teprve může být uplatňován vědecký postup při politickém řízení.⁷⁰ Projevuje se přitom ve dvou aspektech: jako elementární právo *dát se poučít a informovat* a také jako *povinnost* informovaných poskytovat sdělení, a to také v případě, že o to nejsou konkrétně žádáni. Oba aspekty potvrzují status

⁶³ *Ibid.*, s. 216.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ Kopeček, *Hledání*, s. 276.

⁶⁶ *Ibid.*, s. 277.

⁶⁷ Zbyněk Fišer, *Otázky bytí a existence* (Praha: Svobodné slovo, 1967) s. 9.

⁶⁸ Šíma, „K niektorým otázkam marxistickej koncepcie človeka“, s. 228.

⁶⁹ Rudolf Šíma, „Sloboda výmeny názorov“. *Predvoj* 26 (1965), č. 34, s. 10–11.

⁷⁰ *Ibid.*

socialistické demokracie, která odmítá kabinetní politiku a počítá s tím, že lidové *masy mají a musejí být informované* a nic se před nimi neskrývá.⁷¹ Svobodná výměna názorů, pojímaná jako důvěrný vztah mezi informovanými a neinformovanými, jehož cílem je dosažení obecné *autority pravdy*, je pro Šímu důležitým *společenským kontrolorem a korektorem*, který napomáhá uchování integrity myšlení a konání.⁷²

Teze o svobodné výměně názorů, představené v *Predvoji*, rozvinul Šíma dále ve studii „Občianská sloboda a legitímnosť socialistickej moci“, která byla jeho zdaleka nejvíce politologicky zaměřenou studií.⁷³ Znovu se v ní vracel ke vztahu *mikro a makro* struktur lidské společnosti. Každý funkcionář socialistické demokracie musel dle Šímy spatřovat těžiště vlastní normotvorné činnosti v hledání objektivně zjiitelných cílů, zájmů anebo potřeb obou těchto struktur.⁷⁴ Oběma měl být zajištěn jejich svébytný legitimní funkční prostor pro vlastní rozvoj. Obě struktury totiž svým spolupůsobením tvořily *dialektickou totalitu zvláštních celospolečenských zájmů* a každá socialistická společenská instituce nebo organizace měla nacházet své opodstatnění v tom, aby vědecky, ale přitom humánně nacházela a hájila zvláštní zájmy příslušných sociálních sfér.⁷⁵ Toto „nacházení zájmů“ mělo být založeno na informovanosti, legitimitě a co nejširší demokratické kontrole, aby se tak dostalo základním atributům socialistické demokracie.⁷⁶ Dialektické totalitě vztahů měl být takto dodán humánní obsah, přičemž „podstata, cíl a charakter socialistické moci měl spočívat na systému legitimních norem“.⁷⁷ Otevíral se tu však jistý historický paradox socialistické demokracie. Pokud vzájemný vztah *mikro a makro* struktur byl ve své zásadě pojímán jako dialektická totalita vztahů a zájmů, vylučovala tato perspektiva funkci nezávislé politické opozice.⁷⁸ Opozice ve svém liberálním smyslu je podle Šímy překonána. Socialistická demokracie naproti tomu tvoří opozici novou, nezaloženou již na zvláštních zájmech vzájemně znepřátelených skupin nebo stran, ale naopak stavějící na předpokladu, že instituce, bránící zájmy *mikrostruktur*, dokážou úspěšně konfrontovat požadavky *makrosféry*, a to na základě vzájemného dialogu a sebereflexe. Vlastní smysl socialistické opozice tak nespočívá ve snaze rozbít totalitu vztahů, obnovit liberální partikularismus a zničit protivníka,

⁷¹ *Ibid.*

⁷² *Ibid.*

⁷³ Šíma, „Občianská sloboda a legitímnosť socialistickej moci“.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ Marxistická antropologie totiž počítala v souladu s výše řečeným s překonáváním individuálního partikularismu právě v souladu s cíli a potřebami hledané totality bytí, počítala s odstraněním falešného vědomí, fetišizace vztahů a hobbesovské „občanské války“, a ustavení fakticky nezávislé, partikulární opoziční platformy tak fakticky znemožňovala.

ale ve spoluúčasti na plodné konfrontaci legitimních institucí a orgánů ke vzájemnému prospěchu všech.⁷⁹ Funkčnost takovýchto vazeb však Šíma podmínil trvale přítomnou a všeobecnou kontrolou legitimitnosti, kritikou institucí zdola. Všeobecná i konkrétní podoba zákonných norem měla být vždy taková, aby v co nejširší míře umožňovala svobodnou aktivitu občanů.

Byl Šímou požadovaný dialog mezi *mikro* a *makrosférou*, jeho důraz na obnovení demokratické kontroly zdola, také požadavkem revitalizace výchozích principů občanské společnosti? Ve studii *O podstate byrokratizmu* z roku 1964 Rudolf Šíma konstatuje, že „socialistická demokracie může existovat, rozvíjet se a plnit svoji historickou úlohu pouze tehdy, pokud zabezpečuje lidovým masám konkrétní účast na veřejném životě“.⁸⁰ Pouze takto totiž může lidský jedinec plně rozvíjet svůj potenciál a dospívá ke skutečné svobodě, kterou Šíma definuje jako svobodu všestranného rozvoje.⁸¹ Je tak povinností socialistické demokracie zabezpečit jednotu *přímé* demokracie, jejímž aktérem je občan bez přímé, apriorní kontroly „shora“, a zastupitelské demokracie, která ručí za legální řád a exekutivu.⁸²

Hledání symbiózy mezi zájmy státu a zájmy socialistického občana přivedlo Šímu až k promyšlení optimálních prostředků zajištění mocenské rovnováhy. Jestliže neměla být exekutivní pravomoc vlády vystavena dohledu opozice v liberálním smyslu tradiční parlamentní kritiky, jakého korektivu se pro prosazení svých *mikrozájmů* měl podle Šímy chápat občan socialistické demokracie? Šíma vycházel z Rousseauovy teze společenské smlouvy a jejího předpokladu, že lid je autentickým tvůrcem zákonných norem.⁸³ Pokud měl být tento předpoklad naplněn, pak pro Šímu bylo vhodným prostředkem kupříkladu občanské *referendum*, neboť to je forma lidového hlasování, ve které se občan uchyluje podle své vůle ke kladnému a zápornému stanovisku k jednotlivým předkládaným tezím, normám a zákonným opatřením. Teoreticky je to tedy pro Šímu nejjednodušší a praktický způsob, který zajišťuje stálou účast jedince na životě společnosti.⁸⁴ Otázku technických parametrů referenda Šíma dále nerozvádí. Staví na předpokladu, že široká informovanost je základem pro přístup jedince k řešení veřejných záležitostí. Na oprávněný požadavek informovaného občanského kolektivu po politické participaci pak musí funkcionáři dále odpovídat svojí vysokou kvalifikovaností, vzdělaností a vědeckým stylem myšlení, jejich povinnou myšlenkovou výbavu by měl dotvářet humanistický přístup.⁸⁵ Spojením tohoto humanismu, vědecké kvalifikace,

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ Rudolf Šíma, „O podstate byrokratizmu“, *Otázky marxistickej filozofie*, 19 (1964), č. 49, s. 41–56.

⁸¹ *Ibid.*

⁸² *Ibid.*

⁸³ Šíma, „Občianská sloboda a legitímnosť socialistickej moci“, s. 464.

⁸⁴ *Ibid.*, s. 466.

⁸⁵ Šíma, „O podstate byrokratizmu“ s. 50.

všestranného vzdělání a obecné informovanosti všech občanů zamýšlí Šíma dovést k realizaci osvícenský ideál demokratické správy, používá osvícenskou rétoriku a proti „byrokratické tmě“ staví „světlo vědecké vzdělanosti.“⁸⁶

Šímovy úvahy o byrokratizmu a o roli, jakou v boji proti němu hrají sdílené, volně šířené a vědecky podložené informace, napomáhaly teoretickému ukotvení požadavku široké lidové kontroly moci jako záruky přechodu od diktatury proletariátu ke všelidovému státu a socialistické demokracii.⁸⁷ Vyjadřovaly trend formulovaný mimo jiné Miroslavem Kusým: komunistická strana by již neměla být výrazem totálního uchopení moci a exekutivních struktur, protože tato úloha v neméně míře náleží společenským organizacím, sdružením, kolektivům, občanům. Úkol strany spočívá výhradně ve snaze výkon moci kontrolovat a udávat jeho směr z pozice autentické avantgardy a „mozkového trustu“ socialistické společnosti.⁸⁸

Ačkoli Šímovo jméno nefiguruje mezi předními teoretiky československé obrody socialismu, jeho články z let 1964–1966 nepochybně dokládají, že se jako autor na celkovém demokratizačním diskurzu podílel a že úvahou o základech legitimacy socialistické moci spoludotvářel myšlenkové klima, které požadavek širší demokratizace veřejné sféry jednoznačně podporovalo.

Od vesmírných horizontů do hlubin schematismu. Ontologická schémata v myšlení Rudolfa Šímy mezi reformním komunismem a normalizací

V květnu 1967 byl Rudolf Šíma jmenován docentem pro obor marxisticko-leninské filosofie.⁸⁹ Kladné oponentské posudky pro habilitační řízení vypracovali slovenský sociolog Andrej Širácky a filosof Milan Machovec.⁹⁰ Komise konstatovala, že výsledky dosavadní publikační činnosti Rudolfa Šímy jsou bezesporu přínosem pro řešení problémů filosofické antropologie.⁹¹ Pozitivně byla hodnocena jeho pedagogická činnost. Měl být *usilovným a přesvědčivým* učitelem, vždy sledujícím nejnovější filosofickou literaturu, jejíž poznatky zahrnoval do vlastních přednášek.⁹²

Rudolf Šíma si byl ovšem vědom, že otázka totality lidské existence se zdaleka nevyčerpává v jejím pouhém politickém určení a v každodenní praxi politiky. Jako filosofický antropolog byl veden ke snaze o poznání, jakým způsobem je transcendován dočasný

⁸⁶ *Ibid.*, s. 55.

⁸⁷ Miroslav Kusý, *Filozofia politiky. K niektorým otázkam politického riadenia spoločnosti*, (Bratislava: Vydavateľstvo politickej literatúry, 1966), s. 209.

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ *Ibid.*, „Návrh na menovanie a ustanovenie PhDr. Rudolfa Šímu, CSc. docentom pre obor Filozofia – špecializácia: historický materializmus“, s. 3.

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ *Ibid.*, s. 2.

⁹² *Ibid.*

existenciální horizont lidstva. Ptal se po základních ontologických východiscích lidské existence a pokusil se vytyčit obecnou tendenci budoucího lidského vývoje. V tomto smyslu je třeba chápat jeho patrně nejdůležitější monografickou práci *Človek a svet*.

Šímův *Človek a svet* jako svébytný manifest marxistického humanismu

Človek a svet je patrně nejucelenějším dílem, ve kterém Šíma proniká k podstatě marxistické filosofické antropologie. V úvodu práce předesílá, v čem spočívá sama ideální podstata lidského života, jeho směřování: realizovat lidský život znamená stávat se něčím jiným než tím, jak člověka v jeho podstatě utvořil již daný svět. „Být člověkem znamená být ne tím, čím jsem, ale tím, čím můžu a mám být.“⁹³ Tento lidský úkol transcendence vlastní druhové podstaty ve smyslu marxistické společenské emancipace je ale nebezpečný, plný výzev a nástrah mechanického determinismu. Svět se totiž snaží člověka zredukovat na pouhou *subordinační složku* svého vlastního mechanismu a stavět jej ve svém *teatrum mundi* do předem stanovených rolí. Člověk se tedy musí se světem vyrovnat – v opačném případě se svět vyrovná s ním.⁹⁴ Obsahem titulu tak měl být především výzkum modelů, jichž člověk ve svém vztahu ke světu využívá a ze kterých vychází.⁹⁵

Nepříliš rozsáhlá publikace o přibližně dvou stech stranách znamenala rozhodný Šímův výpad proti všem modelům lidské existence, které chtěly objektivní skutečnost světa a člověka vykládat jako předem určenou. Aby tomuto úkolu dostál, zhodnotil Šíma pro své účely celou řadu domácích i cizích textů filosofické antropologie, inspiroval se mimo jiné *Útěchou z ontologie* Zbyňka Fišera (E. Bondyho), hodnotil ji jako „zajímavé a podnětné“ teoretické zpracování substančního filosofického modelu.⁹⁶ Seznam Šímou použité literatury však předestírá řadu dalších jmen: Gramsci, Jaspers, Erich Fromm, Kant, Garaudy a Sartre jsou zde doplňováni Karlem Kosíkem, Janem Patočkou, Milanem Machovcem, Teilhardem de Chardin a Maxem Schelerem.⁹⁷ Nechybí ani citace zmíněné Virasorovy přednášky ze sborníku *Človek, kto si?*⁹⁸ Užití citací naznačuje, že Šíma jistě nebyl jen eklektikem, který by svými odkazy na známé tituly chtěl dodat vlastní práci na věrohodnosti. Cituje-li Patočku, je si spolu s ním vědom, že je pouze v lidských rukou, zda se svět promění na *mateřské lůno* a na *usměvavé ochranné klenutí*, anebo zda bude zahalen *kosmickým mrazem*.⁹⁹ Ideou *Človeka a sveta* je přitom přesvědčení,

⁹³ Šíma, *Človek a svet*, s. 6–7.

⁹⁴ *Ibid.*, s. 7.

⁹⁵ *Ibid.*, s. 10.

⁹⁶ *Ibid.*, s. 13.

⁹⁷ *Ibid.*, s. 216–217.

⁹⁸ *Ibid.*, s. 218.

⁹⁹ *Ibid.*, s. 8.

že je to právě marxismus, který dává základ pro sjednocení objektivního zákona dějin se subjektivní rovinou lidské aktivity a praxe.

Šíma upozornil, že Marxova filosofická koncepce svět sice *hominizuje*, utváří dialektický celek člověka a světa, ale nečiní tento svět nutně *antropocentrickým*.¹⁰⁰ Akcentovaný rozdíl mezi *antropologickým* a *antropocentrickým* varuje každého, kdo by se zaobíral vztahem lidského individua ke světu, před jednostranností, která by se mohla projevit jednou jako dogmatický purismus železných zákonů dějin bez účasti člověka, podruhé jako bezbřehý důraz na nekonečné možnosti lidské aktivity a subjektivity, na nijak neurčené meze lidského intelektu, neohraňované vůle, která si utváří svět pouze po svém.¹⁰¹ Je tedy třeba důrazně rozlišovat mezi „reálným“ Marxovým humanismem a utopickým humanismem, ať už by se tento utopismus chtěl projevovat dogmaticky, anebo naopak s pouhým odkazem na svobodnou lidskou vůli.¹⁰²

Principem reálného marxistického humanismu a socialistické demokracie je podle Šímy *zauzlení* všech se všemi, totalita vztahů založená na altruismu, respektu a vzájemné kooperaci, dovedení platonské myšlenky aktivního hledání štěstí pro sebe skrze hledání štěstí pro jiné k dokonalosti.¹⁰³ Smyslem filosofické antropologie v marxistickém pojetí je tak sjednocení altruismu a egoismu jako nevyhnutelného atributu socialistické společenské praxe.¹⁰⁴ V realizaci této jednoty vyhláší Šíma program a cíl celého socialistického hnutí.¹⁰⁵ Moderní epocha je érou stále sílících ontologických vazeb jedinců na sebe navzájem.¹⁰⁶ Všestranná otevřenost člověka k jinému člověku a člověka vůči světu a přírodě otevírá tím cestu k Marxovu totálnímu individuu, které je tvůrcem svých dějin, prostředí a kultury a osvojuje si svět.¹⁰⁷ Díky antropologicko-humánnímu rozměru marxistické filosofie překonává model dialektického vztahu člověka a světa jednostranný scientismus a objektivismus, základy dogmatického pojetí mezilidských vztahů. Je tak schopen osvětlit „význam a cíl lidského snažení a života vůbec“, objasnit „postavení, možnosti a funkci člověka ve světě“, může sjednotit kosmocentrické a antropocentrické hledisko na novém základě.¹⁰⁸ Marxismus ve své filosofické antropologii získává určitý rys *hoministické eschatologie*, vstupuje do dialogu o „humánních momentech lidské skutečnosti“ a „světlo lidského rozumu“ účinně spájí s „teplem lidského

¹⁰⁰ *Ibid.*, s. 129.

¹⁰¹ *Ibid.*, s. 134.

¹⁰² *Ibid.*, s. 139.

¹⁰³ *Ibid.*, s. 150–151.

¹⁰⁴ *Ibid.*, s. 149–150.

¹⁰⁵ *Ibid.*, s. 152.

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ *Ibid.*, s. 167.

¹⁰⁸ *Ibid.*, s. 208–209.

srdce“.¹⁰⁹ Šíma představuje materialisticko-dialektický model vztahu člověka a světa jako bázi a možnost pro konstrukci „skutečně integrované teorie člověka“, bez jejíž metodologie se marxistická filosofická antropologie nemůže obejít.¹¹⁰

Svůj *eschatologický moment* odkrývá tato antropologie člověku tehdy, když jej učí pochopit „vesmírný rozměr“ vlastní existence, osvojovat si „vesmírné, *kosmocentrické* postoje a smysly“, které nastupují na místo úzce zaměřených smyslů *geocentrických*.¹¹¹

A v tomto momentu je třeba počítat „s různými překvapeními, které se z hlediska geocentrických smyslů můžou jevit jako nesmyslné a absurdní“.¹¹² Během osvojování svého kosmického smyslu se člověk dotýká tajemství, zvláštních a až doposud mimosmyslových či mimologických skutečností, které jsou předmětem parapsychologie anebo psychotroniky, ale které není možné odmítat jen proto, že stojí mimo oblast naší geocentrické zkušenosti.¹¹³ Podle Šímy se totiž „vesmír může stávat lidským jen pro člověka s rozvinutými lidskými vesmírnými smysly, které není možné redukovat jen na tradičních pět smyslů a logické myšlení“.¹¹⁴ Šíma zde otevřeně staví před marxistickou filosofickou antropologii otázku mimosmyslových zkušeností. Přistupuje k oblastem, které dosud byly jen záležitostmi mýtu a náboženského prožitku, a činí z paranormální zkušenosti „šestého smyslu“ předmět budoucí společenské praxe mimo oblast dosavadní zkušenosti, kulturních zvyklostí a výrobního způsobu. Přitakáním kosmocentrické lidské perspektivě vytyčuje filosofické antropologii její nejzazší metu, aby takto řešil problém dalšího rozvoje člověka v postindustriální éře vědeckotechnické revoluce. Neřeje si ve svém náčrtu lidských perspektiv pro člověka nic jiného, než aby se „cítil jako domácí pán ve svém domě“ a aby si byl jistý svojí žitou lidskou zkušeností bez iluzí.¹¹⁵

Šíмова kritika frankfurtské školy

V době, kdy *Člověk a svět* v srpnu roku 1969 vyšel, pobýval Rudolf Šíma již téměř rok na stipendijním pobytu na univerzitě J. W. Goetheho ve Frankfurtu nad Mohanem. Tento svůj pobyt zahájil jen několik dní po sovětské okupaci, 1. 9. 1968. Na náklady stipendia, poskytnutého berlínským Institutem Alexandra Humboldta, se věnoval svojí výzkumné činnosti až do 28. února 1970.¹¹⁶ Studium kritické teorie frankfurtské školy se zaobíral v politicky dynamickém a nelehkém období, kdy budoucí podoba legitimacy demokra-

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ *Ibid.*, s. 212.

¹¹¹ *Ibid.*, s. 169.

¹¹² *Ibid.*

¹¹³ *Ibid.*, s. 170.

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ *Ibid.*, s. 213.

¹¹⁶ Archiv Univerzity Komenského v Bratislavě, fondu Rudolf Šíma, složka „Filozofická fakulta UK – návrh na výnimku, dopis Alexander von Humboldt Institut.“

tického odkazu pražského jara byla velmi nejasná a kdy společnost procházela ranou fází normalizace. Do těchto normalizovaných společenských struktur se ovšem Šíma dokázal po svém návratu poměrně rychle zařadit, neboť již v červnu 1971 nastoupil na filosofickou fakultu Univerzity Komenského namísto uvolněného Jiřího Kánského.¹¹⁷

Šíмова práce „*Kritická teória“ frankfurtskej školy a jej vplyv v Československu*, vydaná roku 1976,¹¹⁸ neměla být jen polemickým účtováním s myšlenkovým odkazem západního marxismu a sociální kritiky. Její celkový smysl měl také poněkud širší rozměr, než byla pouhá kritická reakce na polednový vývoj roku 1968 v Československu, přestože kniha vyšla v ediční řadě „*Kritika buržoáznej ideológie a revizionismu*“. Monografie se vyrovnávala se změnou konceptu filosofického antropologismu, který v nových podmínkách již nebyl funkční jako teoretické východisko demokraticky aktivního občanství. *Zauzlení* všech se všemi již nebylo možno pojímat v rámci demokratizujícího narativu druhé poloviny šedesátých let. Problém filosofické antropologie mohl být nadále artikulován jen s odkazem na „generativní metatext“ *Poučení z krizového vývoje*.¹¹⁹ To ve svém důsledku znamenalo, že problém marxistické filosofické antropologie mohl být sice dále rozvíjen, ale s ohledem na celkový ideologický narativ normalizačního režimu se tak dělo výlučně v rámci *technokraticko-etatistického* pojetí.¹²⁰

Je možné akceptovat několik výkladů, proč si marxistická filosofická antropologie osvojila jazyk technokratického etatismu. Ten vůbec nejjednodušší výklad, opírající se o rétoriku liberálního mainstreamu a konzervativního disidentského narativu moderních československých dějin, by patrně jako ústřední motiv tohoto posunu vyzdvihl domnělý oportunistus dobových aktérů.¹²¹ Oproti tomu jiné současné výklady poukazují na možnost, že tento technokratický posun byl spíše pragmatickým navázáním na vybrané složky reformní politiky pozdních šedesátých let, pokusem o plné rozvíjení vědecké racionality a socialistické organizované modernity, rozřešením dilematu pražského jara ve prospěch racionální vědecké imaginace na úkor masové demokratizace.¹²²

Šímův text však hovoří také sám za sebe a s odkazem na vlastní rétorický fond jej lze také vykládat. V mnoha ohledech je „*Kritická teória*“ typickým textem akademického diskurzu normalizace, vztahuje se ke „generativnímu metatextu“ *Poučení z krizového vývoje*, které samo o sobě nastoluje jistý diskurz. Pro Šímu je dokumentem, který plní

¹¹⁷ *Ibid.* Rudolf Šíma – osobný spis, „Dopis děkana FF UK Rektorátu UK ze dne 10. 5. 1971“.

¹¹⁸ Rudolf Šíma, „*Kritická teória“ frankfurtskej školy a jej vplyv v Československu* (Bratislava: Pravda, 1976).

¹¹⁹ Michal Kopeček, „Vládnout právem. Česká právní věda od ‚represivní legality‘ k právnímu státu, 1969–1994“, in: Michal Kopeček (ed.), *Architekti dlouhé změny. Expertní kořeny postsocialismu v Československu* (Praha: Argo, 201), s. 53.

¹²⁰ *Ibid.*, s. 55.

¹²¹ *Ibid.*, s. 43–44.

¹²² Vítězslav Sommer, *Řídit socialismus jako firmu. Technokratické vládnutí v Československu, 1956 – 1989* (Praha: Ústav pro soudobé dějiny AV ČR, 2019), s. 6.

„nezastupitelnou úlohu“ při hledání historického a společenského kontextu chybné revize marxismu.¹²³ Přesto je možné dívat se na „*Kritickou teorii*“ jako na autentický text, který možná mnohé vypovídá o povaze Šímovy zahraniční stipendijní zkušenosti a který svědčí o nutných limitech jeho vlastního antropologického pojetí, jež při bližší konfrontaci s východisky frankfurtské školy sám znovu revidoval. Stojí za zmínku, že ačkoli byl text publikován až roku 1976, sám jeho autor uváděl, že jej „v podstatě napsal už roku 1970“.¹²⁴ Základem jeho analýzy byla přitom nejen četba původních textů, ale také osobní rozhovory anebo zkušenosti s tehdejšími představiteli frankfurtské školy přímo v místě pobytu.¹²⁵

Přestože Šíma rozvíjí ve druhé polovině šedesátých let velmi podnětnou variantu svébytně chápané filosofické antropologie, která je ve svých požadavcích na řešení společenských vztahů až radikální (požadavek občanského referenda), výchozím bojem jeho názorového vývoje byl vždy marxistický determinismus. Již v *Člověku a světu* varoval Šíma před *hypertrofií lidské subjektivity*.¹²⁶ Výsledkem takové hypertrofie je totiž stále balancování mezi utopickým optimismem a neskrývaným nihilismem.¹²⁷ „Reálný humanismus“, jak si jej představoval Šíma, se velmi lišil od marxistického humanismu, který prezentoval kupříkladu rakouský marxista Ernst Fischer. Pro Fischera hrála autentická subjektivita člověka – tvůrce, i člověka – tragického hrdiny velmi podstatnou roli. Ve své umělecké manifestaci, ve své snaze o tvůrčí emancipaci mohl být člověk ve své pravé subjektivitě „velkým kouzelníkem, Prométheem“, který v okamžiku spravedlivé revolvy boří iluzivní skutečnost a tvoří lepší, lidštější řád věcí.¹²⁸ Proto v uměleckém romantismu spatřoval Fischer formu rebelie, předjímající Marxovu unikátní vizi *totálního člověka*.¹²⁹ Stejně tak Robert Kalivoda viděl v zásadě romantický a utopický „jakobínský libertinismus“ jako základ *ideálu nové reality* a marxistického uchopení emancipace člověka.¹³⁰

Takový postoj je ale Šímovi nepřijatelnou *subjektivizací praxe*, romantickým voluntarismem, ignorujícím přírodní skutečnost a stavícím pouze na lidské ontologii.¹³¹ Konkrétní jev je pro marxistické deterministy Šímova druhu reálný a možný pouze za předpokladu, že dozrály všechny vnitřní i vnější podmínky pro existenci tohoto jevu, kdy skutečnost předmětu či jevu je vyjádřením jednotného spojení podstaty a formy,

¹²³ Šíma, „*Kritická teória*“, s. 150.

¹²⁴ *Ibid.*, s. 5.

¹²⁵ *Ibid.*, s. 17. Šíma bohužel neuvádí, se kterými představiteli frankfurtské školy se osobně setkal, především však analyzuje díla Horkheimera, Marcuseho a Adorna.

¹²⁶ Šíma, *Člověk a svět*, s. 35.

¹²⁷ *Ibid.*, s. 39.

¹²⁸ Ernst Fischer, *O nezbytnosti umění* (Praha: Orbis, 1962), s. 189.

¹²⁹ Ernst Fischer, *Was Marx wirklich sagte* (Viedeň: Verlag Fritz Molden, 1968), s. 12.

¹³⁰ Robert Kalivoda, *Moderní duchovní skutečnost a marxismus* (Praha: Československý spisovatel, 1968), s. 106.

¹³¹ Šíma, „*Kritická teória*“, s. 52.

náhody a nevyhnutelnosti (nutnosti).¹³² Také svoboda jako společenská, ekonomická a kulturní emancipace člověka jako druhu se stává skutečností tam, kde existují podmínky, tvořící její podstatu.¹³³

Ve Frankfurtu se ale Šíma setkává s podstatně odlišným vnímáním pojmu lidské svobody a emancipace. Jak ukázal Douglas Kellner, vyvinula frankfurtská škola kritické teorie (zvláště Herbert Marcuse) v reakci na stalinismus specifický důraz na zachování, ochranu a rozvoj liberálního pojetí lidských práv, a to navzdory faktu, že sám Marx byl antipodem liberálního pojetí práva a politiky.¹³⁴ Šíma podrobuje liberální rétoriku tohoto typu kritice na stanovisku třídnosti a třídního zájmu. Vnímá tradici frankfurtské kritické školy jako teoreticko-filosofickou reflexi s jasným liberálním pozadím, jako produkt měšťanského intelektualismu.¹³⁵ V něm je možné číst prvky *historického katastrofismu*, kulturního pesimismu, který se zakládá na přímém vlivu Kierkegaarda a Nietzscheho.¹³⁶ Zmíněná *subjektivizace praxe* je zde typická, dochází – nejviditelněji podle Šímy právě u Marcuseho – až k určité totalizaci společenské praxe jako druhu společenské interakce bez nutného přírodního a objektivně daného základu.¹³⁷

Výsledkem je redukce marxismu na „antropologicky interpretovaný historický materialismus“.¹³⁸ Filosofická antropologie se zde náhle stává „iluzorním řešením situace“.¹³⁹ Otevírá cestu k tezi o kritickém vědomí nezávislé inteligence (teze tak silně přítomná a silně kritizovaná u Ernsta Fischera), jako nezávislé třídy, která je schopná svojí duchovní revoltou autenticky měnit společnost.¹⁴⁰ Interpretovaná a pojímaná mimo rétorickou pozici marxistického determinismu se stává filosofická antropologie výrazem voluntaristického utopismu, mysticismu, zcela krajního individualismu.¹⁴¹ A jako takovou ji Rudolf Šíma odmítá.

„*Kritická teória*“ byla klíčovým textem, protože žádná jiná monografie nehrála tak silnou roli při budování Šímovy akademické dráhy po roce 1969. V duchu *Poučení z krizového vývoje ve straně a společnosti po 13. sjezdu KSČ* definoval její autor subjektivizaci praxe jako hlavní slabinu kritické teorie, aby následně odsoudil vybrané představitele domácí marxistické filosofie (jmenovitě K. Kosíka) jako nositele této slabiny a obránce defor-

¹³² Václav Černík, *Dialektický vědecký zákon* (Bratislava: Vydavateľstvo politickej literatúry, 1964), s. 163.

¹³³ *Ibid.*, s. 166.

¹³⁴ Douglas Kellner, „Critical Theory, Democracy and Human Rights“, *New Political Science* 1 (1979), č. 1, s. 12–18.

¹³⁵ Šíma, „*Kritická teória*“, s. 29.

¹³⁶ *Ibid.*, s. 43.

¹³⁷ *Ibid.*, s. 51.

¹³⁸ *Ibid.*

¹³⁹ *Ibid.*, s. 55.

¹⁴⁰ *Ibid.*, s. 59.

¹⁴¹ *Ibid.*, s. 68.

mací.¹⁴² Pokud je však Šímův text vykládán „sám o sobě“, přináší ojedinělou výpověď o vzájemné konfrontaci lišících se marxistických perspektiv.

Ve své relaci k *Poučení z krizového vývoje* je Šímova *Kritická teória* stále textem schematickým. Užívá klišé normalizačního diskurzu (návrat třídy jako morální kategorie, tradiční kritika revizionismu). Zároveň však svědčí o mnohoznačnosti pojmu marxistického humanismu, který by rozhodně neměl být vnímán pouze jako diskurz československé demokratizace šedesátých let. Pokud Šíma ve svých textech dospívá k pojmu *marxistického reálného humanismu*, který zakládá na bázi leninistické perspektivy a staví jej do protikladu k údajně utopickému marxistickému humanismu kritické teorie frankfurtské školy a jejich československých stoupenců,¹⁴³ neměli bychom tento jeho postoj ihned vnímat jako oportunistický. Takové hodnocení by bylo přílišnou zkratkou. Jak připomíná Michal Kopeček, hranice mezi osobní integritou a smysluplnou odbornou prací byly v normalizačním systému často „porézní a pohyblivé“.¹⁴⁴ Přisuzovat těmto hranicím normotvornou roli při našem vnímání dějin idejí by mohlo vést k nesprávnému určení role, kterou tyto ideje hrály při utváření osobních a kolektivních identit. Svěbytný Šímův postoj je výzvou k pátrání po vlastním vývoji marxistického humanismu, po zdrojích jeho autenticity, mnohoznačnosti, a především pak po jeho místě v moderních českých a československých dějinách. Nastoluje otázku, k čemu vlastně směřuje československá dějinná zkušenost marxistické filosofické antropologie a jak k nám tento odkaz promlouvá dnes.

Epilog. Marxistická filosofická antropologie jako výpověď o podobě evropské identity

V roce 1978 byl Rudolf Šíma jmenován profesorem na Univerzitě Komenského. O dva roky později obdržel státní vyznamenání „Za vynikající práci“.¹⁴⁵ V listopadu 1983 byl stranickými orgány jmenován ředitelem Ústavu sociálního rozvoje a práce se sídlem v Bratislavě.¹⁴⁶ Byl to pomyslný vrchol jeho dlouholeté kariéry. Šímovo někdejší zaměření na problematiku filosofické antropologie mu i v nových poměrech a odlišném kontextu skýtalo mnoho možností odborného zaměření. Byl členem anebo vedoucím vědeckých týmů, které se zaměřovaly na vytvoření optimálního modelu socialistického člověka a zejména na výzkum psychologie mládeže. Soustředil se na určení „determinant harmonického psychického vývinu a jejich případné výkyvy“, což jej vedlo k výzkumu delikvence u mladistvých.¹⁴⁷ Byl členem interdisciplinárního týmu vědců, kteří měli na

¹⁴² *Ibid.*, s. 165.

¹⁴³ *Ibid.*, s. 284.

¹⁴⁴ Michal Kopeček, „Kritika, řízení, byznys. Sociální výzkum a sociologie jako nástroje vládnutí v Československu po roce 1969“, in Kopeček, Michal (ed.), *Architekti dlouhé změny*, s. 233, s. 217–265.

¹⁴⁵ Archiv Univerzity Komenského Bratislava, fond Šíma, Rudolf, osobný spis. „Návrh na uvolnenie profesora Katedry marx-leninskej filozofie Filozofickej fakulty UK v Bratislave.“

¹⁴⁶ *Ibid.*, „Univerzita Komenského – rozvazanie pracovného pomeru. Doplnenie.“

základě závěrů 15. sjezdu KSČ vytyčit programovou linii všestranného sociálního rozvoje. V mnoha ohledech se tak nadále věnoval filosofické antropologii. Humanistický program této disciplíny však během sedmdesátých let dostal zcela jiný tvar. V jistém smyslu kopíroval kvantifikovatelný příslib prosperity, ztělesněný socialistickou prognostikou.

Tato proměna programové náplně souvisela přímo s tím, jak se *optimistická emancipační vize*, typická pro diskurz šedesátých let, pozvolna měnila v *sociotechnologii*, která měla být podkladem rigidního etatismu Brežněnovy éry.¹⁴⁸ Očekávalo se, že sociální vědy budou nově formulovat *orientující předpovědi* jako nástroj výkonu moci.¹⁴⁹

Na konci šedesátých let pojímal Šíma antropologické perspektivy člověka jako problém protínání kosmocentrického a geocentrického rámce, dvou fatálních prostorů lidské existence. Hovořil o blízkém vztahu mikro a makrostruktur. Tato antropologie vycházela vstříč Marxově *historiosofii svobody* – předpokladu, že svoboda člověka jako druhu je teleologickým vyústěním dějin.¹⁵⁰ Smíření *reality s idealitou* považovala humanistická antropologie šedesátých let za možné a žádoucí.¹⁵¹ Zření druhových lidských perspektiv a jejich možné emancipace však bylo po roce 1970 vyměněno za matematizovaný svět prognostického modelování.¹⁵² Socialistický etatismus normalizace byl veden ideou masové kvalitativní proměny výrobních prostředků, která se měla stát základem každodenního blahobytu a stability státní moci.¹⁵³

Myšlenkový koncept marxistické filosofické antropologie, kterým se Rudolf Šíma zabíral před rokem 1968, je však přesto určitou kategorií dějin myšlení, která stále ještě může být partnerem v dialogu o dějinách evropské identity. Je také důležitým milníkem dějin československé filosofie. A je příkladem, který především nutí k revizi rozšířeného pojetí dějin marxistické filosofie a marxistického humanismu.

Šíma vycházel z marxistického determinismu domácí (Sirácky) i světové (Kenjuro) provenience. Už v disertační práci se vymezil proti liberálnímu a tomistickému pojetí svobody. V podstatě reflektoval styl domácí kampaně proti revizionismu, ale antropologický obrat šedesátých let pro něj znamenal hlubší zaměření na problémy socialistické demokracie a teorie řízení. Šíma je takto reprezentantem marxistického determinismu jako směru, který za tzv. kritickým či utopickým marxismem nijak nezaostává, naopak si vytváří vlastní představu humanismu na základě svého „zření k objektivitě“.

¹⁴⁷ Tomáš Pardel, Rudolf Šíma, *Osobnost a jej rozvoj v socialistickej spoločnosti* (Bratislava: Pravda, 1983), s. 168–170.

¹⁴⁸ Kopeček, „Kritika, řízení, byznys“, s. 224.

¹⁴⁹ *Ibid.*

¹⁵⁰ Andrzej Walicki, *Marxismus a skok do království svobody. Dějiny komunistické utopie* (Praha: Argo, 2020), s. 61.

¹⁵¹ *Ibid.*, s. 76.

¹⁵² Kopeček, „Kritika, řízení, byznys“, s. 236.

¹⁵³ Egon Bondy, *Sklepní práce* (Olomouc: Votobia, 1997), s. 50.

Ve studii *Človek a svet* pak Šíma dospěl ke svébytné marxistické eschatologii. Ačkoli se jeho původní filosofická orientace zakládala na předpokladu přísné dialektické jednoty nahodilosti a nutnosti (a odsuzovala subjektivní voluntarismus), byla schopna vytyčit radikální požadavek demokratizace v nemenší míře, v jaké to činila dobová kriticko-utopická linie tehdejší marxistické filosofie – na mysli zde mám mimo jiné filosofii Ernsta Fischera, jehož utopická imaginace nacházela svoji československou odezvu prostřednictvím překladů děl jako *Problémy mladé generace*.¹⁵⁴

Jak Šíma sám dokázal v „*Kritickéj teórii*“, oba póly marxismu (deterministický a kriticko-utopický) se ve vzájemné diskusi dostávají do bodu, kdy se již vzájemně neshodnou, protože každý vnímá poněkud jinak roli subjektu ve společnosti i dějinách, akcentuje odlišné polohy v historicko-emancipačním úsilí. To však neznamená, že by měla být filosofická antropologie, vycházející z hypotéz marxistického determinismu, považována oproti kritické tradici frankfurtské školy za méně přínosnou a tvůrčí. Naopak je potřeba vzít v potaz, že filosof Rudolf Šíma představil během druhé poloviny šedesátých let za pomoci svébytně pojaté filosofické antropologie koncept demokratické občanské společnosti jako marxistické alternativy vůči liberálním konceptům práva a občanství a na této vlastní marxistické bázi se vyhnul tendencím, které vnímal jako příliš subjektivistické, jednostranně utopické a tíhnoucí k voluntarismu.

Navíc zde zůstává „šestý smysl“ marxistické filosofie – totiž její kosmocentrický rozměr a eschatologický smysl, který v kontextu současné krize liberalismu nepozbývá na své aktualitě. Odpovídá na prožitek dějinné úzkosti a předjímá okamžik reálné lidské transcendence za daných přírodních podmínek, v tomto čase a tomto přírodním kontextu. Jde o transcendenci ve smyslu plné lidské emancipace, jak ji v Šímově pojetí nabízí reálný marxistický humanismus. Už ve svém *Človeku a svetu* Šíma uvedl, že kupříkladu „indický člověk“, který si uchoval vesmírnou dimenzi uvažování nad skutečností, „netrpí takovými pocity izolovanosti, osamělosti a úzkosti jako člověk evropský“.¹⁵⁵ Spění ke kosmocentrickému rozměru lidské existence se teoreticky stále nabízí jako neuzavřená možnost. Teze marxistické filosofické antropologie o překonání lidského egocentrismu směrem k druhové emancipaci člověka jako součásti celku je tak ve smyslu současné environmentální a globální krize výzvou k diskusi o etických hodnotách evropské civilizace. Dílo Rudolfa Šímy svědčí o ambicích, možnostech a omezeních této filosofické antropologie jako pouhý fragment, přesto uceleně a jasně.

V kontextu slovenské marxistické filosofie o dílo svého druhu unikátní a hodně skutečně kontextuálního rozboru na bázi systematického výzkumu dějin slovenské marxistické filosofie. Přesto i zběžný přehled Šíмова filosofického odkazu, který jsem se ve své studii pokusil nabídnout, zamýšlí být svědectvím o potřebě a významu „šestého smyslu“ marxistické filosofie v současném světě.

¹⁵⁴ Ernst Fischer, *Problémy mladé generace* (Praha: Mladá fronta, 1965).

¹⁵⁵ Šíma, *Človek a svet*, s. 88–89.

ROZHOVOR

„VĚDĚLA JSEM, ŽE JÁ SE S TÍMHLE NESMÍŘÍM“

Rozhovor Apoleny Rychlíkové s Annou Šabatovou

“I Knew I Couldn’t Make Peace with This.” Interview with Anna Šabatová
by Apolena Rychlíková

Abstract

In this interview with documentary filmmaker Apolena Rychlíková, Anna Šabatová, one of the most remarkable figures of modern Czechoslovak history, considers not only the intellectual foundations of Charter 77 and the dissident movement, but also what shaped Šabatová’s personal background. The interview introduces an often-overlooked continuity between dissent and critical approaches to the post-communist era. This continuity is present in the humanistic, left-wing thought of Anna Šabatová, stemming from the tradition of the Czechoslovak democratic left, which permeates her whole life, not only philosophically and intellectually, but above all practically. Anna Šabatová’s lifelong efforts for a more just society have never stopped, connecting the period before 1989 with the period that followed.

Keyword

Charter 77, the Velvet Revolution, leftist perspectives, post-communism, feminism, human rights

Jméno Anny Šabatové je v posledních letech spojeno především s funkcí veřejné ochránkyně práv, již vykonávala mezi lety 2014 a 2020. Boj za lidská práva a ochranu slabších je ovšem její celoživotní mise, která ji provází od studentských let. Patřila k nejaktiivnějším disidentkám, spoluzakládala Výbor na obranu nespravedlivě stíhaných a spolu se svým manželem Petrem Uhlem vydávala periodikum Informace o Chartě 77, které dnes představuje jeden z nejobsáhlejších pramenných zdrojů o činnosti Charty 77 v sedmdesátých a osmdesátých letech. Od roku 1987 také vykonávala funkci mluvčí občanské iniciativy Polsko-československá solidarita. Po sametové revoluci působila především na pozicích spojených se sociální agendou a systematicky obhajovala práva sociálně slabších jedinců ve společnosti. Za svoji celoživotní činnost získala Anna Šabatová mnoho mezinárodních i domácích vyznamenání. Dnes se Anna Šabatová veřejně hlásí k levicové politice, chartistické „umění dialogu“ a nefalšovaná snaha o pochopení svých názorových oponentů ovšem zůstává charakteristickým rysem jejích veřejných projevů. O tom, jakým způsobem chápala Anna Šabatová svoji „levicovost“ během působení v disentu a jaké hodnoty jsou pro ni v politice důležité dnes, hovořila s novinářkou a dokumentaristkou Apolenou Rychlíkovou.

Vzpomínáte si ještě, jak jste se politicky definovala ve svém mládí?

Je to zajímavé, ale moc jsem se nedefinovala. Vždy jsem přemýšlela o svých kořenech, ale v podstatě ne v nějaké ideologické rovině, ale v lidské rovině. Kromě rodinného prostředí jsem byla také formovaná literaturou, hodně jsem četla jako dítě i v dospívání, a přišlo mi zcela přirozené, že úsilí o sociální spravedlnost je důležité. Nikdy mě nenapadlo, že bych se ho měla zbavit jen proto, že se sociální spravedlností zaštiťují také ti, na něž jsem po roce 1968 nahlížela velmi kriticky. Skutečnost, že jsem vyrůstala v rodině lidí spjatých s komunistickou stranou, ale s jejím kritickým proudem, který tehdejší vládnutí z mnoha důvodů viděl jako problematické, způsobila, že jsem ani po listopadu 1989 nemohla přijmout čistě antikomunistický narativ.

Co pro vás v rodině znamenalo pražské jaro a jeho nešťastné vyústění?

Do roku 1968 se naše rodina stavěla kriticky ne vůči socialismu jako takovému, ale spíš vůči aktuálnímu provedení. Existovalo přesvědčení, že kritickým úsilím lze poměry zlepšit. Celé pražské jaro, které dalo tomuto přesvědčení tvář, pro mě byl silný zážitek, kdy jsem začala vnímat i širší společenské souvislosti, velmi jsem se nadchla, velmi jsem se s tím novým vývojem identifikovala. Tehdy jsem se také dozvěděla mnohé o zločinech v padesátých letech, což mě nutilo přemýšlet o tom, co je to vlastně socia-

lismus, a intuitivně jsem se začala vyhýbat ideologickému jazyku. Okupace pak pro mě znamenala zásadní odmítnutí toho, co se stalo. Silně jsem si uvědomovala, že nový vývoj nedokážu přijmout. Najednou bylo zcela jasné, že já se s tímhle nesmírím. A ten silný pocit, to bylo to hlavní, co ovlivnilo můj další vývoj. Protože nikdo samozřejmě nevěděl, co přesně se bude dít.

Dá se nějak porovnat ona „věrnost události“ u lidí, kteří v mladém věku zažili zklamání z roku 1968 a nenaplněných ideálů demokratického socialismu, a u těch, kteří naopak prožili rok 1989, který pro ně znamenal zásadní životní zlom? Vidíte ve způsobu prožívání těch okamžiků nějaké podobnosti?

Ano, takové události velmi výrazně formují lidi. Myslím, že vzniká něco jako generační myšlení a ovlivnění lidí společnou zkušeností, která má emocionální náboj. Pro mne byl formativní rok 1968, ale rok 1989 už nikoliv, to už jsem byla zformovaná. Ale ti, které rok 1989 zastihl mladé, jsou jím myslím trvale formováni. Myslím, že to souvisí hodně se společně sdílenými emocemi. Musím přiznat, že jsem v devadesátých letech často přemýšlela, proč mají někteří lidé tendence přemýšlet poměrně zjednodušeně, a pak mi došlo, že velmi zjednodušeně, i když zcela v jiném duchu, myslela celá generace v padesátých letech. Takové revoluční nadšení z nového počátku. A teprve postupně, v konfrontaci s realitou, s životem, se jejich zkušenost dostává vlastně do konfliktu s oficiální ideologií a dochází k reflexi. To platilo třeba o celé generaci přesvědčených komunistů padesátých let, kteří byli velmi často kvalitní a přemýšliví lidé a postupně kriticky reflektovali realitu, a platí to i o některých aktérech devadesátých let...

...s tím rozdílem, že posun k reflexi dnes trvá mnohem déle. Alena Vágnerová v souvislosti s pražským jarem vždy říká, že na tom je možná nejzajímavější to sebereflexivní vzednutí společnosti, které vycházelo zesponu i svrchu.

Ano, ale pak to bylo useknuté. Nevíme, jaký by ten vývoj byl. Jsou snahy pražské jaro hodně dehonestovat, to zásadně odmítám. Ale pravda je taková, že skutečně nevíme, jak by se to vyvíjelo a jestli by se kvalita života lidí zlepšila, případně jak.

Vaše práce se velmi rychle stala prací praktickou a přímou. Z čeho jste v životě načerpala víc zkušeností? Z teorie nebo z praxe?

Já jsem skončila se studii na Filozofické fakultě ve třetím ročníku, a ještě je třeba dodat, že jsem nebyla nijak pilnou studentkou. Nastupovala jsem na fakultu na podzim 1969 a už jsem cítila, že na filozofii to nebude dobré. Vyplývalo to z každodenní situace, z toho, jak se proměňovalo klima ve společnosti. Studovala jsem pár semestrů a přiznám se, že jsem nikdy nepocítila opravdovou touhu proniknout nejen do marxismu, ale ani do jiných filosofických směrů. Můj druhý obor byla historie. Ta mi byla bližší a dávala

mi víc materiálu k přemýšlení. Pak jsem ale šla do vězení, a když jsem byla propuštěná, nastoupila jsem do skladu. Potom jsem se vdala, měla děti atd. Obecně jsem ale spíš empiricky založený člověk a závěry si vyvozuju sama na základě nabytých poznatků, v nichž vlastní zkušenost hraje významnou roli.

Už ve velmi mladém věku jste se ale zapojila se svými sourozenci a otcem do politické činnosti. Jaká to byla zkušenost?

V základu mé činnosti byl odpor k pookupačnímu vývoji. Původně byla má aktivita odvozena především od aktivit mého otce. Pomáhala jsem v těch věcech, které on spolu s dalšími, často nekomunisty, začal organizovat jako projev toho, že se s porážkou pražského jara odmítají smířit. Táta už tehdy hodně usiloval o kontakt s lidmi, kteří vzešli z jiných ideových prostředí, z tehdy obrozené socialistické strany nebo ze strany lidové, a často přemýšlel o politice jako o nějakém širším rámci. To pro mě bylo zajímavé a myslím, že mě to hodně ovlivnilo i později, když se zakládala Charta 77. My s Petrem [Uhlem] jsme v Chartě dělali zejména praktické věci: *Informace o Chartě*, sdělení Výboru na obranu nespravedlivě stíhaných a spoluorganizovali jsme Polsko-československou solidaritu a Východoevropskou informační agenturu. Neméně podstatné ale bylo, že jsme žili v prostředí různých názorových proudů a lidí s různými ideovými východisky.

Existovaly situace, kdy jste v rámci Charty zvládli překročit vlastní politické přesvědčení?

Samozřejmě, dnes a denně, normálně jsme spolupracovali napříč, ani jsme tak nepřemýšleli. To ideové zakotvení v devadesáti procentech nehrálo žádnou roli. Občas se samozřejmě objevily různé spory a zkoumala se různá řešení. Pamatuju se na debaty o některých zahraničních tématech nebo o tématech, která bychom dnes nazvali jako kulturní. Například podpora bojovníků proti apartheidu v JAR, bombardování Grenady, ale i debata o liberalizaci potratů, kterou část křesťanů v Chartě odmítala. Tehdy se najednou vyjevil jiný ideový půdorys a nebyly to jednoduché diskuze.

Když se v současnosti diskutuje o minulém režimu, často je debata rámovaná antikomunistickou perspektivou. Existence demokratického socialismu v našich dějinách jako by vymizela i jako myšlenka. Přitom se v určité fázi svého života „socialistou“ nazýval v některých knihách i Václav Havel.

No to jde na vrub polistopadovému vývoji a tomu antikomunistickému narativu či ideologii, jak se dnes pěkně říká. Ale zdá se mi, že se to postupně proměňuje, že se pomalu prosazují i jiné perspektivy. A lidé, kteří smýšlejí levicově, už nejsou tak na okraji jako třeba před dvaceti lety. Já jsem vždy věděla, že jsem levicově orientovaná, jen jsem to nijak významně neinzerovala. Zdálo se mi, že je lepší debatovat s přáteli bez ideologie v zádech a maximálně věcně. Taky mi byl protivný ten oficiální ideologický jazyk.

Zároveň jsem si vzala zrovna Petra a Petr byl představitel dominantně ideologického člověka, který má vše jasně uspořádané. Na jedné straně mi vyhovovalo, že je levicový, na druhé straně jsme vedli hned od začátku různé debaty, kdy se naše pohledy různily.

Pokud jste zmínila Havla, nevím, zda se sám označoval za „socialistu“. Zajímavé ale je, že podepsal například „Sto let českého socialismu“, což byla připomínka založení sociálně demokratické strany s důrazem na demokracii a s jasným odkazem k tradici, která si nezdala s nedemokratickým režimem. Mně se v době Charty jeho názory jevily spíše jako levicové, dnes bych asi řekla kulturně levicové. Ostatně on byl postupně kritický i k polistopadovému vývoji. Zajímavý je Rudolfský projev, myslím z roku 1997, kdy on jako jeden z hlavních aktérů sametové revoluce kriticky hodnotil vývoj a pojmenoval stav, v němž se společnost nacházela, jako „mafiaňský kapitalismus“.

Ale když vznikla Charta, tak tam to vědomí různosti bylo?

To, že máme různé názory, bylo velmi reflektováno. Už v základním prohlášení Charty byla formulace, že jsme volné, neformální a otevřené společenství lidí různých přesvědčení, různé víry a různých profesí, které spojuje vůle jednotlivě i společně se zasazovat o respektování občanských a lidských práv v naší zemi i ve světě.

Můžete uvést nějaké téma, kde se musel konsenzus vydiskutovat, že nebyl od počátku?

Velká debata se vedla například – a to stále nikdo vědecky nezpracoval – o mírových hnutích a o tom, zda s nimi spolupracovat. V osmdesátých letech se v Evropě mírová hnutí výrazně etablovala. Československý stát pořádal v Praze velký mírový kongres. Z našeho pohledu byl zprofanovaný a nevěrohodný, ale pamatuji si, že na něj přijeli i němečtí Zelení – první Zelení, kteří se v Evropě dostali do parlamentu a chtěli debatovat o tom, co je dobré pro mír. Nezapomeňme, že pořád existovala železná opona. Byla to doba, kdy USA instalovaly rakety středního doletu v Západním Německu a Zelení byli tehdy jednoznačně proti. Ale kromě toho, že přijeli na kongres, tak pro ně bylo přirozené, že navštívili i nás, chartisty. Shodou okolností přímo na mé narozeniny, takže jsem je měla na oslavě. Přijeli bez sak, jen v košilích, byli velmi neformální. Setkali jsme se s nimi v jednom pražském parku, vydali jsme nějaké společné prohlášení a pak přišli večer na oslavu narozenin, na kterou jsem je pozvala.

To muselo být paradoxní, že zástupci německých Zelených přijeli na mírovou debatu do Československa a zároveň tady přímo viděli domácí útlak.

Mně přišlo hrozně zajímavé a důležité s nimi vést debatu. Často to byli západoevropští levičáci, kteří se – alespoň z hlediska socialismu jako systému – zajímali o východoevropský blok. A nebyli to nějakí užiteční idioti. Zelení byli velmi kritičtí k tomu, co se za

železnou oponou dělo. Mně se na tom líbilo, že se jednalo o levice, která měla vlastní historii a která měla kritický vztah vůči východoevropským režimům.

To mě přivádí k otázce, která mi z dnešního pohledu přijde vysoce relevantní: Do jaké míry byl sociální vývoj i vývoj levice na Západě hnaný i obavou z toho, že se komunismu podaří opravdu na Východě zvítězit? Na kolik se Západ snažil vlastním budováním sociálního státu předejít tomu, aby Východ v tom globálním souboji byl úspěšnější právě prostřednictvím rozvoje sociálního a materiálního zabezpečení? Jednoduše zdali existovala obava, že „socialistický blok“ je skutečnou, nejen domnělou alternativou ke kapitalismu?

Myslím, že to není dojem, to tak prostě je. A když režimy padly a tato podivná konkurence zmizela, ukázalo se, že i na Západě se strany hájící zájmy obyčejných lidí dostaly do určité defenzívy. Z odmítání „komunismu“ se leckdy stalo odmítání všeho levicového. To teď mluvím zejména o naší zemi. Ale i na Západě to zpochybnilo mnohá východiska. Najednou nebylo úplně jasné, co přičíst systému a co lidem.

Nakolik pro Vás a Petra Uhla bylo podstatné, že jste si udržovali i mezinárodní kontakty – jak se západními zeměmi, tak se zeměmi ve východním bloku?

Pro mě to bylo velmi důležité. Bylo to pro mě okno do světa. Nemohli jsme vůbec cestovat – ani na Východ. Ty kontakty – a bylo jich hodně – byly nesmírně důležité. Vyhledávala jsem debaty o běžném životě na Západě. Během setkávání se zahraničními návštěvami pro mě bylo nejzajímavější, co konkrétně popisovaly za opatření. Například, jak co funguje na Západě v sociální oblasti či v sociální politice. Taky jsem s respektem poslouchala, když ti lidé vysvětlovali, proč to není žádný med, když je člověk v kapitalismu nezaměstnaný nebo odkázaný na dávky. Někteří lidé u nás tehdy měli představu, že lidé, kteří dostávají dávky, se mají dobře, protože nepracují a dostávají peníze. A nevnímali tudíž nezaměstnanost, kterou tehdejší oficiální režim stále připomínal, jako společenské zlo.

Já si ani nepamatuju, že bych se u nás někdy setkala s někým, kdo by si byl schoopen uvědomit, co to znamená, že člověk dlouhodobě nemá práci. Nikoli z politických důvodů, jak jsme to znali od nás, ale prostě proto, že ta práce není. S respektem jsem nahlížela na problémy, které se odehrávaly na Západě, a uvědomovala jsem si, že i demokratická společnost má své problémy. Myslím, že i proto jsem neměla po roce 1989 pocit, že se mi otevřel úplně neznámý svět. Jednak z těch debat s návštěvami – vždy mě zajímalo to, co vyprávěli oni, nejen to, že původně přijeli, aby zjistili, jak žijeme my. Snažila jsem se porozumět jejich skutečnosti a rozhodně jsem nebyla tak povýšená, abych věděla lépe než oni, jaký kapitalismus je. Oni také respektovali naše zásadní odmítnutí režimu, v němž jsme žili.

A kdo vás nejčastěji navštěvoval?

Většinou to byli příslušníci západní levice, kteří přijeli do Československa a zajímali se o to, co se tady děje. Někteří přijeli jako novináři a zajímalo je zdejší dění čistě profesionálně, ale také přijížděli lidé, které to zajímalo lidsky a politicky a chtěli do toho proniknout, navázat s námi kontakt. My s Petrem jsme byli také dlouhodobě v kontaktu s přáteli ze IV. internacionály, kteří k nám vysílali zajímavé lidi.

Vozili také časopisy: *Spiegel* z Německa nebo *Le nouvel observateur* z Francie. Také knížky. Dostala jsem od jednoho Holanďana – byl to sociální pracovník – knížku od Alice Millerové *Am Anfang war Erziehung*. Nebo první díl autobiografického románu od Canettiho (*Zachráněný jazyk*) a taky ve francouzštině knížky od Elie Wiesela, a to mnohem dřív, než vyšly česky. Ale neméně důležité byly kontakty s lidmi z Polska nebo z NDR. To byl zase velký pocit blízkosti ze společně sdíleného osudu, protože jsme měli kontakty s lidmi, kteří se nějak postavili proti režimu. Jednou přijeli i Maďaři, udělali jsme s nimi rozhovor pro *Infoch*.

A promítaly se potom tyto diskuze se zahraničními návštěvami i do toho, co jste třeba řešili v Chartě?

Až tolik ne. Pro mě existovaly ještě dimenze, které asi pro většinu lidí vůbec nehrály důležitou roli. Například jsem dostala knížky o porodech. Sama jsem měla velmi nehezké zkušenosti s vlastními porody. Jsem sice člověk, který, když zatne zuby, umí vydržet všechno, ale hrozně mi třeba vadilo, že mi v nemocnici hned po porodu vzali dítě a vozili mi ho pouze na kojení. Nebo jsem těžce snášela chování zdravotnického personálu k rodičkám. Takže mě přirozeně zajímaly i tyhle věci, včetně informací o různých způsobech výchovy. Knížku o velmi zajímavé internátní škole Sommerhill, která tady vyšla až někdy po roce 2000, jsem četla německy už v sedmdesátých letech.

Zde se také musím zeptat na téma související s Vaší feministickou identitou. Na Západě se během druhé poloviny 20. století formovalo celé feministické hnutí. Jak to, že to do agendy Charty neproniklo, když to byly právě Vaše kruhy, které měly mnohem větší napojení na západní myšlení? Feminismus nebyl v Chartě téma?

Nebyl. Já si dokonce pamatuji, jak u mě jednou byla na návštěvě jedna francouzská psychiatrička, Claire Prouet, a v reakci na mé povzdechnutí, že mi Petr doma nepomáhá, jen odvětila: „Ne, ne, to není tvá chyba.“ Já si do dneška pamatuji, jak mi řekla, že to je obecnější problém, který vychází z kulturních stereotypů. Tím mě inspirovala, abych o těch věcech začala více přemýšlet. Ale jinak to téma nerezonovalo. Maximálně jsme s některými kamarádkami z Charty mužské trochu ironizovaly. Řešily se ale jiné, pro nás tehdy důležitější věci.

Nemusíme mluvit pouze o ideologii feminismu, ale k feminismu se hodně váže také otázka péče, vzájemnosti a solidarity. Přijde mi, že v určitém kontextu tedy můžeme na práci Charty uplatňovat i feministická hlediska.

Ano. Ne že bych v Chartě nenašla machistické prvky, to určitě ano, ale její praxe byla velmi založená na vzájemnosti a byla skutečně svobodomyšlná. Také se vždy hledala jako mluvčí alespoň jedna žena. Dnes se mluví hlavně o ideové pluralitě, ale já myslím, že tam také byl záměr, aby v té trojici vždy byla alespoň jedna žena (někdy i dvě). Také není bez zajímavosti knížka Evy Kantůrkové *Sešly jsme se v této knize*, což byly rozhovory s ženami. Jen s ženami. Ale debata o feminismu jako takovém se, pokud vím, nevedla. Připomínám také, že dokument z roku 1977 „O sociálních, hospodářských a kulturních právech“¹ má několik odstavců, které jsou z hlediska rovnoprávnosti žen docela nosné i dodneška.

V něm se zmiňuje i nerovné odměňování žen a mužů. Překvapilo mě, že se o tolik nezmenšilo.

Vím, že můj otec Jaroslav Šabata byl jeden z autorů, ale nedokáži říct, kdo další se ještě na tomto dokumentu podílel. Už se to asi nedozvíme, protože podle mě už nikdo nežije, ale ta levicová východiska byla v tom dokumentu jasná. V dalších dokumentech Charty se to ovšem již neprojevovalo, protože ty už reagovaly na konkrétní situaci a vždycky se našlo nějaké téma, které se zdálo v tu chvíli důležitější. Ale v tomto dokumentu to bylo přítomno. Ten ještě podepsal i Patočka a pak, myslím, za několik dnů zemřel.

Mě u toho napadá, že menší akcentace feminismu v Chartě vycházela i z toho, že přece jenom během sedmdesátých a osmdesátých let byla genderová rovnost více systémově inherentní, kdežto v některých zemích na Západě se ještě v sedmdesátých letech ženy potýkaly s tím, že třeba nemohly nastoupit do zaměstnání, pokud to muž nepovolil.

To máte pravdu. Třeba potraty, které byly významné pro ženské hnutí v sedmdesátých letech v Německu, byly v Československu možné, i když s určitými administrativními překážkami. Když jsem učila na Katedře sociální práce, zabývala jsem se trochu i rodinným právem. Například zákon o právu rodinném z roku 1949 přinesl zrovnoprávnění nemanželských dětí. Alena Vágnerová, která emigrovala do Německa, zmiňovala, že

¹ Jedná se o Dokument Charty 77 č. 7 z 8. března 1977 „Analýza stavu hospodářských a sociálních práv v Československu“. Vilém Prečan uvádí, že text dokumentu připravili Jaroslav Šabata a Jan Tesař podle dohody na poradě 3. ledna 1977 v bytě Václava Havla. Více: Blanka Císařovská a Vilém Prečan (eds.), *Charta 77: Dokumenty 1977–1989* (Praha: Ústav pro soudobé dějiny AV ČR, 2007), s. 26–29. – Pozn. A. R.

když potřebovala založit účet v bance, tak potřebovala souhlas manžela. To tady od roku 1948 skutečně nebylo, ale pravděpodobně už před válkou ne. Ženy mohly samozřejmě svobodně pracovat bez povolení manžela. Skoro bych se vsadila, že už za první republiky.

Nebo otázka rozvodu, že?

Ano, otázka rozvodu nebo potratu. Potraty nebyly možné v Německu, kde proběhla na začátku sedmdesátých let akce týdeníku *Stern*. Ten uveřejnil fotky více než tří stovek známých žen s titulkem: „Byly jsme na potratu!“ (Wir haben abgetrieben!) a tím odstartoval boj za legalizaci potratu. Jedním z důvodů, proč tady nevznikalo feministické hnutí, bylo i to, že řada věcí, které musely ženy na Západě vybojovat, jsme my tady dostali jakoby do vínku od komunistické moci, ale myslím, že za to vděčíme hlavně předválečnému ženskému hnutí, Františce Plamínkové, Miladě Horákové a dalším.

Když jsme se bavily o té vzájemnosti: Vy jste s Petrem Uhlem byli jedním z mála párů, kde Chartu 77 podepsali oba.

Určitě ne. Ještě to byli Němcovi, i když oni spolu možná tou dobou nežili. Nicméně podepsali to oba a Šilhánovi byli taky dva. A určitě ještě někdo. Úplně sami jsme nebyli.

A na co jste se v ten moment spoléhali? Že vás nezavrou oba?

Já jsem o tom moc nepřemýšlela. Ale neuměla jsem si představit, přestože jsme měli oba dva zkušenost vězení, že by nás zavřeli oba dva za podpis Charty. Navíc my jsme dělali spolu prakticky všechno i předtím, takže nás nenapadlo to nějak měnit.

Já jsem se na ten Váš podpis ptala i proto, že část lidí, kteří tvořili páry, Chartu nepodepsala, někteří dokonce i z ideových důvodů, ovšem pak tu byli ti, kde ji jeden z partnerů nepodepsal ze strategických důvodů. Měli jste i vy nějakou strategii?

Ne, my jsme neměli žádnou rodinnou strategii.

A to jste nad tím skutečně nikdy nepřemýšleli, ani když byl Petr Uhl ve vězení?

Nějak jsem nad tím samozřejmě přemýšlela, právě když byl Petr ve vězení. Dokonce jsem zajišťovala, co by se stalo s dětmi, kdyby mě zavřeli. Napsala jsem plnou moc svému bratrovi a možná i otcí a oni jako rodinní příslušníci byli mnou instruováni, že kdyby mě sebrali, tak musí okamžitě vyrazit do Prahy, sebrat děti a říct: my máme na základě zákona o rodině povinnost postarat se o naše vnoučata, případně synovce a neteř. V přímé linii je tam zejména vyživovací povinnost. Kladla jsem jim na srdce,

že musí přijet hned a musí říct, že se o naše děti postarají. Jinak jsem měla domluveno se spřátelenou rodinou, s Bískovými, že jakmile by děti byly v moci naší rodiny, pobývaly by u nich. Řešila jsem praktickou i právní rovinu, protože jsem věděla, co se stalo Drahomíře Šinoglové. Když ji zavřeli, byl její manžel v práci a oni sebrali děti a dali je do dětského domova. Byly tam třeba jen dva dny, nebo možná dokonce jen jeden, ale to jsem nechtěla ani na chvíli. Další věc byla, že jsme žili v tzv. rozděleném bytě a ve stejném bytě s námi žila ještě jedna paní, a ta se o naše děti postarala, když nás s Petrem sebrali na krátkou dobu oba – na čtyřicet osm hodin.

Při vědomí toho, čeho všeho je komunistický režim schopný, jste věřila, že na Vaši argumentaci otcem nebo bratrem přistoupí?

No neměla jsem z celé situace sedmdesátých a osmdesátých let žádný důkaz o tom, že by nějaké dítě otevřeně odňali z politických důvodů. Takové případy nebyly. Zavřeli Jiřího Němce a Danu Němcovou, zůstaly dvě nezletilé děti, oni to neřešili, protože v bytě žilo ještě několik plnoletých sourozenců. Dítě Petrušky Šustrové na začátku sedmdesátých let, když byla ve vězení, bylo u její babičky. Vycházela jsem ze zkušenosti a doufala, že to dobře dopadne.

Byla obava o to, co postihne Vaše děti, věc, kterou jste s ženami z Charty diskutovaly?

Ne, nepamatuju si žádnou takovou debatu, protože v tom byla moje situace poněkud unikátní. V době, kdy byl Petr zavřený, jsem třeba začala vydávat *Informace o Chartě* místo něj, začala jsem v nich uvádět svoji adresu a podílela jsem se na veškeré organizaci. Zároveň je ale dobré si uvědomit – a to vždy říkal s oblibou Petr –, že „oni uvažují tak, že ženský nejsou důležitý“. Zavřených žen nebylo moc a těch s dětmi ještě méně. Takže já jsem tak trochu věřila ve svou šťastnou hvězdu. V to, že si netroufnou nás zavřít oba. Ale samozřejmě, že žádnou jistotu jsem neměla a počítala jsem také s druhou variantou, či jsem se spíš snažila na ni vnitřně připravit, aby mě to nezaskočilo.

O Chartě se občas – tak trochu pejorativně – říká, že to bylo v jistém slova smyslu ghetto. Souhlasíte s takovým přísným hodnocením? A řekla byste, že šlo více o aktivistické ghetto, nebo ghetto osobní? Protože z toho, jak se tu my dvě bavíme, se mi zdá, že toho osobního – ve smyslu starostí, obav, úzkostí – jste tolik nesdíleli.

Osobnější vztahy samozřejmě existovaly, a to velmi silné. Ale já bych asi nikdy neřekla, že jsme sdíleli své úzkosti – mimo jiné i proto, že u každého z nás byly různé. Ten přírůstek s ghettem se jistě dá použít a je částečně pravdivý, ale nebyla to naše volba. Tou represí kolem nás StB přece jen vytvořila určitý příkop, který měli odvahu překročit jen jednotlivci. Ale postupně se to v druhé polovině osmdesátých let proměňovalo. Myslím, že v roce 1988 a 1989 to už přestává platit a v listopadových dnech se to zlomilo úplně.

Charta se za svých patnáct let existence výrazně proměňovala. Jak se uvnitř společnosti utvářely vztahy mezi různými generacemi? Dnes zpětně vidíme i různé výklady samotného fungování Charty například z pozic Alexandra Vondry nebo Jana Rumla.

To společnosti se samozřejmě proměňovalo i sociologicky, za třináct let přibýlo hodně mladších lidí. Několik desítek mladých lidí ve spolupráci s Bondym dokonce napsalo kritický dopis, kde se vymezovali proti takzvanému chartistickému establishmentu, který měla tvořit právě naše generace nebo spíš lidé starší než my, ale hlavně ti, kteří byli v Chartě od počátku. Myslím, že nešlo ani tak o ideový spor, ale spíš o míru radicality a potřebu více participovat na dění.

Jak jste k tomu uvnitř Charty přistupovali?

Snažili jsme se dávat prostor i ostatním. A tak se například v roce 1987 stal mluvčím Jan Litomiský a o rok později Stanislav Devátý, kteří byli bližší těm mladším chartovním generacím. Honza Litomiský dodnes rád vzpomíná na to, jak jsme se navzdory různým ideovým východiskům měli upřímně rádi. I pro mě je to důležitá hodnota, že jsme se měli navzájem hodně rádi a něco z toho přetrvalo dodnes.

Litomiský i Devátý dobře fungovali v té trojici a dobře vycházeli s dalšími mluvčími, stejně jako Saša Vondra.² Já sama jsem pak zkoušela zajít ještě dál, když mi končil mandát mluvčí. Protože u nás bylo pravidlo, že každý mluvčí za sebe sežene náhradu, předá někomu otěže. Navrhne člověka, který se pak různými konzultacemi s dalšími chartisty osvědčí a stvrdí. A já jsem si vybrala Františka Stárka, právě proto, že jsem chtěla trochu přitáhnout to kritické prostředí z undergroundu. Nejen proto, abychom reagovali na jejich kritiku, ale i proto, aby si oni sami vyzkoušeli, že to je opravdu velká zodpovědnost být mluvčím Charty. Především v tom, že nikdy nesmíte prosazovat cokoliiv na sílu, ale musíte vždy pečlivě hledat konsenzus. Nakonec se mi ale Stárka přes řadu konzultací prosadit nepodařilo, protože se řadě lidí zdál až moc excentrický, což možná souviselo i s jeho přezdívkou Čuñas.

Hodně často se v souvislosti s Chartou mluví o umění dialogu. Vy sama také zmiňujete, že to byla opravdu velká hodnota. Čím to, že řada proponentů z disidentského prostředí po roce 1989 toto umění dialogu ztratila?

Ano, někteří ho ztratili. Myslím ale, že jich byla výrazná menšina. Většina chartistů z těch, kteří se politicky angažovali, vypadla po volbách v roce 1992 v rámci demo-

² Jan Litomiský působil jako mluvčí Charty 77 od 6. ledna 1987 do 2. ledna 1988 spolu s Josefem Vohryzkem a Libuší Šilhánovou, Stanislav Devátý od 2. ledna 1988 do 2. ledna 1989 spolu s Milošem Hájkem a Bohumírem Janátem a Alexandr Vondra od 2. ledna 1989 do 6. ledna 1990 spolu s Tomášem Hradílkem a Danou Němcovou. – Pozn. A. R.

kratického procesu. To byli ale právě ti střízlivější, kteří to umění dialogu neztratil. Nicméně po těchto lidech nebyla v roce 1992 poptávka. Doba si žádala jednoznačné a rozhodné jednání, což je prostě jeden ze znaků revoluce, že takové typy přitahuje a vynáší do popředí.

Rok 1989 je dnes vykládán jako zásadní dějinná událost, kterou bezpochyby do určité míry také byl. Jak jste ho prožívala Vy osobně?

Už v roce jsem 1988 cítila, že se k něčemu schyluje. Rok 1989 jsem uvítala s velkou úlevou, ale první dny revoluce jsem měla trochu pokažené tím, že byl Petr znovu zavřený (týden). Ale věděla jsem, že se nechci nějakou dobu angažovat ve veřejné sféře – i proto, že jsem nechtěla mít nějaké funkce takzvaně za zásluhy. To byl jeden motiv. Ten druhý byl prozaičtější: Michal měl čtyři roky a další dvě starší děti byly zrovna v pubertě. Petr byl od rána do večera v práci, v ČTK nebo v parlamentu. Mohla jsem se vykašlat na děti a někde být, ale to se mi nechtělo. A pak ještě třetí motiv: měla jsem velký zájem na tom dokončit školu, kterou jsem v té době již studovala. To jsem si skutečně moc přála.

Co byla Vaše vnitřní motivace vrhnout se po tolika letech znovu na studia?

Ve chvíli, kdy mě zavřeli, jsem vnitřně přijala skutečnost, že už nikdy studovat nebudu. Pamatuji si, jak jsem si říkala: „Tak prostě nebudeš mít vysokou školu, nemá ji tolik lidí, není to to nejdůležitější.“ Bylo mi jasné, že důsledek nástupu do vězení bude to, že jednoduše nebudu studovat, a po návratu z kriminálu jsem na studium logicky nemohla ani pomyslet. I proto jsem se tím snažila netrápit.

V jazykovce a Francouzském institutu jsem se pak učila německy a francouzsky, snažila jsem se číst zahraniční knihy a časopisy a být v kontaktu s vnějším světem. V roce 1988 jsem se ale dozvěděla, že se připravuje podzemní studium bohemistiky, a to mě zaujalo. Zkusila jsem se přihlásit a takřka okamžitě jsem zjistila, že mě to baví mnohonásobně víc než v osmnácti. Strašně ráda na to období vzpomínám a skutečně jsem vděčná všem pedagogům za to, jak nás vedli. Po listopadu to pro mě byla prioritou – vedle rodiny. Ve chvíli, kdy jsem viděla ty masivní demonstrace, jsem si řekla, že už se to beze mě obejde. Zatímco do roku 1989 byl důležitý každý z nás, po roce 1989 jsem cítila, že už mě tolik potřeba není.

To se poměrně liší od docela významné části Charty 77, která naopak velmi rychle přetavila svůj chartistický kapitál v ten veřejný a politický.

Každý má tohle jinak. Já jsem to právě přetavit nechtěla. Do veřejného života jsem znovu vstoupila až po deseti letech jako zástupkyně veřejného ochránce práv. V klidu jsem dostudovala a pracovala v civilních zaměstnáních, spíš neprestížních. Pracovala jsem

„Věděla jsem, že já se s tímhle nesmírím“

jako redaktorka v bratrově nakladatelství³ a také jsem pracovala v sociálních službách. Jsem vděčná, že mám podobné zkušenosti, protože to byl praktický základ pro to, jak jsem potom uvažovala třeba v pozici ombudsmanky.

Po roce 1989, s rychlým nástupem antikomunismu, ale přichází pro Vaši rodinu i éra útoků a nenávisti. Jak jste se s tím vyrovnávala?

To bylo nepříjemné a byl to jeden z důvodů, proč jsem z nabyté svobody jednoduše nemohla být bezpodmínečně nadšená – jakkoliv jsem samozřejmě byla a stále jsem ráda, že k té změně došlo. Ten systém nebyl životaschopný a po zásluze se zhroutil jako domeček z karet. Ale velmi krátce po listopadu 1989 se Petru Cibulkovi podařilo zfanatizovat dav tím, že Brno polepil plakáty o mafiánu Šabatovi. Mého otce později fyzicky napadli a byla mu vyčítána spousta věcí. Například to, že udržoval kontakty s Mečiarom. To měl jako ministr české vlády pro kontakt s federální a slovenskou vládou v popisu práce. Ta nenávist, která vyhřezla, mě varovala před přehnaným nadšením.

Máte pocit, že souvisela i s tím, že Váš otec byl ve straně a podílel se na řadě velmi problematických věcí v padesátých letech?

Ano, ale táta to reflektoval a později symbolizoval skutečně tu největší postavu odporu proti režimu na Brněnsku. A najednou se vůči němu vynořily divné běsy, nenávist, pohrdání. I proto jsem od začátku nového režimu strašně alergická na ten nenávistný antikomunismus, i proto u mě nenajdete jediný antikomunistický kvák. Já si na jazyk, kterým hovořím, skutečně dávám velký pozor.

I dnes je možné slyšet, že Vašeho otce nebo Petra Uhla vlastně zavřeli soudruzi, tak proč si na to vůbec kdy stěžoval.

Ano. Vůči Petrovi bylo také hodně nenávistných útoků, vlastně na jeho případu se dá dobře ilustrovat, že ten antikomunismus byl hodně proti levici jako takové, protože on nikdy v komunistické straně nebyl ani nijak jinak neparticipoval na moci.

Proč si myslíte, že se právě z antikomunismu stal ten hlavní narativ výkladu nejnovějších českých dějin? A proč jste se vůči tomu v Chartě nikdy pořádně neohradili?

Myslím, že část se ohradila, ale vliv na celou společnost to nemělo. Třeba dvouměsíčník *Listy*, kde někteří chartisté publikovali, to myslím trvale reflektoval, ale hlavní proud, který byl silně pod vlivem tohoto narativu, to vše převálcoval. A pak myslím, že někteří

³ Jednalo se o nakladatelství Doplněk. – Pozn. A. R.

pravicoví politici toho začali i velmi instrumentálně využívat, jak v běžném diskurzu, tak ve volebních kampaních. Václav Klaus určitě, ale i další. Stalo se to součástí mocenského boje, protože to pro pravici bylo výhodné. A velmi to samozřejmě ovlivňuje společnost dodnes a stále se obtížněji prosazují levicová témata.

Česká debata tím byla velmi ovládnutá a z mého pohledu nám tenhle černobílý přístup zamezuje pochopit, k čemu po roce 1989 začalo docházet v sociálních oblastech a jaký to má vliv na stávající podobu dnešní demokracie.

Je to tak.

A předpokládala bych, že součástí předlistopadových disidentských elit mělo být i udržování vědomí, že jste nebojovali proti komunismu, ale za svobodu a demokracii.

Jistě, když se přijímal zákon o účastnících třetího odboje, bavila jsem se o tom s historikem Petrem Blažkem a ptala se ho: „Proč nedefinujete účastníka jako někoho, kdo bojoval za svobodu, demokracii a lidská práva?“ To by bylo mnohem přijatelnější a společnost by to tak nerozdělovalo.

Sama jste řekla, že jste se vždy hlásila k levicovému vidění světa. Kdy tahle deklarace politického postoje byla složitější ve vztahu ke společnosti? Před rokem 1989, nebo po něm?

Myslím, že tak jsem to neřekla, moje sebepojímání bylo levicové, ale dosti často jsem to právě neinzerovala nebo přímo neverbalizovala, právě pro tu složitost a tu možnou kontaminaci minulým režimem. Myslím, že v běžném životě je to praktičtější pro dorozumění s jinými lidmi. Takže ani nemám potřebu přemýšlet, kdy to bylo obtížnější. V devadesátých letech jsem se opravdu zaměřila na studium a rodinu. Setkávala jsem se víc s lidmi, kteří nebyli tak jednostranní, a hlavně nová doba přinesla mnoho nových témat a nových přátel a kontaktů. A začala mě trápit celá řada věcí: rasistické násilí a jak k tomu byla společnost netečná – přitom docházelo k vraždám. Snažila jsem se vytvářet kritický postoj k nové době tak, abych nikdy nepopřela své minulé já. Vývoj byl hektický, určitě i mně některé věci docházely pomalu. Ale třeba to, do jaké míry se najednou ustálilo, že jen soukromník se může dobře starat o majetek, to byl postoj, který jsem zaznamenala velmi brzy a přišel mi přestřelený. Věděla jsem, že tak to není.

V tom tkví onen paradox českého příběhu po roce 1989?

Nejen v tom, ale já osobně jsem se snažila hledat oporu v realitě. Mluvit o nemocnicích, které jsou veřejné a fungují lépe než ty soukromé. Nebo jsem si brzy začala všimnout rapidního nárůstu chudoby a bezdomovectví. Snažila jsem se zjišťovat, odkud se takoví lidé

na ulici najednou berou, kolik jich je, co se s nimi dá dělat. Například jsem díky tomu zjistila, že první generace lidí bez domova byli chlapi z ubytoven, které se najednou začaly rušit. Každá fabrika dříve měla nějakou ubytovnu a v ní bydleli lidé, kteří zavíráním továren a jejich privatizací přicházeli o práci a spolu s tím i o bydlení, protože často do těch větších měst někdy v minulosti přijeli za prací, a teď najednou nevěděli, co se sebou.

Jedním z dalších určujících výkladových rámců polistopadového vývoje bylo „dohánění Západu“. Vy jste ale měla silnou zkušenost s úzkou spoluprací v rámci středoevropského prostoru, typicky například s Polskem. Nerezignovali jste tou snahou „být jako Západ“ na vlastní identitu?

Myslím, že je dobré si uvědomit, že to byla přirozená reakce na umělé rozdělení Evropy, a myslím, že základní teze je správná. Právě to vědomí přece jen odlišné středoevropské identity cítil dobře Havel, a proto vznikla myšlenka Visegradu, že budeme společně usilovat o vstup do EU a nějak se v tom podporovat, aby se to lépe podařilo. Ta myšlenka je taky myslím v zásadě správná a vlastně se naplnila vstoupením do Evropské unie. Ale v mezičase se to uskupení stalo natolik protievropské, protiuprchlické a teď i protiekologické, že z mého hlediska není nyní žádným přínosem, ba právě naopak. Na druhé straně Visegrad nemá jen vládní rovinu, ale i občanskou. Další rovina je institucionální. My jsme se také třeba setkávali jako ombudsmani z Visegradské čtyřky, a to byla velmi praktická setkání, a právě v době uprchlické krize jsme společně zaujali důstojné a humanistické stanovisko, které se velmi lišilo od těch vládních výstupů. Navíc počátkem devadesátých let nebylo ještě tak patrné, že celý ekonomický systém naráží na své limity. Dnes po třiceti letech je zřejmé, že celý svět je v krizi a že východiska je třeba hledat společně.

Když už jsme u té solidarity: devadesátá léta jsou typická i silným nárůstem individualismu, který se dle mého podepsal na chování české společnosti, jež dnes funguje mnohem více na principu „pomož si sám“ než na principu sdílení a vzájemnosti. Jak tohle vnímáte Vy?

Ano, pro devadesátá léta byl tento přístup typický, ale zdá se mi, že se to proměňuje. Koneckonců i covidová krize přinesla řadu příležitostí, kdy jsme se museli, ale i chtěli jako jednotlivci chovat solidárně. Řekla bych, že i diskurz se v tomto dosti proměnil, právě v době covidové krize. Je ale otázka, co zůstane z dlouhodobého hlediska.

Umíte si představit oblast, na které by se mohlo podařit najít takový konsenzus, jaký jste měli v Chartě?

Umím si to představit například u otázky změny klimatu. Realita nás dohání a se stále větší silou na nás dopadají důsledky klimatické krize. Podobný předpoklad by se dal

najít i u bydlení, jehož financionalizace má všude v Evropě velmi negativní důsledky. Tyto debaty se vedou i jinde, viz zcela aktuálně berlínské referendum. Ještě uvidíme, jak to bude pokračovat, protože to je první krok. Nevíme, co na to řekne nová berlínská vláda a případně také ústavní soud. Obecně ale vidím, že už si začínáme víc uvědomovat, že společnost bohatne, ale chudých lidí přibývá, anebo aspoň neubývá. Jenže od uvědomění k nějaké akci to vždy ještě chvíli trvá.

To je hodně zajímavé, vyjmenováváte oblasti, které dle mého dnes tvoří úplný základ společenského rozporu – a také základ rozporu mezi kapitálem a budoucností, mezi sociálně slabými vrstvami a elitami, které jsou saturované. Bydlení, klima, zvyšující se nerovnosti v majetku, péče o lidi na okraji. To vše je dnes nazíráno velmi individualistickou a tvrdou optikou.

Jenže před pár lety jsme o těchto problémech nemluvili vůbec. Jen jednotlivci trvale upozorňovali na to, jak moc se rozevírají nůžky mezi různými společenskými skupinami, a absolutně nikoho, včetně médií, to nezajímalo. A teď jsou to celospolečenská témata.

Takže to vnímáte tak, že samotný posun do centra dění je základem pro vytvoření platformy, která tyto problémy začne řešit?

Ano, minimálně je to nezbytný předpoklad a dle mého to bude znamenat třeba i debaty o ústavách. O tom, jak je udělat více demokratické, případně jak je tvořivě interpretovat. Jak nastavit regulace takovým způsobem, aby byly ve prospěch lidí a nepopřely podstatu svobodného podnikání. Jak zamezit monopolizaci a oligarchizaci, které jsou zjevně v rozporu s veřejným zájmem. Tyhle debaty nás čekají.

MATERIÁLY:
MARXISTICKÁ
KRITIKA
SOVĚTSKÉHO
SVAZU

JOSEF GUTTMANN: SOVĚTSKÝ SVAZ – NOVÁ TŘÍDNÍ SPOLEČNOST

Pavel Siostrzonek (ed.)

The Soviet Union: A New Class Society

Abstract

The following text introduces Josef Guttman's critical analyses of Soviet society as a new class society that substantially differs from both socialism and capitalism. Between 1937 and 1944, Guttman published three essays whose novelty has been largely overlooked in existing scholarship, although the essays represent the very first Czechoslovak analyses of their kind. The overall political, intellectual, and biographical context of Guttman's theoretical contributions is sketched out in this introductory text as well, and Guttman's subsequent articles on the topic are discussed as well. Following this introduction, the author provides an annotated Czech translation of Guttman's most elaborated essay, which was published in Dwight Macdonald's radical journal politics under the title "The Soviet Union: A New Class Society." Focusing on the Soviet economy, Guttman tried to demonstrate how much Soviet society was plagued by oppression, inequality, unfreedom,

Pavel Siostrzonek

and acute economic contradictions. Far from embodying the Marxist idea of socialist society as a free association of direct producers, Soviet society was based on a historically new mode of production in which the bureaucracy established itself as a new ruling class. Following this introduction, we print a revised and annotated edition of Guttman's "The Soviet Union: A New Class Society."

Keywords

Josef Guttman, Soviet-type society, Marxist political theory, political economy

JOSEF GUTTMANN O SOVĚTSKÉM SVAZU*

Pavel Siostrzonek

Josef Guttmann (23. května 1902 v Táboře – 9. května 1956 v New Yorku) nepatří mezi ty osobnosti, jimž by se v historiografii předlistopadového i polistopadového režimu dostávalo pozornosti. Česká marxistická levice, která kdysi rázně vystupovala proti systémům sovětského typu, ale zároveň si udržovala silně kritický odstup od systému západního, bývala – a dosud je – buď předmětem ideologických výkladů, anebo má být z dějin vymazána či přinejlepším odsunuta jako aberace nebo slepá ulička na jejich okraj. Minulý i současný režim si tak podávají ruce při vyzdvihování jednoduché opozice dvou systémových alternativ: buď je politická orientace redukovatelná na ideologické potvrzení systémů SSSR a východního bloku, nebo ji lze vměstnat do obhajoby tržního kapitalismu s jeho liberálnědemokratickým politickým režimem. Pokud v myslí historika přežívá paradigma totalitarismu, bývá první alternativa často velmi povrchně směřována i se systémy a režimy fašistickými a nacistickými. Pokud historik dává přednost obhajobě systémů východního bloku, neváhá opět povrchně zdůraznit souvislost kapitalismu s režimy pravicově autoritářskými. Benjaminovské zastavení dějin založených na útlaku, zastavení triumfálního pochodu systémů a režimů, které přineslo 20. století, nepřichází ani u jednoho výkladu v úvahu jako životaschopná alternativa. Musíme se zkrátka smířit s „nedokonalostí“ jednoho či druhého systému nebo se přinejlepším stát obhájcem dějinných politických sil, které se snažily o jejich reformy. Studie Josefa Guttmanna *Sovětský svaz – nová třídní společnost* (1944), kterou autor napsal v americkém exilu a kterou v českém překladu přinášíme, naopak představuje jeden z mnoha myšlenkových počínů, jež se pokusily vymanit ze sevření zmiňované dvojice protikladných alternativ.

Politický život Josefa Guttmanna lze rozdělit do několika odlišných etap.¹ Ta první začíná jeho vstupem do KSČ v roce 1921. Již v první polovině dvacátých let se student (a absolvent) Vysoké školy obchodní profiluje jako teoreticky poučený publicista a politický organizátor. Ve svých *Vzpomínkách* jej Marie Švermová charakterizovala těmito

* Autor stati děkuje Čestmíru Pelikánovi za ochotné poskytnutí obtížně dostupných pramenů.

¹ Bohužel se kvůli omezenému rozsahu této stati nemůžeme věnovat celému Guttmannovu životnímu příběhu, a tak odkážme na dvě stručné biografie: Zdeněk Doskočil, „Guttmann, Josef“, in Marie Makariusová (ed.), *Biografický slovník českých zemí. Go–Gz* (Praha: Academia – Historický ústav AV ČR, 2017), s. 829–831; Čestmír Pelikán, „Několik životů Josefa Guttmanna“, *Kapitál* 5 (2021), č. 6, s. 32–33. Autory doplňujeme několika menšími upřesněními.

slovy: „Byla to skutečně hlava, nejen teoretická, ale i politická. Všichni jsme ho takto hodnotili. Dokázal i základní teoretické zásady vyložit prostě a srozumitelně. Jeho malá brožurka *Základy marxismu* byla populárním výkladem marxismu a na stranických školeních byla velmi užívaným prostředkem. Guttman nebyl orátor – byl spíše učitel a vykladač.“² V roce 1929 Guttman dostoupal v hierarchii KSČ až do jejího nejužšího vedení – nedlouho nato fakticky zaujímá pozici druhého nejvyššího představitele strany po Klementu Gottwaldovi. Vykonává funkci šéfredaktora *Rudého práva* a v roce 1931 se stává členem prezidia i politického sekretariátu Exekutivy Komunistické internacionály (neboli zkráceně Kominterny).

Guttmannův strmý pád následuje po jeho proslulé kritice Komunistické strany Německa (KPD), která podle něj svým nesprávným pojetím taktiky jednotné fronty, nevstřícným postojem vůči sociálnědemokratickým dělníkům a neschopností přistupovat na kompromisy s levicovým dělnictvem přispěla k triumfu nacismu. Sociálnědemokratičtí dělníci měli být pro politiku KPD získáváni bojem strany za dílčí politické a ekonomické požadavky, aniž by se po nich požadovalo zpřetrhání vazeb k Sociálnědemokratické straně Německa (SPD). Kompromis a spojenectví s SPD ovšem odmítal. Už samotný fakt, že nástup Hitlera k moci Guttman označoval za porážku německého proletariátu, nikoli za epizodu předcházející jeho brzkému vítězství, se neslučoval s oficiální linií Kominterny. V dopise ÚV KSČ ze 7. prosince 1933, známém jako „Guttmannovo memorandum“, své názory systematicky shrnul a odmítl provést jakoukoli sebekritiku. Dne 31. prosince 1933 následovalo jeho vyloučení z KSČ.³

Ačkoli se Guttman snažil v červenci 1934 o znovupřijetí do strany, můžeme jeho vyloučení považovat za počátek nové životní etapy, byť sám stále ještě doufal v reformovatelnost této poslušné odnože Kominterny. Toto období Guttmannova politického života se zpočátku vyznačuje úsilím organizovat v KSČ antistalinskou opozici zvnějšku. Vše nasvědčuje tomu, že se do práce pustil již v roce 1934.⁴ Nejpozději na podzim roku 1935

² Marie Švermová, *Vzpomínky* (Praha: Futura, 2008), s. 117. Švermová měla na mysli Guttmannovu brožuru *Základy Marxovy nauky hospodářské* (Praha: Komunistické nakladatelství a knihkupectví, 1925).

³ Velmi podrobně se událostmi vedoucími ke Guttmannovu vyloučení zabývá Zdeněk Hradilák ve studii „Josef Guttman – konflikt rozumu a svědomí“, *Revue dějin socialismu* 8 (1968), č. 5, s. 645–680 (čtenář zde nalezne i celý text „Guttmannova memoranda“). Orientací na složité proměny politiky KSČ ve třicátých letech, tj. na celkový kontext Guttmannova kritického vystoupení, se vyznačuje dosud bohužel nepřekonaná studie Ladislava Niklíčka *Dilema československých komunistů ve třicátých letech* (Pardubice: Socialistická akademie, 1968). Doplňme naše upozornění na závislost politiky Kominterny na zahraničněpolitických zájmech SSSR jakožto státu. Niklíček se k tématu vrátil po roce 1989 článkem a studií s poněkud odlišnými akcenty a interpretacemi, spíše sociálnědemokratickými než demokratickosocialistickými. Viz „Pře Josefa Guttmana“, *Dějiny a současnost* 14 (1992), č. 2, s. 31–35, resp. „Českoslovenští komunisté mezi Kominternou a středoevropskou demokracií“, *Soudobé dějiny* 2 (1995), č. 2–3, s. 237–253.

⁴ Broué píše o dopisu Jana Frankela Trockému z března 1934, v němž se tento bývalý Trockého sekretář zmiňuje o Guttmannově skupině blízké „bolševicko-leninským“ pozicím. Viz Pierre

se formuje Guttmanova levě opoziční skupina „Spartacus“, která se dění v KSČ snaží ovlivnit „dopisy“ adresovanými jejím členům.⁵ Jak napovídá název skupiny i samotný termín „dopisy“, kritický osten je po vzoru proslulé antimilitaristické opozice SPD za první světové války⁶ namířen proti „sociálpatriotické“ politice Švermova vedení KSČ, které se přihlásilo k obraně československého státu (čerstvého spojence stalinského SSSR) před hitlerovským Německem. V dubnu 1936 KSČ definitivně přijala politiku tzv. lidové fronty, tj. politiku, která spočívala ve snaze bránit liberálně demokratický stát před fašismem a nacismem a spojit se přitom s reformistickými socialistickými stranami i liberálními silami. Guttmannovo nezměněné stanovisko jednotné proletářské fronty z „memoranda“ se tudíž již od roku 1935 stalo z pravé úchylinky úchylnou levou. Guttmann sice považoval sektářskou politiku s jejími výpady proti „sociálfašistům“ za naprosto škodlivou a zcela nesouhlasil s bizarním tvrzením, že by sociální demokracie byla hlavním nositelem fašismu, avšak obrana liberálnědemokratického („buržoazního“) státu, jež znamenala odložit třídní boj a třídní politiku na dobu neurčitou, pro něj zůstávala „zradou“ na revoluční věci.⁷

Broué, „Sur l'histoire du Parti communiste tchécoslovaque“, *Revue française de science politique* 32 (1982), č. 2, s. 270–274, zde 271. Fritz Beer, mladší bratr Kurta Konrada, ve svých pamětech líčí svou cestu za Guttmannem do Kyjí u Prahy v roce 1934: „Na konečné tramvaje [v Hloubětíně, pozn. P. S.] jsem se zeptal na cestu jedné ženy: ‚Vy asi chcete k Pepkovi Guttmannovi? Já vás znám, asi ze strany, ale nenapadá mě jméno. Chodí za ním pořád stejné typy. Ne dělníci, pořád jen lidi s brýlemi, studenti, intelektuálové v ušmudlaných oblecích, samý popel z cigaret. Ale my si stranu od vás rozbít nedáme.‘“ Viz Fritz Beer, ... *a tys na Němce střílel, dědo? Českoněmecký Žid mezi komunismem a nacismem*, přel. Jitka Bodláková (Praha – Litomyšl: Paseka, 2008), s. 136. Srov. také zprávu policejního ředitelství v Praze z 23. února 1934: „Podle sem došlých důvěrných informací hodlá pokračovati tajemník Guttman ve svém boji proti oficiálnímu vedení KSČ [...] část [intelektuálů] vzala nyní jeho věc za svou a pokračuje po jeho boku v útocích proti oficiálnímu vedení.“ *Národní archiv*, Praha, fond 207 („Zemský úřad Praha – Prezidium zemského úřadu v Praze“), karton 1527, signatura 207-1527-2.

⁵ Broué, „Sur l'histoire du Parti communiste tchécoslovaque“, s. 271. Srov. také Budínovy zmínky o opozičním „cyklostylovaném časopise, který [Guttman] vydával na Žižkově“ a v němž „kritizoval postup KSČ“. Stanislav Budín, *Jak to vlastně bylo* (Praha: Torst, 2007), s. 101 a 348.

⁶ Od počátku roku 1916 tato opozice šířila hektografované *Politische Briefe* (Politické listy), podepsované „Spartacus“; od října 1916 pak vycházelo tištěné periodikum *Spartacus*. Souborné poválečné vydání všech publikací z let 1914–1918 neslo název *Spartakusbrieft* (Spartakovy listy). Viz české překlady některých článků Rosy Luxemburgové ze *Spartaka*: „Liebknecht“, „Rhodus“ a „Dvě velikonoční poselství“, in *Dílo II*, přel. Zdeněk Štolba, Zbyněk Sekal, Marie Svobodová a J. Bílý (Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1955), s. 447–450, 458–463 a 464–468.

⁷ Srov. Beer, ... *a tys na Němce střílel, dědo?*, s. 136; Guttmannovy názory se nezměnily ani o dva roky později, viz „O vnitrostranické opozici v KSČ“, *Jiskra* 3 (1936), č. 2 (květen), s. 2. V článku z *Jiskry*, vydávané trockistou Wolfgangem Salusem, se lze také dozvědět některé podrobnosti o obsahu „dopisů“. Jasnou rekapitulaci Guttmannových názorů nalezneme v otevřeném dopise Juliu Fučíkovi z 20. září 1936. Viz Josef Guttman, „Odpověď panu Fučíkovi“, in František Třešňák, *Kam spěje KSČ? Proč jsem byl vyloučen z KSČ a jaké názory jsou dnes se členstvím v ní neslučitelné* (Praha: Z. Kalandra, 1936), s. 15–16.

V květnu 1936 neobnovila KSČ stranickou legitimaci Závaši Kalandrovi, který se vzápětí stává Guttmannovým hlavním spolupracovníkem – pokud jím samozřejmě nebyl už dříve.⁸ Oba znamenité novináře spojuje nejen jednoznačně odmítavé stanovisko k politice lidové fronty, ale také ostře kritický postoj k SSSR. Na konci srpna 1936 vydávají brožuru *Odhalené tajemství moskevského procesu*,⁹ v níž vášnivě protestují proti stalinským monstrprocesům s bývalými bolševickými předáky Zinověvem, Kameněvem a dalšími. Je bohužel stále nutné zdůrazňovat, že tyto vykonstruované procesy, jež probíhaly v zemi, která se 16. května 1935 stala spojencem Československa, schvalovala nejen KSČ, ale také česká konzervativní a liberální pravice, ba dokonce i část levice. Guttmann s Kalandrou se hlásili k původnímu leninskému, „bolševickému“ odkazu Říjnové revoluce a stalinskou vnitřní i zahraniční politiku SSSR kritizovali z tohoto hlediska. Brožura měla podle pozdějšího Kalandrova vyjádření¹⁰ velký význam pro růst Guttmannovy a Kalandrovy levě opoziční skupiny, kterou budeme podle jejího periodika a v souladu s dobovým územ nazývat skupina „Proletář“. Poznamenejme, že tyto opozičníci se výslovně charakterizovali jako „leninci“, nikoli jako „trockisté“, a ani ideově a politicky nelze jejich stanoviska považovat za trockistická, a to především kvůli odlišnému pohledu na společensko-ekonomickou povahu sovětského systému.

O činnosti skupiny jsme dobře informováni od počátku roku 1937, a to jak ze zpráv pražského policejního ředitelství o schůzích skupiny, tak ze samotného *Proletáře*, jehož první číslo vychází na konci února 1937. Guttmann nadále s velkou rozhodností kritizuje SSSR, „kde Stalin brání se hroznými procesy, aby se udržel u moci“, a jasně se vyslovuje proti opuštění třídního boje ze strany KSČ, tj. proti její politice lidové fronty.¹¹ Podle Guttmanna se ukazuje, že „za stávajících poměrů nelze reformovati III. Internacionálu a že jest třeba založiti Internacionálu IV., která by vedla dělníky ku konečnému vítězství“.¹²

Opuštěme nyní Guttmannovy a Kalandrovy kritiky lidových front a komunistických stran v Československu a Francii, přejděme komentáře k třídním bojům i rozboru občanské války ve Španělsku a nezastavujme se ani u pokusů skupiny „Proletář“ získávat členy a příznivce; soustředme se na tehdejší Guttmannovy analýzy společenskoekonomické povahy SSSR. Jeho článek „Kam spěje Sovětský svaz?“, který vyšel na pokračování v posledních třech číslech *Proletáře*,¹⁴ má totiž význam nejen jako předchůdce studie

⁸ Viz Budín, *Jak to vlastně bylo*, s. 158.

⁹ Viz Josef Guttmann, Závaš Kalandra, „Odhalené tajemství moskevského procesu“, in Závaš Kalandra, *Intelektuál a revoluce* (Praha: Český spisovatel, 1994), s. 220–237.

¹⁰ Viz shrnutí Kalandrova referátu ze 4. července 1937 ve zprávě policejního ředitelství v Praze z 21. července 1937, *Národní archiv*, sign. 207-1527-2.

¹¹ Viz shrnutí Guttmannova referátu ve zprávě policejního ředitelství v Praze ze 17. února 1937. *Ibid.*

¹² Viz shrnutí Guttmannova referátu z 18. března 1937 ve zprávě policejního ředitelství v Praze z 23. března. *Ibid.*

„Sovětský svaz – nová třídní společnost“, ale také jako originální a brzký příspěvek do tehdejších levě marxistických debat o povaze sovětského systému.¹⁴ V československém prostředí se pak jedná o příspěvek zcela první.

Základní myšlenky článku se až na jednu výjimku shodují s pozdější studií z amerického exilu. Guttmann jako jeden z prvních marxistů prezentuje názor, že sovětský systém představuje zcela novou, bezprecedentní třídní společnost, která není ani kapitalistická, ani socialistická. Novou vládnoucí a vykořisťovatelskou třídou této společnosti je byrokracie, která kolektivně ovládá výrobní prostředky, přivlastňuje si společenský nadvýrobek a disponuje státní mocí. Oproti starému kapitalismu je sovětská společnost „nesmírně pokroková“, oproti socialismu „nesmírně reakční“.¹⁵ Zde se setkáváme s jediným zásadním rozdílem oproti americké studii. Nikde v ní nenalezneme ani náznak tvrzení, že „sovětský režim se přes všechnu degenerovanost od kapitalistického liší podstatnými, pokrokovými znaky: místo soukromého je tam státní vlastnictví výrobních prostředků, místo výrobní anarchie tam vládne plán a místo úpadku výrobních sil tam vidíme jejich rozvoj“.¹⁶ V poslední části článku se Guttmann snažil načrtnout vývoj, jímž se k této nové třídní společnosti dospělo. Vysvětlení vychází z Trockého *Zrazené revoluce* (1936) a dnes se jeví jako tradiční: Bolševici se snažili splnit úkoly revoluce buržoazní a současně zahájit přechod k socialismu v „zemi technicky, hospodářsky, sociálně a kulturně zaostalé“. Především však poválečná revoluční vlna na Západě skončila porážkou a země se tak ocitla v mezinárodní izolaci. Výrobní síly nemohly vzrůst natolik, aby zajistily blahobyt pro všechny; jejich úroveň umožňovala „sociální vzestup a privilegované postavení jen jedné vrstvě, vydělivší se z pracujícího lidu – byrokracií“. Kapitalistické obklíčení nového sovětského Ruska a nutnost boje proti vnějším i vnitřním silám „kapitalistické restaurace“ si vynutily „vybudování silného státního aparátu“.¹⁷ Vznikly tak podmínky, které umožnily vznik nové třídní společnosti, která se postupně stále více rozcházela jak s internacionalismem (a naopak stavěla do popředí zájmy SSSR jakožto státního aktéra), tak i s původními představami o proletářské demokracii, jak ji roku 1917 vylíčil Lenin ve *Státu a revoluci*.¹⁸

¹³ Josef Guttmann „Kam spěje Sovětský svaz?“ *Proletář* 1, 1937, č. 7, s. 2, č. 8, s. 2, č. 9, s. 2. První část vyšla na konci června, třetí na začátku října.

¹⁴ Viz vynikající knihu *Západní marxismus a Sovětský svaz* od sociálního historika Marcela van der Lindena, zvláště pak 3. kapitolu, v níž se autor zabývá kritickými teoriemi SSSR z let 1929–1945: Marcel van der Linden, *Western Marxism and the Soviet Union. A Survey of Critical Theories and Debates Since 1917* (Leiden – Boston: Brill, 2007), s. 45–98. Protože autor neznal Guttmannovy předválečné články, ba prakticky je ani znát nemohl, řadí jeho teorii až do souvislosti pozdějších, byť navazujících debat: *ibid.*, s. 126–129 a 148–149.

¹⁵ Guttmann, „Kam spěje Sovětský svaz?“ *Proletář* 1, 1937, č. 7, s. 2.

¹⁶ *Ibid.* V pozdější americké studii se setkáváme jen s neutrálním konstatováním, že systém SSSR má praktické výhody, co se týče totální mobilizace celého hospodářství pro válečné účely.

¹⁷ Josef Guttmann, „Kam spěje Sovětský svaz?“ *Proletář* 1, 1937, č. 9, s. 2.

¹⁸ Pro pořádek a pro zajímavost dodejme, že 4. července 1937 přednesl Guttmann na žižkovské

V závěru článku autor přislíbil další pokračování své analýzy „nové třídní společnosti“, avšak 9. číslo *Proletáře* ze začátku října 1937 zůstalo kvůli finančním potížím skupiny posledním. Skupina „Proletář“ – sdružující tehdy asi 50 členů¹⁹ – nicméně nadále rozvíjela svou činnost: snažila se působit na dělnictvo, především pak na nezaměstnané, a získávat je na svou stranu. Ve spolupráci se členy trockistické skupiny „Jiskra“, nazývané podle časopisu vycházejícího v letech 1934–1936, vzniklo nové periodikum nazvané *Proletářské noviny*. Světlo světa spatřila mezi dubnem a srpnem 1938 pouze čtyři čísla. Úsilí obou skupin nepochybně směřovalo k vytvoření československé sekce IV. internacionály, byť určitě přesnou chronologii těchto snah je na základě dosud nám známých pramenů úkolem velmi složitým.²⁰

Nemáme jediný doklad, že by Guttman napsal pokračování článku z *Proletáře*, ale v *Proletářských novinách* se k tématu „nové třídní společnosti“ vrátil, a to v polemickém článku, kterým reagoval na Trockého text „Ani proletářský, ani měšťácký stát?“, jehož český překlad vyšel v čísle předchozím.²¹ Trockij se v něm obratně – leč marně – snažil obhájit tezi o SSSR jako degenerovaném dělnickém státu proti námitkám amerických trockistů Jamese Burnhama a Josepha Cartera; vycházel z nerefektovaného předpokladu, že samo zestátnění výrobních prostředků a plánované hospodářství zaručuje socialistickou základnu sovětského systému. Guttmannův text²² se myšlenkově neliší od článku „Kam spěje Sovětský svaz?“ z *Proletáře*, ale nacházíme zde již plně rozvinuté základní argumenty proti Trockého teorii o degenerovaném dělnickém státu, které zdobí Guttmannovu studii z amerického exilu. Jediný rozdíl oproti ní opět představuje myšlenka o pokrokovosti sovětské „nové třídní společnosti“ ve srovnání s kapitalistickým výrobním způsobem: také zde Guttman vychází z axiomu, že „plánové hospodářství je pokrok proti kapitalistické výrobní anarchii“. Sovětská společnost podle něj „výrobní síly široce rozvíjí, kdežto tlící kapitalismus je už na všech stranách brzdí a ničí“. Pokrokovost

schůzi skupiny referát, který s obsahem článku souzněl a v němž se především „věnoval líčení vzniku nové třetí třídy v SSSR, t. j. byrokracie, z které se stala nyní vládnoucí třída na úkor proletariátu, který dnes hraje roli potlačené třídy“. Viz krátká shrnutí referátu a následné diskuse ve zprávě policejního ředitelství v Praze z 21. července, *Národní archiv*, sign. 207-1527-2.

¹⁹ Zpráva policejního ředitelství v Praze z 5. listopadu 1937, *Národní archiv*, sign. 207-1527-2. Tento údaj se opakuje i v jiných zprávách.

²⁰ Viz zprávu policejního ředitelství v Praze z 31. ledna 1938, *Národní archiv*, sign. 207-1527-2. Brouč zmiňuje „slučovací sjezd“ konaný 13. února 1938, jehož se měly kromě „Proletáře“ a „Jiskry“ zúčastnit i německojazyční trockisté a který „vyústil ve vytvoření Revoluční socialistické strany“. Viz „Sur l'histoire du Parti communiste tchécoslovaque“, s. 27.

²¹ Lev Trocký, „Ani proletářský ani měšťácký stát? Politická forma a sociální obsah“, *Proletářské noviny* 1938, č. 3 (15. 6.), s. 4–5. Článek byl napsán 25. listopadu 1937. Viz Leon Trotsky, „Not a Workers' and Not a Bourgeois State?“, in *Writings of Leon Trotsky [1937–38]* (New York: Pathfinder Press, 1976), s. 60–71.

²² Václav Kovář [Josef Guttman], „Ani měšťácký, ani proletářský stát: nová třídní společnost v Sovětském Svazu!“ *Proletářské noviny* 1938, č. 4 (srpen), s. 4–5.

sovětské společnosti velí revolucionářům „Sovětský Svaz i v jeho dnešní podobě proti kapitalismu bránit, a sovětskou byrokracií, kdekoli bojuje proti buržoasii, podporovat podobně, jako Marx podporoval buržoasii, bojující proti feudalismu“. Guttman však nepochybuje o tom, že souběžně je nutno bojovat „za vyvlastnění a svržení sovětské byrokracie a nahrazení jejího totalitního státu panstvím proletářské demokracie, státem typu pařížské Komuny“.²³

Po Mnichovu se brzy splnila Guttmanova předpověď z 30. ledna 1938, kdy na konferenci skupiny dedukoval z projevu agrárníka Rudolfa Berana „nebezpečí blížícího se fašismu“.²⁴ Beran se stal předsedou vlády 1. prosince 1938 a druhou republiku zachránila před plnou fašizací vlastními prostředky jen německá okupace.²⁵ Založení IV. internacionály v září 1938 a nová pomnichovská situace stály velmi pravděpodobně i za náhlým Guttmanovým odjezdem z Československa v říjnu 1938.²⁶ Kalandra o cestě referoval na schůzce skupiny 24. října: členům vedení oznámil, že Guttman byl „povolán zahraničním komitétem z Paříže, kde jest ústředna IV. Internacionály“, a nyní se z jejího popudu nachází ve Švédsku. Podle Kalandry Guttman jednal o založení československé sekce IV. internacionály a čekalo se na pokyny, které přiveze.²⁷ Do Československa se už však nikdy neměl vrátit. Střípky informací z různých zdrojů poukazují na to, že se zpočátku podílel na činnosti IV. internacionály, v roce 1939 přispěl dvěma články do trockistického tisku²⁸ a velmi pravděpodobně pobýval nějakou dobu v Londýně²⁹ a poté

²³ *Ibid.*, s. 5.

²⁴ Viz shrnutí Guttmanova referátu ve zprávě policejního ředitelství v Praze z 30. ledna 1938, *Národní archiv*, sign. 207-1527-2.

²⁵ Viz Jan Rataj, *O autoritativní národní stát. Ideologické proměny české politiky v druhé republice 1938–1939* (Praha: Karolinum, 1998).

²⁶ Broué uvádí 10. října jako datum Guttmanova odjezdu, ale bez odkazu na pramen („Sur l'histoire du Parti communiste tchécoslovaque“, s. 272). Zpráva policejního ředitelství v Praze z 21. října 1938 uvádí datum 11. října, *Národní archiv*, sign. 207-1527-2.

²⁷ Zpráva policejního ředitelství v Praze z 25. října 1938, *Národní archiv*, sign. 207-1527-2. K založení československé sekce IV. internacionály skutečně došlo, a to pod již zmiňovaným názvem Revoluční socialistická strana. Do rukou protektorátní policie se v dubnu 1939 dostalo první číslo jejího „Socialistického bulletinu“ a „organizační řád“, který obsahoval zásady pro práci v ilegalitě. Viz *Národní archiv*, Praha, fond 207 („Zemský úřad Praha – Prezidium zemského úřadu v Praze“), karta 1527, signatura 207-1527-5.

²⁸ Jan Buchar [Josef Guttman], „The National Question in Central Europe“, *The New Internationalist* 5 (1939), č. 6 (červen), s. 182–185, č. 7 (červenec), s. 210–213 (přeloženo z německého strojopisného originálu „Zur nationalen Frage in Mitteleuropa“; originál i překlad jsou datovány 15. listopadu 1938); druhý, později napsaný článek vyšel v březnu 1939 v německém exilovém časopise *Unser Wort*, podepsán byl opět Jan Buchar a nesl titul „Das Ende der Tschechoslowakei“. Cituje jej Barbara Weinhold, *Eine trotzkistische Bergsteigergruppe aus Dresden im Widerstand gegen den Faschismus* (Kolín nad Rýnem: Neuer ISP Verlag, 2004), s. 77.

²⁹ Broué, „Sur l'histoire du Parti communiste tchécoslovaque“, s. 272–273.

v Norsku.³⁰ S jistotou víme, že jeho poslední evropskou zastávkou bylo Švédsko. Ve Stockholmu mu bylo 17. března 1941 vydáno imigrační vízum a 27. dubna se Guttman vylodil v New Yorku.³¹

Není nikterak překvapivé, že se na počátku svého newyorského života Guttman pohyboval v prostředí těch, kteří s ním sdíleli osud středoevropského levicového emigranta. Již krátce po příjezdu navázal přátelství se Stanislavem Budínem, bývalým šéfredaktorem *Rudého práva*, vyloučeným z KSČ na počátku roku 1936.³² Pravděpodobně už v roce 1941 Guttman začal navštěvovat Karla Augusta Wittfogela, proslulého sociálního vědce a sinologa a v neposlední řadě bývalého člena KPD. Autor Wittfogelovy intelektuální biografie píše:

Ještě před vstupem Spojených států do války – a až do pozdních čtyřicátých let – se Wittfogel často ve svém bytě setkával se skupinou socialistů a bývalých komunistů. Pravidelně docházeli Robert Rindl, pocházející z Německa, a Josef Guttman, který pocházel z Československa; občas byla přítomna také Ruth Fischerová. [...] Na jedné ze schůzek [... Guttman] četl text „Je Sovětský svaz novou třídní společností?“³³

Právě na tuto schůzku do prostorného manhattanského bytu s velkou knihovnou a výhledem na řeku Hudson přivedl německý marxistický ekonom Günther Reimann svého přítele, marxistického psychologa Henryho (Heinze) Jacobyho, který ve svých pamětech napsal:

Dorazil sem i Josef Guttman, nazývaný Pepík, dříve spolu s Kalandrou předák levé opozice pražských komunistů. [...] Jakmile začal mluvit, člověk obdivoval jeho jasnost a pronikavost. Rozvíjel interpretaci Sovětského svazu jako třídního státu. Řízení a kontrola se staly soukromým vlastnictvím v rukou vládnoucí třídy.³⁴

³⁰ G. L. Ulmen, *The Science of Society: Toward an Understanding of the Life and Work of Karl August Wittfogel* (Haag – Paříž – New York: Mouton Publishers, 1978), s. 267.

³¹ Viz seznam pasažérů-cizinců, kteří připluli na lodi Chiriqui z Cristóbalu (Panamské průplavové pásmo) přes San José (Kostarika) a Havanu do New Yorku: <https://heritage.statueofliberty.org/show-manifest-big-image/czoxOToiMDA0ODc5ODQ1XzAwMzM0LmpwZyI7/2>, <https://heritage.statueofliberty.org/show-manifest-big-image/czoxOToiMDA0ODc5ODQ1XzAwMzM1LmpwZyI7/2>. Budín se ve svých pamětech zmiňuje o „dobrodružné plavbě rybářskou lodí“, která Guttmana přivezla ze Švédska „někam do Střední Ameriky“. Budín, *Jak to vlastně bylo*, s. 348.

³² *Ibid.*, s. 348–350.

³³ Ulmen, *The Science of Society*, s. 267.

³⁴ Henry Jacoby, *Davongekommen. 10 Jahre Exil 1936–1946. Erlebnisse und Begegnungen* (Frankfurt nad Mohanem: Sandler Verlag, 1983), s. 120.

Guttmannův rozbor sovětského systému se velice zamlouval nejen Wittfogelovi a Jacobymu, ale velký dojem udělal také na tehdejšího redaktora *Partisan Review* Dwighta Macdonalda.³⁵ Tento marxistický novinář a kulturní kritik, který se tehdy již rozešel také s americkým ortodoxním trockismem a v roce 1943 i s *Partisan Review*, začal od února 1944 spolu se svou manželkou Nancy vydávat časopis *politics*, jeden z vrcholů americké levicové žurnalistiky. Na jeho stránkách se měly objevit příspěvky C. Wrighta Millse, Daniela Bella, George Orwella, Victora Sergeho, Nicolý Chiaromonteho, Paula Matticka, Mary McCarthyové či první americké překlady Alberta Camuse a Simone Weilové. Už sám výčet jmen naznačuje, že Macdonald dodržel své předsevzetí z úvodu prvního čísla: „vytvořit na levici myšlenkové centrum, které by bylo otevřené všem druhům radikálního myšlení“.³⁶ Časopis úspěšně plnil také další vytčený úkol. Dokázal za pěnou denních událostí identifikovat dlouhodobé trendy,³⁷ což je vlastně návod na „nesmrtelnost díla žurnalistického“, pokud mají přispěvatelé náležitou teoretickou průpravu a nebojí se nemilosrdné kritiky stávajících poměrů. Macdonaldova *politics* tak dodnes zůstává podnětnou četbou.³⁸ Tehdy nesamozřejmým cílem časopisu byla interdisciplinarita a v případě amerického časopisu také programová otevřenost Evropě; vždyť v New Yorku tehdy žilo mnoho vynikajících evropských intelektuálů, kteří mohli přispět hlubší reflexí evropských událostí a obohatit časopis poněkud odlišným způsobem myšlení. Politicky byl časopis vymezen jako demokraticko-socialistický; hlavní myšlenkový přístup měl být marxismus, „pojímaný jako analytická metoda, nikoli jako soubor dogmat“.³⁹

V prvním čísle Macdonald vyložil také své osobní politické názory. Stejně jako Guttman, i on považoval Sovětský svaz za „novou formu třídní společnosti založenou na kolektivním vlastnictví výrobních prostředků“.⁴⁰ Válku pokládal za střet soupeřících imperialistických velmocí, a třebaže jasně rozlišoval mezi „demokratickým kapitalismem“ a fašismem, soustřeďoval svoji pozornost na příležitosti, jež by otevíraly cestu skutečnému socialismu: „Válka představuje vrcholnou krizi třídní společnosti; za těchto okolností, stejně jako v dobách míru, nepotřebuje vládnoucí třída podporu ovládaných.“⁴¹ Guttmannovy názory, reprodukované Budínem, se podle všeho poněkud lišily: přál si vítězství Spojenců, ale zároveň dobře tušil, že vliv SSSR a komunistické strany na československou politiku mu ztíží návrat domů.⁴²

³⁵ *Ibid.*, s. 121–122.

³⁶ Dwight Macdonald, „Why *politics*?“ *politics* 1 (1944), č. 1 (únor), s. 6.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ Viz jeden příklad za všechny: Dwight Macdonald, „The Bomb“, *politics* 2 (1945), č. 9 (září), s. 257–260.

³⁹ Macdonald, „Why *politics*?“, s. 7.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*, s. 7 a 8.

⁴² Srov. Budín, *Jak to vlastně bylo*, s. 347 a 350.

Macdonald zařadil Guttmannovu studii „Sovětský svaz – nová třídní společnost“ hned do druhého a třetího čísla *politics*.⁴³ Jak jsme už zmínili výše, zcela z ní vymizel jakýkoli pozitivní hodnotící soud o „pokrokovosti“ sovětského společensko-ekonomického systému (či výrobního způsobu, máme-li použít přesnější termín). Guttmann hovoří jen o instrumentálních přednostech takového systému při válečné mobilizaci ekonomických zdrojů a pracovních sil. Důvod této změny jistě nespočívá jen v tom, že „pokrokovost“ SSSR odmítal také Macdonald; spíše se domníváme, že to byla válka sama, která vyvrátila myšlenku, že by bylo možné odvozovat pokrokovost z pouhého rozvoje výrobních sil. Ve velmi pozoruhodném poválečném článku pro český sociálně-demokratický týdeník *Cíl*⁴⁴ se Guttmann skrze polemiku s pracemi Jamese Burnhama v podstatě snažil obhájit *možnost* socialismu – a víru v *neodvratnost* socialismu a víru v neodvratný pokrok pokládal „ve věku světových válek, totalitních režimů a atomových pum“ za věc minulosti.⁴⁵

Studie „Sovětský svaz – nová třídní společnost“ představovala jakýsi základní kámen, na němž si Guttmann během svých dalších amerických let vybudoval pověst odborníka na SSSR a východní Evropu. S drobnými kráceními, asi editorskými, byla znovu publikována ve velmi dobře sestavené antologii *Verdikt tří dekad* (1950),⁴⁶ která zahrnovala i mnoho levicových kritických textů o SSSR, počínaje už Luxemburgovou a Kautským. Guttmann se k tématu povahy sovětského společensko-ekonomického systému vrátil ještě o několik let později v reakci na anglický překlad článku Léona Bluma, jehož vláda lidové fronty se kdysi na stránkách *Proletáře* stávala častým terčem kritiky. Nyní se však Guttmann zaměřil na vyvrácení teorií státního kapitalismu,⁴⁷ dodnes velmi živých.⁴⁸ Některé Guttmannovy výhrady proti pojetí sovětského systému jako státně kapitalistického se již objevily v jeho velké studii, avšak zde jsou vyloženy podrobněji. Zdůrazněna je absence podstatných znaků kapitalistického výrobního způsobu: kapitál je naprosto koncentrován v rukou jediného vlastníka, a tudíž chybí konkurence a neplatí již zákon hodnoty; chybí vztah ceny zboží k hodnotě; chybí rozdělení výrobních

⁴³ Peter Meyer [Josef Guttmann], „The Soviet Union: A New Class Society“, *politics* 1 (1944), č. 2 (březen), s. 48–55, č. 3 (duben), s. 81–85.

⁴⁴ Jan Prošek [Josef Guttmann], „Marxism na ruby čili Burnhamova machiavellistická teorie revoluce“, *Cíl* 3 (1947), č. 3, s. 40–42, č. 4, s. 54–57.

⁴⁵ *Ibid.*, s. 57.

⁴⁶ Peter Meyer [Josef Guttmann], „The Soviet Union: A New Class Society“, in: Julien Steinberg (ed.), *Verdict of Three Decades: From the Literature of Individual Revolt Against Soviet Communism, 1917–1950* (New York: Duell, Sloan and Pearce, 1950), s. 475–509.

⁴⁷ Peter Meyer [Josef Guttmann], „Reply to Leon Blum“, *Modern Review* 1, červen 1947, s. 317–320. Pracujeme se shrnutím Marcela van der Linden, viz *Western Marxism and the Soviet Union*, s. 148–149.

⁴⁸ Teorie státního kapitalismu vynikajícím způsobem na stránkách *Kontradikcí* vyložil Petr Kužel. Viz „Státní kapitalismus“, *Kontradikce* 2 (2018), č. 1, s. 239–259.

prostředků mezi jednotlivé sektory hospodářství na základě produkovaného zisku; chybí nutnost, aby podnik produkoval zisk, má-li si po delší dobu zachovat existenci; chybí pracující, kteří by na trhu nabízeli k prodeji svoji pracovní sílu *volně* – naopak jsou státem zotročeni a do velké míry platí, že je jim pracovní místo přidělováno a nesmějí je z vlastní vůle opustit.

Jaká byla Guttmanova další badatelská a publicistická činnost v americkém exilu? Už velmi brzy navázal spolupráci s YIVO neboli *Yidisher Visnshaftlekher Institut* (Židovský vědecký ústav). Známa instituce, sídlící před válkou v tehdy polském Vilniusu, našla od roku 1940 útočiště v New Yorku, kde vydávala odborné periodikum *YIVO Bleter*. V roce 1942 do něj Guttman přispěl studií „Židé v české revoluci 15. století“, která se zabývala vztahy židů a husitů za husitské revoluce.⁴⁹ Jak je dobře známo, počátky marxistické husitologie se spojují se jmény Závašše Kalandry a Kurta Konrada, Guttmanových dobrých známých, avšak Guttmanův husitologický příspěvek zhodnocen dosud nebyl. Během několika let, kdy Guttman v YIVO působil jako odborný pracovník (1943–1947), vyšlo v *YIVO Bleter* několik Guttmanových textů a recenzí, vesměs se tak či onak týkajících holocaustu. Nevíme, kdy se Josef Guttman dozvěděl o osudu svých nejbližších příbuzných: jeho matka Hedvika i sestra Běla (provdaná Šlemrová) byly zavražděny 21. července 1942 nedaleko Baranavičy v dnešním Bělorusku – spolu s téměř tisícovkou dalších lidí, které z Terezína transport AAy převážel.⁵⁰

Od roku 1948 až do své smrti pracoval Guttman jako badatel a analytik pro významnou organizaci American Jewish Committee (Americký židovský výbor). Ročenka této instituce (*American Jewish Year Book*) vždy publikovala rozsáhlé stati o situaci židů ve světě a Guttman do ní po několik let přispíval rozbořením situace židů ve stalinistické východní Evropě. Samozřejmě se jeho pozornost orientovala na děsivý vzestup antisemitismu v SSSR a dalších východoevropských státech – v Československu představovaný především procesem s Rudolfem Slánským. Guttmanem editovaná kniha *Židé v sovětských satelitách* (1953),⁵¹ do níž přispěl úvodem a částmi o Československu a Bulharsku, zaznamenala u americké odborné veřejnosti velký úspěch, jak dosvědčuje hojný počet recenzí a citací. Guttmanovy publikace z této doby jsou bohužel přes své nesporné kvality poznamenány – pojmově i rétoricky – ideologií studené války a jednoznačnou, ba až nekritickou podporou Západu. Těmito nedostatky se vyznačují i jeho analytické stati psané pro známý měsíčník *Commentary*, rovněž vydávaný Americkým židovským výborem. Přese všechno však některé pasáže rozsáhlých textů zaujmou výjimečnými

⁴⁹ Yosef Gutman, „Yidn in der tshekhisher revolutsiye fun fuftsntn yorhundert“, *YIVO Bleter*, sv. 20, 1942, s. 54–85.

⁵⁰ Viz studii Jakova Tsura „Osud transportu AAy“, in Miroslav Kárný, Margita Kárná (eds.), *Terezínské studie a dokumenty 1996* (Praha: Academia – Nadace Terezínská iniciativa, 1996), s. 40–52.

⁵¹ Peter Meyer [Josef Guttman], Bernard D. Weinryb, Eugene Duschinsky, Nicholas Sylvain, *The Jews in the Soviet Satellites* (Syracuse: Syracuse University Press, 1953).

postřehy. Pozornost si dodnes zaslouží komentář „Hnací síla sovětského imperialismu“ (1952).⁵² Guttman zde marxistickou metodou opět analyzuje genezi sovětského systému a svému kritickému hodnocení podrobuje i počátky bolševické moci. Druhým dodnes inspirativním momentem je Guttmanova snaha vyložit velkoruskou nacionalistickou ideologii pozdního stalinismu z materiálních podmínek a rozporů sovětského systému. Guttman nepracuje ani s ideologickým postulátem jakéhosi věčného, esencializovaného „Ruska“, ani se nesnaží zbrkle rýsovat filiační vztahy mezi staršími a novějšími ideologickými obsahy. Marxistická analýza se občas dere na povrch i v této poslední etapě Guttmanova politického života.

Josef Guttman umírá náhle 9. května 1956.⁵³ Pohřben je o dva dny později na židovském hřbitově New Montefiore v New Yorku pod jménem Joseph Gordon, které podle některých tvrzení přijal. Nepochybně tak učinil s úmyslem, aby ho podobně jako několikere pseudonymy skrývalo před pomstou „nové třídní společnosti“.

⁵² Peter Meyer [Josef Guttman], „The Driving Force Behind Soviet Imperialism. Is it a New Menace or the Old Bear Reawakened?“ *Commentary*, březen 1952, <https://www.commentary.org/articles/peter-meyer/the-driving-force-behind-soviet-imperialism-is-it-a-new-menace-or-the-old-bear-reawakened/>

⁵³ Toto datum úmrtí potvrzuje nekrolog Guttmanových amerických spolupracovníků. Viz Morris Fine, Jacob Sloan (eds.), *American Jewish Yearbook*, sv. 58 (New York – Philadelphia: The American Jewish Committee – The Jewish Publication Society of America, 1957), s. V a 476.

SOVĚTSKÝ SVAZ – NOVÁ TŘÍDNÍ SPOLEČNOST*

Peter Meyer [Josef Guttmann]

Přinejmenším jedno tvrzení stalinistické propagandy je zcela oprávněné: současným dějinám nelze porozumět, či do nich dokonce účinně zasahovat, aniž bychom si vysvětlili otázku po povaze dnešní sovětské společnosti. Věc se nám však neosvětlí – přinejmenším pokud jsme upřímní socialisté či liberálové –, budeme-li se zabývat tím, jak rychle postupuje či ustupuje Rudá armáda či zda Stalin a Molotov si právě rozdělují svět s Hitlerem a Ribbentropem nebo s Churchilllem a Rooseveltem. Jasnější se nám stane jen tehdy, pokusíme-li odpovědět na otázky, zda Rusko je nyní zemí svobody, nebo otroctví, zda v něm převládá sociální rovnost, nebo nerovnost či zda je to země pokroková, nebo zpátečnická. A kdybychom chtěli otázku formulovat skromněji, můžeme se ptát, zda se Rusko na základě vnitřních vývojových zákonitostí ubírá směrem ke svobodě, rovnosti a harmonii, nebo naopak k otroctví, nerovnosti a rozporům.

Abychom na takové otázky odpověděli, musíme vědět, z jakých tříd se dnes skládá ruské obyvatelstvo, jaké jsou vztahy mezi nimi navzájem i vztahy každé z nich k výrobnímu systému a kým a v zájmu koho jsou společnost a stát řízeny.

O odpovědi není nouze. Oficiální komunistické stanovisko zní, že socialismus, tj. nižší stadium komunismu, se již v Rusku stal skutečností a zároveň že Sovětský svaz je společností, která je beztřídní a vládne v ní dělnická třída. Ortodoxní trockisté namítají, že Rusko je dělnický stát, byť dělníci v něm nevládnou, ale naopak jsou krutě vykořisťováni. Většina inteligentních lidí snadno chápe, že všude tam, kde jsou dělníci vykořisťováni, je proletariát třídou utiskovanou, nikoli vládnoucí. Jejich chápání však už uniká povaha vládnoucí třídy. Někteří mluví o totalitarismu, diktatuře nebo bonapartismu, ale tyto velmi nevhodně používané termíny neosvětlují hospodářskou a sociální strukturu společnosti. Další se uchylují k termínu „státní kapitalismus“, ale obvykle se jim nedaří náležitě objasnit, proč a v čem je „státní kapitalismus“ stále kapitalismem a v jakém smyslu lze vládce Ruska pokládat za kapitalisty. Jiní zase hovoří o „přechodném stadiu“, avšak tím jsme nic nevyřešili, neboť nám pořád není zřejmé, k čemu SSSR během tohoto stadia přechází: je to socialismus, kapitalismus, nebo ještě něco jiného?

* Peter Meyer [Josef Guttmann], „The Soviet Union: A New Class Society“, *politics* 1 (1944), č. 2 (březen), s. 48–55, č. 3 (duben), s. 81–85, přeložil a poznámkami v hranatých závorkách opatřil Pavel Siostrzonek.

Většina z uvedených teorií je variantou dvou základních teorií, jež v jádru považují Rusko buď za (1) socialistické, nebo (2) kapitalistické. Zamysleme se nejprve nad nimi.

Hned na počátku nás překvapí, že většina argumentů obou stran uvádí, kterými rysy se Rusko především nevyznačuje. Ti, kdo mají za to, že Rusko je v podstatě socialistické či že směřuje k socialismu, zdůrazňují, že kapitalisté byli vyvlastněni, že zde není žádná buržoazie, že soukromé vlastnictví výrobních prostředků bylo odstraněno, že zboží se už neprodukuje pro soukromý zisk a že zákony volné směny a s nimi marxistické zákony hodnoty a nadhodnoty již hospodářství neovládají. Po kapitalismu už tady není památky, *a tudíž* Rusko je „v podstatě“ socialistické; skoncovalo s buržoazií, *a tudíž* to je dělnický stát. Trockisté pak připustí, že tento stát má s jejich pojetím socialismu jen velmi málo společného, a tak dodají, že jde o „degenerovaný“ dělnický stát – přesto však dělnický stát.

Ti, kdo považují Rusko za kapitalistické, poukazují na velké sociální nerovnosti, třídní rozpory, absenci demokracie a svobody, bez nichž je socialismus nepředstavitelný, a neschopnost represivního aparátu odumřít (mírně řečeno). To věru není socialismus, *a tudíž* to je – kapitalismus. A poněvadž se tak málo podobá našemu – a Marxovu – pojetí kapitalismu, je to – přesněji řečeno – státní kapitalismus, sice nová a degenerovaná odrůda kapitalismu, ale přesto „v podstatě“ kapitalismus.

Jestliže a priori předpokládáme, že dnes všechny společenské systémy musejí být *buď* kapitalistické, *nebo* socialistické, pak zmíněné vývody jsou platné a jedna ze dvou stran má pravdu. Tento předpoklad je ovšem neodůvodněný a skutečné poměry v Rusku jej vyvrátí, pokud jej už nic jiného nevyvrátilo.

Lidské myšlení je konzervativní a vždy se snaží nová fakta přistříhnout, aby vyhovovala starým vzorcům. Tato metoda má své výhody, pokud jde o šetření se silami, avšak aplikovatelná je jen tehdy, jestliže staré kategorie odpovídají datům. Jak kdysi poznamenal Engels, kartáče sice jsou štetinatá stvoření, ale nikdy nezískají mléčné žlázy tím, že je jednoduše zahrneme do třídy „savci“.¹ Když dogma vyloučeného třetího použijeme na Rusko, čelíme pak dilematu, které nás buď nutí nazývat „socialistickou“ takovou společnost, jež je urážkou každého pojetí socialismu, nebo postulovat typ kapitalismu bez kapitalistů, tržních vztahů, soukromého vlastnictví či soukromého zisku. A jen tehdy, když toto dogma opustíme, otevřou se nám cesty pro skutečně plodné zkoumání. Vyjde pak najevo, že obě strany mají pravdu co do svých záporných výroků a že se obě mýlí, když od nich za pomoci zlověstného „tudíž“ krkolomných skokem dospívají ke svým závěrům. Možná v Rusku není ani kapitalismus, ani socialismus, ale něco třetího, něco, co je v dějinách čímsi docela novým.

Východiskem našeho zkoumání budou stávající podmínky. Otázka, jakým způsobem se vyvinuly do současné podoby, musí být přenechána samostatné studii. Většina po-

¹ [Viz Bedřich Engels, „Pana Eugena Dühringa převrat vědy („Anti-Dühring“), přel. Mojmír Hrbek a Zbyněk Sekal, in Karel Marx, Bedřich Engels, *Spisy*, sv. 20 (Praha: Nakladatelství Svoboda, 1966), s. 63.]

užitých dat bude pocházet z období před vstupem Ruska do války, což má dva důvody: 1) informace o sovětském Rusku po mnoho let zastíralo částečné zatemnění, ale poté, co Rusko uzavřelo spojenectví se Spojenými státy, je už toto zatmění úplné; 2) tímto postupem se vyhneme námitce, že podmínky zde popsané jsou pouze přechodnými, mimořádnými důsledky války.

„Zespolečenštěný“ sektor a soukromý sektor

V prvé řadě je třeba říci, že všechny důležité výrobní prostředky jsou v rukou státu. Zcela to platí pro městský a industrializovaný sektor. Podle sovětského sčítání lidu z roku 1939 celých 54,6 milionu dělníků a 29,7 milionu „zaměstnanců“ (včetně ekonomicky závislých osob), tvořících téměř 50 procent celkového počtu obyvatelstva, jsou v drtivé většině zaměstnanci státu nebo institucí jím řízených.²

Poněkud odlišná je situace rolníků. V Sovětském svazu žije včetně rodinných příslušníků 75,6 milionu členů kolchozů (45 procent celkového počtu obyvatelstva) a 3 miliony samostatně hospodařících rolníků (necelá 2 procenta obyvatelstva). Na konci druhé pětiletky dosáhl počet kolchozů 2,5 milionu, činil tak 94 procent všech hospodářství a zahrnoval prakticky všechnu (99,6 procent) půdu. Tato půda je majetkem státu a nemůže být na nikoho převedena, protože od roku 1935 byla kolchozům dána na „věčné užívání“. Stát přesně stanovuje, co mají kolchozy produkovat, co mají dodávat a za jakou cenu; důkladně také reguluje jejich vnitřní strukturu.³ Přibližně dvě třetiny zemědělské produkce jsou zužitkovány samotným zemědělstvím pro produktivní a spotřební účely. Ze zbývajících třetiny, jež putuje do měst, stát získává 85 procent různými formami nucených dodávek a takzvaným „decentralizovaným výkupem“. Zbýlých 15 procent této třetiny, respektive zhruba 5 procent celkového množství nezpracovaných produktů v naturáliích, je umístěno na „volný kolchozní trh“.⁴ Popravdě řečeno, peněžní podíl volného trhu je mnohem větší, neboť ceny jsou na něm o hodně vyšší. Sovětské statistiky (1938) odhadují, že tento podíl činí 15 procent, ale tento odhad je pravděpodobně příliš nízký. Nicméně směna zboží mezi městem a venkovem je hlavně obstarávána státem.

Dva sektory existují rovněž uvnitř samotných kolchozů: jednak jejich kolektivní hospodářství, jednak malé hospodářství jejich jednotlivých členů, jimž zákon z roku 1935 povolil následující soukromý majetek: dům, jeden až dva a půl akru půdy, jednu krávu, dvě telata, jednu prasnici se selaty, deset koz nebo ovcí a neomezený počet drůbeže a králíků. Z celkového množství produktů umístěných na kolchozním trhu

² Patří mezi ně i tzv. spotřební družstva, která se skutečnými družstvy mají společný jen název. Ve skutečnosti jsou pouze organizacemi, které zajišťují distribuci řízenou státem.

³ „V rukou [státu] ... jsou takové páky, jako jsou mzdy, rozpočet, úvěr, ceny a daně. Naprosto neúměrné zisky mnohých bavlňářských kolchozů ve Střední Asii vyplývají mnohem více z poměru cen, stanovených vládou než z práce samotných kolchozníků.“ Lev Davidovič Trockij, *Zrozená revoluce. Co je SSSR a kam spěje*, přel. Vladislav Burian (Brno: Doplněk, 1995), s. 136.

⁴ Leonard E. Hubbard, *The Economics of Soviet Agriculture* (Londýn: Macmillan, 1939), s. 207.

prodávají kolchozy 15 procent, jejich členové prodávají 75 procent (45 procent pochází z jejich naturálních mezd a 30 procent z jejich individuálních podílů) a samostatní rolníci prodávají 10 procent.

Souhrnně lze říci, že téměř všechny výrobní prostředky ve městě patří státu, že zemědělská výroba přes existenci nikoli nevýznamného soukromého sektoru uvnitř kolchozů a přežívání malého počtu samostatných rolníků je z velké části kolektivizována a že stát přímo řídí všechnu zbožní směnu s cizinou a uvnitř města a většinu směny mezi městem a venkovem.

Nechť toto vše poslouží jako důkaz, protože někteří kritici považují ústupky učiněné vůči rolníkům po velké vlně kolektivizace na počátku třicátých let za návrat k Nepu (nové ekonomické politice) a k celkovému převládnutí tržních vztahů. Avšak o něčem takovém skutečně nemůže být ani řeči. Ústupky z roku 1935 (věčné užívání půdy kolchozy, schválení drobných hospodářství jejich členů uvnitř kolchozů a otevřený kolchozní trh) se sice pohybovaly stejným směrem jako ústup z roku 1921, ale urazily mnohem kratší vzdálenost a stáhly se z mnohem přednějších pozic. Za klasického Nepu existovalo 20 milionů nezávislých rolníků; Rusko bylo v drtivě většině agrární zemí; průmysl byl zničený a slabý; směnu mezi městem a venkovem ovládaly tržní vztahy; soukromý obchod směl plnit roli prostředníka; kapitalisté mohli v omezené míře konkurovat státu i v oblasti průmyslu. Za nynějšího „nového Nepu“ jsou rolníci organizovaní v kolchozech, které jsou pod mnohem účinnější kontrolou státu; Rusko je industrializováno; směna mezi městem a venkovem je převážně regulována vztahy plánovaného hospodářství – a právě proto není možné, aby se za probíhající války opakovala „obilní stávka“ z roku 1928.

Během Nepu ještě nebylo jasné, zda zvítězí „soukromý“, nebo „zspolečenštěný“ sektor. Dnes už je boj rozhodnut ve prospěch státu. Ještě se dozvíme, zda má toto vítězství něco společného s vítězstvím socialismu.

Životní úroveň lidu

Prozkoumejme nyní životní úroveň širokých mas městského obyvatelstva. Není to snadný úkol: „Nevydávají se žádné statistiky, jež by se zabývaly cenami, měnou, bydlením, životními náklady a několika dalšími věcmi, které musíme znát, abychom nějaký hospodářský systém skutečně posoudili.“⁵ Sovětský svaz je jedinou civilizovanou zemí na světě, která po léta nezveřejnila index životní úrovně. V roce 1930 došlo v Gosplanu (Státní plánovací komisi) a na statistických úřadech k čistkám a bylo vyhlášeno, že statistiky jsou „zbraň v boji za komunismus“. Tato zbraň slouží k udržování životní úrovně obyvatelstva v tajnosti.

K dispozici vlastně máme údaje o průměrných peněžních mzdách (zprůměrované jsou všechny mzdy, tj. od těch nádenických po mzdy nejvýše postavených ředitelů)

⁵ Leonard E. Hubbard, *Soviet Trade and Distribution* (Londýn: Macmillan, 1938), s. 368.

a ty ukazují působivý postup vpřed: od 37,50 rublu za rok 1924/1925 k 94 rublům v roce 1931, poté ke 130 rublům v roce 1933, 188 rublům v roce 1935,⁶ 245 rublům v roce 1937⁷ a 289 rublům v roce 1938.⁸ Poslední předválečné odhady znovu a znovu zmiňují 300 rublů jako průměrnou hrubou měsíční mzdu.

Ale nás zajímají *reálné* mzdy. Časopis *Planovoje chozjajstvo* publikoval v roce 1938 několik údajů o tom, kolik jídla týdně spotřebovala průměrná rodina petrohradského textilního dělníka v roce 1908, tj. za cara. Vyjdeme-li z nich, pak zjistíme, že výše mezd a životních nákladů se za Stalina vyvíjela následovně:⁹

	1913	1929	1937
Cena potravin na týden (v rublech)	3,40	5,90	49,60
Index potravinových cen	100	172	1449
Průměrná měsíční mzda (v rublech)	25	66	245
Index reálných mezd	100	154	68

Tato čísla hovoří sama za sebe. V roce 1929 byla průměrná životní úroveň ruského námezdného pracujícího o 54 procent vyšší než před revolucí. V roce 1937 byla o 32 procent *nižší* než před revolucí a méně než poloviční ve srovnání s rokem 1929.¹⁰

Manya Gordonová odhaduje, že cena potravin spotřebovaných dělníckými rodinami byla v roce 1937 osmnáctkrát vyšší než v roce 1911. Ve své bohatě dokumentované práci *Workers Before and After Lenin* (Dělníci před Leninem a po Leninovi)¹¹ srovnává ceny potravin z roku 1937 nikoli s *průměrnými* mzdami, ale s *nejnižšími* mzdami *nejhůře placených* dělníků (10 rublů měsíčně v roce 1911 a 105 rublů v roce 1937 po odečtení daně) a dochází k závěru, že životní úroveň dělníků klesla od dob carského režimu více než o třetinu.

Poněvadž všechna tato čísla mohou být vzhledem k absenci všech oficiálních ukazatelů životní úrovně pouze přibližná, citujme raději ještě jeden zdroj. V letech 1939 a 1940

⁶ *Ibid.*, s. 269.

⁷ Leonard E. Hubbard, *Soviet Labour and Industry* (Londýn: Macmillan, 1942), s. 164.

⁸ Michael T. Florinsky, „Stalin’s New Deal for Labor“, *Political Science Quarterly* 56 (1941), č. 1 (březen), s. 42. [Údaj uvádí průměrnou mzdu v celém průmyslu.]

⁹ Srov. Hubbard, *Soviet Labour*, s. 164. Hubbard uvádí 77 rublů jako měsíční mzdu pro rok 1929. Omylem použil údaj, který platí až pro rok 1930.

¹⁰ Úroveň v roce 1929 byla ve skutečnosti poněkud nižší než náš odhad, protože přihlížíme pouze k potravinám. V roce 1929 byly potraviny levné, ale oděvy a jiné průmyslové výrobky drahé kvůli krizovému jevu cenových „nůžek“.

¹¹ Manya Gordon, *Workers Before and After Lenin: Fifty Years of Russian Labor* (New York: E. P. Dutton, 1941), s. 159.

americké velvyslanectví zjišťovalo ceny v moskevských maloobchodních prodejnách.¹² Správnost těchto údajů sovětské orgány nikdy nezpochybnily a jednotlivé podrobnosti byly u izolovaných položek shodně uvedeny i v sovětském tisku. Použijeme-li údaje velvyslanectví o výši cen a spojíme-li je s údaji o typické spotřebě dělnické rodiny, jak o nich referovala sovětská publikace z roku 1926, můžeme sestavit následující indexy:¹³

	1913	1928	1940
Index cen	100	187	2248
Index peněžních mezd	100	233	1383
Index reálných mezd	100	125	62,4

Tyto odhady se týkají hlavního města, jehož obyvatelstvu se po všech stránkách dostává přednostního zacházení. Navíc neberou v úvahu ceny na „volném trhu“, kde si dělník často musí opatřovat to zboží základní potřeby, které nedokáže sehnat ve státních obchodech.

Chudoba a přepych

Někdo si teď možná řekne, že jestliže všechny tyto vývody odpovídají skutečnosti, pak v Rusku musí být rozšířen skutečný hlad. Závěr je to správný: hlad v Rusku opravdu existuje.

Sovětské statistické údaje ze sčítání lidu naznačují, jak strašlivé měl tento hlad následky. Podle sčítání konaného v prosinci 1926 žilo v Sovětském svazu 147 milionů obyvatel. V roce 1930 činil oficiální vládní odhad počtu obyvatel 157,5 milionu. Dne 1. ledna 1934 Molotov uvedl číslo 168 milionů. Sám Stalin 1. října 1935 prohlásil, že obvyklý roční přírůstek obyvatelstva činí 3 miliony,¹⁴ což zhruba odpovídá velikosti přírůstku za Nepu. Při této míře přírůstku by sčítání lidu ze 6. ledna 1937 mělo dojít k výsledku 177 milionů obyvatel. Nikdo ovšem netuší, k jakým číslům skutečně došlo, protože výsledky nebyly nikdy zveřejněny a ředitelé statistického úřadu byli zlikvidováni jako trockističtí sabotéři. V lednu 1939 bylo provedeno nové sčítání, a sice novým a „spoleh-

¹² „Retail Prices in Government Stores in Moscow“, *Monthly Labor Review* 49, č. 5 (listopad 1939), s. 1276–1278; „Retail Prices in Government Stores of Soviet Union, January 1, 1939 and 1940“, *Monthly Labor Review* 50, č. 5 (květen 1940), s. 1272–1274; „Increase in Food Prices in the Soviet Union“, *Monthly Labor Review* 51, č. 2 (srpen 1940), s. 500–501.

¹³ Srov. F. Forest [Raya Dunayevskaya, vlastním jménem Rae Spiegel], „An Analysis of Russian Economy“, *The New Internationalist* 8, č. 11 (prosinec 1942), s. 327–332; *The New Internationalist* 9, č. 1 (leden 1943), s. 17–22; *The New Internationalist* 9, č. 2 (únor 1943), s. 52–57.

¹⁴ [Stalin tento údaj uvedl v projevu z 1. prosince 1935. Srov. Josif Vissarionovič Stalin, „Reč na sověščanii peredovych kombajnërov i kombajnërok 1 děkabrja 1935 goda“, in *Sočinënija*, sv. 14 (Moskva: Izdatëlstvo „Pisatël“, 1997), s. 95–96.]

livým“ personálem. Podle Stalinovy míry přírůstku 3 miliony za rok by se do té doby měl zvýšit počet obyvatel přinejmenším na 183 milionů – avšak oficiální čísla hovoří jen o 170,5 milionech duší. Celých 12,5 milionu lidí jednoduše zmizelo. Tento děsivý rozdíl mohl být způsoben vícero faktory: poklesem míry porodnosti v důsledku nouze, zvýšením dětské úmrtnosti a zejména strašným hladomorem v roce 1932, kdy přinejmenším 4 miliony rolníků zemřely hladem kvůli brutální rychlosti a bezohledným metodám, s nimiž Stalin prosazoval program násilné kolektivizace. Dalším faktorem mohly být velké čistky v letech 1937–1938, během nichž mohl počet obětí dosáhnout až několika stovek tisíc. Alespoň jednou věcí si snad můžeme být jisti: vědecké způsoby kontroly porodnosti v tom nehrály roli, protože ty se po zákazu potratů v roce 1936 staly ilegální výsadou, která je přísně omezena pouze na vysoce postavené příslušníky byrokracie.

Není zde místo, abychom se podrobněji zabývali nelidskými životními podmínkami širokých ruských mas. Zájemci mohou nalézt hojnost dokladů v pracích Hubbarda, Yvona, Ciligy,¹⁵ Sergeho,¹⁶ Manyi Gordonové, Trockého a dalších. „Žije se lépe, soudruzi, žije se veseleji,“ řekl Stalin v roce 1936.¹⁷ Otázkou ovšem zůstává, komu.

Francouzský dělník Yvon, který žil v Rusku téměř 15 let¹⁸ a napsal jednu z nejlepších knih o Sovětském svazu, nám na tuto otázku dává odpověď, pokud jde o rok 1936:

Restaurace se otevírají a sovětský tisk je plný reklam, jakých tu nebylo k vidění od dob starého režimu. Tyto reklamy mají posloužit lidem se spoustou peněz. Obsahují adresy a telefonní čísla luxusních nočních podniků, vychvalují jejich jazzovou hudbu a zvou zákazníky ke strávení nocí plných veselí. Tanec, šampaňské, nejvybranější likéry. Další reklamy nabízejí dámám ty nejlepší parfémy v ceně 200 rublů za flakon (*Izvestija*, 4. 2. 1936) a panenky pro jejich děti po 95 rublech (*Izvestija*, 2. 2. 1936). [...] Jedna podnikavá restaurace – proletářská vlast musí „dohnat a předejnat“ kapitalismus! – nabízí pořádání oficiálních i soukromých banquetů, pro něž zabezpečí vše, co je třeba, včetně obslužného personálu. Stačí vytočit číslo a státní lokajové vám naservírují večeři přímo ve vašem bytě, která bude stát 200–300 rublů pro jednoho.¹⁹

¹⁵ [Viz A. Ciliga, *Au pays du grand mensonge* (Paříž: Gallimard, 1938), resp. anglický překlad: Anton Ciliga, *The Russian Enigma* (Londýn: The Labour Book Service, 1940).]

¹⁶ [Viz Victor Serge, *Destin d'une révolution. U.R.S.S. 1917–1937* (Paříž: Bernard Grasset, 1937), resp. anglický překlad Maxe Shachtmana *Russia Twenty Years After* (New York: Hillman-Curl, 1937)]

¹⁷ [Tento známý výrok zazněl v projevu proneseném 17. listopadu 1935. Srov. Josif Vissarionovič Stalin, „Reč na Pervom Vsesojuznom soveščanii stachanovcev 17 nojabrja 1935 goda“, in *Sočinenija*, sv. 14, s. 85.]

¹⁸ [Ve skutečnosti strávil Yvon, vlastním jménem Robert Guiheneuf, v zemi 10 let a několik měsíců mezi lety 1923–1933.]

¹⁹ Yvon [Robert Guiheneuf], *L'U.R.S.S. telle qu'elle est* (Paříž: Gallimard, 1938), s. 212–213. Vydána byla i kratší verze pod titulem *Ce qu'est devenue la Révolution Russe* (Paříž: Librairie du travail,

Nejeden nadšený přítel Sovětského svazu nás zpravuje o tom, že tyto slavnostní hostiny se konaly i během chmurných válečných let.

„Nalezneme zde také zvláštní vily pro vysoce postavené odborníky, inženýry, spisovatele a učence,“ píše na jiném místě Yvon. „Nové byty jsou vybaveny nejen nejpřepychovějším zařízením, ale také zvláštními pokoji pro služky o velikosti 6 m², zatímco pro jednotlivé panské pokoje je vyhrazena plocha 12–24 m² (Izvestija, 3. 9. 1936).“²⁰

Avšak ze všeho nejvýmluvnější je možná ta skutečnost, že mezi lety 1932–1936 se výroba luxusního zboží zvyšovala mnohem rychleji než výroba levného spotřebního zboží. Produkce parfémů se zvýšila o 270 procent, gramofonů o 450 procent, fotoaparátů o 1750 procent a hedvábí o 2220 procent, kdežto produkce bavlněných látek stoupla za stejné období jen o 44 procent.²¹ Rovněž daň z prodeje zboží základní potřeby je mnohem vyšší než v případě luxusního zboží: 100 procent u bavlněných výrobků, 300 procent u chleba a pouze 50 procent u hedvábí.²²

Mzdy a platy

Když dojdeme k ožehavé otázce mzdových rozdílů, promění se mlčení oficiálních sovětských statistik v přímo hrobové ticho. „Pokud je mi známo,“ píše Hubbard ve své knize *Soviet Labour and Industry* (Sovětské pracující a průmysl), „sovětská vláda nikdy nedovolila zveřejnit údaje o tom, jaké jsou relativní podíly jednotlivých mzdových skupin dělnictva.“²³ A tentýž autor v knize *Soviet Trade and Distribution* (Sovětský obchod a distribuce) píše: „Chceme-li zjistit, jaké jsou rozdíly v odměňování za různé druhy práce, tabulky mezd nám nijak nepomohou. Z příležitostných zmínek v novinách a různých publikacích lze ovšem jasně vyvodit, že rozdíl mezi nejvyššími a nejnižšími průmyslovými mzdami je neobyčejně velký.“²⁴

Ale jak přesně velký? Podle Yvona pracovala moskevská služebná ke konci roku 1937 za 50–60 rublů měsíčně plus stravu a ubytování; měsíční dělnické mzdy se v Moskvě pohybovaly mezi 110 a 440 rubly, obvykle však mezi 150 a 250 rubly; nižší úředníci dostávali mezi 110 a 300 rubly, obvykle mezi 130 a 225 rubly; střední úředníci a technici pobírali mezi 300 a 1000 rubly měsíčně; „pracovníci v odpovědných funkcích“ pak dostávali mezi 1500 a 10 tisíci rubly, ale často i mezi 20–30 tisíci měsíčně.²⁵

1936). Ta byla přeložena do angličtiny a vyšla jako brožura pod titulem *What Has Become of the Russian Revolution* (New York: International Review, 1937).

²⁰ Yvon, *L'U.R.S.S.*, s. 204–205.

²¹ Hubbard, *Soviet Trade*, s. 219.

²² Srov. F. Forest, „An Analysis of Russian Economy“, *The New Internationalist* 9, č. 1 (leden 1943), s. 17–18.

²³ Hubbard, *Soviet Labour*, s. 170.

²⁴ Hubbard, *Soviet Trade*, s. 369.

²⁵ Yvon, *L'U.R.S.S.*, s. 215–218.

Tuto skutečnost potvrzují i další zdroje. Uvedme jen jeden ilustrativní příklad rozdělení námezdných pracujících do různých mzdových kategorií: Ze 1535 zaměstnanců dolu v Doněcké uhelné pánvi v roce 1935 vydělávalo šest desítek 1000–2500 rublů měsíčně, 75 zaměstnanců pak 800–1000 rublů, 400 mezi 500–800 rubly a zbývající tisícovka si měsíčně vydělala v průměru 125 rublů.²⁶ Není proto žádným přeháněním, když Lev Sedov poznamenal:

Stěží najdeme vyspělou kapitalistickou zemi, v níž jsou rozdíly ve mzdách pracujících tak velké jako v současném SSSR. [...] Mohli bychom snadno dokázat, že mzdy privilegovaných vrstev pracujících třídy bývají dvacetkrát vyšší než mzdy špatně placených vrstev a někdy je tento rozdíl ještě větší. [...] Ostrogljadov, hlavní inženýr dolu, dostává 8600 rublů měsíčně; nejedná se o špičkového odborníka, a jeho mzdu tudíž nelze považovat za výjimečnou. Inženýři tedy vydělávají 80–100krát více než nekvalifikovaný dělník.²⁷

Nijak nepřeháněl ani Trockij, když napsal: „V rozsahu nerovnosti mezd SSSR nejen dostihl, nýbrž ještě daleko překonal kapitalistické země.“²⁸ V roce 1936 časopis *The New Republic* odhadoval, že poměr platů vedoucích ředitelů Chile Copper Company k průměrné mzdě tamních dělníků činí 41:1. V Curtis Publishing Company byl tento poměr 51:1. Náš Ostrogljadov nikterak nezaostává, neboť jeho plat 8600 rublů je téměř 48krát vyšší než průměrná ruská měsíční mzda za rok 1935. Pan Harry F. Sinclair z Consolidated Oil v roce 1935 obdržel 82krát větší sumu, než činila průměrná mzda v jeho společnosti. Leč v Sovětském svazu někteří lidé pobírají platy, které jsou 100krát vyšší než průměrná mzda a 300krát vyšší než minimální mzda.

Někdo by mohl namítnout, že ředitelé kapitalistických koncernů mají kromě svých fixních platů i jiné příjmy. To je do velké míry pravda, ale totéž se dá říci také o sovětských ředitelích. Na základě výnosu z 19. dubna 1936 je v každém sovětském koncernu zřízen ředitelský fond, do nějž putují 4 procenta výtěžků zajišťovaných plněním plánu a 50 procent výtěžků z překračování plánu. Jelikož ceny jsou direktivně stanovovány shora, může být „výtěžků z překračování plánu“ dosahováno jen na úkor dělníků. Uvedme jeden typický příklad toho, jak se prostředky z takového ředitelského fondu rozdělují. V roce 1936 rozdělila charkovská továrna 60 tisíc rublů ze svého ředitelského fondu následujícím způsobem: 22 tisíc rublů řediteli, 10 tisíc tajemníkovi strany, 8 tisíc vedoucímu výrobního oddělení, 6 tisíc vedoucímu administrativního oddělení, 4 tisíce

²⁶ B. Lev, „Na rodině Alexeje Stachanova“, *Trud* 16 (1936), č. 16 (20. 1.), s. 3 [cituje Yvon, *L'U.R.S.S.*, s. 217].

²⁷ N. Markin [Lev Sedov], „The Stakhanovist Movement“, *The New International* 3, č. 1 (únor 1936), s. 11.

²⁸ Trockij, *Zrazená revoluce*, s. 131.

předsedovi odborů, 5 tisíc jednomu z dílovedoucích a 5 tisíc všem ostatním dohromady.²⁹

Avšak rozdíly v příjmech mají ještě mnoho dalších podob. Přesně této věci se týká tato výstižná pasáž z Yvona:

Postavení nových pánů je nesrovnatelně lepší než postavení ostatních společenských vrstev. Jejich příjmy jsou desetkrát až dvacetkrát vyšší než příjmy dělníků.³⁰ Přidělují se jim lepší byty, mají právo na větší výměru obytného prostoru a bytové zařízení je pro ně často zdarma. Mají k dispozici lázně i nekrásnější pláže. [...] Cestují „měkkými“ nebo „mezinárodními“ vlaky (sovětské termíny pro vozy první třídy či salónní vozy) a pod záminkou služební cesty obvykle i zdarma. A pak mohou čerpat z „tajných fondů“, jejichž využívání je povoleno důležitým lidem, kteří potřebují pomoci v nesnázích. V případě nemoci se jim dostane nejlepší péče v prvotřídních nemocnicích, samozřejmě bezplatně. [...] Automobil se šoférem nebo bryčka s kočím jsou zdarma a svým způsobem nahraditelné, protože jsou spojeny s pracovním místem, a nikoli s konkrétními osobami pracovníků. Ti je navíc mohou čím dál více využívat dle libosti. Příležitostí k osobnímu spojení je sice poskrovnu, ale úspory už nejsou nezbytné, když pracovní místo představuje lepší záruku vysoké životní úrovně než bankovní účet.³¹

Rovněž v kolchozech se výšky pracovních odměn výrazně liší. Mzdy jsou vypláceny v tzv. „pracovních dnech“, což nejsou skutečné pracovní dny, nýbrž fiktivní jednotky. Celý pracovní den pomocníka má hodnotu poloviny „pracovního dne“, den traktoristy pak hodnotu pěti „pracovních dnů“. Ještě více „pracovních dnů“ si lze za jediný den vydělat překročením stanovených výrobních norem. Běžní pracovníci dostávají zapláceno jen za dny skutečně strávené v práci, zatímco v případě vedoucích pracovníků a tajemníků se každý den započítává jako oficiální pracovní den. V roce 1929 tudíž jen 25 procent členů kolchozů vydělávalo více než 300 „pracovních dnů“ za celý rok; průměr byl 150 „pracovních dnů“. Ba co víc, hodnota „pracovního dne“ se při přepočtu na produkty pohybuje v rozmezí 1–3 a při přepočtu na peníze se dokonce pohybuje mezi 1–10.³²

Materiální změny se obvykle odrážejí v ideologii a historický vývoj ruských názorů na rovnost příjmů – a rovnost vůbec – je toho krásným příkladem. Ve své práci *Stát a revoluce* Lenin předpokládal, že hlavní zárukou proletářského charakteru sovětské moci bude skutečnost, že žádná úřední osoba nebude moci pobírat vyšší plat, než je

²⁹ A. Barsukov, „Dělečka direktorského fondu“, *Za industrializaciju* 16 (1937), č. 99 (29. 4.), s. 3 (cituje Yvon, *L'U.R.S.S.*, s. 110–111).

³⁰ Yvon má na mysli řadové odborníky, nikoli nejvýše postavené osoby.

³¹ Yvon, *L'U.R.S.S.*, s. 162–163.

³² Hubbard, *Soviet Agriculture*, s. 164–179.

průměrná mzda kvalifikovaného dělníka.³³ Brzy po revoluci dostali vyšší platy buržoazní odborníci, aby se jejich znalostí využilo ke zvýšení výroby a vyškolení proletářských odborníků ochotných pracovat z idealistických pohnutek. Nicméně pro členy strany nadále platilo tzv. stranické maximum: i když zastávali nejvyšší funkce, nemohli brát větší peníze. Privilegovaná vrstva, tehdy teprve ve stadiu zrodu, si svůj příjem doplňovala honoráři z „novinářské činnosti“, rozmanitými příplatky a prémiei a nakonec i hmotnými výhodami v podobě služebních bytů, služebních automobilů atd. atd. Fakt, že ideologie této vrstvy se tehdy už měnila, dosvědčují výkřiky všeobecné nevole a nesouhlasu, které se ozvaly poté, co nešťastný Zinověv v roce 1925 napsal článek, v němž hledal „filosofii doby“ v myšlence rovnosti.³⁴ V té době ještě mohly odbory trvat na myšlence vyrovnání příjmů jako na určité vzdálené perspektivě. Do počátku první pětiletky se už nerovnost prohloubila velmi silně, i když se neprojevovala ani tak v peněžních příjmech jako spíše v existenci zvláštních obchodů a restaurací pro horních deset tisíc, kde bylo možné sehnat a dostat vše, co zbytek obyvatelstva postrádal. V červnu 1931 Stalin přednesl svoji slavnou řeč proti *uravnilovce* neboli rovnosti příjmů.³⁵ Každá snaha o rovnost příjmů se od té chvíle stala „maloburžoazní úchylkou“. S nástupem stachanovského hnutí a po zrušení přidělového systému se rozdíly začaly nespoutaně projevat také v peněžních příjmech. S výsledky jsme se seznámili výše.

„[...] musíme prohlásit,“ napsal Trockij, který stále pokládal Rusko za dělnický stát, „že na těchto 15 až 20 procent obyvatelstva připadá stejný podíl jako na zbývajících 80–85 procent.“³⁶

Souhrnně lze říci, že příjmové rozdíly v Rusku kvantitativně nijak nezaostávají za rozdíly v kapitalistických zemích. A stejně jako nevysvětlíme rozdíly mezi buržoazií a proletariátem odlišným množstvím vykonané práce, rozdílnou kvalifikací a odborností a podobnými příčinami, tak i tady si s takovým vysvětlením už nevystačíme. Dávno již dosáhly stupně, kdy chudoba širokých mas ostře kontrastuje s přepychem horních

³³ [Srov. Vladimír Iljič Lenin, *Stát a revoluce. Marxistické učení o státu a úkoly proletariátu v revoluci*, in: *Sebrané spisy*, sv. 33, přel. kolektiv překladatelů (Praha: Nakladatelství Svoboda, 1987), s. 74, 75, 81 a 147.]

³⁴ [Vydán byl i jako brožura, viz Grigorij Jevsejevič Zinověv, *Filosofija epochi. Delegatu XIV-go sjezda Rossijskoj Kommunističeskoj Partii (bolševikov)* (Leningrad: Rabočeje izdatělstvo „Priboj“, 1925). Aby článek mohl vyjít v září 1925 v *Pravdě*, musel Zinověv na nátlak politbyra vypustit některé pasáže; další silně kritické hlasy pak zazněly i na XIV. sjezdu Všesvazové komunistické strany (bolševiků) v prosinci téhož roku. Viz např. projevy Kalinina, Rykova a Stalina: *XIV sjezd Vsesojuznoj Kommunističeskoj partii (b), 18–31 děkabrja 1925 g. Sténografičeskij otčjot* (Moskva – Leningrad: Gosdarta vennoje izdatělstvo, 1926), s. 317–322, 405–420 a 497–501. Viz také Zinověvovu odpověď na s. 441–446.]

³⁵ [Srov. Josif Vissarionovič Stalin, „Nové poměry – nové úkoly hospodářské výstavby. Projev na poradě hospodářských pracovníků 23. června 1931“, in *Spisy*, sv. 13 (Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1953), s. 66–70.]

³⁶ Trockij, *Zrazená revoluce*, s. 142.

deseti tisíců. Jdou ruku v ruce s rozdíly ve společenském postavení a prestiži. A nezmenšují se, ba naopak se prohlubují. Vládnoucí oficiální mínění je nevnímá jako zlo, nýbrž je oslavuje. Nejen že vyrovnání příjmů není oficiální politikou, ale už jeho pouhá propagace je zakázána a pohlížejí se na ni jako na úchylku, tj. jako na zločin proti státu.

Vládnoucí a ovládaní

Malá sovětská encyklopedie (první vydání) definuje pojem třídy citátem z Lenina: „Třídy jsou velké skupiny lidí, které se od sebe liší svým místem v historicky pevně stanoveném systému společenské výroby, svým vztahem (většinou zakotveným a právně upraveným v zákonech) k výrobním prostředkům, svou úlohou ve společenské organizaci práce, a tedy formou získávání a rozsahem té části společenského bohatství, kterou disponují. Třídy jsou takové skupiny lidí, z nichž jedna si může přivlastňovat práci druhé díky rozdílnému postavení v určité soustavě společenského hospodářství.“³⁷ *Encyklopedie* poznamenává, že první dva momenty (postavení v systému výroby a vztah k výrobním prostředkům) jsou základní a třetí moment (rozdíl v příjmech) jejich důsledek.³⁸

Uvedená definice je mezi marxisty široce přijímána; oficiální sovětský zdroj citujeme pouze proto, abychom celé věci dodali na pikantnosti. Z této definice vycházel i Trockij, když v roce 1936 ve svém článku o sovětské ústavě napsal, že ačkoli příjmové rozdíly mezi maršálem a posluhovačkou jsou obrovské, jejich vztah k výrobním prostředkům je v podstatě totožný.³⁹ A přestože se Trockij několikrát pokoušel tuto teorii poopravit, nikdy ji přímo nerevidoval.⁴⁰

Pozorovatele zběhlého v marxismu jistě hned zarazí podivná myšlenka, že by se příjmové rozdíly, natolik velké, nenahodilé a vzrůstající jako ty sovětské, mohly objevovat bez rozdílů v rolích, které takto rozčlenění lidé hrají ve výrobních procesech – vždyť není kouře bez ohně. Navíc je nám známo, že rozdílům ve spotřebě časově v Rusku předcházely společensko-mocenské rozdíly mezi privilegovanými a vydědění. Vytvářet představu, že nejdříve vznikly rozdíly ve spotřebě, které teprve následně začaly pronikat do oblasti výroby, by bylo zjevně naprosto klamné. Prozkoumejme však samotná fakta. Jaké pozice zaujímají jednotlivé vrstvy ruské společnosti ve výrobních procesech? Jak se liší jejich vztah k výrobním prostředkům?

Každý ruský pracující musí mít pracovní knížku. Po celou dobu zaměstnání ji má u sebe vedení podniku. Od roku 1938 nikdo nesmí nastoupit do zaměstnání, aniž by měl pracovní knížku, a nikdo nesmí zaměstnat pracujícího bez knížky. Do knížky se

³⁷ [Citováno podle Vladimír Iljič Lenin, „Velká iniciativa (O hrdinství dělníků v zázemí. O „komunistických subotnicích“), in: *Sebrané spisy*, sv. 39, přel. kolektiv překladatelů (Praha: Nakladatelství Svoboda, 1988), s. 37.]

³⁸ „Klassy“, in Nikolaj Leonidovič Meščerjakov (ed.), *Malaja sovětskaja enciklopedija*, sv. 3 (Moskva: Akcioněrhoje obščestvo „Sovětskaja enciklopedija“, 1929), sloupce 887–888.

³⁹ [Viz Leon Trotsky, „The New Constitution of the U.S.S.R.“, *New Militant* 2 (1936), č. 18, s. 3.]

⁴⁰ Srov. Trockij, *Zrazená revoluce*, s. 207–211.

zaznamenávají všechny „přečiny proti pracovní kázní“ a všechny následné tresty, zejména propuštění z práce.⁴¹ Jednodenní neomluvená absence nebo více než dvacetiminutové zpoždění při příchodu do práce byly do roku 1940 právním důvodem pro propuštění.⁴² Dokud trval přídělový systém, vedlo propuštění ke ztrátě potravinových lístků, a později dokonce k zániku práva na bydlení. Ale oněm šťastným dnům je už konec. Od roku 1940 nemůže žádný pracující ukončit pracovní poměr bez zvláštního povolení ředitele podniku (či vedoucího pracovníka instituce), které ale dostane pouze tehdy, předloží-li lékařské potvrzení, jež ho prohlásí nezpůsobilým pro vykonávání dosavadní práce, a nebude-li pro něj možné najít v podniku žádné jiné místo.⁴³ Kdokoli opustí zaměstnání bez povolení, bude potrestán dvěma měsíci vězení. Dočasná absence či pozdní příchod (stačí 20 minut) jsou trestány nucenými pracemi po dobu až šesti měsíců, vykonávanými – pokud je to možné – ve stejném podniku, ale pod dozorem a za mzdu o čtvrtinu nižší. Stejný zákon nařizuje, aby všechna tato soudní řízení byla ukončena rozhodnutím do pěti dnů a aby rozhodoval jediný soudce bez jinak obvyklých soudců z lidu.⁴⁴ Soudcům, kteří by v takových případech projevíli shovívavost,⁴⁵ a ředitelům a vedoucím pracovníkům, kteří by nepředali provinilce soudu,⁴⁶ hrozí těžké tresty.

Tato opatření platí „pro všechny státní, družstevní a veřejné podniky“ a všechny jejich zaměstnance. Později se rozšířila i na strojní a traktorové stanice,⁴⁷ řemeslná družstva⁴⁸ a další podniky. Na podzim roku 1940 publikoval sovětský tisk záplavu dopisů od žen

⁴¹ Usnesení Rady lidových komisařů SSSR z 20. prosince 1938 [„O vveděniu trudovych knižek“].

⁴² Usnesení Rady lidových komisařů SSSR, Ústředního výboru Všesvazové komunistické strany (bolševiků) a Všesvazové ústřední rady odborů z 28. prosince 1938 [„O meroprijatijach po uporjadčeniju trudovoj discipliny, ulučšeniju praktiki gosudarstvennogo socialnogo strachovanija i borbe s zloupotreblenijami v etom děle“].

⁴³ Výnos prezídia Nejvyššího sovětu SSSR z 26. června 1940 [„O perechodě na vosmičasovoj rabočij děň, na semidněvnuju rabočuju nědělju i o zapreščēnii samovolnogo uchoda rabočich i služuščich s predprijatij i učreždēnij“]. Usnesení Rady lidových komisařů SSSR z 11. října 1940 [„O predostavlenii ženam vojenno služuščich prava uchoda s predprijatij i iz učreždēnij v slučaje perevoda ich mužev v druguju mestnost“] přidalo další výjimku, a sice pro manželky vojáků z povolání, které se stěhují spolu s převelenými manžely.

⁴⁴ [Přisedící zrušil až o něco pozdější výnos prezídia Nejvyššího sovětu SSSR z 10. srpna 1940 („O rassmotrenii narodnymi sudami děl o progulach i samovolnom uchodě s predprijatij i učreždēnij bez učastija narodnych zasedatēlej“).]

⁴⁵ Výnos z 24. července 1940. [Výnos či usnesení se nepodařilo identifikovat.]

⁴⁶ Výnos prezídia Nejvyššího sovětu SSSR z 26. června 1940 [„O perechodě na vosmičasovoj rabočij děň ...“].

⁴⁷ Výnos prezídia Nejvyššího sovětu SSSR ze 17. července 1940 [„O zapreščēnii samovolnogo uchoda s raboty traktoristov i kombajňorov, rabotajuščich v mašino-traktornych stancijach“].

⁴⁸ Usnesení Rady lidových komisařů SSSR z 22. července 1940 [O porjadke primenēnija na predprijatijach promyslovoj kooperacii Ukaza Prezidiuma Verchovnogo Soveta SSSR ot 26 ijuňa 1940 g. „O perechodě na vosmičasovoj rabočij děň, na semidněvnuju rabočuju nědělju i o zapreščēnii samovolnogo uchoda rabočich i služuščich s predprijatij i učreždēnij“].

z oněch privilegovanějších kruhů. Tyto ženy žádaly, aby se stejná opatření dotýkala i služek, na jejichž „lenivost“ a „nedbalost“ si stěžovaly tónem, který v civilizovaných kapitalistických zemích přežívá jen v humoristických obrázkových seriálech.

Na základě dalšího výnosu⁴⁹ došlo ke zrušení všech individuálních pracovních smluv. Zaměstnanci mohou být přiděleni do kteréhokoli podniku po celém SSSR.

Každoročně je odvedeno do pracovní služby 800 tisíc až jeden milion mladých chlapců. Po vyškolení, které trvá šest měsíců až dva roky, mají povinnost pracovat po čtyři roky tam, kam jsou posláni.⁵⁰ Po vypršení těchto čtyř let nemohou svá místa opustit bez úředního povolení, pokud zákon o povinné pracovní službě zůstane v platnosti.

Výnos z 26. června 1940 také zavedl šestidenní pracovní týden s osmihodinovou pracovní dobou, čímž byl nahrazen dřívější pětidenní se sedmi hodinami práce denně.⁵¹ Délka pracovního dne pro mladistvé starší 16 let se prodloužila ze šesti na osm hodin; podle pozdějšího výnosu se na ně vztahuje i práce přesčas a v noci.⁵² Zvláštní zákon pak snížil počet svátků na pět⁵³ ročně a zakázal zkracování sobotní pracovní doby.⁵⁴ Současně s prodloužením pracovní doby bylo výslovně nařízeno, aby měsíční mzdy zůstaly stejné; všechny hodinové a úkolové sazby se upravily tak, aby pracovníkův výtěžek nebyl vyšší než při kratší pracovní době.

V průmyslu má většina práce podobu úkolové práce. Pracovní kvóty a normy stanovuje vedení podniku. Za práci navíc se poskytují příplatky; nejsou-li kvóty splněny, následují srážky ze mzdy, přičemž kvóty se často zvyšují a dělníků se na názor nikdo neptá⁵⁵ – podle oficiálního zdroje nedokáže 22–32 procent z nich normy splnit.⁵⁶

Mistři nesou odpovědnost za jim podřízené dělníky. Mají právo najímat a propouštět podle potřeby, přidělovat práci, hrozit disciplinárními opatřeními a rozdělovat odměny podle svého uvážení. Jsou však odpovědní svým nadřízeným za pracovní kázeň.¹¹²

⁴⁹ Výnos prezidia Nejvyššího sovětu SSSR z 19. října 1940 [„O porjadke objazatělnogo perevoda inženěrov, technikov, mastěrov, služuščich i kvalificirovannyh rabočich s odnich predprijatij i učrežděnij v drugije“].

⁵⁰ Výnos prezidia Nejvyššího sovětu SSSR z 2. října 1940 [„O gosudarstvennyh trudovyh rezervach SSSR“].

⁵¹ Výnos prezidia Nejvyššího sovětu SSSR z 26. června 1940 [„O perechodě na vosmičasovoj rabočij děň ...“] a usnesení Rady lidových komisařů SSSR z 3. července 1940 [„O povyšěnii norm vyrabotki i sniženii rascenok v svjazi s perechodom na 7-dněvnuju rabočuju nědělju dlja rabočich i služuščich, imevšich 8-časovoj rabočij děň“].

⁵² Usnesení Rady lidových komisařů SSSR z 12. července 1940 [„O sverchuročnyh nočnyh rabotach i prodolžitělnosti otpuskov dlja rabočich i služuščich, dostigšich 16-ti letněgo vozrasta“].

⁵³ [Usnesení uvádí šest svátků.]

⁵⁴ Usnesení Rady lidových komisařů SSSR z 27. června 1940 [„O porjadke proveděnjaja Ukaza Prezidiuma Verchovnogo Soveta SSSR ot 26 ijuňa 1940g. „O perechodě na vosmičasovoj rabočij děň, na semidněvnuju rabočuju nědělju i o zapreščěnii samovolnogo uchoda rabočich i služuščich s predprijatij i učrežděnjim“].

⁵⁵ Srov. Gordon, *Workers*, s. 171 a Yvon, *L'U.R.S.S.*, s. 117.

⁵⁶ Prohlášení Švernika, nejvyššího představitele sovětských odborů, 16. dubna 1941.

Dělníci nemají žádný vliv na výši pracovních odměn ani na kvalitu pracovních podmínek. „Úroveň mezd musí zůstat zcela v rukou vedoucích průmyslových pracovníků. Ti určují normu.“⁵⁸ Takzvané odbory vyvíjejí tlak stejným směrem. „Jejich hlavním účelem je vést boj za splnění a překročení pracovních norem každým jednotlivým dělníkem.“⁵⁹

Nutnost regulace práce a správného stanovení mezd vyžaduje, aby tato věc spadala do kompetence a sféry zodpovědnosti vedoucích administrativně-hospodářských pracovníků a technických ředitelů. Přivádí nás k tomu i potřeba jednotného vedení a zajištění hospodárnosti v podnicích. [... Dělníci] nesmějí hájit své zájmy proti podnikovému vedení. Něco takového je zcela nesprávné. Je to nahrazování činnosti administrativně-hospodářských orgánů. Je to levičácká oportunistická úchylnka, je to podrývání jednotného vedení a zasahování do pravomoci administrativně-hospodářských orgánů.⁶⁰

V roce 1932 „ústřední výbor odborového svazu strojírenství upozornil vládu na skutečnost, že v několika strojírnách se vyplácely vyšší mzdy, než dovozoval [...] rozpočet. Odborový svaz se vynasnažil, aby se věc dostala k prokurátorovi a ten mohl na ředitele továren podat obžalobu.“⁶¹

Sovětská listina práv

Podívejme se blíže na ještě jednu stránku sovětské reality: právní ochranu majetku před dělníky a kolchozníky. Za rozkrádání „kolktivního majetku“ státu nebo kolchozu hrozí až desetileté vězení nebo trest smrti.⁶² Tento zákon se vztahuje i na děti starší 12 let; podle zvláštního výnosu se mají postihy za krádež či zničení majetku (ba i za další zločiny) uplatňovat vůči nim stejně jako vůči dospělým a soudit je mají stejné soudy.⁶³ Yvon cituje ze sovětských zdrojů zmínky o dvou případech: dva rolníci byli odsouzeni

⁵⁷ Usnesení Rady lidových komisařů SSSR a Ústředního výboru Vsesvazové komunistické strany (bolševiků) z 27. května 1940 [„O povýšení roli mastěra na zavodach ťaželogo mašinostrojenija“].

⁵⁸ Andrej Andrejevič Andrejev, „Stachanovskoje dviženije i naši zadači“, *Pravda*, 1935, č. 358 (29. 12.), s. 5; citováno podle Gordon, *Workers*, s. 104.

⁵⁹ Gavriil Davidovič Vejnberg, „Ogoň bolševistskoj samokritiki po nedostatkam v rabotě prof-sojuzov“, *Trud* 13 (1933), č. 155 (8. 7.), s. 3; citováno podle Gordon, *Workers*, s. 102.

⁶⁰ Výrok odborového předáka Vejnberga, který zazněl v tomtéž projevu. *Ibid.*, s. 2; citováno podle Gordon, *Workers*, s. 104–105.

⁶¹ Gordon, *Workers*, s. 103; srov. „K ugovnoj otvetstvennosti za pereraschod fondov zaplaty“, *Trud* 12 (1932), č. 39 (16. 2.), s. 1.

⁶² Usnesení Ústředního výkonného výboru SSSR a Rady lidových komisařů SSSR ze 7. srpna 1932 [„Ob ochraně imuščestva gosudarstvennych predprijatij, kolchozov i kooperacii i ukreplenii obščestvennoj (socialističeskoj) sobstvennosti“].

⁶³ Usnesení Ústředního výkonného výboru SSSR a Rady lidových komisařů SSSR ze 7. dubna 1935 [„O merach borby s prestupnostju sredi něsoverščennoletnich“].

na deset let vězení za krádež čtyř kilogramů zrna ze svého kolchozu; jiní kolchozníci byli v souladu s tímto zákonem dokonce odsouzeni k smrti, protože pro svou potřebu ilegálně užívali koně a loďku patřící kolchozu.⁶⁴ V obou případech soudy vyšší instance tresty zmírnily. Kolikrát ovšem k žádnému zmírnění nedošlo?

Tak vypadá svoboda, které se těší ruský pracující v práci, avšak stejně málo svobody má také v jiných ohledech. Od roku 1932 musí mít každý sovětský občan vnitřní pas. Místo pobytu nesmí opustit na delší dobu než 24 hodin, aniž by pas předložil na policii. Bez zvláštního povolení nemůže bydlet ve velkém městě nebo v okruhu 50–100 km kolem města. Propadnutí povolení znamená deportaci na Sibiř.⁶⁵ Cesty do ciziny jsou prakticky zakázány – s výjimkou oficiálních cest byrokratů. V posledních patnácti letech jste skoro žádné jiné sovětské občany za hranicemi Ruska nepotkali. Žádat o povolení k cestě do ciziny se rovná sebeobžalobě z velezrady. Ilegální pokusy o překročení hranic se trestají v případě civilisty deseti lety vězení nebo smrtí, v případě vojáka pak výlučně smrtí. Dospělí rodinní příslušníci bývají uvězněni na pět až deset let, jestliže o výletě věděli, nebo jsou na pět let posláni na Sibiř, jestliže o něm *nevěděli*.⁶⁶

Nepovažuji za nutné se zde zmiňovat o politických právech a svobodách. Žádné totiž nejsou – nepočítáme-li svobodu přizvukovat oficiální politice a velebit Stalina. Jakýkoli opoziční projev, ba i ten nejmírnější, nebo také jen pouhé pochyby, to vše se trestá – a velmi často smrtí. Rovněž jen zůstat zticha během oficiálního chvalozpěvu je velmi riskantní a zdržet se hlasování při přijímání pochvalného usnesení se pokládá za zločin proti státu. Všichni mají povinnost donášet na ostatní, dokonce i na blízké příbuzné. Neudáte-li „protistátního zločince“, stáváte se spoluviníkem a čeká vás přísný trest.

Ti, kdo odmítají uznat tato obecně známá fakta, nechtě uvedou za posledních deset let alespoň jeden příklad – jen jeden jediný příklad! – někoho, kdo v Sovětském svazu kritizoval režim, tj. Stalina, ať ústně nebo písemně, ať mírně nebo ostře, a nebyl zároveň potrestán, jakmile se o tom státní orgány dověděly. A nechtě si vzpomenou, že 21. srpna 1939 podporovalo 180 milionů sovětských poddaných jednomyslně a nadšeně kolektivní bezpečnost, lidovou frontu a demokratickou válku proti Německu a že jen o dva dny později byli všichni právě tak jednomyslně a nadšeně pro pakt mezi Hitlerem a Stalinem a proti anglické a francouzské imperialistické válce. Celých 180 milionů lidí a ani jeden

⁶⁴ Ivan Alexejevič Akulov, „Sovětskij sud – mošččnoje orudije ukreplenija socialističeskogo pravosoznanija“, *Pravda*, 1934, č. 117 (28. 4.), s. 2; Andrej Januarjevič Vyšinskij, *Sudoustrojstvo v SSSR. Učebnoje posobije dlja juridičeskich kursov v četyrech očerkach*, sv. 1, *Socialističeskaje stroitelstvo, socialističeskaja zakonnosť i zadači sovětskoj justicii* (Moskva: Gosudarstvennoje izdatelstvo „Sovětskoje zakonodatelstvo“, 1935), s. 45 (2. vyd.); srov. Yvon, *L'U.R.S.S.*, s. 256.

⁶⁵ Usnesení Ústředního výkonného výboru SSSR a Rady lidových komisařů SSSR z 27. prosince 1932 [„Ob ustanovenii jedinoj pasportnoj sistěmy po Sojuzu SSR i objazatělnoj propiski pasportov“].

⁶⁶ Usnesení Ústředního výkonného výboru SSSR z 8. června 1934 [„O dopolnēnii položenija o prestuplenijach gosudarstvennych (kontrevoljucionnyh i osobo dlja Sojuza SSR opasnyh prestuplenijach protiv porjadka upravlenija) staťjami ob izmenē rodinē“].

jediný člověk nevyjádřil nesouhlas, nebo alespoň pochybnosti, když nastal tak náhlý a úplný obrat. Jednomyslné nadšení pro nový a opačný kurs bez jediné malé výjimky – vždyť něco takového by se rovnalo zázraku, vedle něhož ty biblické vypadají jen jako laciné kejkle. Anebo musíme konstatovat, že v SSSR není ani kousek politické svobody.

Avšak jak jsme už viděli, tato absence politické svobody představuje pouze jednu stránku ztrocení spjatého s výrobními procesy, čímž se dostáváme zpět k otázce tříd.

Základní a přechodné třídy

V sovětské společnosti existují dvě základní třídy. Jedna třída se co do svého „místa ve výrobě“ a „vztahu k výrobním prostředkům“ vyznačuje tím, že zcela postrádá individuální nebo kolektivní moc nad výrobními prostředky. Nemá žádné slovo, pokud jde o otázky, co, jak a kde se má vyrábět, popřípadě jak se má výroba organizovat, jak se mají její produkty distribuovat a jak se mají stanovovat jejich ceny.⁶⁷ Příslušníci této třídy se nemohou podílet ani na rozhodování o tom, jaké budou jejich pracovní a mzdové podmínky. Musejí pracovat, poslouchat a žít v chudobě. Nejsou ani náznakem pány výrobních prostředků, ale naopak jejich přívěsky, a to v mnohem doslovnějším smyslu než jejich druhové v buržoazních demokraciích. Jejich příjmy stačí jen na to nejnужnější a nejzákladnější živobytí, a kolikrát dokonce ani na to, přestože jsou to oni, kdo celou společnost živí svou prací. Jsou to vykořisťovaní.

A pak je tu další třída lidí, a sice těch, kdo nad výrobními prostředky mají kontrolu. Ti rozhodují o tom, co, jak a kde se má vyrábět, jaké ceny se mají platit a jaké mzdy, příplatky a prémie se mají vyplácet. Jejich řídicí moc nad výrobními prostředky a výrobními procesy, stejně jako moc volně nakládat s produkty, není nijak omezena zdola, ale podřizuje se pouze každé výše postavené mocenské instanci v jejich vlastní třídě. Pomocí této kolektivní, hierarchické organizace kontrolují výrobní prostředky monopolně, tj. na úkor všech ostatních, neprivilegovaných vrstev společnosti. Rozhodují tudíž o rozdělování národního důchodu a přivlastňují si z něj lví podíl. Jsou to vykořisťovatelé.

Nyní už víme, proč „rudí ředitelé“, maršálové a straničtí tajemníci „žijí lépe a veseleji“: patří totiž ke třídě, která ovládá výrobní prostředky. Sluhové a dělníci žijí v bídě, protože patří ke třídě, která nemá nad výrobními prostředky naprosto žádnou moc. Rozdíly

⁶⁷ „Je zcela zjevné, že sami dělníci nemají žádné slovo při rozhodování o tom, jak má být akumulovaný kapitál investován, a od samého počátku tato úloha přísluší pouze vládě.“ Hubbard, *Soviet Trade*, s. 322–323; „Ve skutečnosti mají kolchozníci jen minimální vliv na organizaci práce ve svém kolchozu. Nejen že se všechny činnosti v kolchozu řídí plánem, který určuje, jaké plodiny se mají vysazovat, jaká hospodářská zvířata chovat a jaké technické postupy využívat, ale i stupnice a forma pracovních odměn se řídí zákonem. [...] Jakmile je přidělen k brigádě, musí kolchozník poslouchat příkazy vedoucího čety; nad ním stojí vedoucí brigády, který se pak zodpovídá přímo předsedovi.“ Hubbard, *Soviet Agriculture*, s. 165–166; „Předseda kolchozu je obvykle stranický funkcionář, nikoli zemědělec, a fakticky jen velmi málo předsedů se rekrutuje z místních nebo pochází z daného místa [...] Profesionální předsedové [...] v současnosti vedou většinu z 240 tisíc kolchozů.“ *Ibid.*, s. 162.

v „oblasti spotřeby“ vyplývají z rozdílného postavení ve výrobních procesech. Politickou moc má v rukou třída, která drží moc hospodářskou: obojí představuje pouze odlišnou stranu jediného základního společenského vztahu, vztahu vykořisťování a útlačku.

Vztahy mezi těmito dvěma třídami jsou vztahy mezi těmi, kdo rozkazují, a těmi, kdo poslouchají, mezi těmi, kdo vykořisťují, a těmi, kdo jsou vykořisťováni. Potud připomínají vztahy všech ostatních třídních společností, včetně kapitalistické.⁶⁸ Jakmile pokročíme dále, vystoupí rozdíly. Kapitalisté ovládají výrobní prostředky z titulu soukromého vlastnictví, zatímco ruská vládnoucí třída z titulu společností jí propůjčené správy. Každý příslušník buržoazie – alespoň v klasickém kapitalismu – ovládá „svoje“ výrobní prostředky individuálně, kdežto ruská vládnoucí třída jimi disponuje kolektivně, prostřednictvím hierarchické organizace. V kapitalistické společnosti si dělník může vybrat, kterému kapitalistovi prodá svoji pracovní sílu – ale některému z nich ji prodat musí, protože jinak by nepřežil. V Rusku pracovní síla všech dělníků patří v první řadě celku vykořisťovatelů. V kapitalistickém systému prodává dělník svou pracovní sílu dočasně a ve společenském průměru je mu za ni vyplácena její hodnota, zatímco kapitalista si přivlastňuje nadhodnotu. Hranice mezi hodnotou a nadhodnotou je určována na volném pracovním trhu automaticky působícími ekonomickými zákony. V Sovětském svazu patří pracovní síla státu, aniž by si ji kupoval: hranice mezi podílem dělníka a nadvýrobek není určována zákony hodnoty. Shora je stlačována prakticky neomezenými vykořisťovatelskými choutkami byrokracie a zdola je mnohem slaběji držena hrozbou vyhytní dělnické třídy.⁶⁹

Někdo by mohl namítnout, že jsme podali zjednodušený obraz. V SSSR přece nejsou jen vládnoucí byrokraté a dělníci. Věc jsme nepochybně zjednodušili, ale zajímaly nás v první řadě ty *vztahy*, které jsou *základní* a *nové* a které jsou zároveň pro tuto společnost typické.

Po 150 letech trvání kapitalismu nenalezneme nikde žádnou kapitalistickou společnost, která by se skládala pouze z kapitalistů a dělníků. Vedle těchto základních

⁶⁸ „*Základní třídy určité společenské formy* [...] bývají dvě: jednak třída, která dává rozkazy a má monopol na výrobní prostředky, jednak třída, která vykonává rozkazy, postrádá výrobní prostředky a pracuje na třídu první. Specifická forma tohoto vztahu [...] vykořisťování a poroby pak určuje formu dané třídní společnosti. Když se např. vztah mezi příkazující a vykonávající třídou reprodukuje kupováním pracovní síly na trhu, jde o kapitalismus. Jestliže se reprodukuje kupováním osob, plundrováním apod., nikoli pouze kupováním pracovní síly, a jestliže má příkazující třída moc nejen nad pracovní silou, ale také nad ‚duší a tělem‘ vykořisťovaných, pak jde o otrokářský systém.“ Nikolai Bukharin, *Historical Materialism. A System of Sociology* (New York: International Publishers, 1925), s. 282. [Srov. Nikolaj Ivanovič Bucharin, *Těorijska istoričeskogo materializma. Populjarnyj učebnik marksistskoj sociologii* (Moskva – Leningrad: Gosudarstvennoje izdatelstvo, 1925), s. 321.]

⁶⁹ Rozumí se samo sebou, že v jakékoli třídní společnosti se utiskovaná třída musí nějak uživit a být schopna se reprodukovat a že vládnoucí třída získává nadvýrobek, který existenční minimum přesahuje. Jednotlivé třídní společnosti se však odlišují specifickým způsobem, jakým je nadvýrobek přivlastňován.

tříd existují přechodné třídy charakteristicky kapitalistické a dále početné pozůstatky předkapitalistických tříd.

Podobné jevy se vyskytují také v Sovětském svazu. K pozůstatkům předsovětských tříd patří především samostatní rolníci a řemeslníci. Ti se podobají „prostým výrobcům zboží“ v kapitalistické společnosti, avšak mají mnohem omezenější kontrolu nad svými výrobními prostředky i nad svými produkty.⁷⁰ Jejich počet je relativně malý a jejich role v celku výrobních procesů je nevýznamná. Kolchozní rolníci, kteří tvoří drtivou většinu zemědělského obyvatelstva, jsou smíšeným typem. Pokud pracují za „mzdu“ v „zespolečenštěném“ sektoru kolchozu a musejí produkty dodávat státu, potud patří k „proletariátu“ sovětské společnosti a jejich situace je obdobná situaci průmyslového dělníka. Pokud pracují na vlastních záhumencích a prodávají své produkty na otevřeném kolchozním trhu, potud jsou „prostí výrobci zboží“. Lze je tedy zčásti označovat jako „sovětský proletariát“ a zčásti jako prosté výrobce zboží.

Kromě toho se setkáváme i se středními vrstvami, které organicky náležejí k sovětské společnosti a hrají v ní přibližně stejnou sociální roli jako maloburžoazie a „nová střední třída“ v kapitalistické společnosti. Do středních vrstev patří dělnická aristokracie (stachanovci) a středně postavení techničtí odborníci a úředníci. Mají větší příjmy než dělníci, ale mnohem menší než vysoce postavení byrokraté. Zastávají úlohu snaživců, kteří stupňují pracovní tempo ve výrobních procesech, slouží jako sociální opora byrokracie a případně jako zdroj, z něhož vládnoucí třída čerpá nové a čerstvé síly.

Uzavírání třídních hranic

Když na stalinisty a jejich dobrovolné i nedobrovolné přátele přijdete s teorií, že v Sovětském svazu existuje třídní nadvláda, nejčastěji pronesou repliku, že tamní občané mají „neomezené příležitosti se vypracovat“. Klasická americká bajka zní, že „každý chlapec se může stát prezidentem“ – a podle stejné logiky nosí každý sovětský voják v torně maršálskou hůl.

Na tom je něco pravdy, nebo spíše *bylo* na tom něco pravdy, a sice v počátečních fázích vývoje sovětské společnosti. Avšak ani tehdy to nedokazovalo neexistenci tříd. Také ve Spojených státech se z čističů bot stali milionáři, ale žádného rozumného člověka nikdy nenapadlo tvrdit, že by tato společnost nebyla společností třídní.

A třebaže byly třídní hranice v sovětské společnosti zpočátku poměrně otevřené a pružné, uzavřely se závratnou rychlostí. V současné generaci byrokratů najdeme stále mnoho synů z dělnických a rolnických rodin, neboť tato vládnoucí třída vznikla diferenciací dělnické a rolnické třídy. Ale byrokraté zítřka budou převážně dětmi byrokratů a celá politika vládnoucí třídy se orientuje tímto směrem. Stále více se stává pravidlem, že syn dělníka se stává dělníkem, kdežto syn byrokrata – nebo nanejvýš syn někoho ze střední vrstvy – se stává byrokratem.

⁷⁰ „Prostý výrobce“ zboží je v marxistické terminologii výrobce, který vlastní své výrobní prostředky, pracuje pro otevřený trh a nenajímá si pracovní sílu nikoho jiného.

Privilegia se předávají další generaci třemi způsoby: odkázáním majetku, monopolem na vzdělání a protekcí. Dědění majetku je nejméně důležité. Právo na dědictví sice bylo obnoveno a SSSR je jedinou zemí, kde přímo ústava zaručuje právo neomezeně nakládat s majetkem prostřednictvím závěti, ale odkázat můžete pouze to, co vlastníte: nábytek, umělecká díla, daču, hotovost, bankovní vklady či státní obligace. To vše má uprostřed všeobecné bídy ohromnou cenu – ale problém vězí v tom, že nemůžete odkázat továrny a akciové podíly.

Privilegovaní lidé však mohou nechat své děti vystudovat. A *pouze* oni mají tuto možnost. „Co se týče studentů,“ píše Yvon, „ekonomický faktor hraje často nejdůležitější roli a syn bohatého otce se těší velké výhodě oproti těm, kteří mají vždy hluboko do kapsy.“⁷¹

Od doby, co byla tato slova napsána, se situace v mnoha ohledech ještě více zhoršila. V roce 1935 sovětský tisk s velkým jásotem zaznamenal skutečnost, že více než polovina studentů si vystačí s penězi od rodičů – zatímco těsně po revoluci většina z nich žila z podpory od různých veřejných institucí. Leckde najdeme lepší školy určené pro děti byrokratů, nebo dokonce i lepší jesle a školky. V roce 1940 se opět zavedlo školné za poslední tři ročníky středních škol a za studium na vysokých školách;⁷² tento příklad brzy následovaly všechny střední školy technické, pedagogické, zemědělské, zdravotní a jiné.⁷³ Školné na středních školách činí 150–200 rublů, na školách vysokých pak 300–500 rublů. Stipendia se poskytují jen za nejlepší známky – alespoň dvě třetiny „výborných“ a zbytek „dobrých“. Po zavedení tohoto zákona se školné za první semestr muselo uhradit do čtyř týdnů; jestliže nebylo zapláceno, následovalo vyloučení. Školy tudíž muselo opustit 600 tisíc studentů.

Zakládání suvorovských vojenských učilišť s přednostními místy pro syny důstojníků také představuje krok stejným směrem. Už jen chybí, aby na kremelském dvoře zavedli vojenskou gardovou školu podle carského vzoru...

Třetí způsob předávání privilegií, tj. protekce, má podle Yvona následující podobu: „Vysokoškolské diplomy sice jsou nepostradatelné, ale samy o sobě nestačí. Kvalifikují k různě přitažlivým pracovním místům, ale uspět bez známostí je čím dál obtížnější. Vysoce postavený otec tak může být svému synovi velmi k užitku. Nenechá ho začít kariéru ve svém oddělení, nýbrž někde u kolegy, což nepřítáhne tolik pozornosti. Jakmile se syn uchytl, stačí mu pár obratných manévřů, aby postoupil na místo, které má stejnou hodnotu jako zděděné peníze po kapitalistovi.“⁷⁴

⁷¹ Yvon, *L'U.R.S.S.*, s. 171.

⁷² Usnesení Rady lidových komisařů SSSR z 2. října 1940 [„Ob ustanovenii platnosti obučeniya v staršich klassach srednich škol i v vysšich učebnyh zaveděnijach SSSR i ob izmeněnij porjadka naznačenija stipendij“].

⁷³ Usnesení Rady lidových komisařů SSSR z 12. října 1940 [„Ob Utveržděnij prikaza VKVŠ ‚O meroprijatijach po vypolnēniju Postanovlenija Sovnarkoma SSSR ob ustanovenii platnosti obučeniya v vysšich učebnyh zaveděnijach i ob izmeněnij porjadka naznačenija stipendij studěntam““].

⁷⁴ Yvon, *L'U.R.S.S.*, s. 171.

Tato fakta berou vítr z plachet dalšímu oblíbenému argumentu. Byrokracie prý skutečně spotřebovává nepřiměřený díl toho, co se vyprodukuje, a děje se tak na úkor dělníků, ale největší část produkce nakonec nespotebují ani dělníci, ani byrokraté, nýbrž se akumuluje. A komu slouží nově postavené továrny a silnice – a nově vyrobené pušky? Přece lidu. Lid je sice vykořisťován, ale tato akumulace sleduje dobro celku. Na to lze odpovědět, že *právě tak* i za kapitalismu přispívá produkce továrny a používání nových dopravních prostředků k blahu „všeho lidu“. Kapitalisté nesnědí všechen margarín a špagety, které jejich továrny vyrobily, ani nejezdí podzemní drahou zcela sami a ani se navzájem nevystřílejí puškami, nýbrž je používají na obranu proti vnějším nepřítelům svých zemí a proti vnitřním nepřítelům svého společenského řádu. Proč akumulace spočívá v budování nových továren? Je tomu tak proto, aby kapitalisté a jejich děti mohli i nadále vykořisťovat dělníky. A podobně také ruské vládnoucí třídy provádějí akumulaci stavěním nových závodů, aby v nich příslušníci těchto tříd a jejich potomci mohli pokračovat ve vykořisťování dělníků. Kdyby Rusko tvořilo *jednu jedinou* velkou kapitalistickou firmu, nijak by se v tomto směru neodlišovalo.

Rozpory a disproporce

Ale co když se sovětská společnost – navzdory rozdílům v příjmech – nakonec dokáže rozvinout do harmonické podoby? Představme si, že produktivita práce poroste, spolu s ní celkové množství produktů, a že dělníci budou dostávat lepší mzdy a byrokraté lepší platy; přesto zůstane dost pro potřeby další akumulace a nové továrny zvýší produktivitu ještě více – všechno dopadne dobře v tomto nejlepším ze všech možných světů.

Bohužel tato představa neodpovídá výše uvedeným faktům. Proč? Protože pro totalitní společnost, v níž dělníci nemají žádná práva, je nejněsnější jít tou cestou, že se snižuje jejich životní úroveň a uloží se jim povinnosti vydržovat výše postavenou třídu a zajišťovat další akumulaci. Postavení každého příslušníka vládnoucí třídy, jeho prestiž, jeho služební postup, jeho plat, jeho zaměstnání, a někdy dokonce i jeho život závisí na tom, zda dokáže splnit a překročit plán a zda dosáhne určeného či ještě vyššího zisku. Poněvadž nákupní a prodejní ceny se direktivně stanovují shora, nabízejí se mu jen nástroje jako snižování mezd, zvyšování pracovního tempa a prodlužování pracovní doby. Celý společenský systém má ze své podstaty sklon k nadměrnému vykořisťování práce, jak je tomu vlastně všude, kde pracující nejsou svobodní. Hubbard kriticky poznamenává, že na smrt milionů lidí za hladomoru v roce 1932 „musíme pohlížet jako na národní kapitálovou ztrátu“.⁷⁵ Ale byrokracie si v tomto nemůže pomoci. Relativně nadměrná spotřeba horních desítek tisíc a nadměrná akumulace jsou doprovázeny podvýživou širokých mas, což vede k nižší produktivitě práce, která následně snižuje množství společenských produktů, které jsou k dispozici. Zostřuje se tudíž boj o distri-

⁷⁵ Hubbard, *Soviet Labour and Industry*, s. 180.

buci produktů. Krizi byrokracie řeší obvyklým způsobem. Aby udržela a zvýšila tempo akumulace a aby příjmy vládců neutrpěly újmu, jednoduše dále snižuje životní úroveň mas – bránit se koneckonců nemohou. A bludný kruh se roztáčí znovu.

Nedostatečná spotřeba mas je jedním zdrojem rozporů. Avšak o další disproporce není žádná nouze. Nevyhnutelné jsou chyby v plánování. V každé moderní společnosti existuje nějaká metoda, jak regulovat rozdělování výrobních prostředků a pracovních sil mezi různá odvětví a procesy produktivní činnosti. V kapitalismu se o to, ať se už stane cokoli, stará mechanismus cen a zisků, zatímco o nápravu omylů se nakonec postarají hospodářské krize a ztráty. Živelně působící ekonomické zákony se projevují ekonomickými katastrofami; jak pozoruhodně poznamenal Marx, tyto zákony působí stejně jako zákon zemské přitažlivosti, když vám na hlavu spadne dům. V socialistické společnosti by slepě vládnoucí zákony nahradila vědomá demokratická kontrola mas spojená s tím, že účty se předkládají zcela veřejně. Za vykořisťovatelské vlády byrokracie však staré metody regulace ztrácejí účinnost, zatímco nové a demokratické metody nepřipadají v úvahu, neboť by odhalily vykořisťování – *a tudíž* jsou nezákladnější hospodářská fakta držena v tajnosti. Ale to není jediný důsledek: pokud se reguluje a kritizuje „pouze shora“, nijak tím nenahradíme veřejnou kontrolu. Nesmí-li se příkazy shora kritizovat, i když jsou nesmyslné a neproveditelné, pak se jejich provedení musí předstírat. Despotický systém nutí každého lhát. Ani jeden údaj či fakt není spolehlivý. Na XVIII. všesvazové konferenci VKS(b) v únoru 1941 tajemník ústředního výboru Malenkov prozradil, že v jedné továrně byly současně podány čtyři odlišné zprávy o zásobách základního materiálu: jedna vedoucím zásobovacího oddělení, druhá hlavním účetním, třetí ředitelem závodu a čtvrtá komisí při prověrce.⁷⁶ Objevily se čtyři různé součty, které se lišily o několik stovek procent, přestože inventura základního materiálu v továrně je tím nejsnadnějším statistickým úkolem. Co se děje tehdy, když se do výpočtů zahrnou také ceny a zároveň je měnový standard natolik nestabilní, že otevírá prostor k různým manipulacím? Malenkov zmiňoval tento případ jako typický a my už lépe rozumíme tomu, jakým způsobem se byrokracii i při sčítání lidu daří dělat chyby v číslech, která jdou do milionů.

Chyby v plánování jsou nevyhnutelné i při nejlepších statistikách, ale za takových podmínek se stávají pravidlem. Jakmile v tomto systému dojde k omylu, má tato chyba ohromné důsledky. Yvon píše: „Jednotlivé chyby mohou mít značně velký dosah, což je jedním z nejzápornějších jevů v životě této země. [...] Skutečnost, že někteří lidé

⁷⁶ Georgij Maximilianovič Malenkov, „O zadačach partijnych organizacij v oblasti promyšlennosti i transporta“, *Pravda*, 1941, č. 46 (16. 2), s. 2. [Autor znal projev – či pasáž z projevu – pravděpodobně z nepřesného anglického překladu. Přesné znění je následující: „Ředitel Kolčuginského závodu pro zpracování barevných kovů [...] potřeboval zjistit, kolik materiálu zbývá v dílně č. 2. Účetní oddělení závodu mu nahlásilo 81,6 tuny, plánovací oddělení uvedlo 47,7 tuny, podle záznamů v dílně zde bylo 51,5 tuny, ale při kontrole se ukázalo, že skutečné množství je 11 tun.“]

mají nad společností téměř neomezenou moc, snadno vede k přijímání nesmyslných rozhodnutí, která se přesto vykonávají.⁷⁷

Kdokoli obeznámený s četnými příklady chybných investic a nesmyslných plánovacích rozhodnutí, o nichž referuje sovětský tisk nebo cizinci, musí připustit, že náklady špatného byrokratického hospodaření nejsou v žádném případě nižší než ty, které s sebou nese kapitalistická konkurence.

Vedle toho se ale setkáme také s přímým parazitismem. Neproductivní správní a represivní aparát současné sovětské společnosti patří v poměru k národnímu důchodu mezi nejnákladnější na světě.

Čas od času vyjdou na světlo některé křiklavé případy tohoto parazitismu. Na jaře roku 1941 se oficiálně zjistilo, že pouze v samotné Rostovské oblasti bylo v administrativním aparátu kolchozů zaměstnáno 50 tisíc osob, které byly zcela nadbytečné i podle měřítek byrokratické státní exekutivy. Současně se vypátralo, že v moskevských továrnách měli vedoucí pracovníci k ruce několik stovek zvláštních pomocníků, jejichž jediným úkolem bylo najímat nové dělníky. A podle odhadů najal každý pomocník v průměru jen jednoho dělníka denně. Zmiňovaný Malenkov pak seznámil konferenci strany s tímto případem: jeden uralský závod pro tavení mědi prodal státnímu trustu pro zpracování barevných kovů jisté opotřebené zařízení za 100 tisíc rublů. Jiný ředitel téhož závodu neměl o tomto obchodu ani tušení a koupil totéž zařízení od trustu zpět za 111 tisíc rublů. A oba ředitelé dostali odměny, jeden za výhodný prodej, druhý za levný nákup.⁷⁸ Takové případy nejsou ojedinělé; svědčí o tom skutečnost, že byl vyhlášen zvláštní zákon, který takové obchody s opotřebeným zařízením zakázal.⁷⁹ Další příklady bychom mohli vršit donekonečna.

Byrokracie si tedy dokáže držet svoji pozici jen za cenu velkých ztrát pro celou společnost. Dezorganizovanost, disproporce a parazitismus omezují rozvoj výrobních sil a snižují životní úroveň mas. Plánované hospodářství má však přece jen jednu velkou výhodu: v případě nouze lze soustředit všechny dostupné zdroje a pracovní síly na *jednu* činnost a neohlížet se přítom na cokoli jiného.

V tom se také skrývá klíč k vysvětlení, proč sovětské Rusko dokázalo na německou invazi odpovědět tak účinným odporem. Právě za války je takové soustředěné úsilí tou nejpodstatnější věcí ze všech. V Sovětském svazu nepřipadá v úvahu, aby se válečnému úsilí pletly do cesty zájmy soukromého vlastnictví nebo zákonná práva pracujících. Výrobní odvětví, která jsou podle mírových norem neproductivní a nezisková, lze udržovat po skoro neomezenou dobu a jejich ztráty se rozloží po celém národním hospodářství.

⁷⁷ Yvon, *L'U.R.S.S.*, s. 22. Příkladů existuje celá řada.

⁷⁸ Malenkov, „O zadačach“, s. 3.

⁷⁹ Výnos prezidia Nejvyššího sovětu SSSR z 10. února 1941 („O zapreščennii prodaži, obmena i otpuska na storonu oborudovanija i mat'erialov i ob otvetstvennosti po sudu za eti nežakonnnye dějstvija“).

Celé průmyslové oblasti mohou být z vojenskostrategických důvodů přemístěny bez ohledu na náklady. Lze rozsáhle testovat a zavádět nové vynálezy a provádět technické a společenské experimenty. Pracovní síly je možné poslat tam, kde je jich nejvíc potřeba, a přimět je pracovat za děsivých podmínek. Obyvatelstvo může být donuceno přinášet oběti, o jakých si američtí Rickenbackerové⁸⁰ netroufají ani snít.⁸¹

Tato koncentrace veškeré moci a veškerých zdrojů v rukou jediné skupiny vládců nevysvětluje pouze ruské válečné úspěchy, nýbrž nám také naznačuje, jak si byrokracie – navzdory všem vnitřním disproporcím, špatnému hospodaření a společenským konfliktům – dokázala udržet svoji moc i v době míru. Ať byly ztráty sebevětší, byrokracie měla k dispozici všechny zdroje obrovského impéria, aby je mohla zamaskovat a aby umožnila systému přežít krizi.

Stát a hospodářství

Poté, co jsme načrtli sociální stratifikaci sovětské společnosti a společenské rozpory, rádi bychom se na chvíli zastavili u vztahu mezi státem a hospodářstvím.

Marxisté vždy bývali hrdí na to, že dokážou za právními fikcemi a ideologickými závoji odhalit skutečné společenské vztahy. O to pozoruhodnější tudíž je, že by množství autorů, kteří prošli školou marxismu, mělo uvěřit tomu, že výrobní prostředky v Rusku patří „všem“ nebo „dělnické třídě“, protože se to píše v zákonech. Jenže výrobní prostředky v Rusku nepatří všem, nýbrž státu. Podle marxistického učení je stát organizovaným násilím vládnoucích tříd sloužícím k útlaku tříd utiskovaných a sama jeho existence, a dokonce jeho neustálé posilování by měly marxistům stačit jako varovný signál, že mají co do činění s třídní společností. Trockij jednou napsal, že výrobní prostředky v Rusku patří státu a stát patří byrokracii.⁸² V této myšlence, kterou později Trockij bohužel zavrhl jako pouhý aforismus, je více moudrosti než v celé trockistické literatuře o „degenerovaném dělnickém státě“.⁸³

⁸⁰ [Autor naráží na Eddieho Rickenbackera (1890–1973), americké stíhací eso za první světové války. Pravicově orientovaný Rickenbacker se za druhé světové války zapojil do americké válečné propagandy a mj. žádal po americkém dělnictvu zvýšené pracovní úsilí v zázemí. V roce 1943 podnikl oficiální cestu do SSSR, kde se mu velmi zamlouvala tuhá pracovní disciplína. Podobné pochvalné názory na SSSR zastávali také někteří představitelé amerického kapitálu.]

⁸¹ Připojme poznámku, že nerovnosti, které jsme viděli v sovětském civilním životě, nalezneme také v tolik propagované „lidové“ Rudé armádě, kde jsou dokonce ještě výraznější. Vojín Rudé armády dostává 10 rublů měsíčně, poručík 1000 rublů a plukovník 2400 rublů. Americký žold je rozhodně více rovnostářský: 50 dolarů pro vojína, 150 pro poručíka a 333 pro plukovníka. Viz „The Russian Worker“, *New York Times* 92 (1943), č. 31 257 (23. 8.), s. 14.

⁸² [Srov. Trockij, *Zrazená revoluce*, s. 214.]

⁸³ Celý trockistický argument, že Rusko je dělnický stát, stojí a padá s tezí, že už samotné zestátnění výrobních prostředků znamená vznik dělnického státu – a nic dalšího už zkoumat nemusíme. Toto tvrzení je v naprostém rozporu nejen s realitou, ale rovněž s celou marxistickou tradicí. Už Engels si z takové představy tropil žerty, když napsal, že kdyby na každém státním podniku

Několik autorů už upozornilo na skutečnost, že v zestátněném hospodářství vše závisí na tom, kdo drží v rukou státní moc.⁸⁴ Jestliže ji drží široké, demokraticky organizované masy výrobců, pak jsou v jejich rukou také výrobní prostředky a žijeme v socialismu nebo jsme zdárně na cestě k němu. Jestliže se však moc nachází výhradně v rukou zvláštní privilegované vrstvy, pak tato vrstva ovládá také výrobní prostředky a žijeme v třídní společnosti.

Docházíme tak k závěru, že socialismus je nemožný a nepředstavitelný bez demokracie. Demokracie není nahodilou a nadbytečnou ozdobou na stavbě socialistického hospodářského řádu, nýbrž jejími skutečnými základy, její podstatou.

Nebylo by však správné tvrdit, že jakmile byly výrobní prostředky zestátněny, hospodářské zákony přestávají platit a účinkovat, že politika nahradila ekonomii atd. Politický útlak je totiž jen odvrácenou stranou hospodářského vykořisťování. A stát hájí třídní vztahy, které panují v hospodářství.

Despotická diktatura byrokracie není nahodilou nadstavbou socialistického hospodářství či chorobným výrůstkem na jeho těle. Je to adekvátní a zákonitý politický projev hospodářské skutečnosti, že byrokracie vykořisťuje široké masy. Lze opravdu říci, že byrokracie vládne v továrně, protože ovládá stát, ale se stejnou oprávněností můžeme tento výrok i otočit. Ve hře jsou totiž dvě strany jednoho základního třídního vztahu. Nemýlili bychom se, kdybychom řekli, že k uskutečnění socialismu v Rusku chybí už jen zavést demokracii výrobců; jenže takové zavedení by zdaleka neznamenal jen „čistě politický“ převrat v „nadstavbě“, nýbrž by si zároveň žádalo i *sociální* revoluci. Revoluce by nedokázala svrhnout byrokracii politicky, aniž by ji zbavila její hospodářské moci. Nemohla by zavést demokracii, aniž by výrobní vztahy založené na poslušnosti a vykořisťování nahradila vztahy založenými na svobodě a rovnosti, na dobrovolné spolupráci. Musela by převést společenské výrobní prostředky z hierarchického kolektivního vlastnictví byrokracie do demokratického kolektivního vlastnictví výrobců. Pouze touto cestou lze v Rusku dosáhnout socialismu.

bylo něco socialistického, musel by být prvním socialistickým zařízením rotní krejčí od armády. [Srov. Engels, „Pana Eugena Dühringa převrat vědy“, s. 275.] Trockisté říkají, že ruský stát je ve své podstatě dělnickým státem, protože jeho hospodářský základ nepřestává být socialistický. A tento základ spočívá v zestátnění výrobních prostředků. Kdyby někdo skromně namítal, že zestátnění samo o sobě není socialistickým opatřením, poněvadž i stát vykořisťovateli může zestátnovat, trockisté odpoví, že zestátnění *provedené dělnickým státem* je nutně socialistickým opatřením. Tudíž se ukazuje, že Rusko je dělnický stát, protože má socialistický základ, ale tento základ je socialistický jen proto, že Rusko je dělnický stát. Anebo řečeno stručněji: Rusko je dělnický stát, protože je dělnický stát. A když tomu nevěříte, jste filistr, maloburžo a renegát...

⁸⁴ Obzvlášť dobře se s touto otázkou vypořádal Max Shachtman v různých číslech časopisu *The New International*. [Viz zvláště Max Shachtman, „Is Russia a Workers' State?“, *The New International* 6 (prosinec 1940), č. 10 (49), s. 195–205.]

EGON BONDY: DIKTATURA PROLETARIÁTU

Petr Kužel (ed.)

Egon Bondy on the Soviet Union

Abstract

This text presents Egon Bondy's political thought at the turn of the 1940s and 1950s, with special focus on his texts "The Dictatorship of the Proletariat" and "2000" (both written in 1949/1950), which represent one of the first expressions of Marxist criticism of Soviet-type society after 1948 in Czechoslovakia. The introductory study analyses Bondy's evaluation of the Soviet Union as "fascism in its most advanced form", and the implications of the fusion of economic and political power. It also points to the continuity of this type of Marxist criticism with earlier critiques written by Josef Guttman and Závěš Kalandra in the 1930s and 1940s, while also pointing out how these texts by Bondy in some ways anticipated his later analyses from the 1960s, in which he understood Eastern Bloc regimes as examples of state capitalism. Following this introduction, we print a revised and annotated edition of Bondy's "Dictatorship of the Proletariat."

Keywords

Egon Bondy, Soviet-type society, Marxist political theory

EGON BONDY O SOVĚTSKÉM SVAZU

Petr Kužel

Po únorovém převratu v roce 1948 došlo v Československu ke vzniku nedemokratického režimu, který se zhroutil až po sametové revoluci v roce 1989. Tento režim byl od svého vzniku kritizován z nejrůznějších stran politického spektra. Současný mediální diskurz, který bývalý režim označuje takřka výhradně a poněkud nesmyslně za režim „komunistický“, však v rámci určité binární logiky založené na dichotomii dobra a zla vyvolává dojem, že kritici tohoto domněle „komunistického“ režimu museli být z logiky věci nutně pravíkoví či přinejmenším liberálně orientovaní, nebo dokonce prokapitalističtí. Zcela se tak v běžném veřejném povědomí stírá například ta skutečnost, že Milada Horáková byla národní socialistkou, že s ní popravený Závaš Kalandra byl přesvědčeným marxistou, stejně jako jím byl i v období normalizace nejdéle vězněný český disident Petr Uhl.

Právě to, že byly tehdejší režimy ve střední a východní Evropě od svých počátků předmětem ostré kritiky i ze strany marxistických autorů, kteří představovali významnou část *levicového disentu*, bývá v současném veřejném prostoru skutečnost poměrně dosti upozadovaná. Rozhodli jsme se proto v tomto svazku *Kontradikcí* přetisknout politický esej Egona Bondyho (vl. jm. Zbyněk Fišer¹) z přelomu roku 1949/1950, který je dokladem právě takového typu marxistické kritiky. Důvodem pro tento výběr je rovněž ta skutečnost, že Egon Bondy byl po roce 1948 zároveň jedním z prvních – přinejmenším ve své generaci –, kdo režimy východního bloku kritizoval právě z radikálně levicových pozic. Bondyho kritika je vyjádřena jak v jeho uměleckých textech, a to již v jeho básních z přelomu čtyřicátých a padesátých let, tak rovněž v politickém eseji „Diktatura proletariátu“, psaném na přelomu roku 1949/1950. Ze stejné doby pochází rovněž text s názvem „2000“, který je určitou koláží umělecké prózy, deníkových záznamů a politických úvah a který je datován „psáno v prosinci 49 – únoru 50“. Tyto texty představují, jak jsme již naznačili, zajímavé historické dokumenty o počátcích marxistické kritiky režimů východního bloku u nás po roce 1948. V roce 1951 vyšly v edici Půlnoc, první samizdatové edici v Československu po roce 1948, kterou založil právě Egon Bondy s Ivo Vodseďálkem. Spolu s texty například Josefa Guttmanna, jemuž se v tomto svazku obšírně věnoval Pavel Siostrzonek, či Závaše Kalandry, jejichž dílo zahrnuje marxistickou kritiku Sovětského svazu z třicátých a čtyřicátých let, tak Bondyho texty ukazují určitou kontinuitu tohoto typu kritiky v letech padesátých a následujících. V čem tato

¹ Ačkoli Zbyněk Fišer přijal pseudonym Egon Bondy až na začátku roku 1949, budu vzhledem k tomu, že je tento pseudonym s jeho fyzickou osobou již natolik spjat, referovat o něm pouze jako o „Egonu Bondym“, a to i pro období, kdy tento pseudonym ještě neužíval.

kritika spočívala a co vznik tohoto kritického postoje podmínilo, je pojednáno v příspěvku, který následuje.²

V roce 1947 byl Egon Bondy příznivcem KSČ a v tomtéž roce do ní ještě jako nezletilý ve svých 17 letech vstoupil.³ V zimě 1947–1948 jel na Stavbu mládeže do Lidic.⁴ Po návratu do Prahy již docházelo k přípravě „Vítězného února“ a Bondy se v té době velmi aktivně účastnil řady manifestací a jiné aktivistické činnosti.⁵ Nicméně, a z velké části právě proto, že byl přítomen při přípravách těchto manifestací, uvědomoval si podle svých slov stále více zmanipulovanost celé věci⁶ a již během „Vítězného února“ došel k závěru, že se „něco jaksi nepovedlo“.⁷ Následující vývoj událostí jen potvrzoval jeho podezření. Významnou roli v Bondyho náhledu na stalinistický režim hrálo vyloučení Jugoslávie ze sovětského bloku v červnu 1948 a následná štvavá kampaň československých a sovětských sdělovacích prostředků proti Jugoslávii, Titovi a jeho spolupracovníkům. S ní započalo také ostrakizování jinak smýšlejících, a vše se najednou pro Bondyho začalo „osvětlovat v jiném světle“,⁸ což postupně vedlo k tomu, že se „poprvé začal trochu orientovat a uvědomovat si, jak tu pervertovanou komunistickou politiku, kterou [...] měl možnost pozorovat předcházejícího půl roku, asi interpretovat“.⁹

Z iluze, že by zřízení SSSR mělo socialistický charakter a že by v něm postupně mohlo docházet k realizaci ideálů spojených s emancipačním projektem (rozšíření demokracie

² Text níže je upravenou a na některých místech doplněnou částí mé studie „Politické myšlení Egona Bondyho“, in Egon Bondy *Pracovní analýza a jiné texty* (Praha: Filosofia 2017), s. 13–59, v níž se věnuji Bondyho politickému myšlení obsáhleji.

³ Viz Egon Bondy, *Prvních deset let* (Praha: Mátá 2002), s. 20. Bondyho paměti potvrzuje i Archiv bezpečnostních složek, spis „Trockisté a trockistické skupiny, sv. I., č. 305_737_3_0082, podle něhož do KSČ Egon Bondy vstoupil 30. září 1947. Stejná informace se objevuje i v Bondyho životopisu, který příkládal k obhajobě své kandidátské práce, v němž se uvádí, že o vstup požádal v červnu 1947 a že přijat byl v září. Archiv Univerzity Karlovy, složka Zbyněk Fišer.

⁴ Petr Placák, „Flaštička antabusu. Kádrový dotazník Egona Bondyho“, in *týž, Kádrový dotazník* (Praha: Babylon, 2001), s. 29.

⁵ *Ibid.*, s. 30.

⁶ „Má účast byla neobyčejně aktivní, prakticky nepřetržitá. Ovšem v důsledku toho, že jsem byl u toho čtyřiaadvacet hodin denně, mohl jsem si po těch sedm dní ověřovat, jak je celá ta věc manipulovaná, jak postrádá jakoukoli špetku spontaneity, upřímnosti nebo nějakého revolučního zanícení, že to je normální divadýlko, který je režírovaný. To se stupňovalo den ze dne, ne dojem, ale jasná zkušenost, že to je v podstatě pustejšvíndl, no a toho pětadvacátýho, když se oslavovalo vítězství pracujících lidu, už jsem se od toho distancoval. Místo na ty oslavy jsem šel do biografu [...], aby ten distanc od těch oslav byl jó zřetelnej.“ *Ibid.*, s. 30. V rozhovoru pro časopis *Inprekor* k této události Bondy dodává: „O této vzpomínce jsem si myslel, že ji nikdy nebude možno verifikovat, ale po více než čtyřiceti letech potvrdil Zdeněk Mlynář, že se na to pamatuje, že jsem mu to říkal téhož dne.“ Egon Bondy, „Marxista se nemůže stát antikomunistou“, *Inprekor* [6] (1991), č. 11, s. 24.

⁷ Bondy, *Prvních deset let*, s. 25.

⁸ Srov. *ibid.*, s. 27–28.

⁹ Placák, „Flaštička antabusu. Kádrový dotazník Egona Bondyho“, s. 31.

na sféru ekonomické produkce, osvobození člověka od hladu a námezdní donucovací práce, možnost univerzálního všestranného rozvoje člověka, odstranění vykořisťování a nastolení samosprávné společnosti atd. apod.), se Bondy vymanil (na rozdíl od řady svých vrstevníků: Pavel Kohout, Milan Kundera, Karel Kosík, Zdeněk Mlynář, Ludvík Vaculík aj.) velice rychle – zhruba na podzim roku 1948.¹⁰ Uvádí v této souvislosti, že na podzim 1948 mu už „charakter našeho zřízení byl jasný“, i když měl „dosud iluze o možnostech nějak to zas přivést na správnou marxistickou cestu“.¹¹ (K Bondyho teoretickým předpokladům této možnosti se vrátíme níže.) Dle Pavla Pečínky Bondy v roce 1948 (po Únoru!) z KSČ odešel.¹² Této interpretaci nasvědčují i některé poznámky z Bondyho memoárové prózy *Prvních deset let*. Ve skutečnosti se Bondy jen přestal účastnit stranického života a byl vyloučen až 28. dubna 1950.¹³

Jedním z faktorů, který tehdy vedl Bondyho na cestu nesmiřitelného kritika stalinismu, byla i nová vlna antisemitismu, která se začala postupně v Československu rozmáhat. Bondy na ni reagoval iniciováním sborníku *Židovská jména*, v němž si autoři „zvolili nápadně židovské pseudonymy, jako protest proti opět začínajícímu antisemitismu“.¹⁴ Odtud také pochází pseudonym „Egon Bondy“. Sborník vyšel v samizdatu v lednu 1949 a byl pravděpodobně prvním poválečným literárním samizdatem.¹⁵ Příspěvky Bondyho a Jany Krejcarové (druhé iniciátorky sborníku) však jsou z konce roku 1948.¹⁶

¹⁰ „Od září 1948 jsem pak už měl vcelku jasno. Mé první básně jsou také o tom, že Sovětský svaz je fašistický režim, že to, co tam je, nemá s marxismem nic společného, že to je čirej fašismus, jemuž je nutno se bránit revoluční cestou.“ *Ibid.* A o tom, že byl Bondy vůči režimu již značně kritický v době, kterou uvádí, svědčí mj. již sborník *Židovská jména* z přelomu let 1948/1949.

¹¹ Bondy, *Prvních deset let*, s. 33.

¹² Viz Pavel Pečínka, *Pod rudou vlajkou proti KSČ* (Brno: Doplněk 1999), s. 45.

¹³ Je dochován dopis 18. místní organizace KSČ z 22. dubna 1950, v němž předseda místní organizace KSČ informuje adresáta Zbyňka Fišera, že výbor místní organizace se usnesl na podání návrhu členské schůzi konané 28. 4. 1950, aby byl zbaven členství, jelikož se 1) delší dobu nezúčastňuje členských schůzí a jiných akcí pořádaných místní organizací, 2) neplatí členskou legitimaci vydává do rukou jiné osoby, jež není členem strany“. Osobní archiv EB v držení Martina Machovce. Rovněž v již zmiňovaném životopisu přikládaném ke kandidátské zkoušce se uvádí, že „byl vyškrtnut ze strany“ v roce 1950. Archiv Univerzity Karlovy, složka Zbyněk Fišer. Oproti tomu Archiv bezpečnostních složek mylně uvádí, že byl vyloučen již v roce 1949: „Neplnil povinnosti člena strany a projevoval trockistické smýšlení. Proto byl v roce 1949 ze strany vyloučen.“ Archiv bezpečnostních složek, 621754_MV_1_1_0010-1.

¹⁴ Bondy, *Prvních deset let*, s. 34.

¹⁵ „Neuvažujeme-li o protektorátních ‚černých tiscích‘, řečeno slovy Ludvíka Kundery, pak origově vydání [*Židovských jmen*] z ledna 1949 je vysoce pravděpodobně prvním českým literárním samizdatem – tedy téměř jistě prvním po únoru 1948.“ Machovec, M., „Židovská jména rediviva“, in: A2, 3, 2007, č. 51/52, s. 10.

¹⁶ Srov. *Židovská jména: 1949* (Praha: Lidové noviny), s. 31.

Nejvýznamnější vliv na vývoj Bondyho politického smýšlení v této době mělo zřejmě setkání se Závišem Kalandrou. Bondy se s ním seznámil na konci roku 1948. Ve svých pamětech uvádí, že „byl nadšen, že konečně vidí skutečného nefalšovaného trockistu ze starých dob“.¹⁷ Kalandra představoval pro Bondyho člověka jemu velice blízkého, Bondy dokonce říká, že Kalandra byl pro něj „po určitou dobu víc než vlastní otec“,¹⁸ byť s ním zdaleka ne ve všem souhlasil. Oponoval v té době například Kalandrově názoru, že i kdyby se v SSSR dostal k moci místo Stalina Trockij, byl by vývoj v SSSR víceméně kvalitativně obdobný. Později však, jak dosvědčuje například Bondyho *Pracovní analýza* (1969), uznává, že Kalandra měl v tomto bodě pravdu. Přes dílčí nesouhlas je však zřejmé, že Kalandrův vliv byl v té době na Bondyho v mnoha ohledech určující.

Přejdeme nyní od vlivů, které souvisely s osobním působením a zkušeností bezprostředně zakoušené reality, k vlivům teoretickým (byť tyto vlivy nelze pochopitelně zcela oddělovat, resp. lze je oddělovat jen v abstrakci), jež Bondyho politické myšlení na konci čtyřicátých let utvářely.

Zhruba v polovině roku 1948 (tedy ještě před setkáním s Kalandrou) čte Bondy podle svých pamětí Trockého *Zrazenou revoluci*¹⁹ a souhlasí v hlavních rysech s Trockého hodnocením SSSR, deklaruje se otevřeně jako trockista,²⁰ a co je horší, vidí ho takto i tajná policie.²¹ Velmi rychle však dospívá k názoru, že se Trockij mýlil, když považoval SSSR

¹⁷ Bondy, *Prvních deset let*, s. 37.

¹⁸ Viz televizní dokument „Fišer alias Bondy I“: „Mezi námi vznikl neobyčejně blízký vztah. Až do jeho zatčení, které bylo na konci roku '49, jsem s ním trávil prakticky každý den.“ Viz také např. Homeless & Hungry [Drožd, L.], „Sám v apokalypse – Egon Bondy“, *Vokno 2000*, 1997, č. 1, s. 69.

¹⁹ Lev Davidovič Trockij, *Zrazená revoluce: co jest SSSR a kam spěje?* přel., Vladislav Burian, (Praha: Ladislav Šotek, 1937).

²⁰ „Byl jsem však trockistou velice akcektivním.“ Bondy, *Prvních deset let*, s. 32, viz rovněž např. s. 51–52. Srov. též Egon Bondy, „Knížka o tom, jak se mi filosofovalo“, in též, *Filosofické dílo, sv. IV. Postpříběh, příležitostné eseje a rekapitulace. Texty z pozůstalosti II* (Praha: DharmaGaia 2013), s. 189 aj.

²¹ „Na Fišera byl založen osobní svazek pro podezření z protistátní činnosti a pro jeho styky s trockisty Karlem Teigem a Závišem Kalandrou.“ Viz Archiv bezpečnostních složek (dále jen ABS). sv. 11135 MV, s. 6. [1_9_0014-1]. Tento svazek byl založen v roce 1949 (první záznam z 28. prosince 1949), odložen byl až 20. září 1954. Píše se zde mimo jiné, že „Fišer jest svým přesvědčením zarytým trockistou“ (*ibid.*, s. 32–33 [11135_MV_1_9_0051-1]), „že v roce 1949 bylo jedno z [trockistických] center u Jany Fischlové“ a že „toto centrum tvořili lidé jako Zbyněk Fišer“. *Ibid.*, s. 14 [11135_MV_1_9_0028-1]. Ten je v jiných zprávách označován dokonce „za hlavního organizátora skupiny“ (*ibid.*, s. 16 [11135_MV_1_9_0031-1]), přičemž skupina měla být jeho prostřednictvím navázána na Záviše Kalandru a Karla Teiga (*ibid.*, s. 18. [11135_MV_1_9_0033-1]). Je zde také trestní oznámení na Z. Fišera za opakovaný ilegální přechod hranic a poměrně detailní zprávy o těchto dvou přechodech a jeho pobytu a zadržení ve Vídni. Několikrát je akcentováno právě jeho spojení s Kalandrou, kdy jedna ze zpráv StB například uvádí, že „Kalandra jej [tj. Zbyňka Fišera] měl několikrát vyslati do Vídně, kde měl údajně navázati spojení s francouzskou špionážní službou,

za pouze tzv. degenerovanou formu dělnické vlády, a například již ve zmiňovaném textu „2000“ explicitně označuje tento Trockého názor za jeho „největší teoretický omyl“.²²

V souladu s Trockým ovšem přijímá přesvědčení, že stalinismus nemá nic společného se socialismem, a zřízení Sovětského svazu a jeho satelitů dokonce charakterizuje jako *fašistické*. Bondy, kterému je v té době 20 let, tak radikalizuje Trockého tvrzení o jisté podobnosti fašismu a stalinismu.²³ V tomto duchu píše i své básně z té doby.²⁴

Názor, že SSSR má přímo fašistický charakter,²⁵ vyrůstá u Bondyho z přesvědčení, že SSSR není již pouze degenerovanou formou dělnické vlády, jak se domníval Trockij, ale že zde došlo ke konstituci nové vládnoucí třídy, která ovládá stát, jenž je „nezakrytým exploátátorem a jeho představitelé jsou jeho první akcionáři (to už je ovšem zakryto)“.²⁶ Stát se tak stal de facto „prvním a jediným vykořisťovatelem“, a ztrácí tak i funkci určitého smiřovatele a „třídního nárazníku“ mezi vykořisťovanými a vykořisťovateli. To může mít podle Bondyho za následek jediné ještě větší rozvinutí intenzity třídního boje. Známou Stalinovu tezi o zostřování třídního boje však Bondy chápe přesně opačně než Stalin a stalinisté. Zatímco Stalin prohlašoval, že se bude zintenzivňovat boj *bývalých* vládnoucích tříd, Bondy píše o zintenzivnění třídního boje *nových* vládnoucích tříd vůči zbytku obyvatelstva. Tento zvyšující se tlak, kdy stát nejenže „neutlumuje revoluční napětí, ale přímo je vytváří“,²⁷ pak podle Bondyho představuje povede v dlouhodobé

údajně měl projednávat nějaké bakteriologické věci. Když mu hrozilo zatčení, tak mu údajně pomohla milénka Kalandry MUDr. Jíhová-Šedivá [...] tím, že jej doporučila do psychiatrické kliniky MUDr. Myslivečka v Praze.“ Přestože spis dále uvádí, že „Fišer simuluje, a když mu hoří půda pod nohama, dělá ze sebe blázna“ (*ibid.*, s. 32 [11135_MV_1_9_0050-1]), ukázala se tato strategie jako účinná. V roce 1954 byl spis odložen s tím, že „Fišer je osoba duševně zatížená a byl několikrát na léčení na psychiatrické klinice u prof. Myslivečka.“ *Ibid.*, s. 6 [11135_MV_1_9_0014-1]. Bondy mimochodem na toto období vzpomíná ve své memoárové próze *Prvních deset let*.

²² Srov. Egon Bondy, „2000“, *Revolver Revue*, (2001), č. 45, s. 183.

²³ „Přes hluboké rozdíly ve svých společenských základech jsou stalinismus a fašismus symetrické jevy. Mnohými svými rysy se překvapivě podobají navzájem.“ Lev Davidovič Trockij, *Zrazená revoluce* (Brno: Doplněk 1995), s. 234.

²⁴ Srov. např. „Nemyslet – to přijde často draze: / Srovnej si Marxe a Stalina v Sovětském svaze! / Uvědom si že fašismus má vládnoucí třídu / třebaže všechno formálně patří lidu/ Vzpomeň si na to co Lenin napsal:/ fabriky vlastnit vládnoucí třída přímo nepotřebuje/ záleží na tom kdo celou výrobou disponuje/ Tou ve fašismu disponuje stát [...] Smysl / jež fašismus do života lije/ není nic jiného než mytologie / [...] Soudruzi / braňte se fašistické ideologii/ Vždyť v Sovětském svazu/ Marxe po hlavě bijí/ [...] Zabraňte stalinskému fašismu/ úplně pohřbít Říjnovou revoluci/ Nepodléhejte desorientaci / ani defétismu [...]“ Egon Bondy, *Básnické spisy I. 1947–1963* (Praha: Argo 2014), s. 151–152.

²⁵ Charakteristika režimů východního bloku jako režimů fašistických však přetrvává i v šedesátých letech, i když na ni není kladen takový důraz. V *Pracovní analýze* (s. 334) např. čteme: „[zdroj těchto tendencí] kulminuje dnes ve fašismu a fašizujícím státním kapitalismu“. A objevuje se i v letech pozdějších. Srov. např. Bondy, *Básnické spisy III*, s. 53, s. 61, 135 aj.

²⁶ Bondy, „2000“, s. 179.

²⁷ *Ibid.*

perspektivě k tomu, že „konec tisíciletí si neodpustí ten ohromný ohňostroj revoluce“.²⁸ (Toto revoluční trockistické nadšení u něj přetrvává jen velmi krátkou dobu a minimálně již v roce 1953 revoluční perspektivy spojené s trockismem opouští.²⁹)

V roce 1950 nicméně podmínky k tomuto svržení spatřuje mj. v tom, že zestátnění průmyslu a kolektivizace zemědělství (Bondy se zde odkazuje na Trockého), byt' neznamenají samy o sobě socialismus, představují „politicko-právní a výrobně administrativní předpoklady socialismu“.³⁰ Tyto dva předpoklady jsou podle Bondyho nyní splněny „ve všech fašistických státech“ (myšleny státy východního bloku).

Analogii mezi sovětským zřízením a zřízením fašistickým vidí zejména v tom, že „vládnoucí třída“ má k dispozici možnost *bezprostředně* ovládat a využívat stát pro své účely³¹ (v jiných společenských formacích je tento vztah mezi vládnoucí třídou a státem podstatně komplikovanější). To jí dává dříve netušené možnosti a prostředky manipulace i ideologické indoktrinace: „navýsost zmodernizované policajství, tak charakteristické pro III. říši a Sovětský svaz“, „bezmezná pravomoc nad celým životem každého člena společnosti“³² a „monopol na ideologickou dezorientaci a otravu, jež má v rukou strana“.³³ Rysem takto pojímaného fašismu je, že, jak již bylo naznačeno, fašismus odstraňuje stát „v jeho funkci třídního smiřovatele a [odstraňuje] jeho nejcharakterističtější znaky, jako je parlament a politické strany, neboť oficiální fašistickou teorií je, že ve fašismu namísto třídního boje nastupuje třídní spolupráce (na čemž se shodli Stalin, Hitler i Mussolini). Avšak ideologie státu a státnosti je pro fašisty *conditio sine qua non*, neboť je jedinou možnou formou, pod níž je možno současně prohlašovat, že výrobní prostředky patří celé společnosti, a současně vykořisťovat dělnickou třídu dosud nebývalým způsobem.“³⁴

²⁸ *Ibid.*, s. 180.

²⁹ „Můj trockistický elán dávno vyprchal, už jsem věděl o trockismu své a už jsem jej nikterak nepovažoval za perspektivní.“ Bondy, *Prvních deset let*, s. 76. (Toto vyjádření se týká přelomu roku 1953 a 1954.) Rovněž v „Knižce o tom, jak se mi filosofovalo“ (s. 189–190) uvádí, že „trockismus byl vlastně už tehdy [tj. v 50. letech] jedním z nejkonzervativnějších proudů, ve filosofii zcela dogmatický“.

³⁰ *Ibid.*

³¹ „Dosavadní vládnoucí třída převezme stát do svých rukou přímo, spojivši jej s řízením výrobního procesu, dělnická třída je zbavena svých práv násilnou a heterogenní diktaturou.“ Bondy, „Diktatura proletariátu“, viz tento svazek, s. 139.

³² „Např. nikdo nesmí nastoupiti do zaměstnání, pokud k němu není přidělen, v SSSR stěhuje stát lidi z místa na místo roztrhává přitom zcela suverénně i mladé manžele, aby při této neustálé výměně pracovišť nemohl se nikde vytvořit spontánní kolektiv. V III. říši a v SSSR je stát posledním rozhodčím i ve věcech rozplozování členů strany, neboť určité skupiny obyvatelstva jsou a priori vyloučeny z manželských svazků s řádnými občany, ať jsou to neárijci, nebo občané nemající úřední doklad o státní spolehlivosti. A tak dále.“ Bondy, „2000“, s. 179–180.

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*, s. 177. V této souvislosti není nezajímavé srovnání s rozborem z pera francouzského surrealistického básníka Benjamina Péreta, který byl napsán o necelé čtyři roky dříve a který

SSSR považuje Bondy v této souvislosti za „fašismus ve své nejdokonalejší formě“.³⁵ Za nižší stadia fašismu považuje Itálii a Japonsko, kde existovali i přímí vlastníci výrobních prostředků, byť neměli samostatnou úlohu při správě svých podniků, a kde se zastavili před „nedotknutelností“ kartelů a trustů. Za „vládnoucí třídu vyššího stupně fašismu“ pak považuje „SSSR, lidové demokracie, do značné míry i třetí říši“. Franco pak podle něj „stojí na úplné periferii fašismu, podáváje pouze polofeudální despocii s určitými fašistickými prvky“.³⁶

Za pozornost ještě snad stojí Bondyho myšlenka, že mezi státy východního a západního bloku dochází k určité konvergenci, kdy „centralizace výroby i likvidace malo-zemědělství pokračují v imperialistických státech stále vpřed k fašistické ekonomické struktuře“.³⁷ Tuto myšlenku rozvíjí podrobněji v šedesátých letech, zejména v *Pracovní analýze*, v níž Bondy charakterizuje země východního bloku jako „státněkapitalistické“ a kapitalistické země jako „státněmonopolistické“ a rozebírá trend směřující k sjednocení jejich ekonomické struktury a politické důsledky z toho vyplývající. Kapitalistické země tak podle Bondyho „v praxi všechny přešly už k modelu státněmonopolistického

vykazuje s Bondyho rozborem překvapivou řadu podobností. Bondy Pétetův text téměř s jistotou přímo neznal, jelikož vyšel v Mexiku v roce 1946 ve francouzštině (ani dnes nemá Francouzská národní knihovna jediný exemplář a francouzská databáze uvádí existenci pouze dvou exemplářů: jeden v BDIC v Nanterre, druhý v CCI v Le Centre Pompidou), nicméně vzhledem k tomu, že se pohyboval v surrealistickém prostředí, není zcela vyloučeno, že k němu některé ohlasy na Pétetův text či obecně uvažování některých surrealistů o SSSR ovlivněné přímo či nepřímo Péretem mohlo proniknout. Péret v uvedeném textu zkoumá mimo jiné roli tzv. „dělnických“ vlád ve východním bloku, přičemž adjektivum „dělnický“ dává vždy do uvozovek. Podle něj „dělničtí“ ministři plní v 2. polovině čtyřicátých let ve skutečnosti „úlohu zachránců kapitalismu“. Jejich metody při plnění této role přitom podle Péreta „nemohou být jiné než fašistické“. Fašismus, jak jej známe z Itálie a Německa, představoval „poslední vzepětí kapitalismu zachránit se svými vlastními prostředky. V této podobě fašismus selhal.“ Jiným způsobem záchranu kapitalismu jsou však podle Péreta právě „dělnické“ vlády. „Tato ‚dělnická vláda‘, aby zachránila kapitalismus, musí nevyhnutelně převzít ve vlastní režii opatření využívaná fašisty [...], aby vytvořila takovou situaci, v níž jsou masy zbaveny všech prostředků vyvíjet činnost.“ Peralta [Benjamin Péret], *Le „Manifeste“ des exégètes* (Mexiko: Revolución, 1946), s. 12–13. V SSSR vznikla podle Péreta „nová vládnoucí třída“, která „nebude moci nikdy sehrát progresivní úlohu v následujícím období, poněvadž [...] se zařazuje do světové buržoazie“. SSSR se tak podle Péreta integruje do kapitalistického řádu a nemá již zájem na jeho zničení. *Ibid.* s. 7. Zřízení v SSSR charakterizuje Péret jako „statní kapitalismus“.

³⁵ Bondy, „2000“, s. 177.

³⁶ Bondy, „Diktatura proletariátu“, tento svazek s. 141.

³⁷ Podle Bondyho tyto podmínky například vedou k tomu, že přechod od tržně kapitalistického hospodaření k systému, který v tomto období označuje jako fašistický, je relativně snadný a nemusí nutně kapitalistickou vládnoucí třídu ohrožovat, ba naopak může být v určité situaci pro ni dokonce výhodný. „V Americe dnes například stačí, aby se představitelé trustů vzdali svých podniků a vstoupivše do vlády – lépe řečeno – vytvořivše vládu, vydali velkolepou ústavu o společenském vlastnictví a o všech svobodách a – nic se nezmění. (Respektive jejich mocenské pozice se ještě zlepší, stejně tak jejich zisky.)“ Bondy, „2000“, s. 177.

kapitalismu a nejprogressivnější z nich projevují očividnou tendenci k dalšímu postupu ke státnímu kapitalismu přímo.³⁸ Bondy to vysvětluje tak, že imanentní pohyb kapitálu směřuje k monopolizaci a centralizaci, ruší původní vztahy drobných soupeřících subjektů a vytvářením monopolů stále více narušuje volný trh natolik, že se někdy dostává až na hranici státního kapitalismu. Tento pohyb si zároveň podle Bondyho vytváří i adekvátní politickou strukturu, strukturu, která „podstatně omezuje demokratické politické svobody a maximálně zajišťuje politický monopol vládnoucí třídy“.³⁹ Toto „omezení demokratických svobod“ nemusí být nějak zřetelně patrné, ale pouze dojde k tomu, že demokratické instituce, jako parlament, volby apod., se začnou obsahově vyprazdňovat. Lidé mohou například dále chodit k volbám, ale „na vlastní politické a ekonomické řízení nemají lidé [v západních státech] vůbec žádný reálný vliv“.⁴⁰ Skutečný vliv budou mít zákulisní jednání ekonomických a politických elit, které Bondy od padesátých let označuje jako *oligarchii* a které se začnou více a více propojovat.

K posunu od monopolního kapitalismu ke kapitalismu státnímu, o němž jsme mluvili v předchozím odstavci, tak může dojít také tím způsobem – jak Bondy zmiňuje na jiném místě –, že ekonomická elita, jejíž vliv na stát byl dosud pouze nepřímý a zprostředkovaný, začne stát ovládat jednoduše přímo a že ekonomická elita se stane zároveň i politickou elitou. Tato možnost je naznačena už v textu „Diktatura proletariátu“,⁴¹ avšak tuto myšlenku najdeme u Bondyho rozvinutou až později v letech šedesátých. V jednom z prohlášení z roku 1968 tak například čteme, že „[...] v moderním kapitalismu se spěje stále více k přímému sjednocení vlády ekonomické a státně politické“.⁴²

Bondyho kritika režimů sovětského typu pokračovala nicméně i dále v letech šedesátých, sedmdesátých a osmdesátých a stále se zpřesňovala.⁴³ Zatímco v šedesátých letech analyzoval tyto režimy a jejich historickou genezi a konvergenci se zeměmi monopolního kapitalismu na základě teorie, která chápala země východního bloku jako státní kapitalismus, v letech sedmdesátých a osmdesátých opouští i pojem státní kapitalismus

³⁸ Bondy, *Pracovní analýza a jiné texty*, s. 198.

³⁹ *Ibid.*, s. 199.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ Bondy, „Diktatura proletariátu“, tento svazek, s. 139.

⁴² Egon Bondy, „Dělnické samosprávy a revoluční strana“, in Bondy, *Pracovní analýza a jiné texty*, s. 377. V době, kdy například na 705 poslanců Evropského parlamentu působí 15 tisíc lobbistů, kteří zde prosazují zájmy velkého byznysu, a v době, kdy dochází k oligarchizaci politiky a stále více se prosazuje model ovládnutí politiky *přímo* oligarchy (bez zprostředkování servisní elitou), nemusí nám tyto Bondyho teze z padesátých let znít vůbec cize.

⁴³ Bondyho politické teze ze šedesátých let jsou shrnuty v knize *Pracovní analýza a jiné texty*, jeho kritika ze sedmdesátých let je včleněna například do jeho próz *Invalidní sourozenci*, *Šaman* či zejména 677. V osmdesátých letech píše Bondy politickou studii *Neuspořádaná samomluva* (1984). Podrobněji se věnuje vývoji jeho politických názorů a jeho analýzám tehdejší společnosti mezi lety 1968–1989 zde: Petr Kužel, „Marxist Criticism of Soviet-Type Society in Czechoslovakia: The Political Thought of Egon Bondy after 1968“, *Thesis Eleven* 159 (2020), č. 1, s. 78–95.

a chápe společnosti sovětského typu jako specifickou formu nové třídní společnosti, jejíž zákonitosti jsou nové a nelze je teorií státního kapitalismu pojmově uchopit. Tyto Bondyho analýzy tak představovaly specifickou kritiku těchto režimů z marxistických pozic – pozic, které Bondy nikdy neopustil a které lze vysledovat právě až do přelomu čtyřicátých a padesátých let, z nichž pochází text, který zde přetiskujeme.

DIKTATURA PROLETARIÁTU (Essay)*

[Egon Bondy]

Stejně jako vývoj kterékoli společnosti k jejímu zániku není dán pouze abstrahovaným vývojem výrobních prostředků roztrhávajících rámec a priori kodifikovaných výrobních a vlastnických poměrů, tak také vývoj kapitalistické společnosti k vlastnímu popření je spoluurčován i faktory ideologickými, v poslední instanci určitou kolektivní historickou psychologií. Jako kapitalistický princip výroby a směny nesl v sobě od začátku rakovinu svého zániku, stejně tak i fundamentální ideologické pokroky „nové epochy“ jsou poznamenány touto chorobou. Souběžně s postupem permanentní centralizace kapitálu a monopolizace výroby vyšedší z prvotního liberalistického *laissez-faire* probíhá celým devatenáctým stoletím stejně rozkladný proces původní ideologie buržoazie, proces stejně dialektický jako vývoj ekonomické základny, dovedení původního „moderního individualismu“ ad absurdum, a tím končící jeho negací. Mnozí socialističtí utopisté i z řad marxistů představovali si (až do Říjnové revoluce) konce kapitalismu v podobě více či méně přesné obdoby otrokářské společnosti ve stadiu světového imperialismu. Pomineme-li Fouriera, je pro toto pojetí charakteristická Londonova předpověď fašismu v *Železné patě*, jež nám může dobře posloužit k našemu rozboru:

Marxista žijící v Americe na vrcholu zdravého období imperialismu vychází z logického předpokladu neustálé monopolizace, vytvoření světového hospodářství, a dokonce snad světového státu, přičemž vytvoření této fašizující ekonomické základny je provázeno zcela mechanickou *sociální* přeměnou společnosti – dosavadní vládnoucí třída převezme stát do svých rukou přímo, spojivší jej s řízením výrobního procesu, dělnická třída zbavena svých práv násilnou a heterogenní diktaturou, úplně ujařmena a přeměněna všemi po ruce jsoucími prostředky v úplně bezduchou masu bez vzdělání, bez uvědomění a bez aktivity. Pojetí vyústění imperialistické epochy je zajisté logické, rozhodně ne dialektické, jak ukázal vznik skutečného historického fašismu. Fašismus, kromě Španělska, nebyl nikde pučem shora, nýbrž zdola (ať už role vládnoucí třídy při jeho nastolení byla jakkoli aktivní; bylo jen stalinskou debilitou III. internacionály tvrdit,

* Zastaralý pravopis opravujeme podle současné pravopisné normy. „Proletariat“ tak měníme na „proletariát“, „monopolisace“ na „monopolizace“, „theismus“ na „teismus“, „individuální“ na „individuální“, „praemisa“ na „premisa“ atd. apod. Archaické koncovky však ponecháváme v původní podobě. Původní podobu textu – bez těchto edičních zásahů – může případný zájemce nalézt zde: Egon Bondy, „Diktatura proletariátu“, in *Básnické spisy III* (Praha: Argo, 2016), s. 837–842. Původní ineditní rukopis pochází z let 1949–1950.

že povolal-li Hindenburg Hitlera k úřadu říšského kancléře a Victor Emmanuel Mussoliniho pověřil sestavením vlády, je fašismus pučem a násilnou diktaturou dosavadní vládnoucí třídy; stejně debilní už jen je, když se na konci války sovětská propaganda obracela a zastávala se fašismem ničeného německého středního stavu), a je přetěžko dokazovat, že ony „revoluční“ fašistické masy jsou pouze zdivočelým řemeslnictvem, maloobchodnictvem a podúřednictvem. Ještě lépe než vznik fašismu dokazuje nám praxe jeho udržování se u moci psychologické faktory, jež využitkovává, na něž apeluje a jež ho spoluvyvolaly v život, faktory, jichž je i tzv. uvědomělá část dělnické třídy prosta jen potud, pokud fašismus nezíská moc ve státě, neboť pak i tato část společnosti velmi rychle projevuje zcela normální dispozice k tomu tyto faktory v sobě nalézt a vyživit. Co vytvořilo tyto latentní psychologické dispozice v obou třídách vytvořených buržoazní revolucí, totiž v buržoazii a v dělnictvu, neboť právě ona anachronická třídní zkamenělina – malorolnictvo – zůstává jedinou nejdéle a nejlépe imunní třídou společnosti? Bez této psychologické dispozice byla by se vyvinula z imperialismu skutečná otrokářská despotie, ale nikoli fašismus, jenž však již v tomto svém základním principu budování na této psychologii nese v sobě jediné dnes bezpečně zjistitelné symptomy zániku.

Buržoazní revoluční ideologie individualismu našla své vyjádření politické v požadavku základních svobod, a hospodářské velmi prakticky v bezohledném ramenářství a zákonu konkurence povýšeném na platformu mravní nejen bezúhonnosti, ale přímo záslužnosti. Individualismus buržoazie nemohl zůstati pochopitelně na poloviční cestě od praxe k ideologii, a proto, ač se záhy buržoazii objevila praktičnost náboženství pro sua domo, dospíval proces ideologizace tohoto původně praktického a obchodnického přínosu měšťactva k otřesení celou tradiční budovou idealismu a teismu, jejíž střecha tak bezpečně dosud kryla všechny dosavadní společenské vykořisťovatelské systémy. Budova, jež se zdála věčnou ve svých principech a v níž se zlepšovaly pouze interiéry, byla povalena manufakturou a bojem za zrušení městských mýt.

Dosud žádná společenská epocha neměla takového převratného významu jako epocha buržoazie. A dějiny buržoazní epochy jsou jedinečnou školou dialektiky. Přicházejíc s teorií a praxí svobodného uplatnění, přerůstá zničením tohoto svého základu, jako Cortéz spálením svých lodí, k teorii a praxi fašismu. Není východiska. Prohlášením zodpovědnosti jen svému individuálnímu svědomí, vytvořením „des Einsamen und seines Eigentums“, vytlačení „Boha nepotřebného na burze“, rozpínavostí „der Wille und der Vorstellung“ dochází ke kodifikaci bezcennosti člověka a samospasitelnosti společnosti k nové mytologii na vysokém stupni praktičnosti.

Dělnická třída participuje se na celém tomto procesu asi tak, jako se člověk uzavřený s nakažlivě onemocnělým nakonec participuje na jeho chorobě. Proletáři vytržení z konzervativní patriarchálnosti zemědělského venkova mohou dojít k pochopení kolektivní akce jediné školou individualismu, jenž jim daleko rychleji a v daleko kladnějších aspektech než buržoazii vrůstá do krve. Bůh je pro ně mrtev daleko dříve a daleko samozřejměji než pro vládnoucí třídu. Avšak oproti buržoazii, jež se nemusí vzdávat (alespoň ne okamžitě a úplně) svého individualistického „boha“, je psychologickým

conditio sine qua non kolektivní akce víra v idol společnosti, v její samospasitelnost a autoritativnost. To byla proletářská psychologie. To byla [jejich] revolučnost, přejímající plamen vypadlý tak záhy z rukou buržoazie. Správně vytýkáno anarchistům a nihilistům, že jsou svou morálkou měšťáky. Jistěže. Ale dnešní psychologie musí už nabýti některých anarchistických rysů. Tím, že proletariát podvědomě ztotožnil jakoukoli kolektivním hnutím inspirovanou společnost s predikátem „sociální spravedlnosti“, a dokonce se „státem“ dělníků vůbec, stal se tvárným pro ideologii fašismu.

Co zachraňuje buržoazie ze svých principů? Možno říci, že vcelku nic. Strach z podvrtnosti lidské touhy a samotného lidského života je společenským pudem sebezáchovy. Je silnější než vlastnické zájmy, jež dovedla buržoazie obětovat v zájmu udržení pořádku a záchranu společnosti. Snad první generace si post factum uvědomila, že napálila sama sebe. Ale i tak, zodpovědnost za zachování Řádu byla silnější než stesky „soukromopodnikatelů“, nevyšších ostatně po stránce materiální nikterak naprázdno. A v Sovětském svazu homines novi nového režimu nejsou už nikterak tangováni vlastnickou problematikou. Vydávají-li si teď zákon o „osobním vlastnictví“ a dědictví, šitý výhradně pro potřeby a požadavky vládnoucí třídy, nedotýká se tento zákon nikterak vlastnictví výrobních prostředků, a má pouze funkci zajistiti ekonomicky a s perspektivou do budoucnosti, již se však nedočkají, i rodově, kastu novodobých kšátrijů, jejichž svatou povinností, vloženou na ně imaginárním géniem společnosti, je vláda. Fašismus vytváří novou formu vládnoucí třídy. Vládnoucí třída je odpovědná *společenskému sebezprojektu*, ručí za jeho dosahování, jsouc sama za sebe dezinteresována na vykořisťování pracujících, na němž se participuje nevýznamným zlomkem nadhodnoty. V žádném fašistickém státě nezakládá politickou moc nad výrobními nebo finančními prostředky, nýbrž moc nad výrobou. Pokud na nižším stadiu fašismu (Itálie, Japonsko) existovali ve vládnoucí oligarchii i přímí vlastníci výrobních prostředků, nemohli nikdy a v ničem, tedy ani ve správě svých podniků, hráti samostatnou úlohu. Jejich „revoluce“ na konci války to byla, jež vnitřně rozvrátila fašistické režimy v těchto zemích, kde se zastavili před „nedotknutelností“ kartelů a trustů. Vládnoucí třída vyššího stupně fašismu (SSSR, lidové demokracie, do značné míry i Třetí říše) je spartánštější, „nezištnější“ (a tudíž i fanatičtější), a proto daleko více životaschopnější. Franco pak stojí na úplné periferii fašismu, podáváje pouze polofeudální despotii s určitými fašistickými prvky.

Ze svých *ekonomických* základů nezachránila buržoazie ani zbla. Stejně tak se to má i s jejími ideologickými premisami. Fašistická vládnoucí třída nezná individualismus, až snad individualismus jediné osoby, zastávající vtělení genia společnosti, leč i zde je to zcela markantní provizorium, od něhož je tendence přejíti buď přímo k systému autokracie nelidského Posvátného, nebo k systému přísně jezuitské oligarchie, nehledě k tomu, že dosud ani jediný Vůdce nebyl a nemohl býti svévolným absolutistou, nýbrž právě jen vykonavatelem (při čemž nehraje roli, do jaké míry i inspirátorem) consensu omnium. Vůdce je prvním knězem – nebo chcete-li úředníkem – společné Ideje. Stejně ostatní vládnoucí třída podřizuje nejen své osobní zájmy vlastnické nebo vykořisťovatelské, ale i své svědomí a zájmy ovladatelské fiktivnímu sebezprojektu společnosti.

Přísný morální kodex je přísně závazný a vylučuje eo ipso jakoukoli možnost svobodné individuality. Současně se nalézá velmi výhodný sociální ventil, jenž je záměrně podporován a vyzdvihován a jenž nedovoluje, aby tvůrčí síly fašismu vyhasínaly. Tímto ventilem je *teorie překračování povinnosti*, prvního to paragrafu fašistické morálky, vlastní, osobní iniciativou, *hrdinstvím*, at v práci, či na poli válečném, organizačním nebo umravňovacím (ideologizačním). Podněcování této iniciativy je jediným, jak patrnou značně transformovaným zbytkem revoluční individualistické ideologie měšťáctva, zbytkem maximálně degenerovaným jak po stránce své praktické extenzity, tak po stránce svého filosofického, ideologického účelu. [Překračování povinností, osobní iniciativa, hrdinství v práci atd.] jsou z primérních příčin bestializace a animalizace života ve fašistické společnosti základem jak policejních, vojenských, justičních zvrstev, tak i ohromujícího zblbění mas pracovních štrébrů a úderníků, Hitlerjugend a Kom-somolu. Z ideologie tak ohromného revolučního náboje byla vyvedena systematika morálky uvědomělých otroků i uvědomělých udržovatelů Řádu.

Co získala dělnická třída ze svého programu, respektive co jí zbylo z jejích faktických práv? Výrobní prostředky ve fašismu buď přímo patří de iure celé společnosti, nebo – na jeho nižším stupni – je jimi alespoň disponováno vzhledem k potřebám společnosti. Každý fašistický režim zavádí ve sféře ekonomické alespoň podstatné reformy. Zaručuje a dbá o plnou zaměstnanost oproti permanentní existenční nejistotě dělníka v kapitalismu. Zavádí různé formy péče o nemocné, práce neschopné a příliš staré dělníky ve formě státního monopolu nemocenských, starobních a jiných pojištění, jimiž se automaticky zaopatřují všichni pracující. Obstarává a dbá o dlouhodobou i krátkodobou, každodenní rekreaci v pokud možno co nejširším měřítku. Alespoň na svém vyšším stupni reformuje školství ve prospěch dělnické třídy. Poskytuje zkrátka tu nejvulgárnější karikaturu socialismu a má ho také skoro bez výjimky plnou hubu. Tato ekonomická karikatura socialismu je však doplněna neklasičtějšími metodami kapitalistického vydřiduštví a pracovního teroru. Při teoretické osmihodinové pracovní době je průměrná délka pracovní doby 10 hodin, což je vynuceno buď údernictvím, neplacenými přesčasů (brigády), nebo přímo a beze všech okolků mzdovým šroubem.

RECENZNÍ ESEJ

INTELEKTUÁLNE DEJINY ČESKOSLOVENSKEHO POSTSTALINIZMU

Juraj Halas

Jan Mervart, Jiří Růžička, „Rehabilitovat Marxe!“ Československá stranická inteligence a myšlení poststalinské modernity (Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2020), 320 s. ISBN 978-80-7422-771-4.

The Intellectual History of Czechoslovak Post-Stalinism

Abstract

In this review essay, Juraj Halas discusses the book „Rehabilitovat Marxe!“ by Jan Mervart and Jiří Růžička, which represents a formidable attempt at mapping and systematizing the development of Marxist philosophy in Czechoslovakia from 1953 to 1969. In their efforts at an “analytical archaeology” of post-Stalinist thought, they identify a range of central tendencies among thinkers who aimed to rehabilitate Marxist philosophy in the postwar period. “Dialectical determinism” was associated with the likes of Josef Cibulka and Jindřich Zelený and focused on ontological or methodological issues. “Marxist humanism” was a current with a heavy philosophical-anthropological focus, represented, e.g., by Karel Kosík. Conversely, the “techno-optimism” of Radovan Richta and his associates was preoccupied with forces of production and the “scientific-technological revolution.”

Finally, “legal philosophy,” as propounded by figures such as Zdeněk Mlynář, František Šamalík, and Miroslav Kusý, was set on providing a critical account of modern political institutions and their relation to civil society. Mervart and Růžička associate these four currents with distinct, if overlapping, clusters of philosophical categories. In addition to providing an in-depth analysis of these now largely forgotten contributions to Czechoslovak Marxism, the book offers useful insights into their limits – for example, in terms of their relation to state socialism, (inter)nationalism, and gender. In this review, Halas draws critical attention to a noteworthy omission: Ota Šik’s critique of the “political economy of socialism.” He shows that Šik’s approach satisfies Mervart and Růžička’s own criteria for inclusion. It was specifically post-Stalinist, it was to a large extent philosophical in nature, and it cannot be reduced to any of the other tendencies discussed in the book. Moreover, it was subject to the same kinds of limitations identified in the authors’ analysis of the other four currents. In this sense, Halas’s essay serves to confirm the heuristic import of their approach.

Keywords

Post-Stalinism, Marxist philosophy, categories, law of value, socialist commodity production

Obdobie od polovice 50. rokov do konca 60. rokov minulého storočia bolo v československej marxistickej filozofii najplodnejšie. Okrem iného umožnilo vznik prác Karla Kosíka, Jindřicha Zeleného či Radovana Richtu, dodnes známe aj na Západe. Na území svojho vzniku však vtedajšie diskusie medzičasom zapadli prachom. Navyše, širšia čitateľská verejnosť, ktorá sa s nimi chcela oboznámiť, nemala k dispozícii žiadnu rukoväť k ich dejinám, až dosiaľ. Koncom minulého roka totiž pražské Nakladatelství Lidové noviny vydalo v edícii *Po válce* monografiu, ktorá detailne skúma československý marxizmus v období poststalinizmu. Nejde pritom o žiadny jednoduchý chronologický prehľad. Kniha Jana Mervarta a Jiřího Růžičku predstavuje pokus systematicky opísať určitú historickú podobu marxizmu z hľadiska jej ťažiskových tém, metodologických prístupov, vnútorných pnutí, ale aj neprekonateľných limitov.

Predmet a metóda

Zámeru napísať dejiny poststalinického marxizmu ako istého epistemického poľa, ktoré možno odlíšiť od toho, čo mu predchádzalo, i od toho, čo po ňom nasledovalo, zodpovedá celá štruktúra knihy. Autori sa v prvej kapitole podrobne venujú vymedzeniu svojho predmetu. Na časovej osi ide o obdobie medzi smrťou Stalina a porážkou Pražskej jari, na teoretickej úrovni ho charakterizujú ako epochu pokusov o konštruktívnu kritiku stalinskej verzie „organizovanej modernity“ z marxistických pozícií (s. 14). Marxizmus tohto obdobia sa podľa nich vyznačuje veľkou dávkou reflexívnosti, ktorá mieri na vlastné dejiny, prítomnosť aj emancipačné prísluby budúcnosti. Priestor na tento kritický obrat dovnútra vytvorili zmeny v spoločenskej úlohe komunistickej strany, ktorá načas prestala platiť ako nespochybniteľná epistemická autorita, a aj napriek

úsiliu straníckych ideológov stratila všeobecnú záväznosť (s. 22). Je dostatočne známe, aký tvorivý kvas umožnili tieto podmienky mimo marxistického myslenia. Ako však konštatujú autori, aj v jeho vnútri sa prejavili vznikom teoretickej plurality (hoci nie bez obmedzení) a čoraz odvážnejšej diskusie. Subjektom tohto kritického úsilia pritom boli práve stranícki intelektuáli (v menšej miere intelektuálky), na ktorých sa kniha zameriava. Obdobie poststalinizmu v Československu preto podľa autorov nebolo len akousi prechodnou fázou, érou inertnosti medzi stalinizmom a normalizáciou. Zároveň to svedčí o tom, že obdobie rokov 1948 až 1989 nepredstavovalo monolitnú éru (s. 15).

Ako som už naznačil, autorom nejde o históriu v zmysle chronologicky usporiadaných faktov, biografických údajov a citátov z dobových prameňov. Vo svojich metodologických úvahách, ktoré takisto tvoria súčasť úvodnej kapitoly, sa podobne dištancujú od zámeru zmapovať všetky inšpiračné zdroje poststalinického marxizmu v ČSSR (s. 35) alebo písať dejiny „reformného myslenia“ tohto obdobia (s. 38). Svoj prístup namiesto toho charakterizujú ako „analytickú archeológiu“ predmetu. Tá sa zameriava na špecifický spôsob, akým rozmanité prúdy dobového marxizmu pristupovali k teoretickým problémom, a najmä na kľúčové kategórie, pomocou ktorých tieto problémy vôbec formulovali. Spomínané kategórie pritom autori považujú za (dobovo) metodologicky základné. Chápu ich ako teoretické pozadie, na ktorom sa mohli rozvíjať napríklad debaty o ekonomickej reforme. Tomuto pozadiu zrejme nemožno porozumieť iba na základe štúdia daných debát, no znalosť pozadia by nám, naopak, mala pomôcť lepšie porozumieť spomínaným debatám. Zámer rozpracovať týmto spôsobom určité obdobie v dejinách marxizmu na území Československa je v literatúre jedinečný. Je šťastná zhoda okolností, že hneď prvé dejiny poststalinického marxizmu u nás si zvolili tento metodologicky náročný, no plodný prístup.

Kategórie a smery

Orientácia na kategórie plní v knihe dvojakú úlohu. Jednak slúži ako organizačný princíp: každá z kapitol, ktoré tvoria jadro monografie, sa venuje inému kategoriálnemu okruhu. Druhá kapitola sa zameriava na „reálnu štruktúru“ a súvisiace uzlové body marxistického myslenia, ako sú výrobné sily či prax,¹ zatiaľ čo predmetom tretej kapitoly je subjektivita a poznanie. Štvrtá kapitola sa zaoberá pojmami ľudu a národa, kým piata sa venuje revolúcii a rozličným aspektom historického vývoja.

Aj z tohto stručného výpočtu je azda zrejmé, že organizácia textu sleduje určité systematické zámery. Autori napríklad začínajú kategóriami, ktoré sú primárne v dvojakom

¹ Autori uvádzajú, že „reálna základňa“ čiže „ekonomická štruktúra“ sa v ortodoxnom marxizme stotožňovala s kompozitom výrobných síl a výrobných vzťahov (s. 48). Treba dodať, že toto vymedzenie nemá žiadnu oporu v texte, na ktorý zvyčajne odkazovalo, totiž v *Predslove* k spisu *Ku kritike politickej ekonómie*. Marx tu tvrdí, že „reálnu základňu“ tvorí prosto „celok výrobných vzťahov“ (pozri Karl Marx, *Ökonomische Manuskripte und Schriften, 1858–1861. (Zur Kritik der politischen Ökonomie u. a.)*, MEGA² II/2 (Berlin: Dietz, 1980), s. 100).

zmysle: na jednej strane sú východiskom každého materializmu marxovského typu, na druhej strane hrali (a to nielen v Československu) kľúčovú úlohu v prvých, často strastiplných debatách o dedičstve stalinskej verzii marxizmu. Pozornosť autorov sa následne presúva od týchto kategórií k ďalším, v istom zmysle odvodeným, a to v smere, ktorý som už naznačil. Ďalším aspektom systematizácie, pre ktorú sa autori rozhodli, je vnútorná výstavba kapitol. V každej najprv skúmajú spôsob problematizácie daného okruhu kategórií, ktorý bol typický pre stalinský marxizmus, aby mohli ukázať, akými rozmanitými cestami sa uvažovanie o týchto kategóriách (a pomocou týchto kategórií) uberalo v období poststalinizmu.

Druhá funkcia kategórií v knihe je klasifikačná a potvrdzuje sa ňou správnosť autorského rozhodnutia pre *práve tieto* kategórie. Umožňujú totiž prehľadne – a podľa môjho názoru veľmi presne, hoci nie vyčerpávajúco – vymedziť štyri hlavné prúdy československého marxistického uvažovania po roku 1953.

Prvým z týchto prúdov je „dialektický determinizmus“, ktorého hlavnými reprezentantmi boli podľa autorov Josef Cibulka a Václav Černík. Považujem za veľkú prednosť monografie, že sa detailne zaoberá ich prácami, na ktoré sa už zväčša zabudlo.² A to neprávom, pretože napríklad Cibulkove analýzy Marxovej metódy boli prvým serióznym československým príspevkom k tejto problematike po roku 1948, ktorý hĺbkou analýzy prekonal väčšinu sovietskeho dovozu a nebál sa kritizovať jeho nedostatky. V súvislosti s týmto prúdom sa skúmanie autorov orientuje najmä na jeho osobitú koncepciu zákonitosti (resp. vedeckého zákona) a na úlohu dialektického protirečenia (resp. „rozporu“) vo vývoji. Iba okrajovo sa pritom venujú Jindřichovi Zelenému, hoci spomedzi tohto okruhu teoretikov dosiahol zďaleka najväčší medzinárodný ohlas. Možno práve preto sa nezaoberajú úvahami, ktoré sú pre tento prúd československého marxizmu nemenej charakteristické, a ktoré, pokiaľ viem, započal u nás práve Zelený.³ Mám na mysli predstavu, že Marxova kritika politickej ekonómie je príspevkom k novému „logickému typu myslenia“ (Zelený) či „typu racionality“ (Černík), ktorému sa dávali prívlastky ako „dialektický“ či „poklasický“. Tieto úvahy tvorili akúsi marxisticko-leninskú paralelu ku Kuhnovým paradigmám či Lakatosovým výskumným programom. V západnom marxizme sa už na sklonku 40. rokov o čosi podobné pokúsil Galvano della Volpe.

Druhým zo smerov je marxistický humanizmus. Išlo o lokálnu podobu širšej, medzinárodnej teoretickej iniciatívy. Najvýraznejšie do jej rozvoja zasiahol Karel Kosík, no okrem neho hrajú v knihe dôležitú úlohu Robert Kalivoda, Lubomír Sochor či Ivan Sviták. Autori detailne rekonštruujú prístup humanistov k problémom subjektivity,

² Presnejšie, ide najmä o Cibulkove práce, keďže Černík v sledovanom období publikoval svoju prvú monografiu (*Dialektický vedecký zákon*, 1964), a až neskôr, v období normalizácie a prestrojky, vydal ďalšie zásadnejšie práce.

³ Pozri záverečnú kapitolu v jeho práci z roku 1962: Jindřich Zelený, *O logické struktúre Marxova Kapitálu* (Praha: Nakladatelství ČSAV, 1962), s. 183–202.

odcudzenia⁴ či emancipácie. V súvislosti s podtitulom knihy, ktorý hovorí o „československej“ straníckej inteligencii, však trochu zaráža, že slovenské príspevky k humanizmu zostávajú viac-menej mimo zorného poľa. Ak autori uvádzajú, že „čeští filozofové se [...] účastnili letních škol [časopisu *Praxis*] na ostrově Korčula“ (s. 30), treba k tomu dodať, že kontakty slovenských filozofov s juhoslovanskými kolegami boli ešte intenzívnejšie. Prejavili sa nielen v organizácii spoločných sympózií a prekladateľskej činnosti, na ktorú autori upozorňujú v jednej z poznámok, ale aj v intelektuálnom vplyve, ktorý badať v dobových statiach Andreja Kopčoka, Júliusa Strinku, Andreja Hlávka či Eleny Filovej.⁵ Toto opomenutie však rozhodne nemožno pripisovať akejsi antipatii voči slovenským autorom – autori na iných miestach podrobne referujú nielen o Černíkovi a Miroslavovi Kusom, ale aj o dvoch prúdoch uvažovania o národnostnej otázke na Slovensku (s. 144 – 146) či ďalších príspevkoch zo Slovenska.

Tretím prúdom je „technooptimizmus“, ktorého symbolickým predstaviteľom je Radovan Richta, a ktorého manifestom je *Civilizácia na rázcestí*. Spolu s humanizmom hrá v knihe ústrednú úlohu. Išlo o smery, ktoré v dobových diskusiách dominovali nielen z hľadiska počtu zástancov a intenzity intelektuálnej produkcie, ale aj čo do vplyvu za hranicami akadémie. Autori preto ilustrujú šírku záberu i limity vtedajšieho marxistického myslenia práve na rozdielnych východiskách, styčných bodoch či trecích plochách medzi týmito prúdmi. Ako si všímajú, tomu technooptimistickému patrí aj pochybná výsada, že vo výrazne oklieštenej podobe sa udržal aj počas obdobia normalizácie. Mervart a Růžička však dôkladne dokumentujú podnetnejšie príspevky, ktoré tento prúd priniesol v ére poststalinizmu: o dynamike výrobných síl, vzťahu medzi delbou práce a komunizmom či o úlohe technológií v procese emancipácie človeka.

Príslušníkov posledného zo štvorice výrazných prúdov označujú autori ako „právnych filozofov“. Zaradujú medzi nich Zdeňka Mlynáča, Františka Šamalíka, Michala Lakatoša a Miroslava Kusého. Hoci záber týchto teoretikov bol širší – doménou Kusého bola pôvodne gnozeológia, kde v duchu poststalinizmu kládol dôraz na aktívnu úlohu poznávacieho subjektu – autori si ich všímajú predovšetkým ako teoretikov štátu, politiky a práva. Ako ich hlavná téma tu vystupuje vzťah človeka a inštitúcií, osobitne v podmienkach socializmu.

⁴ V súvislosti s Marxovým chápaním ľudskej podstaty tu autori uvádzajú, že definícia človeka ako „súhrnu spoločenských a výrobných vzťahov“ pochádza z „Úvodu ke Kritice politickej ekonomie“. Aforizmus, podľa ktorého je ľudská podstata „súhrn spoločenských vzťahov“, však nájdeme iba v *Tézach o Feuerbachovi*.

⁵ Posledná menovaná bola jednou z mála ženských predstaviteľiek tvorivého marxizmu u nás. Táto členka ÚV KSS sa pôvodne venovala filozofii prírodných vied, kde vystúpila s ostrou kritikou stalinizmu v biológii – lysenkizmu. Publikovala tiež jeden z prvých prekladov z Korschovho diela na území Československa, hoci veľmi krátky (pozri Karl Korsch, „Karl Korsch o vedomí a jeho predmete“, *Filozofia* 23 (1968), č. 2, s. 187–192). Ako mnohí iní, aj ona sa v období normalizácie dostala do nemilosti.

Rozdelenie československého poststalinizmu na štyri hlavné prúdy, ktorým možno priradiť rozličné kategoriálne okruhy, resp. rozličné prístupy k rovnakým kategóriám, považujem za veľmi cenné. Iste dobre poslúži aj ďalším bádateľom. Samotní autori však upozorňujú, že hranice týchto prúdov neboli nepreniknuteľné. Príliš ostrému vzájomnému vymedzovaniu nepriala ani dobová atmosféra, v ktorej stále existoval spoločný nepriateľ, dogmatický marxizmus. Medzi prúdmi existovala živá výmena, pričom niektorí myslitelia zohrávali úlohu „mostov“. Toto prelínanie sa stelesňuje aj v štruktúre knihy. V jednotlivých kapitolách sa autori opakovane vracajú ku každému z relevantných prúdov a predstavujú jeho príspevok k príslušnému okruhu tém či kategórií. Štyri prúdy teda chápú skôr ako akési ideálne typy než ako rigidné triedy.

Autori berú vážne Cibulkovo heslo z titulu knihy, a tak pri výklade venujú značnú pozornosť tomu, ako jednotlivé prúdy československého marxizmu pracovali s Marxom a usilovali sa ho „pozvednúť na výši doby a prokázat jeho filozofickou prevahu“ (s. 41). Ukazuje sa, že recepcia Marxa v jednotlivých prúdoch poststalinizmu bola parciálna, takže vznikali mnohí, často dosť odlišní „Marxovia“. Dialektickí deterministi sa zaoberali najmä exegézou *Kapitálu* a príbuzných rukopisov, hľadajúc v nich teóriu vedy. Marxa teda čítali inak než technooptimisti, ktorých fascinovali pasáže ako „fragment o strojoch“ z rukopisov *Grundrisse* či úvahy o bohatstve ako disponibilnom čase v treťom zväzku *Kapitálu*. Interpretáčnym východiskom humanistov boli zase *Ekonomicko-filozofické rukopisy*, na ktorých pozadí sa napríklad teória tovarového fetišizmu javila ako prosté pokračovanie úvah o odcudzení. Iba vo výklade názorov právnych filozofov je Marx ako inšpiračný zdroj skôr v úzadí, stojac za Gramscim (či Leninom). Lahko si však možno domyslieť, ktoré súčasti Marxovho diela boli v tejto súvislosti najdôležitejšie.

Hranice poststalinizmu

Akokoľvek zaujímavá je konfrontácia rôznych stanovísk poststalinistických smerov, za najdôležitejšiu – a do veľkej miery svojbytnú – považujem záverečnú kapitolu knihy „Za obzory poststalinizmu“. Jej cieľom je vymedziť limity, ktoré poststalinistický marxizmus nedokázal prekonať. Autori obracajú pozornosť k niekoľkým bodom, ktoré viac-menej kopírujú kategoriálnu mapu z predchádzajúcich kapitol. Tentoraz však predmetom nie sú jednotlivé prúdy, ale československý poststalinizmus ako vnútorne diferencované epistemické pole.

Mervart a Růžička si predovšetkým všimajú hranice, ktoré doboví teoretici nedokázali prekročiť pri uvažovaní o „reálnej štruktúre“ spoločnosti, v ktorej žili. Poukazujú na to, že všeobecne akceptované stotožnenie československej reality so socializmom *tout court* im znemožnilo sformulovať hlbšiu marxistickú kritiku, ktorá „by bola zaměřena na vlastníctví výrobních prostředků“ (s. 184). Podobný deficit identifikujú na úrovni teórie politiky: žiadnu explicitnú teóriu tohto druhu, ktorá by presiahla rámec všeobecných úvah, podľa nich vlastne nemal. Tobôž tu nemožno hovoriť o *marxistickej* teórii politiky, ktorá by sa orientovala na triedu pracujúcich. Pre marxistov, ktorí sa mylne domnievali, že žijú v spoločnosti „neantagonistických protirečení“ medzi robotníckou

triedou, roľníctvom a pracujúcou inteligenciou, stratila kategória triedy kľúčový význam. Angažovanosť pre nich znamenala predovšetkým intelektuálnu aktivitu, takže typického aktéra spoločenských zmien si stotožňovali raz s tvorcom-umelcom, inokedy s tvorcom-vedcom. Dvojica autorov tieto predstavy charakterizuje ako elitárstvo straníckych intelektuálov, ktoré bolo podmienené ich špecifickou spoločenskou pozíciou (s. 207). Stalinský epistemický subjekt, komunistickú stranu, nahradila inteligencia – síce pluralitná, no voči zvyšku spoločnosti predsa len nadradená (s. 205).

Druhou stranou rezignácie na triednu analýzu bol silnejší príklon ku kategóriám „občianstva“, „ľudu“ či „národa“ – teda z marxovského stanoviska krok vzad, pred kritiku Hegelovej filozofie práva. Pri tejto príležitosti Mervart a Růžička pripomínajú peripetie humanizmu, ktorý sa v niektorých prípadoch prepracoval až k nacionalistickej rétorike (s. 198–199). Cenné je aj pozorovanie, ktoré formulujú v podkapitole o vedomí civilizačnej nadradenosti poststalinizmu. Zatiaľ čo sa západnej Novej ľavici (často právom) vyčítalo, že v otázke izraelsko-arabského konfliktu podliehala v mene antiimperializmu propagande arabských štátov, u viacerých československých poststalinistov si možno všimnúť opačný excés (s. 202). V samostatnej podkapitole sa autori zaoberajú rodovými (*genderovými*) súvislosťami poststalinizmu. V stredobode pozornosti je tu dobová diskusia o preklade *Druhého pohlavia* Simone de Beauvoir, v ktorej vystúpil aj Ivan Sviták. Ukazuje sa, že rodový útlak zostával v lepšom prípade na okraji záujmu poststalinistov, no v horšom prípade títo myslitelia demonštrovali neschopnosť vykročiť za hranice tradície.

Záverčná kapitola teda dokazuje, že slogan mladého Marxa, ktorý vyzýval na „bezohľadnú kritiku všetkého jestvujúceho“, si poststaliniská reflexivita osvojila iba v obmedzenej miere. Jej historické zlyhania – ako hovoria autori, rozpad humanizmu, kooptácia technooptimizmu a akademická izolácia dialektického determinizmu (s. 215) – nemožno vysvetliť len okupáciou a nástupom normalizácie. Podiel na nich majú jej vlastné, vnútorné limity. Kategoriálna orientácia výkladu teda nesklame ani v závere, pretože sa ukazuje, že Mervartovi a Růžičkovi ide o imanentnú kritiku. Na tomto pozadí podávajú svoju všeobecnú charakterizáciu československého poststalinizmu. Vidia ho ako epistemické pole, ktoré sa vo všetkých svojich podobách usilovalo identifikovať „sprostredkujúci moment“, ktorý by vyriešil problémy stalinského marxizmu. Deterministi ho videli v dialektickom protirečení vôbec, humanisti zase v praxi (s. 219).

Autori toto hľadanie sprostredkujúceho momentu dávajú do súvislosti s pokusom nanovo riešiť engelsovskú „základnú filozofickú otázku“ o ontologickom primáte. V prípade deterministov a humanistov je toto poňatie veľmi priliehavé: obidvom prúdom skutočne išlo (aj) o fundamentálne ontologické problémy, ktorých riešenia sa pokúšali formulovať práve pomocou spomínaných kategórií. Menej presvedčivo však táto charakterizácia pôsobí v prípade technooptimistov či právnych filozofov, ktorí sa pohybovali na inej úrovni abstrakcie. „Sprostredkovania“, ktoré títo myslitelia našli, sa podľa môjho názoru nedajú priamo spojiť s otázkou vzťahu bytia a myslenia.

Ku kritike politickej ekonómie stalinizmu

Hoci som načrtoľ len ústredné témy Mervartovej a Růžičkovej knihy, výnimočnosť tejto práce je zrejmä. Autori vynaložili značné úsilie nielen pri štúdiu rozmanitých prameňov, ale aj pri hľadaní vhodného interpretačného kľúča a konfrontácii s novšou literatúrou o rovnakom období. Nepochybujem o tom, že ich dielo sa stane štandardnou príručkou, a jeho cudzojazyčné vydanie by bolo veľmi cenné pre zahraničnú verejnosť. Metodologické úvahy autorov v prvej kapitole prezieravo reagujú aj na niektoré možné námietky: že sa kniha, pochopiteľne, nemôže zaoberať všetkými teoretickými svojho obdobia; že jej cieľom, samozrejme, nie je sledovať všetky dobové debaty; a že si napokon nerobí nárok hodnotiť poststalincké koncepcie z hľadiska ich originality či pravdivosti. Napriek odzbrojujúcejmu účinku týchto poznámok tu chcem naznačiť aspoň jednu líniu kritiky.

Autori v predslove sľubujú, parafrázujú Borisa Pasternaka, „nic jiného než křen“ (s. 42), a to v tom zmysle, že sa budú zaoberať iba filozofiou. V úvodnej kapitole sa dvakrát dištancujú od zámeru písať dejiny reformného myslenia. Neskôr opäť zdôrazňujú, že podstatné pre nich „nejsou reformní návrhy týkající se v poststalinismu hlavně politického uspořádání a ekonomické přestavby“ (s. 148). Namiesto toho zdôrazňujú, že ich predmetom sú „myšlenkové kategorie, jimiž je změna promyšlena“ (tamže). Tým sa má zrejme vysvetliť, prečo sa v knihe len okrajovo spomínajú príspevky ekonómov, ako boli Ota Šik alebo Čestmír Kožušník. Toto vysvetlenie však podľa môjho názoru neobstoí.

Od konca 50. rokov sa totiž v československej politickej ekonómii rozvíjala fundamentálna kritika stalinizmu, v ktorej išlo o povahu výrobných vzťahov v socializme a perspektívy ich ďalšieho vývoja. Táto kritika bola sformulovaná – ako inak – v jazyku marxizmu a operovala niektorými základnými kategóriami Marxovho uvažovania. Najsystematickejším predstaviteľom tohto prúdu bol Ota Šik, ktorého práce sa pohybujú na priesečníku ekonómie a filozofie, resp. „politickej ekonómie socializmu“ a „historického materializmu“.⁶ Obyčajne postupujú od všeobecnejších, skôr konceptuálnych skúmaní ku konkrétnym problémom riadenia ekonomiky. Práve tie prvé sú relevantné v kontexte recenzovaného titulu. Problematiku povahy výrobných vzťahov, ako aj súvislosti medzi výrobnými vzťahmi a vlastníctvom, totiž nastoľujú spôsobom, ktorý je na jednej strane špecificky poststalincký, na druhej strane sa vymyká zo spomínaných štyroch prúdov, ba voči niektorým z nich sa vymedzuje. Načrtnem len dva prepojené problémové okruhy, ktorým sa Šik venoval, a ktoré sa v retrospektíve ukazujú ako ústredné.

⁶ Pozri najmä Ota Šik, *Ekonomika, zájmy, politika* (Praha: Nakladatelství politické literatury, 1962) a Ota Šik, *K problematice socialistických zbožních vztahů* (Praha: Nakladatelství ČSAV, 1964). Obidve knihy sa dočkali výrazných prepracovaní a o pár rokov vyšli pod inými názvami (*Ekonomika a zájmy*, resp. *Plán a trh za socialismu*). Väčšinu kľúčových argumentov z obidvoch kníh však Šik načrtoľ už v článku *O plánovitosti a zbožní výrobě za socialismu*, ktorý napísal v roku 1958 pre *Novou mysl*. Pre niektoré tézy však nemohol vyjsť a objavil sa až v spomínanej knihe z roku 1964 (s. 269–305).

Rozpory socializmu a tovarová výroba

Štvrtá kapitola práce *Ekonomika, zájmy a politika* predkladá polemiku so Stalinovým chápaním výrobných vzťahov a vlastníctva, ktoré tvorí pozadie *Ekonomických problémov socializmu v ZSSR*.⁷ Stalinov prístup podľa Šika „neodpovedá metodě Marxově, Engelsově a Leninově“, pretože vlastníctvo chápe metafyzicky, ako vec, pričom výrobné vzťahy redukuje na vzťahy medzi ľuďmi a vecami. Šik, inšpirovaný úvodnou kapitolou *Grundrisse*, proti tomu stavia procesuálne poňatie vlastníctva. Ide vždy o určitý historicky špecifický proces privlastňovania, ktorý sa nedá oddeliť od výroby, rozdeľovania a výmeny, a ktorý je neustálym *výsledkom* procesu reprodukcie danej spoločnosti. Určitá forma vlastníctva, napríklad súkromné vlastníctvo výrobných prostriedkov, preto ani nemôže slúžiť ako základ pri vysvetľovaní výrobných vzťahov. Naopak, vlastníctvo treba vysvetliť na základe celku výrobných vzťahov, ktoré Šik dôsledne odlišuje od ich právneho výrazu.⁸ Výrobné vzťahy preňho nie sú vzťahy medzi ľuďmi a vecami, ale spoločenské vzťahy ľudí *sprostredkované* vecami.

V súvislosti s charakterom socializmu potom Šik dospieva k záveru, že „pouhé znárodnění výrobních prostředků vůbec ještě samo o sobě neznamená vznik socialistického vlastnictví a jenom skutečná změna celého způsobu přivlastňování [...] znamená vznik socialistického vlastnictví“.⁹ Šik však túto tézu neformuluje, ako by sa mohlo zdať, s cieľom spochybníť socialistický charakter ekonomiky ČSSR. Ten úplne akceptuje, no polemizuje s jeho poňatím u Stalina. Explicitne to robí v práci z roku 1964, v ktorej ide najmä o otázku, akú úlohu zohráva tovarová forma produktov práce v kontexte socialistických výrobných vzťahov.¹⁰

Stalin vo svojom „ekonomickom“ spise kritizoval teoretikov, ktorí spochybňovali význam „zákona hodnoty“ v sovietskom hospodárstve. Dôvodil, že tento zákon v obmedzenej miere stále pôsobí. Prítomnosť tovarovo-peňažných vzťahov, ktoré sú čiastočne regulované zákonom hodnoty, pritom vysvetľoval koexistenciou dvoch sektorov, štátneho a družstevného (kolchozného). Ich vzájomný styk, aspoň pokiaľ ide o produkty kolchozov, má podľa neho skutočne charakter obehu tovarov. Vnútri štátneho sektora je však tovarová, resp. hodnotová forma produktov iba zdanlivá. Ceny a peňažné vzťahy tu nevyjadrujú hodnoty tovarov, slúžia iba ako účtovná pomôcka na evidenciu. Štruktú-

⁷ Pozri Josef V. Stalin, *Ekonomické problémy socializmu v SSSR* (Praha: Malá knihovna marxismu-leninismu, 1952).

⁸ V tejto súvislosti sa ostro vyjadruje na adresu Kosíkovho známeho článku o triedach z roku 1958: podľa Šika má Kosík „úplný zmatek v těchto základních pojmech“, pretože „do výrobních vztahů zahrhnuje i právo“ (Šik, *Ekonomika, zájmy, politika*, s. 280). Otázkou oprávnenosti takejto kritiky sa tu nemôžem zaoberať.

⁹ *Ibid.*, s. 284.

¹⁰ Živá diskusia o tovarovej forme či o dvojakom charaktere práce v socializme pritom prebiehala na stránkach časopisu *Politická ekonomie* už skôr, od roku 1957 – sčasti prostredníctvom prekladov sovietskych autorov, sčasti na základe tuzemských príspevkov.

rálny rozdiel medzi obidvoma sektormi pritom Stalin vysvetľoval rozdielnymi formami vlastníctva. Podniky v štátnom sektore majú spoločného vlastníka (socialistický štát), a tak medzi nimi nemôže fungovať skutočná výmena tovarov. Naproti tomu v styku medzi štátnym a družstevným sektorom ide o „dvoch“ rôznych vlastníkov. Kým teda bude existovať samostatný kolchozný sektor, tovarová výroba a zákon hodnoty budú podľa Stalina hrať určitú úlohu aj v sovietskej ekonomike.

Šik v polemike s týmto názorom nadväzuje na svoju rekonštrukciu Marxovho pojmu vlastníctva. O existencii alebo neexistencii tovarovej výroby podľa neho nemožno rozhodnúť na základe vonkajšieho formálneho znaku, že štátne podniky majú spoločného vlastníka. Rozsah a funkciu tovarovo-peňažných vzťahov v socialistickej ekonomike možno objasniť až na základe analýzy špecifík socialistických výrobných vzťahov, t. j. celého komplexu vzťahov výroby, rozdeľovania, výmeny či spotreby. Šik sa nazdával, že sa mu takáto analýza podarila. Pri svojom skúmaní dospel k záveru, že formu tovaru v skutočnosti majú – presnejšie, *mali by ju mať* – aj produkty štátneho sektora. *Mali by ju mať*, pretože ide o formu, ktorá zodpovedá dosiahnutej úrovni rozvoja výrobných síl a miery zospoločnenšenia práce v socializme. Systém administratívne-direktívneho plánovania však túto nevyhnutnú formu umelo potláčal. Hodnotové kategórie, ktoré majú objektívnu platnosť aj vo sfére výroby, voluntaristicky redukoval na kategórie evidencie či rozdeľovania produktu. No tým vôbec nemohol narušiť ich základnú platnosť. Namiesto toho iba vyhrotil protirečenia, z ktorých tieto formy vyrastajú, čím socialistickú ekonomiku voviedol do stagnácie a krízy.¹¹ Preto podľa Šika treba uskutočniť reformu systému riadenia.

Pôvod protirečení, ktorých riešenie si vynucuje existenciu tovarovej formy, videl Šik v špecifickej povahe práce za socializmu. Na jednej strane je táto práca charakteristická svojím „priamym, plánovitým spoločenským zameraním“. Na druhej strane sa však jej spoločensky charakter nedá absolutizovať,¹² pretože ešte nejde o prácu v bezprostredne spoločenskej forme, ako o nej uvažoval Marx v známej pasáži o „združení slobodných ľudí“. ¹³ Aj v socializme totiž pretrváva deľba práce, ktorá nie je výlučne výsledkom slobodných rozhodnutí bezprostredných výrobcov. Seberealizácia v práci sa tiež podľa Šika zatiaľ nestala základnou životnou potrebou. A napokon, stále existuje aj relatívny nedostatok spotrebných statkov, ktoré sa preto nedajú rozdeľovať výlučne podľa potrieb. Tieto charakteristiky socialistickej výroby spôsobujú, že medzi prácou individuálneho

¹¹ Možno teda povedať, že administratívne plánovanie *deformovalo* objektívne pôsobiaci zákon hodnoty, čo spôsobovalo chronické ekonomické problémy. Marxistickú analýzu ekonomík sovietskeho typu, ktorá formuluje podobný záver, no k svojmu predmetu pristupuje z podstatne odlišných východísk, pozri v Aufheben, *What Was the USSR? Towards a Theory of the Deformation of Value under State Capitalism (IV)*, *Aufheben* 9 (2000), č. 1, s. 29–46.

¹² Šik, *K problematice socialistických zbožných vzťahů*, s. 280.

¹³ Karl Marx, *Kapitál: kritika politickej ekonómie. Prvý zväzok*, prel. Štefan Heretik (Bratislava: Pravda, 1985), s. 80.

výrobcu a spoločensky nutnou prácou drieme protirečenie. Ani v socializme neexistuje záruka, že všetka práca sa skutočne vynaloží v spoločensky užitočnej forme, teda ako spoločensky nutná práca. Toto protirečenie sa podľa Šika nedá odmyslieť ani odstrániť pomocou plánovania. Keďže má povahu rozporu medzi úžitkovou hodnotou a hodnotou, resp. medzi konkrétnou prácou a (abstraktnou) spoločenskou prácou, možno ho riešiť iba prostredníctvom tovarovo-peňažných vzťahov. Ďalšia ekonomická reforma musí tento fakt reflektovať a vytvoriť predpoklady pre normálne pôsobenie zákona hodnoty v socialistickej ekonomike.

Filozofujúca ekonómia ako prúd poststalinizmu

Šikove práce očividne neboli žiadnym *fachekonomickým* cvičením. Predstavovali pokus uplatniť (okrem iného) niektoré nástroje Marxovej kritiky politickej ekonómie na realitu povojnového Československa. Jednou nohou pritom stáli na takej úrovni abstrakcie, ktorá ich situuje do oblasti filozofie, prinajmenšom v tom zmysle, v akom sa termín „marxistická filozofia“ v tom čase používal. Je to zrejme najmä zo staršej z citovaných Šikových prác, ktorá sa okrem pojmu vlastníctva podrobne venuje vymedzeniu mnohých ďalších základných pojmov, ako sú ekonomický vzťah, výrobná sila či triedny záujem. Domnievam sa preto, že neexistuje podstatný rozdiel medzi „filozofickosťou“ smeru, ktorý autori označujú ako právnú filozofiu (t. j. Šamalík a spol.), a Šikovými príspevkami. Tieto kritériá sčasti spĺňajú aj niektoré texty Čestmíra Kožušníka či Otakara Turka. Zároveň podľa môjho názoru neplatí, že by tieto práce parazitovali na filozofických fundamentoch vypracovaných niektorým z ostatných štyroch smerov – teda dialektickým determinizmom, humanizmom, technooptimizmom či právnou filozofiou. Šik síce odkazuje na niektoré Kosíkovce, Cibulkove či Zeleného práce, no voči príspevkom toho prvého sa zápalisto ohradzuje, zatiaľ čo texty ostatných dvoch autorov majú v jeho argumentácii skôr vedľajšiu úlohu.

Mervart a Růžička sa Šikovi nevenujú, no jeho koncepcie vo všetkých podstatných ohľadoch zapadajú do ich vymedzenia poststalinizmu ako epistemického poľa. Evidentným cieľom Šikových prác bolo ukázať, že stalinizmus predstavoval deformáciu marxizmu, resp. aktualizovať Marxa.¹⁴ Poststalinská filozofujúca ekonómia teda postupovala presne v duchu cibulkovského hesla tak, ako ho chápu autori. A podobne ako pre ďalších poststalinistov, aj pre týchto ekonómov hrali významnú úlohu návraty pred Stalina: nielen k Marxovi, ale aj k Leninovi či k sovietskym diskusiám z 20. a 30 rokov.¹⁵

¹⁴ Najmä v Šikových neskorších prácach, ako aj v príspevkoch ďalších autorov z tohto okruhu, sa často objavuje myšlienka, že Marx a Engels nemohli detailne predvídať úlohu tovarovo-peňažných vzťahov za socializmu, pretože poznali iba jeden druh tovarovej výroby – taký, ktorý sa zakladal na súkromno-vlastníckej deľbe práce.

¹⁵ Autori na tento aspekt československého stalinizmu nekladú dôraz, keďže primárnym predmetom ich záujmu nie sú inšpiračné zdroje. Aj z ich výkladu je však zrejmé, aký význam mal napríklad pre právnych filozofov Antonio Gramsci a pre deterministov Leninove *Filozofické zošity*.

V Šikovom prípade išlo najmä o Leninove texty k *Novej ekonomickej politike* a s ňou súvisiace debaty.

Pre tento smer je rovnako charakteristický špecifický druh reflexivity, ktorá sa usiluje „rekonstituovať na nových základoch“ (s. 220) organizovanú modernitu socialistického typu. Všetky podstatné prvky uvedeného nachádzame u Šika. Reflexivita mala uňho aj explicitný osobný rozmer, ako ukazuje prejav, ktorý predniesol na zasadnutí ÚV KSČ v roku 1963.¹⁶ Pokiaľ ide osobitne o snahu rekonštituovať špecificky „socialistickú“ podobu organizovanej modernity nazdávam sa, že filozofujúci ekonómovia k nej majú (spolu s technooptimistami) najbližšie. Ba svojou orientáciou na spoločenskú štruktúru tohto typu modernity boli azda o čosi viac marxistami než niektorí predstavitelia ostatných prúdov. Z hľadiska kategoriálnej optiky, ktorú si zvolili autori, by sme preto tento prúd mohli zaradiť do okruhu „reálna štruktúra“ a priradiť mu kategórie ako výrobné vzťahy či vlastníctvo.¹⁷

Zároveň sa zdá, že tento prúd narážal na tie isté hranice, ktoré Mervart a Růžička identifikovali pri ostatných smeroch. Aj Šik akceptoval – prinajmenšom v deklaratívnej rovine – socialistický charakter československej spoločnosti. Napriek všetkým odkazom na *Kapitál* ho analýza povahy práce v socializme neprivedla k otázke, ktorá je z marxovského hľadiska základná: Ako je vôbec možné, že všetky produkty práce v tejto spoločnosti nadobúdajú formu tovaru, hoci pracovná sila túto formu (údajne) nemá? Inak povedané, problém námezdnnej práce v socializme, a tým aj triedneho charakteru tejto spoločnosti, v jeho prácach z daného obdobia jednoducho neexistoval. V teoretickej rovine trieda pracujúcich u Šika figuruje najmä ako problematický faktor, ktorý – vzhľadom na objektívne podmienky – treba pomocou umného využívania mzdového fondu materiálne zainteresovať na efektívite výroby. Neprekvapí preto, že na úrovni politického konania sa Šik a jeho kolegovia neorientovali na československú

Pripomeňme tiež, že František Šamalík sa podieľal na vydaní zborníka *Sovětské právní myšlení ve 20. letech*, ktorý obsahoval preklady prác P. I. Stučku a J. B. Pašukanisa. Lubomír Sochor zase pripravil české vydanie výberu z prác A. M. Deborina. Jindřich Zelený vo svojej analýze Marxovej metódy recipoval aj práce I. I. Rubina, podobne ako sociológ Eduard Urbánek v úvahách o fetišizme. Poststalinizmus bol do veľkej miery znovuobjavovaním sovietskej predstalinovej filozofie a spoločenských vied, ktoré boli zlikvidované v čistkách na konci 30. rokov.

¹⁶ „Vždyť i já sám si velmi dobře uvědomuji, jak dlouhá léta jsem školil a vychovával stovky stranických funkcionářů ke zjednodušenému chápání mnohých teoretických pouček, a vím, jak je to obtížné nyní celý tento dogmatický balast překonat.“ (Šik, *K problematice socialistických zbožních vztahů*, s. 346.)

¹⁷ Tak ako v ostatných prúdoch, aj tu sa vyskytovali rôzne prieniky. Pozri napr. Radovan Richta, *Ekonomika jako civilizační dimenze*, In Karel Kouba (ed.), *Úvahy o socialistické ekonomice* (Praha: Svoboda, 1968), s. 11–64. Tento príspevok v inej súvislosti citujú aj autori. Richta v ňom v preberá niektoré prvky šikovskej argumentácie a akceptuje nevyhnutnosť využívať tovarové vzťahy v podmienkach socializmu. Šikovu prácu z roku 1962 tiež hneď po vydaní kriticky hodnotil jeden z dialektických deterministov. Pozri Josef Cibulka, „Významné dílo o komplexních zákonitostech společenského vývoje“, *Otázky marxistické filozofie* 5 (1962), č. 6, s. 538–547.

robotnícku triedu, ale presadzovali reformu zhora, pričom na návrhy zakladať podnikové rady hľadeli s podozrením.¹⁸

V intenciách Mervartovej a Růžičkovej analýzy limitov poststaliniského marxizmu by sa takto dalo pokračovať – a v súvislosti s rodovými aspektmi napríklad nastoliť otázku, do akej miery filozofujúca ekonómia reflektovala reprodukčnú prácu a problémy jej zospoločenšenia. Aj z tohto stručného náčrtu by však malo byť zrejmé, že recenzovaný titul v sebe skrýva nielen podnety na ďalšie bádanie, ale aj užitočné heuristické nástroje pre také skúmanie.

¹⁸ Šik sa nakoniec priklonil k existencii podnikových rád, no v jeho podaní mali byť socialistickou verziou správnych rád akciových spoločností. O okolnostiach tohto rozhodnutia pozri Zdislav Šulc, „Jak se rodila, kam směřovala a proč byla potlačena tzv. Šikova reforma (Vzpomínky novináře a ekonoma)“, *Acta Economica Pragensia* 15 (2007), č. 7, s. 417–431, tu 428.

RECENZE

Kritickým hlasem proti konformitě: disidentské dědictví Jana Tesaře

Jan Tesař, Co počít ve vlkové břiše. Práce o vytváření struktur občanské společnosti z let 1968–1980 (Praha: Triáda, 2018), 589 s. ISBN 978-80-7474-172-2.

Sbírka esejů historika, politického vězně a disidenta Jana Tesaře představuje vývoj jeho myšlení o formování nezávislých občanských struktur v autoritativně řízené společnosti. Představuje autorovu oficiální činnost coby historika druhého odboje a poradce Josefa Smrkovského v období pražského jara. Především mapuje období po srpnu 1968, kdy se Tesař aktivně podílel na probouzení odborového hnutí a následně byl za protivolební letákovou kampaň uvězněn. Po propuštění se v Brně věnoval široké škále neoficiálních aktivit, od vydávání samizdatu po bytové semináře. Spolupracoval především s umírněnými i radikálními osobnostmi nekomunistické levice, např. s Rudolfem Battěkem, Jaroslavem Šabatou nebo Petrem Uhlem. Tesař se profiloval jako radikálně levicový intelektuál se zájmem o aktivní společenskou angažovanost a sociální témata. Proto se ve sledovaném období projevoval jako kritický a provokativní hlas i v rámci disentu a může oslovit také současného čtenáře. Zároveň se nejednalo o prvoplánový protest, ale o věcné analýzy společensko-historických konstruktů komunistického režimu i disidentů.

Výbor nabízí především eseje a přednášky publikované v samizdatu, zejména v Tesařem editovaných *Dialogích* – v československé i exilové mutaci. Některé texty byly psány pro mezinárodní konference na základě spolupráce s Jiřím Pelikánem a pro exilové *Listy*. Přestože název souboru předznamenává výběr textů od pražského jara po Tesařův odjezd do emigrace, některé eseje a zejména komentáře čtenáři představují Tesaře v pozdějších časových obdobích. Autor totiž ke každému textu napsal úvodní komentář v rámci příprav nerealizovaného vydání výboru v roce 2001. S dvaceti až třicetiletým odstupem Tesař připomíná kontext, ohlas a „druhý život“ jednotlivých textů a hodnotí jejich obsah kriticky vůči sobě nebo i realitě po roce 1989: „[...] musím doznat, že by mě bylo ani v nejhrošším snu nenapadlo, že budoucí (takzvaná) demokratická revoluce bude na ochromení územních samospráv a jejich totalizaci komunisty reagovat jejich jednoduchým úplným odstraněním na víc než deset let!“ (s. 54) Součástí poznámek jsou Tesařovy vzpomínky z roku 2017, které především věcně doplňují historický kontext.

Vývoj Tesařových názorů na nezávislé instituce je představen v rámci tří tematických celků, které prostupují napříč publikací: analýza a vymezení totality (zejména

sovětského typu), události a význam pražského jara a formulace možností a programu občanských struktur v rámci platformy Charty 77. Tento přístup částečně vyplývá z leckdy diachronního uspořádání textů v publikaci. Rovněž k němu „vybízí“ historik Milan Otáhal ve svém hodnocení Tesařovy pozice (i coby historika) v diskuzi o smyslu aktivit Charty koncem sedmdesátých let: „Jeho přínosem bylo, že vycházel ze závěrů, k nimž dospěl při analýze totalitních režimů, a že obrátil pozornost ke klíčové otázce, jak se lidem přiblížit a zapojit je do občanských aktivit, což předpokládalo zajímat se o jejich každodenní starosti a problémy.“¹

První část výboru se věnuje Tesařově neobvyklé pozici soudního znalce v letech 1968 a 1969 při procesu s bývalými příslušníky StB, obviněnými z politické vraždy v roce 1948. Autor v komentáři obhajuje zařazení příslušných textů do knihy tím, že v rámci soudního posudku byla jím „poprvé konstatována souvislost mezi stavem občanské společnosti u nás a instalováním naší domácí podoby totality“ (s. 34). Tesař představuje poválečné počátky komunistické diktatury na příkladu prorůstání orgánů KSČ – jmenovitě jejich paralelních bezpečnostních složek – do státní správy. Popisuje StB jako instituci revoluční fáze nástupu totality, ve které docházelo u příslušníků StB v rámci utopistické rétoriky KSČ k dobrovolnému potlačení individuality. Tento moment shrnuje jeden z hlavních bodů Tesařovy kritiky soudního procesu, ve kterém byli souzeni pouze příslušníci StB, nikoli systém s vůdčí úlohou KSČ, na jehož základě fungovaly Dubčekův a nastupující normalizační režim. Tesař v této době rovněž poprvé vyjadřuje zásadní odůvodnění demokratických institucí a odmítnutí násilných revolucí, aby se předešlo pouhé výměně jedné diktatury za jinou: „Je vůbec tragédií lidstva a odbojových národů zvláště, že protinacistická válka, pozdvižení proti dehumanizaci, samo utvrzovalo některé nehumanistické principy v praxi odpůrců nacismu.“ (s. 47) Komplexní analýzu totalit představuje esej „Totalitní diktatury jako fenomén 20. století a možnosti jejich překonání“ z roku 1977 (s. 163–177). Zdůrazňuje jak absolutní kontrolu režimu nad všemi aspekty společenského života, tak paradoxní původ totalit v demokratických hnutích 19. století a jejich demagogickou ideologizaci masovosti s cílem oslabit kritické myšlení ve společnosti. Zárukou fungování totalitního systému – a „geniálním Leninovým vynálezem“ (s. 167) – je podle Tesaře kategorizace obyvatelstva na ovládané a ovládající, kteří ztělesňují autorem kritizovanou mocenskou byrokracii.

S kritikou totalit souvisí i Tesařova skepse vůči pražskému jaru coby reformnímu procesu řízenému shora komunistickou stranou, která si zachovávala kontinuitu se stalinistickým režimem oproti jiným státům východního bloku. Tesař nedůvěřoval tzv. obrodnému procesu již v jeho průběhu. Ve zmíněném znaleckém posudku z roku 1969 kritizoval politickou účelovost celého procesu, kterým chtěli „dubčekovci“ získat společenskou popularitu domnělým vypořádáním se s padesátými lety. Onu „legendu o „slepých represích“, kterou se omlouvalo svévolné počínání StB, označil za „nejra-

¹ Milan Otáhal, *Opoziční proudy v české společnosti 1969–1989* (Praha: Ústav pro soudobé dějiny AV ČR, v. v. i., 2011), s. 182.

finovanější“ reformně-komunistickou lež (s. 57). Neochotu Dubčekova režimu opustit bezpečí komunistické kontinuity také demonstruje na neúspěchu projektu tzv. zákona o národním smíření, který měl učinit tlustou čáru za obdobím mezi lety 1945 až 1968 a plošně odsoudit dobové represe. V prvním textu výboru ze shromáždění českých historiků v roce 1968 Tesař navrhuje poučit se z poúnorové kolaborace vědecké sféry a vytvořit nezávislou odbornou organizaci historiků, která by odolávala politickému vlivu stále centralistického režimu. Radikální dekonstrukci polednového vývoje jako demokratizačního procesu Tesař předložil v referátu pro mezinárodní konferenci v roce 1978 jako reakci na západní a eurokomunistickou diskuzi o pražském jaru coby inspiračním zdroji pro nové směřování socialistické politiky. V „Mýtu ‚pražského jara‘ a realitě československého disentu“ (s. 334–353) – který byl nakonec zveřejněn pouze v samizdatu – Tesař interpretuje Dubčekův režim tak, že „ve své konkrétní podobě neznamená překonání totalitního systému, nýbrž pokus o jeho sebeobrodu, sebeobnovu – a že i v ní jsou patrné základní totalitní rysy“ (s. 347). Autor pokládá na Západě pozitivně hodnocené procesy (např. federalizaci a rehabilitaci) pouze za běžné jevy totality, kterými se režim aktualizuje, protože tyto změny řídilo stranické centrum bez zapojení širší veřejnosti. Dokonce i zrušení cenzury a svoboda tisku, které Tesař považoval za jediný opravdový demokratizační projev překonávání totality, byly diskreditovány „hrou na Dubčeka“, tedy dobrovolnou a nekritickou loajalitou vůči novému vedení KSČ (s. 347). Podle Tesaře nebyl „československý experiment“ v rámci režimů sovětského typu (s odkazem na Maďarsko v roce 1956) natolik jedinečný fenomén, jak se k němu na Západě přistupovalo. A také byl – po vzoru následného vývoje v Polsku po „převratech“ v letech 1956 a 1970 – pouze součástí vnitřního vývoje totality, a tedy jako demokratizační proces odsouzen k nezdaru. Závěrem ale Tesař překvapuje pozitivním hodnocením „druhého života pražského jara“, ve kterém se podle něj odrážela mezinárodní solidarita a odsouzení okupace oproti dřívější toleranci Západu vůči agresí ve středovýchodní Evropě ze strany Hitlera nebo poválečného Sovětského svazu. Vstřícnost vůči exkomunistům v Chartě Tesař zdůvodňuje jejich morálním postojem zastávat demokratizační principy polednového vývoje i poté, co byli odstaveni od moci. Podle Tesaře se tedy neúspěch tzv. obrodného procesu stal referenčním okamžikem pro formující se demokratickou opozici, aby se poučila z chyb a decentralizovala budování nových struktur a iniciaci změn veřejného pořádku. Proto již občan v sedmdesátých letech „neskanduje v houfu jména národních idolů – nýbrž se sebevědomě rozhodl, že si svá nezadatelná práva bude brát a nedá si v tom bránit. Ví, že nemůže zrušit totalitní moc, protože na to nestačí jeho síly. Avšak nedá si vnutit její lež a již tím ruší totalitu moci.“ (s. 353)

Druhou polovinu výboru tvoří eseje z druhé poloviny sedmdesátých let, zaměřené na kritiku neakceschopnosti Charty 77 a na vznik a fungování nezávislých struktur. Dosavadní proslulost Tesaře jako „problémového“ kritika chartovního hnutí souvisí s dopisem z února 1978 adresovaným mluvčímu Charty Jiřímu Hájkovi po jeho rozhovoru se západními médii (s. 252–257). Tesař se totiž neztotožnil s Hájkovým vystupováním coby zástupce všech členů Charty bez ohledu na jejich ideové přesvědčení. Obviňoval Hájkem

reprezentované reformně-komunistické vedení Charty z úpadku aktivity a atraktivity celého hnutí, protože stále věřilo v návrat do KSČ a změnu systému shora a zevnitř, tedy v iluzi pražského jara. A proto nepodporovalo zahraniční kontakty Charty a rozvoj aktivit mimo petiční upozorňování na porušování lidských práv. Charta podle Tesaře nevyužila plně potenciál svého vyhlášení, které probudilo část veřejnosti z mnohaleté letargie, a po první vlně represí se dál nerozvíjela. Bez zajímavosti není, že se Tesař v dopise definuje jako radikál a přibližuje motivaci své provokativní kritičnosti: „Mou ctížádostí je postihnout kontury budoucnosti a dokázat vyjádřit pravdu. A vím, že čím hlouběji se člověku podaří proniknout do problémů společnosti, tím méně popularity u současníků obvykle najde. Lidé neradi poslouchají nepříjemné věci.“ (s. 255) V rámci debaty kolem dopisu se s Tesařem rozešel i spolupracovník z *Dialogů* filosof Ladislav Hejdránek, protože se neshodli na charakteru legalistické strategie Charty vůči komunistickému režimu.² Tím se dostáváme ke konkrétní formulaci občansko-opoziční strategie, jejíž výchozí pozice v roce 1977 podle Tesaře vypadala zhruba takto:

Každý, třeba osamělý „disidentův“ protest ruší totalitu systému, a má tedy i mimoetickou, konkrétní a praktickou váhu. Avšak sám o sobě není ještě prací konstruktivní. Nevytváří ještě nové demokratické struktury jako prvky občanské společnosti, jejíž rozvinutí je jedinou trvalou zárukou jak proti nastolení totalitní diktatury, tak i pro její historické překonání. Každý hlas nesouhlasu s diktaturou ovšem proboují prvky demokratických svobod, a tím uvolňuje pole pro nové konstruktivní úsilí. Přispívá k překonání všeobecného strachu jako brzdy pokroku.³

Za Tesařův modelový program demokratického a institucionálního překonávání totality lze považovat „Manifest pozitivního přístupu“ z března 1978 (s. 280–296), který sám autor považuje „za jeden z nejdůležitějších v tomto výboru“ (s. 276). Podle vzoru polského disentu – autorem často zmiňovaného a nekritizovaného – Tesař navrhoval přejít z volného společenství Charty v jasněji strukturované hnutí, na kterém by se aktivně podíleli signatáři i spolupracující veřejnost. Zdůrazňoval zbourání bariéry disidentského ghetta a navázání kontaktů s obyčejnými lidmi a odborníky v oficiálních institucích, kteří jednak mohli přispět svými expertními znalostmi, kterých se disentu nedostávalo, jednak se stát prostředníky při vyjednávání mezi režimem a opozicí.⁴ Vedle vytvoření předobrazu Výboru na obranu nespravedlivě stíhaných považoval Tesař za

² Tesař reagoval na Hejdránkovo prohlášení („Československé zákony ve své většině nejsou špatné“), že totalitní zřízení přirozeně a účelově zneužívá oficiální demokraticko-občanskou rétoriku, aby pouze vytvářelo zdání existence právního státu (s. 266–268).

³ Z textu „Totalitní diktatury jako fenomén 20. století a možnosti jejich překonání“ z roku 1977 (s. 175–176).

⁴ Tuto možnost mediace tzv. třetí silou Tesař rozvíjí v eseji „O potřebě třetí síly aneb Leninská výzva“ (s. 244–246).

důležité reformovat instituci mluvčích – zavést jejich volbu a posílit pozici signatářů. Ideovou pestrost – která by se měla odrážet ve funkci mluvčích, uvnitř Charty, a především v dialogu mezi myšlenkovými proudy – Tesař opakovaně považoval za znamení probouzení občanské pluralitní společnosti. Hnutí mělo využít univerzalistický politický jazyk lidských práv k mezinárodní popularizaci chartovních aktivit. Ty se měly rozšířit od politických procesů na ekologická, sociální a ekonomická témata. Tesař je zdůrazňoval již od počátku Charty, např. v jednom z jejích prvních prohlášení „Analýza stavu věcí v oblasti hospodářských a sociálních práv v Československu“.⁵

Tesařova taktika měla místo a možná i vliv mezi dalšími disidentskými postupy a plány na občansko-institucionální narušování totalitního systému. Ve srovnání s koncepcí revolučních marxistů Petra Uhla a Jaroslava Suka vystupovala Tesařova strategie více ve smyslu „co můžeme udělat nyní“ než vůči budoucímu uspořádání společnosti a odmítala boj s totalitním systémem formou revolučního převratu i za použití násilí, pokud by to bylo nutné.⁶ Přestože Tesař zpětně považuje koncept *paralelní polis* Václava Benda za „pokleslou podobu ideje o vytváření nezávislých struktur“ (s. 306), jsou si oba přístupy na teoretické úrovni velmi blízké. Přístupy obou autorů – „nezávislé“ a „paralelní“ struktury – se podobnou mravně-občanskou argumentací vymezují proti nefunkční a dehumanizující oficiální sféře a obsahují návrhy alternativních struktur. Na druhou stranu se mohly lišit v míře legality, protože zejména Bendovo pojetí *paralelní ekonomiky* lze interpretovat jako šedou či ilegální ekonomickou aktivitu.⁷ Navíc populární a neukotvené užívání pojmu *paralelní polis* vedlo v praxi k jeho ztotožnění s konspirativním charakterem disidentských aktivit, jemuž se Tesař chtěl vyhnout skrze mobilizaci širší opozičně smýšlející veřejnosti.

Výbor Tesařových esejí přibližuje ideovou různorodost a dynamiku uvnitř Charty 77 na příkladu diskuze o organizaci nezávislých a protirežimních aktivit. Je zajímavé sledovat, jak se u Tesaře propojují historická analýza, levicový aktivismus a chartovní lidskoprávní diskurz. Ukazuje se, že se nejedná o automatické přijetí „západního importu“ Závěrečného aktu z Helsinek, ale o vnitřní vývoj veřejně angažovaného intelektuála. Originalita jeho reflexí spočívá v promyšleném a kritickém postoji k veškerému mainstreamu, ať už v oficiální nebo disidentské sféře. Z výboru vyznívá, že Tesař aktivně a vytrvale vystupoval vůči konformnímu postoji některých aktérů pražského jara a disidentů. Autorova osobitá ráznost přinášela důležité znejšřující impulzy do debaty, zároveň provokovala

⁵ Michal Kopeček, „Disidentský legalismus. Socialistická zákonnost, lidská práva a zrod právního odporu v demokratické opozici v Československu a Polsku v 70. letech“, in Jiří Suk et al., *Šest kapitol o disentu* (Praha: Ústav pro soudobé dějiny AV ČR, v. v. i., 2017), s. 10–48, zde 31.

⁶ Petr Uhl, „Alternativní společenství jako revoluční avantgarda“, in Václav Havel et al., *O svobodě a moci I.* (Kolín nad Rýnem a Řím: Index - Listy, 1980), s. 322, Petr Uhl et al., *Program společenské samosprávy* (Kolín nad Rýnem: Index, 1982), s. 84.

⁷ Václav Benda, „Paralelní polis“, in *Noční kádrový dotazník a jiné boje* (Praha: Agite/Fra, 2009), s. 56–66.

a způsobovala četná nedorozumění, která nejspíš stála za vlažnými či vymezujícími se ohlasy na Tesařovy návrhy. I proto jsou jeho eseje a přednášky důležitým příspěvkem ke studiu kořenů české disidentské diskuze o občanské angažovanosti a nezávislých strukturách. Přesto se nelze při četbě vyhnout pocitu, že předkládané interpretace jsou výrazně jednostranné, což umocňuje Tesařova sebevědomá kritičnost. Tuto nejistotu v publikaci *Co počít ve vlkově bříše* vyvažuje ediční práce Roberta Krumphanzla, jehož poznámky spolu s autorovými komentáři předkládají bohatý zdroj informací k lepšímu uchopení esejů v jejich historické realitě.

Václav Skořepa

Rok 1968 a možnosti revolúcie

Jana Ndiaye Beránková, Michael Hauser, Nick Nesbitt (eds.), *Revolutions for the Future: May '68 and the Prague Spring* (Lyon: Suture Press, 2020), 324 s. ISBN: 978-2-9569056-1-5.

Sú historické udalosti, ktoré si pravidelne pripomínáme, ktoré oslavujeme, na ktoré sa naväzujú rituály a ktoré prinajmenšom ako štátne sviatky presekávajú monotónne plynutie pracovných týždňov. Niektoré však ako keby pôsobili naďalej a rámujú spôsob, akým uvažujeme o súčasných udalostiach. Objavujú sa v prítomnosti ako príznaky a hoci vieme, že prichádzajú z hlbokej minulosti, rozprávajú sa s nami spôsobom, ako by s nami boli tu a teraz. Nástup krajnej pravice a excesy nacionalizmu privolávajú ducha holokaustu. Keď autoritári hovoria v mene ľudu, zdá sa nám, ako by sa zjavovalo strašidlo, ktoré sme vyhnali v roku 1989.

Máj 1968 vo Francúzsku a Pražská jar, ukončená inváziou v auguste 1968, patria do tohto druhého radu udalostí. Tiež dokážu ako duchovia vstupovať do súčasných diskusií a úvah, usmerňovať ich a navigovať. Sú to však duchovia, ktorých treba vyzývať opatrne. Ich nepredvídateľnosť naháňa strach a preto je potrebné ich predbežne skrotiť. Ak sa vyvoláva duch mája 1968 vo Francúzsku, hovorí sa pre istotu o sociálnej revolúcii, nie o politickej. V Česku a na Slovensku sa pri spomienke na rok 1968 upriamuje zrak na sovietske tanky rozrývajúce ulice, a tragický osud pokusu o reformu socializmu tak vystupuje ako konečný dôkaz jeho nereformovateľnosti.

Duchovia roku 1968 však so sebou prinášajú aj možnosti subverzie. Najprv ponúkajú sterilné morálne poučenia, ktoré si majú mladí osvojiť. No keď sa oficiálny program skončí, šepotom rozprávajú príbeh o ľuďoch, ktorí verili, že voči kapitalizmu je možná alternatíva; inak povedané, že je možný socializmus. Možno to bolo poslednýkrát, keď o tom v Európe ľudia seriózne snívajú. No riziko subverzie treba i tak utlmiť. Preto sú udalosti roku 1968 prísne strážené a interpretujú sa dôsledne. Nepotrebujeme, aby niekoho miatli.

Autorky a autori textov v knihe *Revolutions for the Future: May '68 and the Prague Spring* nepatria k tejto kaste strážcov. Naopak, ide im o to, aby vyvolali ducha roku 1968 ako nebezpečného, rizikového, subverzívneho a, samozrejme, ako stále aktuálneho. Kniha vychádza primárne z konferencie s názvom „1968 – 1989: Paris – Prague“, ktorá sa konala v roku 2017. Pozrime sa na túto seansu bližšie.

Na čo treba poukázať a od čoho do veľkej miery závisí dopad knihy ako celku, je určitá diskrepancia medzi dvoma veľkými sekciami. Prvá je pochopiteľne venovaná máju 1968 a druhá Pražskej jari. Vo francúzskej sekcii sledujeme skôr intelektuálnu rezonanciu mája 1968. V texte, ktorý vychádza z jeho prednášky na Českej akadémii vied v roku 2018 sa Jacques Rancière vracia k máju 1968 a k spôsobu, akým formoval a presmeroval jeho uvažovanie o politike a revolúcii. Štúdia Vincenta Jacquesa sa venuje rámcovaniu mája 1968 u Deleuza a Guattariho, najmä s ohľadom na ich text *Mai 68 n'a pas eu lieu* (1984; Máj '68 sa nestal).¹ Skúsenosť s udalosťami roku 1968 však rámcovala celú prácu Deleuza a Guattariho. Ich knihy *Anti-Oedipus* (1972)² aj *Tisíc plošín* (1980)³ vo svojom jadre riešia otázku, ako myslieť, ako konať a aká politika je po týchto udalostiach možná.

V ďalších štyroch textoch je máj 1968 ešte viac implicitný. Étienne Balibar sa zaoberá Lacanovými štyrmi diskurzmi – diskurzom pána, univerzity, analytika a hysterika, ktoré boli v istom zmysle ovplyvnené májom 1968. Balibar ukázal, ako sa diskurz univerzity rozdeľuje paralelným diskurzom neinštitucionalizovaného analytika, ktorý sa zrkadlí – aby sa subverzia ešte dotiahla – v hysterikovi. Následné tri rozsiahle štúdie sa venujú filozofii Alaina Badioua, jeho matematike ako ontológii. Všetky tri štúdie sa čiastočne orientujú okolo prvej Badiouovej filozofickej práce *Le concept de modèle* (1969; Pojem modelu).⁴ Práca vzišla z dvoch prednášok, z ktorých prvú predniesol 29. apríla 1968 na École Normale Supérieure v Paríži a druhá mala byť prednesená 13. mája 1968. Pre udalosti, ktoré sú témou recenzovanej knihy, sa už nekonala. Máj 1968 tak vtrhol do Badiouovho filozofovania. Autorka a autori predmetných štúdií implicitne vychádzajú z toho, že je v Badiouovom uvažovaní istým spôsobom prítomný.

Prejdúc z Paríža do Prahy sa prístup mení. Michael Hauser vo svojej eseji zrkadlovo nadväzuje na Rancière, no nasledujúce texty už nie sú filozofickými meditáciami, v ktorých by Pražská jar – obdobne zrkadlovo – implicitne pôsobila, rezonovala v nich a oživovala ich bez toho, aby sa nevyhnutne tematizovala. Pražská jar sa tu stáva skôr predmetom skúmania a štúdie naberajú väčšmi dejinno-vedný charakter. Postupne sa venujú boju o zavedenie robotníckych rád a demokratizáciu správy na úrovni jednotlivých podnikov a tovární (Petr Kužel); vývoju právneho uvažovania (Jan Kober); vzťahu medzi demokratickými pohybmi a dobovým uvažovaním o technike, najmä sporom medzi technooptimistami či technologickými deterministami na jednej stra-

¹ Gilles Deleuze a Félix Guattari, „Mai 68 n'a pas eu lieu“, *Les Nouvelles littéraires* 3. 5. 1984, s. 75–76.

² Gilles Deleuze a Félix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie: L'Anti-Édipe* (Paríž: Les Éditions de Minuit, 1972).

³ Gilles Deleuze a Félix Guattari, *Tisíc plošín*, prel. Marie Caruccio Caporale (Praha: Herrmann & synové, 2010).

⁴ Alain Badiou, *Le concept de modèle. Introduction à une épistémologie matérialiste des mathématiques* (Paríž: Maspéro, 1969).

ne a humanistami, ktorí sa obávali odcudzujúceho vplyvu techniky, na strane druhej (Ivan Landa); reformnými návrhmi v rámci dobového radikálne ľavicového disentu (Jan Mervart); a napokon vzťahu medzi úsilím o ustanovenie socializmu s ľudskou tvárou a humanizmom ako filozofickým uvažovaním (Katarzyna Bielińska).

Ako interpretovať túto diskrepanciu? Spoločné projekty ako konferencie a kolektívne monografie sú samozrejme vždy výsledkom rôznorodej negociácie, v rámci ktorej to nie sú len jednotlivé autorky a autori, kto sa chce priblížiť k spoločnej téme; téma musí zároveň urobiť niekoľko krokov smerom k nim. Vystavujem sa tak riziku, že ako významné budem čítať niečo, čo je skôr výsledkom náhody. Keďže som však presvedčený, že publikované dielo má právo aj na vlastný život nezávisle na jeho autorke či autorovi, toto riziko podstúpim. A vyššie opísanú diskrepanciu budem interpretovať ako dôkaz odlišného pôsobenia mája 1968 a Pražskej jari. A aby som ešte chvíľku zotrval pri metafore z úvodu, aj keď sa všetci snažili používať tú istú ouija dosku, v podstatných ohľadoch napokon vyvolali odlišných duchov.

Kľúčové napätie je vyjadrené v úvodných štúdiách francúzskej a českej sekcie. Hauser sa na konci svojho textu pýta: „Aké sú možnosti sprostredkovania medzi politickou reprezentáciou a protestnými hnutiami, medzi štátom a politickou subjektiváciou, medzi právom a radikálnou politikou, medzi konsolidáciou a spontánnosťou?“ (S. 158) Rancière odpovedá naprieč knihou: „Politická subjektivácia je v skutočnosti umením skratovania, ktoré priamo prepojí zdanlivo lokálny problém s globálnym vyjadrením sociálnych vzťahov“ (s. 24). Hauser však naďalej vidí emancipačný potenciál v strane a v štáte, ktorý v Pražskej jari práve spustil „bezprecedentnú revolúciu“ prostredníctvom „antinómnej dialektiky“ (s. 158).

Pre Rancière je máj 1968 udalosťou *par excellence*, pričom udalosť „spochybňuje spôsob, akým sa veci dejú“ (s. 19). Rancière ostro vystupuje voči sociologickej interpretácii Mája, ktorá ho túži zneutralizovať práve tým, že ho podá ako sociálnu revolúciu. Do týchto zamietnutých interpretácií sa však schová aj ortodoxne marxistický výklad: „Obroda marxistických výrazov, rámcov a symbolov [na strane revolucionárov] zakrývala *de facto* opustenie marxistickej koncepcie sociálnej revolúcie ako nesenej dejinnými procesmi.“ (s. 28) Pre Rancière tieto prístupy negujú podstatu Mája ako udalosti, sú reduktívne a spočívajú v určitej forme prekladu, ktorý je nepresný, ba priam lživý. Podstatu Mája naopak vyjadruje to, ako revolucionári jedným dychom preskočili od požadovania zrušenia skúšok k zrušeniu kapitalizmu (s. 23). Sú to požiadavky, ktoré nevyžadujú vysvetlenie, naopak, vyjadrujú práve ono skratovanie, najdôslednejšiu možnú politizáciu, v ktorej lokálne je globálne, a ktorá je možná len v zlomových časoch kríz a katastrof. To je podstata Mája ako udalosti.

Hauser Rancière verne reprodukuje, keď píše, že udalosti mája 1968 „zaviedli politiku ne-sprostredkovania, ktorá opustila dialektické sprostredkovanie [...] medzi stranou a spontánnym politickým hnutím“; že v nadväznosti na tieto udalosti nastal vo francúzskom teoretickom myslení „anti-dialektický obrat“; a že koncepcie Rancière (a aj

Badioua) „vyjadrujú odmietnutie dialektického sprostredkovania“ (s. 142). Lenže na konci svojej štúdie privoláva práve dialektické sprostredkovanie medzi stranou a hnutím späť k životu. Následné štúdie v českej sekcii vychádzajú v jadre z toho, že takéto sprostredkovanie je možné a produktívne.

Tu by sme sa mali zastaviť. Hauser totiž v skutočnosti Rancièrove teoretické závery nevyvracia teoreticky, argumentačne – Pražská jar sa v závere skôr zjaví ako ešte jedna politická udalosť, ktorú Rancière nezvážil, a ktorá by ho tak mohla presvedčiť, že s tými ortodoxne marxistickými koncepciami to nie je až také stratené. Keďže však nekonfrontuje Rancièra s Pražskou jarou na teoretickej úrovni, francúzska a československá sekcia vo výsledku nie úplne komunikujú.

Francúzskej sekcii ide o poukázanie na produktivitu anti-dialektického myslenia. V troch štúdiách o Badiouovi sa ukazuje, ako Badiou, keď odmietol dialektické výklady, dokázal mobilizovať axiomatické matematické myslenie a formalizmus matematiky v záujme vyjavenia bytia ako multiplicity. Povedané značne zjednodušene: filozofické uvažovanie nám nevyjaví a ani nemôže odhaliť určitú štruktúru bytia, ktorá by mohla v konečnom dôsledku riadiť naše politické konanie. Bytie je, naopak, neusporiadanosť, chaos. V politickom konaní ide len o to, ako uchopiť ruptúry, zlomové momenty v ich jedinečnosti. Politika znamená obratnosť. Obdobne Deleuze a Guattari (v Balibarovej poctivej interpretácii) dospievajú k neusporiadanej multipliciti v rámci ktorej môžeme – a máme – experimentovať s rôznymi stávaniami sa. Autori o tom hovoria v *Tisícich plošinách*: „Vziať si túžby účinne na starosť a zaistiť im kontinuálne spojenie a priečne väzby.“⁵ Politická činnosť po máji 1968 spočíva v takýchto mikroexperimentoch.

Česká sekcia neprezentuje ani tak produkty teoretického myslenia – či už oslobodeného od dialektiky alebo sa v nej pohybujúcej. Skôr prezentuje konkrétne politické pohyby v rámci socialistickej spoločnosti, kde mala strana ešte stále fungovať ako avantgarda. Strana operovala v rámci koncepcie historického materializmu. Plánovala, „bytie“ bolo pre stranu štruktúrou čiastočne danou, čiastočne ju bolo treba uskutočňovať. A napriek tomu, argumentujú českí prispievatelia, strana nebola strnulá, ale reagovala na spontánne požiadavky zdola – napríklad na požiadavky väčšej samosprávy na úrovni tovární. V daných príkladoch, tvrdí sa, strana dokázala produktívne usmerňovať spontaneitu.

Takáto juxtapozícia neumožňuje čitateľovi rozhodnúť sa, či sa pustiť cestou ponúkaného teoretického experimentovania, alebo či ešte dá šancu klasickému socializmu. Ten, povedzme, môže mať v súčasnej podobe aj formu evolučného postupu sociálnej demokracie. Pretože tá ešte stále verí v možnosť expertného riadenia a usmerňovania.

Obe stránky tejto juxtapozície sú však z odstupe problematické. Na francúzskej strane platí, že teoretické experimentovanie málokedy prerazilo do reálnej politiky. Nepomáha, že prvé, čo mi pri aplikácii príde na myseľ, je perverzné využitie koncepcie hladkého a ryhovaného priestoru u Deleuze a Guattariho izraelskou armádou pod vedením Aviho

⁵ Deleuze, Guattari, *Tisíc plošin*, s. 189.

Kochaviho, ktoré detailne opisuje Eyal Weizmann v knihe *Hollow Land* (2007).⁶ Kochavi uplatňoval „inverznú geometriu“, takže vojaci sa pohybovali cez múry domov a mimo otvoreného priestoru ulíc. Boli to vojnové zločiny, ale filozoficky vynikajúco podložené.

Na českej strane zas veľmi záleží na onom *deus ex machina* v podobe sovietskej okupácie, ktorá síce reformné hnutie zabila, ale tým ho zároveň ideovo spasila. V dôsledku okupácie nebolo potrebné riešiť následné pnutia, ktoré by vznikali medzi demokratickými snahami a štátnym aparátom. Robotnícke rady ostali ideou a nemuseli sme sa zaoberať otázkou, či – aj keď sú to „miesta slobody“ – nebudú jednoducho neproduktívne, nevytvoria v konečnom dôsledku chaos, ako píše Hannah Arendt v knihe *On Revolution* o sovietskych roku 1917.⁷ V tomto smere sa dá tiež poukázať na korekciu trockistu Chrisa Goodeyho voči anarchistovi Mauricovi Brintonovi, ktorý romanticky videl spásu v sovietskych, keby ich len bolševici v roku 1918 neboli zradili a podriadili centrálnej autorite. Goodey jednoducho dokazuje, že soviety prakticky fungovali zle a neboli produktívne. Cynik by následne povedal, že pamiatke robotníckych rád v Československu veľmi prospelo, že ich normalizátori zničili skôr, než mohli zlyhať samy.

Bohužiaľ, tento smutný obraz sa nerozjasní ani vtedy, keď sa privolaným duchom pokúšame dať telo súčasných udalostí. Rancière sa dovoľáva Arabskej jari, ktorá bola nepochybne takisto udalosťou *par excellence* a nemožno ju interpretovať reduktívne v intenciách marxistických teórií. Nedá sa však ani považovať za korektívnu „revolúciu bez inovácie“, ktorá mala arabské krajiny len vrátiť do demokratického sveta. Ide o pojem, ktorý používa Joseph Grim Feinberg v poslednej eseji (s. 312) v nadväznosti na Habermasa a jeho označenie revolúcie roku 1989. Arabská jar bola explóziou kreativity a neortodoxného myslenia a arabskí revolucionári v nej nepochybne odvahou prevýšili francúzskych, a keď sme už pri tom, aj československých študentov. Pre stručný prehľad môžem spomenúť *Diaries of an Unfinished Revolution: Voices from Tunis to Damascus* (2013).⁸ Ak to aj ale bola ne-dialektická revolúcia, zlyhala. Utopili ju v krvi autoritárske režimy, no zároveň sa rozpadla v dôsledku vnútornej dynamiky, lebo neprežila pokusy o konsolidáciu.

Hauser sa na druhej strane dovoľáva možností konsolidácie a inštitucionálnej organizácie. Poukazuje na to, že z hnutia Occupy vzišli Democratic Socialists of America, pričom neskôr sa na kandidátke Demokratov dve členky dostali do Kongresu. Pripomína hnutia Podemos či Syriza, ktoré vzišli z okupácie španielskych a gréckych ulíc. Skutočná *coda* však prichádza až s komentármi vtedajšieho slovenského ministra financií, Petra Kažimíra, ktorý kapituláciu Syrivy pred absurdnými požiadavkami Trojky v júli 2015

⁶ Eyal Weizmann, *Hollow Land. Israel's Architecture of Occupation* (Londýn: Verso, 2017), s. 185–218.

⁷ Hannah Arendt, *On Revolution* (Londýn: Penguin Books, 1990), s. 264.

⁸ Layla al-Zubaidi a Matthew Cassel (eds.), *Diaries of an Unfinished Revolution: Voices from Tunis to Damascus* (New York: Penguin Books, 2013).

odôvodnil slovami, že „kompromis [...] bol pre Atény tvrdý, pretože je výsledkom ich „gréckej jari““.⁹ Výraz „grécka jar“ sa samozrejme asociojuje s „pražskou jarou“, a ak sa slovenský nominálne sociálne-demokratický minister podieľal na jej tvrdom potlačení, nevedome sa pri tej historickej analógii asocioval s pozíciou Leonida Brežneva. Dokonalo to ukazuje, ako konsolidácia viedla k neutralizácii.

Uchovanie radikálnosti Mája v teoretickom myslení vyznieva v istom zmysle obmedzene. A snívanie o možnostiach reformy socializmu, nebuť sovietskeho molocha, je podozrivé z toho, že sa predsa len dostatočne nevyrovnalo s vnútornými démonmi. Akékoľvek neskoršie svetové pokusy o prelomenie limitov či o vyrovnanie sa s týmito démonmi, sa skončili katastroficky.

Záverečná esej Josepha Grim Feinberga, ktorá stojí mimo dvoch hlavných sekcií a venuje sa nežnej revolúcii, je tak vhodne pesimistická. Končí sa slovami, že „každá udalosť si zaslúži svoju zradu“ (s. 317), a skutočne sa už po samotnej juxtapozícii zdá, že zlyhanie dvoch revolúcií roku 1968 je do nich votkané akosi osudovo, priam nevyhnutne. Nejde len o to, že by bol globálny kapitalizmus príliš mocný. Zdá sa dokonca, že jednotlivé sekcie cez seba hovoria preto, že niekde v hĺbke si vzájomne prorokujú zlyhanie. Francúzi vedia, že riadené revolúcie nemôžu uspieť, a Česi vedia, že neriadené revolúcie sa ani nezačnú.

Možno to vyznieva tak, že knihu kritizujem za určitú nekonzistentnosť či nesúrodosť. Do určitej miery to tak je, no zároveň si neviem veľmi dobre predstaviť, ako inak písať o Máji 1968 a Pražskej jari *spoločne*. Autorkám a autorom vychádza kritická časť, v ktorej zbavujú strážcov týchto udalostí ich kúzla. Pozitívna časť však zlyháva. Napokon obe udalosti stoja stále akoby skôr vedľa seba, než že by spoločne vytvárali nejaký jednotiaci pól. Je to však do určitej miery montáž, akú Walter Benjamin obhajuje slovami, že nepotrebuje nič hovoriť, len ukazovať. A Ludwig Wittgenstein dodáva, že čo možno ukázať, nemožno vypovedať. Táto kniha ponúka materiálny podklad pre myslenie o revolúcii, a ak svoje tézy priamo nevypovedá, niečo určite ukazuje. Obraz je to však rozostrený. Zdá sa, že autori a autorky chceli poukázať na možnosti revolúcie. No je rovnako možné, že napriek vlastnému zámeru ukazujú, že revolúcia sa už nedá uskutočniť.

Nechajme však túto otázku zatiaľ nerozhodnutú. Medzitým čitateľkám a čitateľom zaiste neuškodí, ak si tento materiálny podklad k uvažovaniu o revolúcii doprajú.

Michal Lipták

⁹ Porov. napr. Daniel Fairfax, „Greece With a Human Face“, *Overland* 3. 8. 2015 (dostupné online https://overland.org.au/2015/08/greece_with_a_human_face/ [prístup 4. 8. 2021]).

Alternativa Rudolfa Bahra jako teoretický prostor pro reflexi středoevropské marxistické filosofie 60. let

Rudolf Bahro, *Alternativa. Ke kritice reálného socialismu* (Praha: Filosofía, 2020), 535 s. ISBN: 978-80-7007-619-4

V díle *A Theory of Modernity* charakterizovala maďarská filosofka Agnes Heller moderní kondici lidského vědomí a civilizace za použití metafory vlakové stanice. Současnost je prý v každé přítomné chvíli jako vlaková zastávka, na které lidstvo čeká na svoji příležitost chytit některý z rychle projíždějících vlaků směrem do budoucnosti. „Bytí v přítomnosti“ je pouze přechodnou fází, skutečně rozhodující je obraz budoucnosti, imaginace cíle, ke kterému chceme v jednom z našich rychlovlaků dospět.¹ Marxismus je jednou z vlakových souprav. Vedle liberálního proudu myšlení představuje nejvýznamnější koncept revoluční, modernistické obrazotvornosti, schopný načrtnout ideál emancipace jako velmi žádanou představu modernistického cíle. Na své cestě k vytčené destinaci čelil „vlak marxismu“ mnoha nečekaným vykolejením, poruchám a změnám na trase.

Rudolf Bahro, východoněmecký teoretik emancipace, filosof a intelektuál, nepochybně patřil k těm, kdo se pokusili včas přehodit „výhybku“ revoluční teorie a zajistit, aby pomyslný „vlak“ marxistické modernity pokračoval v cestě v souladu s původními předpoklady, jak je ve svých dílech načrtl Karel Marx.

Bahro (1935–1997) je považován za *čelného německého ekosocialistu*.² Ekonom Domenico Mario Nuti v jeho díle četl náznaky trockistických představ.³ Řada kritiků jej naopak s ohledem na jeho myšlenkový vývoj v osmdesátých letech pokládá za představitele jakési formy „spirituálního ekofašismu“.⁴ Erazim Kohák uváděl Bahrovu veřejnou činnost jako příklad, kdy se ekologická etika stává ideologií.⁵ Bahro, jeden z „ideových

¹ Agnes Heller, *A Theory of Modernity* (Massachusetts: Blackwell Publishers, 1999), s. 7.

² Andrew Heywood, *Politické ideologie* (Praha: Eurolex Bohemia, 2005), s. 272.

³ Domenico Mario Nuti. „Rozpory socialistické ekonomiky a marxistická interpretace“, in Jiří Kameníček, Karel Kouba, *Trh versus plán – půl století sporů* (Praha: Karolinum, 1992), s. 131–148, zde s. 133.

⁴ Janet Biehl, *Ekofašismus: poučení z německé zkušenosti* (Olomouc: Votobia, 1999), s. 66.

⁵ Erazim Kohák, *Zelená svatozář: kapitoly z ekologické etiky* (Praha: SLON, 1998), s. 148.

otců“ evropských Zelených, domýšlel rozpory poststalinského socialismu do globálních důsledků, se všemi jejich rozpory. Sám byl více než kontroverzní osobností, pohybující se na křehkém rozmezí socialistické emancipační utopie a vypjatého romantického protestu. Ačkoli bylo jeho myšlení často předmětem nejostřejších odsudků, s jeho vlastní, autentickou podobou se dosud česká veřejnost neměla možnost blíže seznámit.

V pražském nakladatelství Filosofie vyšel první český překlad Bahrova zásadního díla *Alternativa*, a sice jako čtvrtý titul podnětné ediční řady Emancipace a kritika. V češtině tak poprvé vychází dílo, které svého času filosof Herbert Marcuse označil za „nejdůležitější přínos k marxistické teorii a praxi za několik desítek let“.⁶ Bahro koncipoval *Alternativu* jako celek o třech částech. Zatímco první díl *Alternativy* nazvaný „Fenomén nekapitalistické cesty“ je rozbohem marxistické pozice vůči realitě státně-průmyslové společnosti a analýzou teoretických předpokladů marxismu ve vztahu k epoše vrcholného industrialismu, největší pozornosti se dostalo části druhé. Pod titulem „Anatomie reálného socialismu“ zde Bahro podal velmi obsáhlou kritickou analýzu celku výrobních a administrativních poměrů reálně existujících soudobých společností státního socialismu. Konečně následuje část třetí, závěrečná, souhrn vlastního Bahrova programu. Tato část nese název „Ke strategii komunistické alternativy“.

Redakce nakladatelství Filosofie se jistě mohla spokojit s vydáním vlastního díla „o sobě“. Kompozice titulu je však navíc doplněna o úvodní studii historika a sociologa Stanislava Holubce „Byl Bahro alternativou?“, která v rámci titulu velmi dobře funguje jako vstupní souhrnná studie o Bahrově životě a díle. Stanislav Holubec velmi detailně popisuje okolnosti vzniku *Alternativy*, zasazuje vznik textu do kontextuálního sledu dějin myšlení a politiky, věnuje se také otázkám kritické recepce díla po jeho vydání v NSR roku 1977, ale především „diskutuje vlastní obsah alternativy“ za pomoci systematicky vytyčených 25 klíčových tezí (s. 42). V pětadvaceti bodech tak Holubec podává sumarizační přehled nejdůležitějších milníků Bahrovy filosofie, kriticky (s využitím důkladné znalosti literatury) analyzuje Bahrův pojmový aparát, předpoklady jeho vzniku, typizuje některé zjevné rozpory v Bahrově argumentaci, které se jeví jako více zřetelné teprve z hlediska postmoderní současnosti. Sama o sobě Holubcova studie o Bahrovi figuruje jako příklad funkční aplikace metody intelektuálních dějin na celek analyzovaného díla.

Není mým záměrem replikovat na tomto místě všechno, co již v rámci samostatné úvodní studie bylo zachyceno a analyzováno Stanislavem Holubcem. Orientuji se spíše na komparaci některých momentů Bahrova myšlenkového odkazu s dobovou názorovou pozicí vybraných československých marxistických autorů a s ideovými trendy, které v okamžiku vydání *Alternativy* v Československu stále ještě rezonovaly a zanechávaly ve zdejším ideově-politickém diskurzu svůj zřetelný otisk. Zamýšlím takto Rudolfa Bahra typizovat jako autora, který byl inspirující, provokativní i nezaměnitelným způsobem

⁶ Ralf Georg Reuth, *První život Angely M.* (Praha: Ikar, 2013), s. 88.

„nový“ také ve vztahu k vlastní československé tradici marxistického myšlení, přestože sám byl s myšlením zde uvedených českých a slovenských autorů obeznámen nejspíše jen velmi málo anebo vůbec. Charakteristika analogií nebo protikladů mezi Bahrovým stylem marxistické politické a sociální kritiky a tehdejšími československým kontextem musí být nutně omezená na rovinu několika zmíněných příkladů, přesto po mém soudu může pomoci identifikovat Bahra jako myslitele ve vztahu k širší oblasti střední Evropy.

Rudolf Bahro v univerzu marxistické filosofie

Intelektuálové typu Rogera Garaudyho se v polovině šedesátých let mohli snadno vcítit do postavení někoho, kdo budí „šipkovou Růženku marxistické filosofie“ po mnohaletém dogmatickém spánku.⁷ Role Rudolfa Bahra byla zásadně jiná. Jeho intelektuální potřeba obrodit marxismus měla svůj základ v traumatickém prožitku konce pražského jara a jako taková se rodila z rány, kterou po sobě zanechaly intervenční armády.⁸ Nemohla se proto již opírat o entuziasmus z revize marxistického myšlení, ovládající středoevropskou marxistickou intelektuální scénu v polovině šedesátých let 20. století. Revizionismem ostatně Rudolf Bahro svým způsobem pohrdal. Ve zjevné narážce na rakouského marxistu Ernsta Fischera považoval obsáhlou diskusi o tom, „co Marx skutečně řekl“,⁹ za neplodnou argumentaci, za pouhý přehled „scholastických“ citátových bitev (s. 108). Od počátku tak jeho *Alternativa* rostla z tragických kořenů. Byla teorií nutné revolty proti dosavadním podmínkám materiální i intelektuální produkce. Byla reakcí na krizi socialistického modelu emancipace, kterou Bahro cítil po 21. srpnu 1968.¹⁰ Zcela tak postrádala ten nádech humanistického optimismu, založeného na technologické expanzi, jehož vliv nezapírá např. monografie *Člověk a svět* slovenského marxisty Rudolfa Šímy.¹¹ Ten v reakci na technický a vědecký optimismus na konci šedesátých let snil o osvojení *kosmocentrických* smyslů – se stále se rozšiřujícím poznáváním a dobýváním vesmíru měl podle jeho názoru člověk odkrývat hlubině-psychologickou rovinu své existence a osvojovat si paranormální a parapsychologický „šestý“ smysl jako novou úroveň překonání pouze vrozených, geocentrických smyslů.¹² Takový optimismus Bahro nesdílel. Obával se „slepé hry subalterních egoismů“, nesolidárního spěchu lidských atomizovaných individuí až do „bodů, z něhož už není návratu“ (s. 330). Technokratické snění o dobývání jiných planet považoval za plýtvání nenahraditelnými zdroji a za jednu z vůbec nejnebezpečnějších iluzí (s. 338). Bahrův marxismus byl na rozdíl od

⁷ Roger Garaudy, *Marxismus 20. století*, přel. Jirí A. Pechar (Praha: Svoboda, 1968), s. 5.

⁸ Martin Franc a Stanislav Holubec, *Mladí, levice a rok 1968* (Praha: nakladatelství BCS, 2009), s. 42.

⁹ Ernst Fischer, *Was Marx wirklich sagte*, (Víděň: F. Molden, 1968).

¹⁰ Milan Hübl, *Cesty k moci* (Praha: Naše vojsko, 1990), s. 50.

¹¹ Rudolf Šíma, *Člověk a svět* (Bratislava. Epoque, 1969).

¹² *Ibid.*, s. 169.

Šíмова pojetí výhradně *geocentrický* a zároveň skeptický vůči kvantitativnímu progresu ekonomiky, který by mohl vést až k neobyvatelnosti planety (s. 338).

Do jisté míry je symptomatické, když se Bahro, pocházející ze silně nábožensky založené protestantské rodiny, přirovnával k postavám typu Luthera, k heretikům nebo mučedníkům německé reformace.¹³ Jeho přirovnání marxisty Ernsta Fischera k druhu středověkých scholastických intelektuálů prozrazuje, že pokládal tendenci marxistického revizionismu za příliš abstraktní a teoretizující pokus o napravení „lidské situace“, navíc zjevně za pokus vycházející z již vývojově překonaných fází marxistického humanismu. Fischerova moralizující pozice, typická v jeho percepci romantismu jako trvalé touhy po „stále větší plnosti života“,¹⁴ se charakteristicky vztahovala k literární abstrakci jakožto k obrazu setrvalé lidské revolty proti realitě odcizení. Nutně patetický náhled totality tragického lidství, s nímž se setkáváme u romanticky laděných intelektuálů Fischerova druhu,¹⁵ byl Bahrovu myšlenkovému univerzu cizí. Toto univerzum (ovšem jen ve vztahu k Bahrově *Alternativě* samé) bychom s ohledem na jeho environmentálně-kritickou povahu a výrazné zaujetí pro ekologické problémy mohli definovat jako geocentrický a materialistický reálný utopismus, vzdálený v jistém smyslu utopicko-romantické povaze marxistického libertinismu, jak jej představoval Fischer či v československém kontextu Robert Kalivoda.¹⁶

V *Alternativě* se Bahro zabírá především otázkou, jak účinně reorganizovat zažitý způsob dělby práce a distribuce statků tak, aby tyto ekonomické pilíře sloužily rozvoji lidských emancipačních zájmů, tedy vnitřnímu růstu lidských osobností, plnému vývinu možností lidské seberealizace (s. 347). Žádá kulturní revoluci, která konečně všem bez rozdílu zajistí plný přístup ke všem dostupným kulturním a intelektuálním hodnotám, požaduje demokratizaci procesu vzdělávání, včetně zajištění neomezeného přístupu k nejvyššímu stupni vzdělání akademického vysokoškolského typu (s. 349). Takto doufá přeměnit společnost v celek „veskrze filosoficky sebevědomých jedinců“ (s. 351).

Vzestup člověka musí být cestou do nitra, nikoli pouhým doplňkem extenzivního ekonomického růstu, kulturní revoluce se musí stát jasnou alternativou vůči konzumní revoluci očekávání (s. 341). Zde se Bahro zdánlivě shoduje s romantickou linkou marxistické filosofické antropologie, jeho revoluční orientace je a priori orientací na kulturní zájmy člověka. Obdivuje Sigmunda Freuda jako někoho, kdo objevil *dialektiku duše* a stanovil zákony formování lidské individuality (s. 366). Bahrův zájem o přebytečné vědomí, o kapacitu psychické energie, kterou lze použít při plné kulturní transformaci lidstva, jej přibližuje koncepci *totálního člověka* českého marxisty Milana Průchy. Průcha pracuje s konceptem svého totálního člověka jako s představou individua, které se

¹³ Holubec, „Byl Bahro alternativou?“, s. 37.

¹⁴ Ernst Fischer, *Původ a podstata romantismu*, přel. Alexej Kusák (Praha: NPL, 1966).

¹⁵ Jiří Hájek, *Lidská situace: kritické stati* (Praha: Československý spisovatel, 1966), s. 28.

¹⁶ Robert Kalivoda, *Moderní duchovní skutečnost a marxismus* (Praha: Československý spisovatel, 1968), s. 123.

aktivně podílí na celé škále materiálních i duchovních hodnot, jimiž společnost disponuje,¹⁷ zcela ve smyslu Bahrova požadavku kulturní revoluce. Bahrova teze „Všichni lidé musí získat reálnou možnost *přístupu* ke všem podstatným oblastem *činnosti*“ (s. 348) se nepochybně dovolává totožných pramenů marxistického myšlení, ze kterých při imaginaci totálního člověka vycházel také Milan Průcha.

Bahro však důsledně (a to jej odlišuje od marxistických revizionistů typu Ernsta Blocha, Ernsta Fischera, Györgye Lukáče nebo třeba Jiřího Hájka) adresoval programovou vizi své kulturní revoluce s ohledem na úroveň těch vědeckotechnologických prostředků, kterými v daném období disponovala společenská institucionální báze. Zatímco například Lukács vědomě (inspirovan německou sociologickou školou) *transponoval* některé prvky marxistického materialismu do filosofického idealismu,¹⁸ zůstává Bahro s ohledem na svůj nutný environmentální geocentrismus důsledně materialistickým. Kritizoval niternou romantickou potřebu některých intelektuálů „raději vědět a být než vlastnit“ (s. 355) a jeho zaměření na možné modely výrobní reorganizace a reformy práce odhaluje partikulární, ale zřetelné technokratické momenty celkového reformního programu *Alternativy*.

Mezi dvěma soudobými myšlenkovými polaritami marxistické filosofické utopie, tedy technooptimistickým kosmocentrismem a romanticko-existenciálním marxistickým humanismem, zaujímal Rudolf Bahro svéráznou pozici, vycházející v zásadě z konceptu vědeckotechnické revoluce, diskutovaného v zemích sovětského bloku a populárního zvláště v tehdejší ČSSR. Zatímco však Radovan Richta spatřoval vrchol této revoluce v „automatické produkci automatů“¹⁹ a prognózoval takto konečné završení specializovaného produkcionismu, bylo podle Bahra naopak nutné stále platnou perspektivu neustálého růstu produkce neodkladně přehodnotit (s. 343).

„Extenzivní fáze lidstva tak jako tak skončí, ať po dobrém, či po zlém“ (s. 341), varoval. V rozporu s očekáváním technooptimistů Bahro předvídal, že komunistická společnost, sociální útvar a asociace budoucnosti bude muset být útvarem kvantitativně umírněným, velmi ostražitým ohledně reprodukce nástrojů a materiálních statků (s. 340). Vůdčím elementem takové společnosti měla být především substanciální idea emancipace, založená na konsenzu všech tříd a vrstev společnosti o nutnosti překonání všeobecné krize (s. 335). Aby však bylo nutné najít konsenzus ohledně sdílených potřeb emancipace, bylo nejdříve zapotřebí překonat falešné vědomí, staré fetišizované vědomí denních zvyků a praxe. „Organizace strany,“ varoval Bahro, „nyní konzervuje zastaralý obraz světa a zastaralý model jednání“ (s. 322). A dále uzavíral: „dnešní organizace strany je strukturou aktivně produkující masové falešné vědomí“ (s. 322). Bylo tedy zřejmé, že

¹⁷ Milan Průcha, *Kult člověka* (Praha: Svoboda, 1966), s. 18.

¹⁸ György Lukács, *Metafyzika tragédie*, ed. Růžena Grebeníčková, přel. Eva Hartlová (Praha: Československý spisovatel, 1967), s. 8.

¹⁹ Radovan Richta, *Civilizace na rozcestí: Společenské a lidské souvislosti vědeckotechnické revoluce*. (Praha: Svoboda, 1969), s. 31.

kolektivní organizace strany za daných podmínek reálně existujícího státního socialismu nemohla naplnit podstatné úkoly společenské emancipace. V kritice falešného vědomí se přitom Bahro fakticky shodoval se závěry filosofa Jiřího Hermacha, pro něhož jediné „pohybu schopná pravdivost“ byla základním nárokem na řídicí práci.²⁰ Bahrův pokus o typizaci substanciální ideje neméně připomíná Kosíkovu kritiku světa pseudokonkrétnosti a pokus o vytyčení reálné dialektiky „konkrétní totality“ jako snahy o poznání „totálního“ obrazu skutečnosti.²¹

Souhrnná snaha o další komparaci myšlenkové pozice R. Bahra s ideovým univerzem marxistické filosofické antropologie v Československu by neměla přehlédnout následující rozdíly: zejména Bahrův přístup postrádá znaky typického emancipačního a civilizačního optimismu, jaký u poststalinských autorů vidíme např. ve Strumilinových *Cestách ke komunismu*,²² dále v *Komunismu a proměnách lidského života* Radovana Richty²³ nebo konečně v Šimově titulu *Člověk a svět*. Podobně jako byl Karel Kosík skeptický vůči snahám nejrůznějších teorií sociálního subjektivismu uzavřít člověka do předem vymezené a subjektivně chápané sociálnosti jako bytost „pouze“ sociální a bez dalších přesahů,²⁴ byl také Rudolf Bahro ostražitý vůči snahám stejného subjektivismu o zkratkovitě, příliš rychlé a na nějakém evidentním vzorci založeném řešení „lidské otázky“.

Bahro a problém udržitelnosti v marxistické perspektivě

Antropologismus, existenciálně laděný humanismus a přísně vědecky orientovaný technooptimismus jsou subjektivismy, které chtěl Bahro překonat konkrétní totalitou své ekologicky orientované kulturní revoluce. Otázka ekologické udržitelnosti dalšího vývoje vědeckotechnické revoluce byla v době vydání *Alternativy* živě diskutována i v tehdejší Československu. Ani zde nezůstala zpráva Římského klubu *Meze růstu* z roku 1972 bez odpovědi. Miloš Holý varoval roku 1975 před konflikty mezi společností a jejím životním prostředím. „Je proto úkolem vědeckých pracovníků, aby hledali způsoby, jak využívat zdrojů nejen v souladu s nezbytným růstem ekonomiky společnosti, ale též v souladu se zdravým životním prostředím, v němž musí probíhat veškeré změny jen v takové míře, aby se jim společnost stačila přizpůsobit“,²⁵ nabádal v úvodu knihy *Společnost a životní prostředí* (1975). Miloš Černý zase ve svém *Životním prostředí pro člověka* (1973) míní, že „představa technického perfekcionismu se hluboce mívá

²⁰ Jiří Hermach, *Filosofie a řízení: Několik základních problémů řízení vývoje socialismu* (Praha: Nakladatelství politické literatury, 1965), s. 89.

²¹ Karel Kosík, *Dialektika konkrétního: Studie o problematice člověka a světa* (Praha: ČSAV, 1963), s. 30.

²² Stanislav Gustavovič Strumilin, *Cesty ke komunismu*, přel. Svatopluk Tikal (Praha: SNPL, 1959).

²³ Radovan Richta, *Komunismus a proměny lidského života* (Praha: Československá společnost PZV, 1963).

²⁴ Kosík, *Dialektika konkrétního*, s. 157.

²⁵ Miloš Holý a kol., *Společnost a životní prostředí* (Praha: Svoboda, 1975), s. 7.

se skutečnými potřebami člověka“.²⁶ Vladimír Čech potom hovořil přímo o porušení rovnováhy mezi člověkem a přírodou a o ochraně životního prostředí jako o „centrální otázce našeho věku“.²⁷

Samo vyzdvižení ekologické problematiky není tím, co je u Bahra nějak zásadně nové nebo revoluční. Převratným je spíše emancipační a demokratizační kontext, na jehož základě Bahro vědomě překročil kompromisní a technokratickou rétoriku *Mezí růstu*. Ze soudobých marxistických teoretiků Rudolf Bahro pravděpodobně nejzřetelněji akcentoval nutnost splynutí antropologicko-humánního rámce lidské existence s realitou holistického ekosystému. Akcentoval též nutnost dialektické jednoty rozvoje společenské praxe a soustavné péče o životaschopný, autentický přírodní celek ekosystému. Jeho teze lidského růstu jako „cesty do nitra“ byla analogickou marxistickou koncepcí a odpovědí na souběžně se rozvíjející mnohoznačný proud spirituality typu New Age. Podobně jako např. Timothy Leary, Ram Dass nebo Alan Watts považoval také Bahro vědomí (v jeho případě a v souladu s marxistickou analýzou tzv. „přebytkové“ vědomí) za revoluční nástroj boje proti sociálnímu a kulturnímu panství byrokratických aparátů.

Diskurz geocentrické a materialistické reálné utopie, který Rudolf Bahro pomohl formovat, byl v době svého vzniku pokusem o reintegraci marxistické utopie tváří v tvář technokratické aparativní politice režimů státního socialismu. Přechodný, křehký triumf neoliberálního projektu v poslední čtvrtině 20. století dočasně svědčil o „nepotřebnosti“ takové utopie, o jejím údajném překonání. Naše současná situace je však více než čímkoli jiným typická dezintegrací politického středu.²⁸ Mluví se o potřebě a možné podobě postliberální praxe.²⁹ S příznačnou naléhavostí se skloňuje termín zelené revoluce, související s přechodem do „éry klimatu“.³⁰ Ve světle výzev, které tato revoluce nutně přinese, se Bahrův důraz na „převrat celého subjektivního způsobu života mas“ (s. 333) jeví být více než aktuálním. A to o to více, nakolik Bahro akcentoval nutnost organického spojení ekologicky šetrné kulturní revoluce s důslednou a širokou demokratizací společenského institucionálního rámce.

Závěr

Alternativa Rudolfa Bahra reprezentuje významné strukturální diskurzivní změny teoretického konceptu marxistického humanismu a revizionismu v průběhu šedesátých a sedmdesátých let dvacátého století. Poststalinská marxistická filosofie zachovávala ve

²⁶ Miloš Černý a kol., *Životní prostředí pro člověka* (Praha: Academia, 1973), s. 14.

²⁷ Vladimír Čech, *Péče o životní prostředí* (Plzeň: Vysoká škola strojní a elektrotechnická, 1978), s. 3.

²⁸ Timotheus Vermeulen, *Poznámky k metamodernizmu* (Praha: Spolek přátel Psího vína, 2017), s. 21.

²⁹ Patrick J. Deneen, *Proč selhal liberalismus* (Praha: Academia, 2019), s. 149.

³⁰ Thomas L. Friedman, *Horký, zploštělý a přelidněný: proč potřebujeme zelenou revoluci*, přel. Olga Kovářová (Praha: Academia, 2010), s. 198.

svém emancipačním narativu důsledně antropocentrickou linii, tíhla k subjektivnímu antropologismu a ve své romantické poloze i k jistému existenciálnímu, tragickému lyrismu (György Lukács nebo Ernst Fischer, u nás Jiří Hájek, částečně Milan Machovec), anebo naopak k technokratickému kalkulu a produkcionismu, jak je to patrné v technooptimistických vizích chruščovovské éry nebo v Richtově konceptu vědeckotechnické revoluce. Oba tyto trendy přitom stále vycházely z té fáze utopismu, která počítala s triumfem a jasnou všestrannou dominancí socialistického tábora. Bahrova *Alternativa* vznikala v období po pražském jaru, které se ve svém důsledku jevilo jako chronická krize stranických aparativních struktur a instituce komunistické strany jako takové. Marxistická Bahrova analýza vyvodila z „krizového vývoje“ komunistického stranictví a utopismu patřičné důsledky. Předně Bahro odmítl klasický narativ socialistického progresivismu a produkcionismu jako zastaralý a jako typ falešného vědomí, které stojí v cestě lidské emancipaci. Tuto emancipaci Bahro vytyčil jako přednostní a konkrétní cíl socialistického revolučního hnutí, odmítl však další růst extenzivního hospodářství jako ekonomicky a společensky nemožný a emancipaci chápal jako „cestu niterného růstu“, spočívající v navyšování možností seberealizace.

Rudolf Bahro takto svébytným způsobem sjednocoval jinak kontradiktorní revoluční narativ poststalinismu, když reinterpretoval pojem lidské emancipace s odkazem na existenční strukturu vyššího řádu – holistický přírodní ekosystém, který nutně přesahuje antropocentrické určení. Pouze ze synergické, kontaktní a dialektické vazby k celkové struktuře světového ekosystému může vzejít model emancipace, který bude důsledně demokratický a zároveň maximálně šetrný. Bahrova marxistická koncepce lidské emancipace jako aktivního osvojování lidského „přebytkového“ vědomí navíc docházela k podobným závěrům jako některé proudy anglo-americké kontrakultury a také dnes – v postliberálním období – může myšlenkové univerzum *Alternativy*, univerzum geocentrické a materialistické reálné utopie, poskytnout žádané nové společenské praxi některé funkční podněty.

Ondřej Holub

SLOVNÍK POJMŮ

LEVICOVÝ DISENT

Peter Bugge

Left Dissent

Abstract

This entry in Contradictions' ongoing "Conceptual Dictionary" examines the conceptual history of the terms "dissent" and "dissidence" and their equivalents, in English, French, German, and Czech. It demonstrates that each language has its own terminology with unique nuances of semantics and connotations that require attention when studying expressions of "left dissent" in different linguistic contexts. The second part of the text discusses how scholars and practitioners of dissidence/dissent in the Soviet Union and Eastern Europe have defined and understood these terms and their relationship to the semantically close concepts of "resistance" or "opposition." The text then gives a brief survey of research on left dissent in the West and under state socialism, before concluding with some reflections on possible new approaches to the topic.

Keywords

Conceptual history, dissent, dissidence, opposition, left dissent, transnational entanglements

Na rozdíl od pojmů „občanská společnost“ či „státní kapitalismus“, kterým jsme se na stránkách *Kontradikcí* již věnovali,¹ pojem „levicový disent“ nemá žádný pevně ustavený lexikální význam. Musíme proto – dříve než k pojmu „dissent“ připojíme přívlástek „levicový“, který má svou vlastní historii sahající až k zasedacímu pořádku ve francouzském Národním shromáždění roku 1789 – analyzovat sám pojem „dissent“, a to jak v jeho historické perspektivě, tak z hlediska jeho užití v současnosti.

¹ Petr Kužel, „Státní kapitalismus“, *Kontradikce. Časopis pro kritické myšlení* 2 (2018), č. 2, s. 239–259; *Kontradikce. Časopis pro kritické myšlení / Contradictions. A Journal for Critical Thought* 3 (2019), č. 1–2 (tematické číslo věnované občanské společnosti).

Následující pojednání si klade za cíl nejprve shrnout dějiny pojmu „disent“ a „disidentství“, které mají odlišné etymologické kořeny. Ačkoli se tyto pojmy mnohdy zaměňují, při pečlivém zkoumání nacházíme sémantické nuance v použití v současné angličtině a rozdíly v užití substantivního označení lidí, kteří se věnují „disentu“. V některých kontextech se tito lidé jeví jako „dissenters“, v jiných jako „dissidents“. Aby to bylo ještě složitější, němčina a francouzština téměř neužívá pojmů odvozených od slova „disent“. Namísto toho dávají přednost „disidentství“ a z něj odvozeným pojmům, které jsou však jen v omezené míře ekvivalentní sémantickým významům anglického „disentu“. „Disent“ se stal součástí českého slovníku (spolu s „disidentstvím“ a „disidentem“), ani tento pojem však nepředstavuje přímý ekvivalent anglického slova „dissent“. Proto je nezbytné mít na paměti historické, společensko-politické a lingvistické kontexty, v nichž se tyto pojmy vyskytují, abychom se mohli věnovat transnacionálnímu studiu (levicového) *disentu*.

Jak uvedl Václav Havel ve svém významném eseji *Moc bezmocných* z roku 1978, „disent“ nebo „disident“ byly pojmy přisouzené zvenku a on ani jeho souputníci se s nimi z dobrých důvodů nedokázali identifikovat.² Při zkoumání konceptu „disentu“ proto musíme rozlišovat mezi jeho užitím ve významu *kategorie praxe*, tj. ideologicky saturovaného pojmu užívaného ve veřejné debatě, a jeho užitím jako analytické kategorie, tedy odborného pojmu určeného pro analýzu a aplikovaného na fenomény nebo aktéry, kteří by jej možná pro sebe samé nepoužili.³ V druhé části tohoto eseje se proto budu věnovat v současnosti převažujícím užitím pojmů „disent“ a „disidentství“, včetně jejich vztahu k sémanticky blízkým pojmům „opozice“ či „odpor“. Esej následně stručně načrtne historickou i současnou vazbu mezi těmito koncepty a pojmem „levice“ na „Západě“ a ve státně-socialistických režimech. Cílem tohoto textu je především vymanit dějiny disentu z bipolárního čtení světových dějin a zpochybnit liberální teleologii, která dosud rámovala většinu interpretací levicového disentu vymezujícího se vůči státním socialismu.

Disent – etymologie a významy

Etymologie „disentu“ vychází z latinského slovesa „*dissentire*“, tj. uvažovat odlišně, lišit se v názoru, nesouhlasit. V definici základních významů anglického „dissent“ jako podstatného jména a jeho slovesné odvozeniny uvádí *Oxford English Dictionary* (dále *OED*) pouze příklady užití v religiózním kontextu.⁴ Jak upozorňuje Tony Crowley, *OED*

² Pro vynikající analýzu Havlovy „krajní skepse“ vůči tomuto pojmu a ideji viz Jonathan Bolton, *Světý disentu: Charta 77, Plastic People of the Universe a česká kultura za komunismu*, přel. Petruška Šustrová (Praha: Academia 2015), s. 15-17.

³ K této dichotomii viz Rogers Brubaker, *Nationalism Reframed: Nationhood and the National Question in the New Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), s. 15.

⁴ „Zastávat odlišný náboženský postoj; odchylovat se od věroučné doktríny určité církve, zvláště pak zavedené, státní nebo ortodoxní církve.“ „Rozdílný názor v souvislosti s náboženskou dokt-

„neuvádí žádný moderní příklad užití pojmu ‚dissent‘ ve smyslu nesouhlasu s určitou převažující ortodoxií, především pak sociálním, kulturním nebo politickým názorem“.⁵

Jak naznačuje *OED*, idea „dissentu“ (a přítomnost lidí „dissentních“, kteří ji artikulují) má svůj původ v odlišném výkladu věroučných otázek, které přinesla protestantská reformace. První zaznamenané výskyty tohoto pojmu v angličtině nacházíme v 16. století a týkají se výlučně náboženského rozporu nebo odchylek od dominantního výkladu církve.⁶ Pojem „dissent“ se podle všeho prosadil místo pojmů „apostáze“ či „hereze“, když se tyto pojmy již ukázaly jako nevyhovující. Jak případně poznamenala Barbara J. Falková, dissentní společenství se objevují až poté, co monarchická nebo státní autorita začala tolerovat – a nikoli již důsledně potírat – náboženské odchylky v projevu a praxi. Tato tolerance, jak dále uvádí Falková, „neodkazuje na pre-liberální, proto-liberální nebo multikulturní přijetí Druhého. Objekt, který je třeba tolerovat, byl v tomto pojetí chápán jako *a priori* podřadný.“⁷ K tomu můžeme najít jistou paralelu v Sovětském svazu a východní Evropě. Možnost dissentu se veřejně projevovat byla podmíněna určitou minimální mírou tolerance, tedy tím, že jeho nositel *nebyl* okamžitě zatčen nebo zlikvidován. Tato minimální míra tolerance ze strany režimu zůstala ovšem podmíněná a velmi nejistá a nikdy neznamenal uznání rovného statusu těch, kteří dissentní názor projevují.⁸

Jak jsem uvedl výše, pojem „dissent“ se v současnosti často užívá jako kategorie praxe a jako analytický pojem. Falková si z perspektivy společenské vědkyně stěžuje na rušivé vstupy ze strany veřejného a mediálního diskurzu, který mnohdy „zachází nešťastně s termínem ‚dissent‘, zvláště tehdy, kdy normativně přisuzujeme tento pojem tomu typu aktivismu pod úrovní státu, který se nám samým líbí. Dissentu si obvykle ceníme a považujeme jej za hodný toho jména, pokud je ve své podstatě antiautoritářský, inkluzivní a liberální.“⁹

rínou nebo praktikováním víry.“ *Oxford English Dictionary*, online edition. https://www.oed.com/search?searchType=dictionary&q=dissent&_searchBtn=Search (navštíveno 4. září 2021).

⁵ Tony Crowley, „Dissident‘: A Brief Note“, *Critical Quarterly* 53 (2011), č. 2, s. 1–11, zde 3, zvýraznění v originálu. Jako uvedl Rob Watts a další, „dissent“ v angloamerické právní tradici také značí „menšinový názor soudce v rámci vícečlenného soudního senátu.“ Rob Watts, *Criminalizing Dissent: The Liberal State and the Problem of Legitimacy* (Londýn: Routledge, 2019), s. 28.

⁶ Crowley, „Dissident‘: A Brief Note“, s. 2.

⁷ Barbara J. Falk, „The History, Paradoxes, and Utility of Dissent: From State to Global Action“, in *Dissent Refracted: History, Aesthetics and Cultures of Dissent*, ed. Ben Dorfman (New York, NY: Peter Lang, 2016), s. 23–50, zde 26.

⁸ Můžeme tuto paralelu vést ještě dále: tak jako náboženští „dissentní“ lidé chápali sami sebe jako nositele skutečné víry, nikoli jen jako někoho, kdo nesouhlasí s doktrínou, Havel a další „dissentní“ odmítali, aby se jejich „řikání pravdy moci“ redukovalo na určitý druh profese nebo osobnostní rys.

⁹ Falk, „The History, Paradoxes, and Utility of Dissent“, s. 28–29. Pověšměme si deiktického „my“ a hodnoty, jakou Falková přisuzuje komunitě, která užívá tohoto pojmu. Toto vyzývání dissentu ze strany liberálů je vlastně převrácením historické valence tohoto pojmu.

Kacper Szulecki přichází s obdobnými výhradami. Podle něj je „dissent“ i v odborné literatuře pojmem, který „snese všechno“ – je příliš široký a vše zahrnující, aby dokázal vyjádřit, „co je na něm výlučného“.¹⁰ Jako příklad tohoto přetížení uvádí Szulecki definici disentu od Bena Dorfmana: „moment, čin, projev nesouhlasu, zastavení věcí v zavedených kolejích.“¹¹ Ne náhodou uvádí Dorfman spoustu fenoménů od *Occupy* po „vraždy karikaturistů a redaktorů v *Charlie Hebdo*“ jako projevy disentního „ne“.¹² Podle Dorfmana je takové rozkročení potřebné, abychom dokázali reflektovat, nakolik jsme nyní nevyhnutelně konfrontováni s vědomím disentu, jak se dissent mnohdy nosí jako vyznamenání, jak je zobrazován a oslavován a jak se vydědenci, instituce i nositelé moci mohou stavět jako „dissenters“. Dochází k závěru, že „dissent se nad námi vznáší jako figura – myšlenka, touha a nutkání, které mnohé z nás strhne“, a proto k němu musíme přistupovat z řady rozličných úhlů.¹³

Rob Watts dovádí Dorfmanův multiperspektivní přístup o analytický krok dále, když detailně rozebírá komplikace při definování „disentu“. Cituje řadu odborných definicí,¹⁴ aby ukázal, že jakákoli snaha definovat *základní* rysy disentu je nutně nedostatečná, protože dissent není „věc“, ale řada různorodých praktik, včetně samotné praxe označování. Watts tvrdí, že k disentu je nutné přistupovat jako k relační kategorii, ať už ze sociologické (odkazuje na Bourdieua a další) nebo sociolingvistické perspektivy. „Dissent“ a s ním spojené pojmy, jako „nesouhlas“ nebo „neshoda“, jsou deiktická slova, jelikož jejich význam se odvíjí přímo od prostorového a časového kontextu, v kterém jsou použita, a od toho, kdo je mluvčím a kdo adresátem.

Watts, který má odlišnou ambici než Falková a soustředí se na jiné otázky, dochází k závěru, že „dissent“ má dnes převážně negativní konotace.¹⁵ Svou tezi předkládá v rámci rozsáhlejšího argumentu proti teoretikům deliberativní demokracie, kdy tvrdí, že „někteří liberálové se děsí neshody“. Podle Wattse základní předpoklad deliberativní demokracie, že pro fungování demokratického řádu je nezbytný racionální základ, na kterém se shodnou všichni členové společnosti, je z filosofického a politického hlediska

¹⁰ Kacper Szulecki, *Dissidents in Communist Central Europe: Human Rights and the Emergence of New Transnational Actors* (Cham: Springer, 2019), s. 28–29.

¹¹ Ben Dorfman, „Refractions: Dissent and Memory“, in *Dissent Refracted*, s. 11–22, zde 11.

¹² *Ibid.*, s. 13.

¹³ *Ibid.*, s. 13–16. Povšimněme si formulace „mnohé z nás“. Psaní o disentu zjevně mnohdy zahrnuje emocionální vazbu s předmětem analýzy.

¹⁴ Příklad: „Dissent je každá praxe – verbální, ale někdy také performativní –, která zpochybňuje status quo (existující strukturu norem, hodnot, zvyklostí, tradic a především autorit, které předepisují, jak se co v současnosti dělá.“ Robert Martin, *Government by Dissent: Protest, Resistance, and Radical Democratic Thought in the Early American Republic* (New York, NY: New York University Press, 2013), s. 3. Cit. dle Watts, *Criminalizing Dissent*, s. 18.

¹⁵ Watts se snaží demonstrovat tuto tezi s pomocí thesauru, což je vcelku problematické. *Ibid.*, s. 34. Totéž podle něj platí pro pojmy „whistleblower“ nebo „protest“.

problematický.¹⁶ Watts tvrdí, že tyto společensko-politické předsudky mohou vysvětlit, proč, navzdory tomu, že neshoda je běžnou, všudypřítomnou součástí každodenního života, panuje obecná představa, že lidé, kteří zpochybňují konvenční představy nebo instituce, v sobě nesou nějaké zvláštní kvality. Disidenti údajně vynikají odvahou, něčím, co Foucault nazýval „nebojácná řeč“ (*parrhesia*), tj. specifickou modalitou vyjadřování pravdy v kontextu nerovných mocenských vztahů.¹⁷ (Podobnou figuru používá Falková. Disent pro ni znamená „říkat moci pravdu“.)¹⁸ To vede k otázce, „proč a za jakých podmínek se z neshody stává ‚dissent‘, a tudíž problém natolik závažný, že vládám stojí za to jej kriminalizovat nebo potlačovat?“¹⁹ Jak ukazuje Wattsova monografie, tato otázka je pro dnešní liberálně-demokratické státy stejně aktuální, jako byla pro komunistické režimy ve východní Evropě.

Vraťme se však k dějinám konceptu disentu. Viděli jsme, jak se tento pojem nejprve vázal k náboženské neshodě a později se významově rozšířil v 19. a 20. století, kdy zahrnoval politický, sociální, případně kulturní nesouhlas s vládnoucími institucemi, normami a názory.²⁰ Specifické užití „disentu“ jako označení pro určité formy „nezávislé“ nebo „opoziční“ činnosti v komunistických režimech se ustálilo až koncem šedesátých let a v letech sedmdesátých.²¹ Než se však zaměříme na to, co přesně v tomto smyslu znamená „dissent“, musíme přikročit také k jiným sémantickým polím než těm, která nacházíme v angličtině.

¹⁶ *Ibid.*, s. 32. S odkazem na Isaiaha Berlina se Watts snaží zpochybnit klíčové předpoklady deliberativní demokracie v díle Habermase, Bohmanna a dalších, stejně jako „monismus“ amerického utilitarismu.

¹⁷ *Ibid.*, s. 34. Je příznačné, že mezinárodní *Slovník disidentů* sestavený v polsko-ruské spolupráci píše v rozpravě o kritériích výběru o těchto lidech jako o „hrdinech“. Václav Havel a Ludvík Vaculík, kteří byli do slovníku zařazeni, by se takovému označení jistě bránili. Alexandr Daniel a Zbigniew Gluza (eds.), *Slovník disidentů: přední osobnosti opozičních hnutí v komunistických zemích v letech 1956–1989 / I* (Praha: Ústav pro studium totalitních režimů, 2019), s. 18.

¹⁸ Falk, „The History, Paradoxes, and Utility of Dissent“, s. 24. Havlova idea „života v pravdě“ jako podvratného činu v posttotalitní společnosti, kterou Havel pregnančně vyjádřil v *Moci bezmocných*, se velmi blíží tomuto chápání podstaty disentního činu. Szulecki je k tomuto přístupu skeptický, protože „říkat moci pravdu je mnohem více, než říkat jí ‚ne‘ [...] a tato] definice implikuje, že lidé v disentu jsou v právu, zatímco ‚moc, která je‘, je nutně v nepravu.“ Nemusí tomu tak být vždy. Szulecki, *Dissidents in Communist Central Europe*, s. 28.

¹⁹ Watts, *Criminalizing Dissent*, s. 35.

²⁰ Vyhledávání pojmu „dissent“ v *Google Books Ngram Viewer* v digitalizovaných anglickojazyčných textech od roku 1800 do r. 2018 ukazuje, že jeho frekvence byla na vrcholu v letech 1810 až 1840, s nejvyšší hodnotou 0,0011 % v roce 1814. Nejmenší výskyt 0,00026 % byl v roce 1927, zatímco od šedesátých let do roku 2008 byla stabilní frekvence lehce pod 0,00050 %. Výskyt tohoto pojmu byl výrazně větší než v případě pojmu „dissident“, který se vyšplhal nad 0,00001 % pouze v roce 1931.

²¹ Szulecki, *Dissidents in Communist Central Europe*, s. 22, tvrdí, že tato praxe začala ve dvacátých letech 20. století. Mohla se sice objevovat občasná užití pojmů „disident“ nebo „dissent“ ve vztahu

Přestože pojem „dissent“ vychází z latinského základu, který je společný řadě jazyků, francouzština ani němčina nezačlenila pojem „dissent“ do svých společensko-politických slovníků. Francouzština se drží výlučně „disidentství“ (dissidence) a „disidenta“ (dissident), zatímco v němčině je pojem „Dissens“ jen okrajovým a formálním označením pro „odlišný názor ve vztahu ke specifickým otázkám“.²² Online slovník *dict.cc* překládá anglické sloveso „dissent“ jako „*widersprechen*“ (vyslovovat se proti), „*differieren*“ (lišit se), „*dissentieren*“, „*anderer Meinung sein*“ (mít odlišný názor) atd. a podstatné jméno jako „*Widerspruch*“ (odpor), „*Meinungsverschiedenheit*“ (rozdíl v názorech), „*Unstimmigkeit*“ (rozmlíška), „*Einwand*“ (námitka) apod., ale žádné z těchto slov zcela nevystihuje aktivismus nebo politický náboj, který je mnohdy přítomný v anglickém pojmu „dissent“. Diskuse ve francouzštině nebo němčině o výše uvedených fenoménech zahrnutých do pojmu „dissent“ tudíž vyžadují odlišný slovník s vlastními historickými a současnými konotacemi.

Čeština v poslední době přijala slovo „dissent“ do svého společensko-politického slovníku jako neologismus, byť v češtině má tento výraz jiný význam než „dissent“ v angličtině. Úctyhodný, mnohosvazkový *Ottův slovník naučný* z roku 1893 v krátkém pojednání o heslu „Dissens“ uvádí zkratka „odlišnost mínění, nesouhlas“ a v rozsáhlejší výkladu o „Dissenters“ píše o anglických náboženských komunitách, které se odtrhly od státní církve.²³ V meziválečném *Příručním slovníku jazyka českého*²⁴ nacházíme pojem „dissenter“ opět v odborném historicko-náboženském kontextu, nicméně ve vydáních *Slovníku spisovného jazyka českého* z let 1960 nebo 1989 nenajdeme „dissenter“ ani „dissent“. „Dissent“ se objevuje ve dvou slovnících z devadesátých let, kde je definován jako „vyřazení ze společnosti, opozice proti totalitnímu režimu“, v druhém případě jako „1. opozice proti totalitnímu režimu, často pronásledovaná a umlčovaná; nekonformní postoj k vládnoucí ideologii vůbec“, 2. „disidenti jako celek.“²⁵ Na těchto definicích

k sovětské a východoevropské politice i před polovinou šedesátých let, ve svém výzkumu jsem ale došel k závěru, že až v polovině šedesátých let a v letech následujících se dissent/disident zažily jako politické pojmy ve smyslu za studené války běžném. Peter Bugge, „A Western Invention? The Discovery of Czech Dissidence in the 1970s“, *Bohemia* 59 (2019), č. 2, s. 273–291, především 277–278.

²² „Meinungsverschiedenheit in Bezug auf bestimmte Fragen.“ *Duden Online*, <https://www.duden.de/rechtschreibung/Dissens>. *Duden* také obsahuje heslo „Dissenter“, ale definuje je úzce jako „příslušníka [protestantské] církve ve Velké Británii, který se odklonil od církve“. („Mitglied einer [protestantischen] Kirche in Großbritannien, die sich von der Staatskirche getrennt hat“) <https://www.duden.de/rechtschreibung/Dissenter> (obojí navštíveno 4. srpna 2021).

²³ „Dissens“ a „dissenters“ jsou pojmy použité v českém textu slovníku. *Ottův slovník naučný, Sedmý díl, Dánsko – Dřevce* (Praha: J. Otto, 1893), s. 615.

²⁴ *Příruční slovník jazyka českého. Díl I. A–J* (Praha: Státní nakladatelství, 1935–1937), s. 425.

²⁵ *Slovník spisovné češtiny pro školu a veřejnost* (Praha: Academia, 1994), s. 59; *Nová slova v češtině. Slovník neologizmů* (Praha: Academia 1998), s. 67–68.

vidíme, že český „disent“ odpovídá jen jednomu, velmi specifickému užití anglického „dissent“ – odporu vůči diktátorským, především pak komunistickým režimům.²⁶

Plejáda slov začínajících „disi-“ vstoupila do českého nezávislého diskurzu v sedmdesátých letech, zprvu ale téměř výlučně se slovy odvozenými od slova „*dissident*“ („*disidenství*“, „*disident*“, „*disidence*“ apod.).²⁷ Úvodní věta Havlova slavného eseje z roku 1978 *Moc bezmocných* zní: „Východní Evropou obchází strašidlo, kterému na Západě říkají ‚disidentství‘.“ Havlův výraz „disidentství“ byl ale do angličtiny přeložen jako „dissent“.²⁸ Otázka, zda „*disidenství*“ v češtině časem ustoupilo „*disentu*“ proto, že toto slovo, jak navrhuje Johanthan Bolton, se ukázalo jako zneřejší, nebo proto, že převažovalo v britských a amerických textech o daném tématu, bude vyžadovat další analýzu.

Disidentství/disident – etymologie a významy

„Disidentství“ má odlišné etymologické kořeny než „disent“. Je odvozené od latinského „*dissidere*“ – kompozita „*dis*“ + „*sedere*“ – sedět nebo situovat se stranou, tj. jednat na základě odchýlení se nebo nesouhlasu. Bylo by nicméně přehnané tvrdit, že tato původní distinkce mezi jednáním a pouhým cítěním se dosud odráží ve způsobu, jak se těchto pojmů užívá.

OED sice nabízí jen relativně stručný výklad hesla „*dissidence*“, které definuje jako „neshodu (co do názoru, povahy apod.); odchylku, disent“,²⁹ příbuznému pojmu „*disident*“ se nicméně dostává výrazně více pozornosti. Tak jako „dissent“ se „*dissident*“ v angličtině poprvé objevuje v šestnáctém století, a to v podobě adjektiva, které *OED* definuje jako „nesouhlasný nebo odlišný (v názoru, povaze apod.); variantní, rozdílný“. Jmennou podobu nacházíme na konci 18. století s tím, že nesouhlas v náležitostech víry označovala tato podoba až ve století následujícím. Výjimkou bylo specifické použití pro situaci v Polsku, kde se poprvé vyskytlo v roce 1767: „V království polském se toto označení (latinsky *dissidēntes*) užívá pro protestanty, příslušníky řecké pravoslavné církve a jiné křesťany, kteří nepatří k římskokatolické církvi.“ V angličtině se tudíž

²⁶ Szulecki proto tvrdí, že by bylo přesnější překládat „disent“ do angličtiny jako „*dissidence*“: „Čeština přejala *disent* přímo z angličtiny [...] Každopádně se nejedná o překlad slova *dissent*, ale spíše o český výraz pro *dissidence*.“ Szulecki, *Dissidents in Communist Central Europe*, s. 34, poznámka 7. Musíme dodat, že ne všichni badatelé/uživatelé přijímají Szuleckého rozlišení mezi pojmy „dissent“ a „*dissidence*“.

²⁷ Peter Bugge, „A Western Invention“. Jaroslav Suk, „Slang Chartistů“, *Svědectví* 17 (1981), č. 65, s. 32–36.

²⁸ Bolton, *Worlds of Dissent*, s. 218. Už klasický anglický překlad *Moci bezmocných* pochází od Paula Wilsona.

²⁹ Příklady nacházíme z let 1656 až 1891, kdy pouze jedno z šesti vydání, z roku 1775, odkazuje na náboženství a žádné nepojednává konkrétně o politice. *Oxford English Dictionary*, online edition. <https://www.oed.com/view/Entry/55457?redirectedFrom=dissidence#eid> (navštíveno 4. srpna 2021).

v 18. století rozlišovalo mezi domácími „dissenters“ a polskými „dissidents“. Na rozdíl od slova „dissent“, v případě pojmu „dissident“ jako adjektivu a substantivu zmiňuje *OED* současné politické užití: „nesouhlas v politických otázkách; ten, kdo vyjadřuje politický nesouhlas, obvykle v totalitních státech“, a „v politickém kontextu se jedná o někoho, kdo otevřeně oponuje politice vlády nebo vládnoucí strany, zvláště pak v totalitním zřízení“. Takové užití nacházíme poprvé v letech 1955 v prvním případě a 1940 ve druhém a převážně se týkají témat souvisejících se Sovětským svazem.³⁰ Na závěr lze říci, že „dissident“ a „dissidence“ nejsou pojmy užívané výlučně pro nezávislou opoziční činnost v komunistických nebo autoritářských státech, v současné angličtině se přesto užívají v daleko specifitějším významu než pojem „dissent“.³¹

Jinak je tomu ve francouzštině. *Le Grand Larousse de la langue française*, francouzský ekvivalent *OED*, ve vydání z roku 1989 nabízí definice slov „*dissident(e)*“ (v podobě adjektivní a substantivní) a „*dissidence*“, kterými se řadí do podobné kategorie jako anglické „dissent“. Výraz „*dissident*“ označoval od 18. století jedince, kteří se kvůli sporům o výklad určité doktríny odtrhli od náboženského, filosofického či politického společenství. Počínaje 20. stoletím se pak užívá pro ty, kteří „již nejsou poslušni politické autority, pod níž spadali“. „*Dissidence*“ se drží stejného historicko-sémantického vzorce.³² Současné on-line vydání *Larousse* uvádí jako jeden ze tří významů slova „*dissidence*“: „kritika stávajícího zřízení, v posledních desetiletích Sovětského svazu“.³³

³⁰ *Oxford English Dictionary*, online edition. Zvýraznění v orig. <https://www.oed.com/view/Entry/55459?redirectedFrom=dissident#eid> (navštíveno 4. srpna 2021). Crowley, „Dissident: A Brief Note“, s. 2–4. Crowley píše, že „skutečný posun v užívání pojmu ‚dissident‘ se ukazuje v jeho roli v rétorice studené války, především od šedesátých do osmdesátých let“. Odpovídá to častějšímu užívání pojmu „disent“ v textech o těchto politických tématech.

³¹ Vyhledáme-li pojem „dissident“ v *Google Books Ngram Viewer*, vidíme, že až do dvacátých let je jeho výskyt velmi řídký (frekvence výskytu je méně než 0,00001 %). Od té doby frekvence soustavně roste a dosavadního vrcholu dosáhla v roce 1989 s hodnotou 0,00014 %. Pod 0,00010 % opět klesla v roce 2017.

³² „Dissidence“ může také fungovat jako kolektivní substantivum pro skupinu lidí s disidentními postoji nebo – doslova – pro názorovou odchylku. *Grand dictionnaire des lettres; 1–7. Grand Larousse de la langue française. Tome 2, CIR-ERY*, ed. Louis Guilbert et al. (Paris, 1989), s. 1330. Online at: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1200533r/f616.item.r=dissidence.zoom> (navštíveno 28. července 2021). Slovník uvádí následující synonyma pro pojem „dissident“: „1 Déviationniste, hérétique, hétérodoxe, schismatique, scissionniste; 2 partisan, rebelle, résistant, révolté, séparatiste.“ Antonyma: „1 conformiste, orthodoxe; 2 fidèle, soumis.“

³³ <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/dissidence/25999> (navštíveno 29. července 2021). Vyhledávání frekvence „*dissidence*“ a „*dissident*“ ve francouzském korpusu let 1800–2019 pomocí *Google Books Ngram Viewer*: první z těchto pojmů se obvykle vyskytuje dvakrát častěji než druhý. „*Dissidence*“ byla nejčastější nejprve ve čtyřicátých letech 19. a 20. století s hodnotami přes 0,00015 % a poté výrazně stoupala od začátku sedmdesátých let 20. století. Nejvyšší hodnotu nacházíme v roce 2003, a to 0,00028 %, poté dochází k prudkému poklesu na úroveň šedesátých let. „*Dissident*“ vykazoval vyšší hodnoty okolo let 1918 a 1941 a následně kopíroval výkyvy „*dissidence*“ s nejvyššími hodnotami okolo 0,00013 % v letech 1987 a 1992.

Přejdeme-li od sémantiky ke kontextům samotného úzu, ve francouzské encyklopedii *Universalis* najdeme 225 hesel obsahujících slovo „*dissidents*“. Hesla, která se věnují historickým tématům do poloviny 20. století, zmiňují náboženské a umělecké *dissidents*, kdežto hesla se současnějším zaměřením se především soustředí na politické *dissidents* na celém světě. Podkategorie „*Dissidents, URSS et Europe de l'Est*“ zahrnuje jednatřicet hesel. „*Dissidence*“ se vyskytuje ve 167 heslech věnovaných uměleckým dílům, umělcům, spisovatelům, náboženství, psychoanalýze, celé řadě zemí a také jednotlivcům (Václav Havel, Alexander Ginzburg, Andrei Amalrik...), kteří souvisí s politickým disentem.³⁴ Tyto zběžné poznatky potvrzují tezi Roberta Horvatha, že ve francouzských debatách se figura sovětského či východoevropského *disidenta* dostala do popředí v sedmdesátých letech „a pomohla nahradit revoluční socialismus lidskými právy jakožto novým převažujícím rámcem radikálního aktivismu“. Podstatné je, jak dodává, že aktivismus inspirovaný činností těchto disidentů našel řadu zastánců v řadách „levicových intelektuálů odporujících totalitě“.³⁵

Němčina, podobně jako francouzština, nepřijala odvozeniny „*dissentire*“ do svého standardního sociopolitického lexikonu nesouladu a odporu, aby pokryla obecnější významy spojované s anglickým „*dissent*“, a totéž platí pro pojmy odvozené od „*disserdere*“. Martin Dehli pečlivě zmapoval historii pojmu „*Dissident*“ v němčině a ukázal, že do jazyka vstoupil jako označení pro polské protestanty v 18. století. Tohoto latinského pojmu se v Polsku užívalo od takzvaného *Pax Dissidentium* z roku 1573. Svůj význam v němčině ztratil po dělení Polska a opět se – s odlišným významem – objevil až okolo roku 1848. V té době se užíval pro charakteristiku liberálních trendů, a to jak mezi německými protestanty, tak mezi katolíky. Od roku 1860 rovněž fungoval pojem „*Dissident*“ jako označení právního statusu přípustných náboženských společenství mimo oficiální denominace. „Koncem 19. století používali svobodomyšlní jedinci a ateisté prosazující opuštění církve ‚*Dissident*‘ jako své sebeoznačení.“ Ve svém boji proti organizovanému náboženství užívali tohoto pojmu také sociální demokraté, jako například Karl Liebknecht, či meziváleční komunisté. V roce 1936 jej nacisté zakázali ve veškeré veřejné komunikaci a z německého politického slovníku v podstatě na několik dalších desetiletí prakticky zmizel.³⁶

Velký návrat na výsluní zažil v sedmdesátých letech, tentokrát jako zcela sekularizované a politizované označení opoziční inteligence v Sovětském svazu, východní Evropě a postupem času také v dalších autoritářských státech. Podle Dehliho tato nová

³⁴ <https://www.universalis.fr/recherche/q/dissidents/>, <https://www.universalis.fr/recherche/t/article/napp/84602/q/dissidents/> (podkategorie „*DISSIDENTS, URSS et Europe de l'Est*“, a <https://www.universalis.fr/recherche/q/dissidence/> (navštíveno 29. července 2021).

³⁵ Robert Horvath, „The Solzhenitsyn Effect: East European Dissidents and the Demise of the Revolutionary Privilege“, *Human Rights Quarterly* 29 (2007), č. 4, s. 879–907, zde 880 a 900.

³⁶ Martin Dehli, „Dissidenten: Die Geschichte eines Begriffes weltanschaulicher Pluralisierung“, *Archiv für Begriffsgeschichte* 43 (2001), s. 173–198.

podoba konceptuálně nenavazovala na dřívější formy, jelikož „přišla jako náhlý import z anglosaských zemí a Francie“.³⁷ Navzdory diskontinuitě a sekulárnímu užití nese v sobě pojem „*Dissident*“ podle Dehliho stále konotace deviace nebo hereze. Neznačí totiž „normální“, věcné jednání, ale způsob myšlení a jednání, které je ze své podstaty výjimečné. „Opozice“ oproti tomu konotuje účast v politickém prostoru, který uznává legitimitu politické soutěže a pluralismu.³⁸

V češtině lze sledovat podobný vývoj jako v němčině, pokud jde o slova odvozená od „*dissidere*“. Ottova encyklopedie z roku 1893 obsahuje detailní heslo „*Dissidentů*“, kterými se myslí nekatoličtí křesťané v Polsku před jeho rozdělením.³⁹ Na stránkách meziválečného *Příručního slovníku jazyka českého* najdeme heslo „*disident*“ a příslušná adjektiva, všechna s přísně náboženskou sémantikou a ve významu „schizmatický“.⁴⁰ *Slovník spisovné češtiny* z roku 1960 obsahuje hesla „*disidence*“ a „*disident*“, včetně jim odpovídajících adjektiv, a odkazuje opět na význam náboženské odchylky. Nyní je však zahrnut i politický význam těchto pojmů.⁴¹ Tento sémantický posun sekulárním směrem však nevyvrací tezi, že pojmy začínající na *disi* byly do českého neoficiálního politického slovníku importovány v sedmdesátých letech, podobně jako do němčiny. Vývoj sémantiky slova „*disident*“ v češtině před rokem 1970 nicméně pomůže vysvětlit, proč byla slova s tímto základem v jazyce přijímána dávno před tím, než se rozšířil pojem „*disent*“.⁴²

Definování východoevropských disidentů, disidentství, disentu

Nyní se budeme podrobněji věnovat odborným definicím a chápání aktérů fenoménu, který se pojí s „veřejnou a cílenou manifestací politického nesouhlasu“ ve stranických státech Sovětského svazu a východní Evropy,⁴³ respektive s tím druhem aktivismu, který v tomto svazku *Kontradikcí* nazýváme „levicovým disentem“.

³⁷ *Ibid.*, s. 195. Povrchní vyhledávání v *Google Books Ngram Viewer* na první pohled potvrzuje Dehliho závěry. Frekvence výskytu slov „*Dissident*“ a „*Dissidenz*“ v německých textech v databázi Googlu byla do sedmdesátých let extrémně nízká (méně než 0,000005 %), až poté rychle roste popularita pojmu „*Dissident*“ a, s jistým zpožděním, také abstraktní „*Dissidenz*“, v jednom případě s nejvyšší hodnotou 0,000044 % v roce 1993 a ve druhém 0,000045 % v roce 1997. Jejich obliba od té doby opět klesá a v roce 2018 se vrací na úroveň osmdesátých let.

³⁸ *Ibid.*, s. 198. Jak uvidíme, Dehliho čtení sémantiky „disidentství“ v kontrastu s „opozicí“ zcela neodpovídá tomu, jak bylo tyto pojmy chápány a užívány v českém a polském kontextu v sedmdesátých a osmdesátých letech.

³⁹ *Ottův slovník naučný, Sedmý díl*, s. 615. „*Dissenters*“ byli historicky spojováni s Anglií a „*Dissidentů*“ s Polskem.

⁴⁰ *Příruční slovník jazyka českého. Díl I. A–J*, s. 421.

⁴¹ *Slovník spisovného jazyka českého* (Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1960), s. 322. Nacházíme zde obraty „*politický disident*“ a „*disidentská vláda*“.

⁴² Pokud je český *Slovník neologismů* z roku 1998 věrohodný zdroj, čeština stále preferuje slova odvozená od „*dissidere*“. Vyskytuje se v něm pět takových hesel: „*disident*“, „*disidentka*“ (je zde zmíněna „nejslavnější disidentka světa Su Ťij“), „*disidentsky*“, „*disidentský*“ a „*disidentství*“. Pouze „*disent*“ vychází ze základu „*dissentire*“. *Nová slova v češtině*, s. 68.

Falková se ve svém podrobném pojednání o historiografii disentu ve střední a východní Evropě z roku 2011 pokouší vylíčit vztah mezi „rezistencí“ (*resistance*) a „disentem“. Pripouští, že disent je podmnožinou odporu, pod který spadá široká škála reakcí na vládnoucí režim od neúčasti nebo braní drog po uchýlení se do soukromé sféry nebo rozličných aktivit „šedé zóny“. Falková umísťuje „disent“ do řady různých podob politické rezistence, do pozice s nejvyšší hodnotou politického vědomí a uvádí, že je pro něj typická „výroba a distribuce samizdatu, veřejný protest, aktivní účast v nezávislých skupinách mimo kontrolu stranického státu“. Letmo pak Falková zmiňuje také další kategorii rezistence: „individuální morální rezistence a organizovanou opozici“, nerozlišuje však mezi „disentem“ a „opozicí“.⁴⁴ Dává si záležet, abychom pochopili její kategorie jako dynamické, přesto však můžeme její přístup k vymezení disentu charakterizovat jako hledání disentu *sui generis*, hledání předmětu, který utváří to, co „disidenti“ dělají a jak.

Slovník disidentů volí podobný postup. Editoři upozorňují, že pojem „disident“ se užívá odlišně v různých zemích a kontextech a odkazuje na celou škálu praktik, ustálí se však na tom, že disident je „člověk vykonávající disidentské skutky“, případně „člověk, jehož značnou část veřejné činnosti lze charakterizovat jako opoziční“.⁴⁵ Ani jedna z těchto definic není příliš vhodná. První vysvětluje vysvětlovaným pojmem, druhá nevysvětluje vztah mezi „disidentstvím“ a „opozicí“. Prakticky pak *Slovník* vymezuje svůj předmět zkoumání tak, že uvádí seznam kritérií pro výběr. Pouze osoby, „jejichž nekonformní činnost byla spjata s otevřeným a zjevným nenásilným odporem proti komunistickému systému a také s obranou lidských práv nebo bojem za občanská práva“, se kvalifikují pro zařazení do panteonu disidentů-hrdinů.⁴⁶

Detlef Pollack a Jan Wielgoths se snaží vyjasnit, co odlišuje „disidentství“ (případně „disent“, tyto pojmy používají jako synonyma) od „rezistence“ nebo „opozice“. „Rezistencí“ definují výrazně úžeji než Falková, a to jako „individuální nebo kolektivní činnost s cílem odstranění komunistického režimu“.⁴⁷ „Disidentství“ by se podle nich

⁴³ Robert Brier, „Entangled Protest: Dissent and the Transnational History of the 1970s and 1980s“, in *Entangled Protest: Transnational Approaches to the History of Dissent in Eastern Europe and the Soviet Union*, ed. Robert Brier (Osnabrück: Fibre, 2013), s. 11–42, zde 17.

⁴⁴ Barbara J. Falk, „Resistance and Dissent in Central and Eastern Europe: An Emerging Historiography“, *East European Politics and Societies* 25 (2011), č. 2, s. 318–360, zde 320 a 322.

⁴⁵ Daniel a Gluza, *Slovník disidentů*, s. 18.

⁴⁶ *Ibid.*, s. 19. Jakkoli jsou v této definici klíčové ideje nenásilí a lidských a občanských práv, ve *Slovníku* najdeme, že ve „výjimečných případech, jaké představují obzvláště charakteristické příklady aktivity blížící se disidentské“ byly do *Slovníku* zařazeny osoby spojené s ozbrojeným odporem proti režimu nebo jinými formami násilí (*ibid.*). Falková se rovněž věnovala vztahu mezi disentem (jakožto kategorií, jejíž součástí je východoevropské disidentství, ale neomezuje se jen na něj) a násilím a domnívá se, že není správné zahrnovat mezi legitimní vyjádření disentu pouze nenásilné podoby protestu. Falk, „The History, Paradoxes, and Utility of Dissent“, s. 28–31.

⁴⁷ Detlef Pollack a Jan Wielgoths, „Introduction“, in Detlef Pollack a Jan Wielgoths (eds.), *Dissidence and Opposition in Communist Eastern Europe: Origins of Civil Society and Democratic Transition* (Aldershot: Ashgate, 2004), s. ix–xvii, zde xii.

nemělo pojmát jako ideologická orientace (jako například odmítnutí socialistické utopie nebo orientace na individuální svobody a lidská práva), ale s ohledem na pozici kritických diskurzů v systému společenské komunikace. Uvádějí: „jako ‚disidentství‘ chápeme všechny k režimu kritické diskurzy a aktivity, které představovaly nebo měly představovat autonomní sféru veřejné, politické a kulturní komunikace mimo oficiální instituce stranického státu a které touto činností upíraly režimu naprostou kontrolu nad veřejným životem“.⁴⁸

Pollack a Wielgohs dále upozorňují, že podmínky činnosti „disidentů“ nebo „opozičních skupin“ neumožňují stanovení jasné „hranice mezi ‚obyčejným‘ disidentstvím a politickou opozicí“. Do značné míry platí, že míra politické represe rozhodla, nakolik bylo možné formulovat opoziční postoje nebo na základě těchto postojů organizovat, nakolik jsou tedy lidé nebo skupiny s opozičními postoji režimem nuceni setrvávat ve sféře disidentství. Pojem „opozice“ si pak uchovávají pro „politické strany antikomunistické rezistence existující v prvotní fázi státního socialismu a pak politické formace, které vzešly z disidentského prostředí koncem osmdesátých let, aby vyvíjely tlak na komunistické režimy a tlačily je k ústupkům [...]“⁴⁹

Je na místě objasnit dvě věci. Zaprvé, autoři definují „disidentství“ podle činnosti a ambicí činitelů, ale také s ohledem na jejich postavení v obecnějším systému sociální komunikace a na důsledky míry represe pro případnou přeměnu „disidentství“ v „opozici“. Vycházejí tedy z relačního chápání „disidentství“ jako jevu, který je ustavován v souhře vnitřních a vnějších faktorů. Zadruhé, ačkoli v řadě textů se běžně zaměňuje „disent“ a „opozice“, Pollack a Wielgohs poukazují na rozdíl v intenzitě, kdy „opozice“ je nezbytně kolektivní, politická a programová, zatímco „disidentství“ nikoli. K tomuto tématu se ještě vrátíme.

Szuleckého přístup k definicím je ještě více relační. V monografii *Dissidents in Communist Central Europe* (Disidenti v komunistické střední Evropě) z roku 2019 uvádí, že vychází z „premis, že ‚disident‘ není prostá deskriptivní kategorie ani čistě akademický koncept. Jedná se spíše o mezinárodně funkční *figuru*“.⁵⁰ Autor tuto tezi rozvádí: „Prvky, které konstituují fenomén disidentství a umožňují figuru disidenta, jsou v mé konceptualizaci tři: otevřená, legální a nenásilná činnost, která je sankcionována represí (*dissidence*), pozornost Západu a uznání v domácím prostředí. Tyto tři prvky v součinnosti utváří ‚trojúhelník disidentství‘“.⁵¹ Tato transnacionální figura je ukotvena v určité realitě (*dissidence*), ale současně je jí vnější, jelikož se jedná o koncept a reprezentaci, která vznikla v západním diskurzu o Druhých žijících mimo Západ. „Disidenti“, tvrdí

⁴⁸ *Ibid.*, s. xiii.

⁴⁹ *Ibid.* Autoři ihned porušují vlastní nomenklaturu, když píšou o „kritických a opozičních skupinách v sedmdesátých a osmdesátých letech“.

⁵⁰ Szulecki, *Dissidents in Communist Central Europe*, s. xi.

⁵¹ *Ibid.*, s. 3. Viz rovněž s. 79–80 a s. 208 pro rozbor tří prvků a ilustraci zmíněného trojúhelníku.

Szulecki, byli vytvořeni, konstruováni a zmocněni mezinárodním uznáním, což nezbytně dopadlo na objekty tohoto označování s tím, jak kritizovali, přetvářeli nebo využívali tuto figuru. Člověk se nestává disidentem jen proto, že jej tak Západ označí, nebo kvůli režimu, který se jej snaží onálepkovat a očernit, ale také díky vzájemnému uznání ze strany jiných „disidentů“ tím, že je připuštěn do „katalogu disidentství“.⁵²

Szuleckého argumentace má jisté nedostatky. Nabízí pečlivý přehled různých definic „disidenta“ v rozličných dobových a jazykových kontextech a přináší definice klíčových pojmů „slovníku odporu“.⁵³ Nicméně ve vlastním historickém zkoumání let 1956 až 1989 a let následujících používá výrazy „disent“ a „disidentství“ jako analytické pojmy, které neproblematicky zachycují a vyjadřují sociální realitu. Krom toho opakovaně odkazuje na „opozičníky“, aniž by tento pojem definoval nebo se věnoval otázce, v čem spočívala „opozice“ v podmínkách státního socialismu.⁵⁴ Jak jsem již uvedl, všechny tyto kategorie mohou nebo – jak tvrdili Dorfman a Watts – musí být chápány relačně. Ačkoli se Szuleckého přístup tedy omezuje na analýzu „disidenta“, nabízí cenné vhledy do komplexní transnacionální dynamiky, která vznik a propagaci této figury vyvolala, včetně dopadů, které měla na sociální praktiky utlačujících i utlačovaných. Díky tomuto nástroji může autor například pozorovat značně genderově vychýlené reprezentace toho, kdo se počítal jako skutečný disident, tedy představ, které vytvářeli a reprodukovali jak západní analytici, tak muži-„disidenti“, tak komunistický aparát.⁵⁵

⁵² Tato formulace vychází z rozhovoru s Jaroslavem Šabatou z roku 2007. Šabata tvrdil, že lidé jako Robert Havemann a Milovan Đilas sice v sedmdesátých letech již nebyli politicky relevantní, ale do katalogu patřili. Viz Tomáš Vilímek, „Oppositionists in the ČSSR and the GDR: Mutual Awareness, Exchanges of Ideas and Cooperation, 1968–1989“, in Brier (ed.), *Entangled Protest*, s. 78. V dopise Adamu Michnikovi z roku 1978, přiloženém k esejí *Moc bezmocných*, která měla být jedním z textů plánované mezinárodní antologie sovětských a východoevropských „opozičních“ textů, Havel jmenoval řadu lidí, které by do výběru rád zařadil. Szulecki, *Dissidents in Communist Central Europe*, s. 183. Přestože Havel mluvil pouze o „našem plánovaném sborníku“ a „autorech z jiných zemí“, aniž by je dále kategorizoval, jeho seznam přispěl k vytvoření katalogu nebo kánonu „disidentů“, kterému se v esejí bránil. Pro anglický překlad dopisu viz Elzbieta Matynia (ed.), *An Uncanny Era: Conversations between Václav Havel and Adam Michnik* (New Haven: Yale University Press, 2014), s. 23–27.

⁵³ Szulecki, *Dissidents in Communist Central Europe*, s. 21–34.

⁵⁴ Náznaky definice najdeme, když Szulecki rozlišuje mezi osamocenými a omezenými činnostmi „sovětských aktivistů a mezinárodně proslavených jednotlivců-disidentů“ a mnohem širšími činnostmi a rozšlejšími sítěmi, které vybuodovala „středoevropská opozice“. *Ibid.*, s. 8. Szulecki nicméně píše o středoevropských „opozičnících“ i v případech, kdy šlo o činnosti podobně omezené, jako bylo zmíněné jednání jejich sovětských protějšků-disidentů.

⁵⁵ *Ibid.*, s. 155–158. Úloha žen v disentu se konečně dostala do středu odborné pozornosti. Viz Robert Brier, „Gendering Dissent: Human Rights, Gender History and the Road to 1989“, *Eurozine* 2 September 2019, online at: <https://www.eurozine.com/gendering-dissent/> (navštíveno 10. srpna 2021). V češtině například Marcela Linková a Naďa Straková (eds.), *Bytová revolta: jak ženy dělaly dissent* (Praha: Academia, 2017).

Tematizace hluboké propasti mezi generalizujícím chápáním „disentu“ a „disidentů“ na straně tehdejších pozorovatelů a pozdějších badatelů a reálnými zkušenostmi a postoji lidí, kteří za ně byli označeni, je výchozím bodem přínosné monografie Jonathana Boltona *Worlds of Dissent* (Světly disentu). Bolton tvrdí, že výzkum disentu dospěl do mrtvého bodu právě vinou generalizací, a klade si za cíl rekonstrukci životních světů řady aktérů, kteří se podíleli na vzniku toho, co dnes známe jako „český disent“. „Mluvíme o ‚disidentech‘, jako kdybychom věděli, kým byli, a vlastně jako kdyby *oni* věděli, kým byli“, píše Bolton a následně ukazuje, že disent představoval *mnoho* různých prostorů zkušenosti, „zahrnoval mnoho postav, stylů a žánrů stejně jako kontroverzí a ostré diskurze“. Bolton především varuje před „zpětným nastíněním“ (*backshadowing*), tj. interpretací a utvářením narativu disentu ve světle roku 1989, protože žádný z disidentů působících koncem sedmdesátých let tak nečinil s očekáváním, že komunistický režim padne za jejich života.⁵⁶

K „disidentskému“ životnímu světu patřilo hledání příslušných pojmů pro vlastní postavení a činnost. Szulecki podotýká, že mezi Poláky se pojem „disident“ rozhodně netěšil oblibě, jelikož měl jednak starší náboženské (protestantské) konotace, které jsem zmínil výše, jednak odkazoval ke komunistickým „odpadlíkům“ a „kacířům“, s nimiž opozičníci nechtěli mít nic společného. Tvrdí, že polská opozice „velmi často užívala pojmu ‚disident‘ v negativním významu, který si spojovala s osamělou pasivitou a elitářskými, intelektuálskými outsidersy“, a sama se označovala za „opozici“, kterou spojovala s aktivismem a společenským dosahem.⁵⁷ Myšlenka, že v Polsku v sedmdesátých a osmdesátých letech byla „opozice“, zatímco v Sovětském svazu a Československu byli „disidenti“, se mnohdy objevuje také v současné odborné literatuře o různých podobách odporu v komunistické východní Evropě.⁵⁸

Přesto v druhé polovině a koncem sedmdesátých let čeští a slovenští nezávislí aktivisté a jejich podporovatelé v exilu přijali pojem „*dissident*“ a jeho derivace v neformálním užití v domácím prostředí i v esejích psaných pro vydání v *samizdatu* nebo *tamizdatu*.⁵⁹

⁵⁶ Jonathan Bolton, *Světly disentu: Charta 77, Plastic People of the Universe a česká kultura za komunismu*, přel. Petruška Šustrová (Praha: Academia 2015), s. 18, 31, 72.

⁵⁷ Szulecki, *Dissidents in Communist Central Europe*, s. 22, s. 25 (s citací) a s. 164–165. Szulecki uvádí (*ibid.*), že navzdory obecnému uznání odvahy a morální integrity sovětských disidentů „od pozdních sedmdesátých let československé a polské skupiny konstruovaly své pozice ve vztahu k němu jako k negativnímu měřítku“. Uvádí však jen polské příklady a ve vlastním výzkumu v Bugge, „A Western Invention?“, který se přiznaně zakládá jen na textových podkladech přibližně do roku 1980, jsem objevil jen málo příkladů negativního hodnocení sovětských disidentů z české strany.

⁵⁸ Petr Blažek, „Typologie opozice a odporu proti komunistickému režimu. Přehled koncepcí a limity bádání“, in *Opozice a odpor proti komunistickému režimu v Československu 1968–1989*, ed. Petr Blažek (Praha: Dokořán, 2005) s. 10–24. Viz rovněž Bugge, „A Western Invention?“, s. 273–274.

⁵⁹ *Ibid.*, *passim*. Průnik tohoto pojmu do neformálního úzu mapuje slovník Jaroslava Suka o slangu

Pokud pečlivě zkoumáme, jak reformně komunistický časopis *Listy*, který vycházel v exilu, nazýval kritiky normalizačního režimu v Československu v sedmdesátých letech, nacházíme pozoruhodné sémantické rozlišení mezi „opozicí“ a „disidentstvím“. *Listy* (s výmluvným podtitulem *Časopis československé socialistické opozice*) používaly do roku 1975 jen pojmy „opozice“ a „opozičníci“, až poté se poprvé objevil pojem „disident“. Přibližně od roku 1978 přispěvatelé *Listů* užívali tohoto pojmu zhusta a bez vysvětlivek nebo uvozovek, což ukazuje na to, jak rychle zdomácněl. Zvláště v článcích Jiřího Pelikána, Zdeňka Hejzlara, Zdeňka Mlynáře a dalších reformních komunistických vůdců nacházíme zřetelnou hierarchii mezi „disidentstvím“ a „opozicí“, podobnou hierarchii, kterou nacházíme v polském diskurzu. „Disidentství“ je zde pojímáno jako chvályhodný, ale především osobní a ideologicky rozptýlený fenomén, který musí organizačně vypěst a formulovat politický program, aby se z něj stala skutečná „opozice“. V očích autorů *Listů* může být disident levicový a disidenti mít levicové postoje, ale má-li se „disidentství“ stát skutečně levicovým, musí se z něj stát „opozice“. Dovedeme-li tuto logiku do důsledků, „levicový disent“ je v zásadě protimluv!⁶⁰

Zajisté se nejedná o jediný možný způsob, jak chápat vztah mezi pojmy „disent/disidentství“ a „opozicí“. Můžeme se inspirovat například článkem napsaným v kontextu mezinárodní politické teorie. Christopher Daase a Nicole Deitelhoff v něm definují „opozici“ jako praxi, „která uznává vládnoucí řád jako takový a využívá institucionálních forem politické účasti pro vyjádření svého disentu“, zatímco „disidentství“ je radikálnější, jelikož „odmítá pravidla vládnoucího řádu a volí nekonvenční formy organizace a artikulace, aby uplatňovala radikální kritiku vládnutí“.⁶¹ V kontextu státního socialismu můžeme uplatnit toto rozlišení a tvrdit, že koncepce „opozice“, kterou hlásaly *Listy*, vycházela z politické logiky, která ideologicky příliš neohrožovala normalizační režim, jelikož ten věděl, jak se s ní vypořádat, což se ukázalo například na zatýkání a procesech s levicovými opozičníky v letech 1969–1971. Mnohým mimo okruh *Listů* se časem tento „opoziční“ model aktivismu jevil spíše jako slepá ulička. „Disidentství“ v tomto smyslu bylo *radikálnější*, protože jeho legalismus a univerzalizmus lidských a občanských práv opouštěl binární logiku leninistického *kto-kogo*, která byla přítomna v konceptualizaci „socialistické opozice“ *Listů*; odmítal tedy pravidla politické hry. To může vysvětlit přitažlivost „disidentství“ rovněž pro svobodomyslné příznivce levice.⁶²

aktivistů Charty 77 z roku 1981. Viz „Slang Chartistů“, s. 32–36. Szulecki zmiňuje vtipný, ironický patvar vzniklý ve slovenštině – sloveso „*disiduju*“ v samizdatu z roku 1981. Szulecki, *Dissidents in Communist Central Europe*, s. 196.

⁶⁰ Bugge, „A Western Invention?“, s. 283–288.

⁶¹ Christopher Daase, Nicole Deitelhoff, „Opposition and Dissidence: Two Modes of Resistance against International Rule“, *Journal of International Political Theory* 15 (2019), č. 1, s. 11–30, zde 12–13.

⁶² Tento argument dále rozvíjím in: Bugge, „A Western Invention?“, s. 289–291.

Vymezení levice

Nemáme zde dostatek prostoru pro plnohodnotný popis dějin pojmu „levice“, jak se vyvíjel od jeho počátků ve Francii v roce 1789.⁶³ Nemohu nabídnout ani pečlivý rozbor toho, co pojem „levice“ znamená dnes. Pro následující stručný náčrt „levicového disentu“ na Západě a za státního socialismu můžeme najít výchozí bod u Geoffa Eleye. V úvodu jeho zevrubné monografie z roku 2002 *Forging Democracy: The History of the Left in Europe, 1850–2000* (Utváření demokracie: dějiny levice v Evropě, 1850–2000) se dočteme, že levice byl vždy obecnější pojem než socialismus, ale že socialismus se vždy nacházel v jádru levice. Po roce 1968 se objevila celá řada nových, radikálních agend, které přicházely „z prostoru *mimo* důvěrně známé socialistické třídně-politické rámce“. Nicméně, aby i ty zůstaly dominantně levicovými, musely prosazovat nejen pluralismus, toleranci apod., ale také rovnostářství a demokratické rozšiřování hranic politiky.⁶⁴ Všimněme si značně normativního prvku v Eleyově argumentaci, kdy úzce spojuje levice s rozšiřováním demokracie. Na tomto základě může jen obtížně analyzovat levicovou povahu radikálních nebo socialistických hnutí a stran, které v zájmu prosazování své agendy sahaly k autoritářským prostředkům, včetně například komunistických stran, které byly u moci.⁶⁵ Taková analýza byla ale klíčová pro levicový disent ve střední a východní Evropě v sedmdesátých a osmdesátých letech.⁶⁶

Levicový disent na Západě

Na základě letmého přehledu současné literatury o disentu můžeme nabýt dojmu, že disent v USA nebo obecněji na Západě a v jeho globálních manifestacích – navzdory občasné zmínce o Tea Party či jiných příkladech populistického, konzervativního disentu – je převážně, ne-li inherentně levicový fenomén. Například americký časopis *Dissent*, který vznikl v roce 1954 a dosud vychází, se stále hrdě hlásí ke svým socialistickým kořenům a levicovým hodnotám. Jak napsal Mitchell Cohen, editor emeritus časopisu a profesor politologie, při příležitosti šedesátého výročí *Dissentu* v roce 2014, „disent jako levicová aktivita se hlásí k určitým hodnotám, i když se tyto hodnoty přetvářejí

⁶³ Viz výklad hesla „Left“ (Levice) v substantivní a adjektivní podobě v *Oxford English Dictionary*. Ze zde uvedených ukázek je zřejmé, jak brzy se v angličtině ujalo spojování „levice“ s progresivním nebo radikálním postojem. <https://www.oed.com/view/Entry/106982?rskey=2Lr0ps&result=4&isAdvanced=false#eid> (navštíveno 8. srpna 2021)

⁶⁴ Geoff Eley, *Forging Democracy: The History of the Left in Europe, 1850–2000* (Oxford a New York: Oxford University Press, 2002), s. 8–12, zde 10, zvýraznění v originálu.

⁶⁵ Abychom uvedli jeden příklad, Eley „řeší“ otázku, jak se vypořádat s autoritářským socialismem, tak, že Brežněva, SSSR a komunisty, kteří bojovali proti pražskému jaru, označuje za „konzervativní“. *Ibid.*, s. 359.

⁶⁶ Maďarští marxističtí disidenti/opozičníci se pečlivě věnovali právě tomuto typu analýzy. Viz například Iván Szélényi, „Socialist Opposition in Eastern Europe: Dilemmas and Prospects“, in Rudolf L. Tókéš (ed.), *Opposition in Eastern Europe* (Londýn a Basingstoke: Macmillan, 1979), s. 187–207.

a jejich povaha se mění s tím, jak se mění svět okolo nás“. Za klíčovou hodnotu považuje „myšlenku, že svoboda a demokracie jsou ve společnostech, které se zakládají na nerovnosti, pošlapávány“. Boj proti ideologiím a politickým silám, které z nerovnosti profitují, je podle Cohena nejen úkol a étos *Dissentu*, ale disentu jako takového.⁶⁷

Cohen zdůrazňuje, že jeho časopis se od začátku stavěl proti stalinismu „a způsobům myšlení, které s ním souvisejí“, a během studené války byl přirozeným spojencem východoevropských disidentů. Před rokem 1989 i po něm se *Dissent* soustavně distancoval od diktátorských a vražedných režimů nebo hnutí, která se schovávala za antikapitalistickou nebo antiimperialistickou rétoriku. Podle Cohena je antiautoritářský socialismus neživotoschopnější, když nehledá (nebo netvrdí, že našel) „jedinou univerzalizující a homogenizující sílu společenské změny“ a setrvává „v dialektickém vztahu s ‚klasickým liberalismem‘ v zájmu rozšiřování politické svobody“. Podle Cohena je klíčovou úlohou levicového disentu podporovat pluralismus, který se nenechá svést k „ontologickým záchvatům“, které vedou k chápání světa jako nezvratně fragmentovaného a oslavují „odlišnosti do té míry, že se politicky [propadají] prasklinami mezi nimi“. Levicový disent namísto toho musí soustavně hledat koalice, které budou všechny země postrkovat směrem k demokracii a rovnostářství.⁶⁸ Eley by se k tomuto přístupu jistě rád připojil.

Úzké propojení mezi „disentem“ a „levicí“ má v USA dlouhou tradici. Falková vidí hnací motor disentu ve Státech v „zásadním rozporu“ mezi liberální republikánskou ideologií americké ústavy a Listiny práv (Bill of Rights) a kapitalistickým vykořisťováním. Uvádí, že „generace lidí patřících k disentu (dissenters) – od abolitionistů po anarchisty, od odborářských aktivistů po členy Komunistické strany USA (CPUSA), od Hnutí za občanská práva po hnutí LGBT lidí – bojovaly za skutečné naplnění amerického snu pro všechny (a tak nejen pro elity, které těží z ekonomických a historických privilegií)“.⁶⁹

„Dissent“ se rovněž vyskytuje v podtitulu dvoudílné antologie *Contemporary Left-Wing Activism* (Současný levicový aktivismus) z roku 2018.⁷⁰ Podobně jako Eley, John Michael

⁶⁷ Mitchell Cohen, „The Values of Dissent“, *Dissent* 61 (2014), č. 3, s. 26–27.

⁶⁸ *Ibid.*, s. 27–29.

⁶⁹ Falk, „The History, Paradoxes, and Utility of Dissent“, s. 28, zvýraznění v originálu. Stejnou perspektivu najdeme v publikaci *Columbia History of Post-World War II America* z roku 2007, v níž Richard Lingeman věnuje celou kapitolu „úpadku poválečného idealismu a levicového disentu v letech 1945–1950“. Lingeman v závěru svého textu nachází přímou souvislost mezi hnutími „staré levice“, aktivními od druhé poloviny 19. století do vrcholu studené války na počátku padesátých let, a „samozvanou Novou levicí“, která se zrodila v šedesátých letech. Richard Lingeman, „Domestic Containment: The Downfall of Postwar Idealism and Left Dissent, 1945–1950“. in Mark Carnes (ed.), *The Columbia History of Post-World War II America* (New York, NY: Columbia University Press, 2007), s. 201–225.

⁷⁰ Joseph Ibrahim and John Michael Roberts (eds.), *Contemporary Left-Wing Activism: Democracy, Participation and Dissent in a Global Context*, 1–2 (Londýn: Taylor & Francis, 2018). Nepodařilo se mi najít podobné množství vědecké literatury o pravicovém aktivismu a disentu.

Roberts ve svém úvodním přehledu levicového nazírání demokracie a participace spojuje levicový aktivismus se socialismem a rozšiřováním demokracie: „Pro levicové protagonisty má být politika prvním krokem pro zapojení obyčejných lidí do svých vlastních demokratických mechanismů a institucí.“ Zdůrazňuje, že to znamená také *ekonomickou* demokracii, která je podle jeho názoru podmínkou socialistické politiky a společnosti.⁷¹ Roberts, podobně jako Watts, se krátce věnuje hodnotě „*disensu*“ jako nástroje pro zvýraznění skutečných nerovností a mocenských vztahů, které liberální verze deliberativní demokracie mnohdy přehlíží. Ve své antologii se snaží doložit, že *disensus* vyjadřovaný současnými sociálními hnutími s globálním působením může „vést ke zrodu progresivní politiky s širokým záběrem“.⁷² Je příznačné, že ani jediná z osmnácti kapitol, věnovaných specifickým případovým studiím různých zemí od Chile po Turecko, se nevěnuje aktivismu v některém z postkomunistických států.

Levicový disent/disidentství ve státním socialismu

Zkoumání levicového disentu v rámci státně socialistického zřízení se musí vyrovnat s řadou problémů. Zaprvé nelze snadno aplikovat tradiční terminologii levice a pravice na proudy v rámci komunistických hnutí, jelikož všechny se identifikovaly jako levicové a socialistické a prosazovaly sociální a ekonomické politiky, které se tradičně pojí s levicí.⁷³ Často se maoismus označuje za levicovější než sovětský komunismus za Chruščova nebo Brežněva, jenže Mao se od Chruščova odklonil kvůli Chruščovově zavržení stalinismu, a neostalinisty, kteří se začali prosazovat za pražského jara, označuje Eley – a nejen on – za „konzervativní“. S pojmem „disent“ je v tomto kontextu potíž už proto, že komunistický „disent“ – a tím spíš leninistický – je, s ohledem na klíčovou leninistickou doktrínu demokratického centralismu, v zásadě protimluv. Podle leninistického přístupu, jak uvádí A. J. Polan, musí být moc, pravda i právo jednotlé a zcela podřízené straně.⁷⁴ Disent nedává smysl ve chvíli, kdy z principu nemůžete být v rozporu se stranou a současně mít pravdu. Není asi náhodou, že britský slovník marxistického myšlení z roku 1983 obsahuje jen krátký výklad k heslu „demokracie“, výrazně podrobnější pak k heslu „demokratický centralismus“ a hesla „disent/disidentství“ nebo „opozice“ zcela chybí.⁷⁵

⁷¹ John Michael Roberts, „Democracy and Participation: Liberal and Left-Wing Perspectives“, in *Contemporary Left-Wing Activism*, 1, s. 1–26, zvláště s. 2 (s citací) a s. 19.

⁷² Roberts, „Democracy and Participation“, s. 3–4.

⁷³ Můžeme ovšem tvrdit, že „socialistické“ státy byly ve skutečnosti „státně kapitalistické“. Takový názor by proměnil volání po demokratizaci a socializaci „státně kapitalistického“ hospodářství v levicovou kritiku. Viz Petr Kužel, „Státní kapitalismus“.

⁷⁴ Viz A. J. Polan, *Lenin and the End of Politics* (Londýn: Methuen, 1984) pro pronikavou kritickou interpretaci, inspirovanou vznikem polské *Solidarności*, Leninovy knihy *Stát a revoluce*. Leninova vize, tvrdí Polan, v podstatě proměnila politiku v ontologickou nemožnost.

⁷⁵ Tom Bottomore (ed.), *A Dictionary of Marxist Thought* (Oxford: Blackwell 1983, druhá, upravená edice 1991), s. 133–137 (hesla „Democracy“ a „Democratic centralism“).

Odborná literatura věnovaná „disentu/disidentství“ v bývalém Sovětském svazu a komunistické východní Evropě předkládá zcela odlišný příběh nežli ten, který pojednává o disentu na „Západě“. Autoři obvykle nacházejí předzvěst disentu v marxistickém revizionismu, který se rozvíjel od poloviny padesátých let v reakci na stalinismus, především když v polovině šedesátých let vyústil v otevřenou kritiku vládnoucích režimů v Sovětském svazu, Polsku, Jugoslávii⁷⁶ a jiných zemích. Ve standardní literatuře nicméně panuje shoda na tom, že od poloviny sedmdesátých let se disidenti sdružovali především v převážně liberálních nebo konzervativních platformách postavených na otázce lidských práv – pokud nacházíme v textech disidentů vůbec nějaké jasné politické pozice.

Archie Brown, vynikající odborník na dějiny Sovětského svazu, připomíná, že zatímco nejznámější a nejsledovanější ze sovětských disidentů na Západě byli „především ti, kteří se soustředili na téma lidských práv a občanských svobod [...], nejnebezpečnější část disidentského hnutí z pohledu sovětských úřadů byla spojena s nacionalismem, především tehdy, kdy se scházela národní a náboženská identita“.⁷⁷ Robert Horvath přiznává sovětskému liberálnímu disentu větší význam. Ačkoli se nikdy nedostal k moci tak jako ve střední a východní Evropě, hrál tento disent, jak uvádí, „zásadní roli v ustavování demokratických institucí“ za Gorbačova a významně přispěl k „fatální krizi sovětského totalitarismu“. Horvath rozlišuje čtyři „vektory“ disidentství: odmítnutí revolučního násilí; teorie a praxi gласnosti; bránění zákona a lidských práv; a rusofobie“ a tvrdí, že „společným znakem těchto vektorů bylo to, že se fundamentálně odchýlily od agendy stranických reformátorů“, kteří se nadále pohybovali v marxistickém/socialistickém paradigmatu.⁷⁸ Naopak Marshall S. Shotz v roce 1981 rozlišil tři obecné trendy mezi sovětskými disidenty: rozdělil je na marxistické obrozence, náboženské humanisty/ortodoxní konzervativce a na „ty, kteří si přejí zavést liberální a pluralistické praktiky po západním vzoru, obvykle kombinované s výraznými prvky socialismu“.⁷⁹ Dva z těchto trendů lze označit za levicové, jak ale vidíme z citace od Horvatha, jejich myšlení víceméně zmizelo z odborné literatury po roce 1989. Zůstalo nanejvýš jako předzvěst disidentství založeného na lidských právech. Dílo Ilji Budraitskise,⁸⁰ které v tomto svazku představujeme v rozhovoru s ním, je žádoucím doplňkem této interpretační linie.

⁷⁶ Jugoslávská skupina *Praxis* a její letní školy jsou zajímavým příkladem kritického levicového myšlení v daném období na hranici disentu. Viz článek Milivoje Bešliina, *Gazely Pudar Draškove a Balši Delibašiće* v tomto svazku.

⁷⁷ Archie Brown, *The Rise and Fall of Communism* (Londýn: Vintage Books, 2010), s. 407.

⁷⁸ Robert Horvath, *The Legacy of Soviet Dissent: Dissidents, Democratisation and Radical Nationalism in Russia* (Londýn: Routledge, 2005), s. 12, 21–22. Viz rovněž Philip Boobbyer, *Conscience, Dissent and Reform in Soviet Russia* (Londýn a New York: Routledge 2005), zvláště Kapitolu 7, „Dialogue and Division in the Dissident Movement“, s. 114–131.

⁷⁹ Marshall S. Shotz, *Soviet Dissent in Historical Perspective* (Cambridge: Cambridge University Press 1981), s. 158.

⁸⁰ Ilya Budraitskis, *Dissidents among Dissidents: Ideology, Politics and the Left in Post-Soviet Russia* (Londýn: Verso, v přípravě).

Podobný narativ převažuje v případě středovýchodní Evropy, v příslušné literatuře se jenom zdůrazňuje, že zdejší disent někdy – zvláště v Polsku – nabýval mnohem silnějších organizačních forem, a proto byl politicky jasněji profilován. Szulecki zahájí svůj historický přehled v již zmíněné monografii *Dissidents in Communist Central Europe* kapitolou „Marxističtí neofytové a demokratičtí kacíři“. Po potlačení pražského jara a březnových událostech v Polsku v roce 1968 se lidé v disentu nicméně odpoutali od komunismu a postupně si utvořili „výrazně volnější vztah k marxismu v kombinaci s hledáním nové opoziční identity“.⁸¹ Tato identita se brzy formovala okolo ideje lidských práv a „demokratické opozice“ a přibližně od let 1976–1977 se podle Szuleckého stal marxistický nebo levicový disent v tomto regionu marginálním fenoménem. Szulecki označuje dopis od Jacka Kurońe italskému eurokomunistickému politikovi Enricu Berlinguerovi z roku 1976 za „snad poslední zřetelně levicový symbolický projev“, a přestože v Szuleckého pojednání o období po roce 1977 občas narazíme na levicově orientované disidenty – například na Jaroslava Šabatu –, levicový disent je v něm téměř nepřítomný.⁸²

Ve významné monografii Barbary J. Falkové *The Dilemmas of Dissidence in East-Central Europe* (Dilemata disidentství ve středovýchodní Evropě) z roku 2003 se pro levicový disent sedmdesátých a osmdesátých let nenašlo o mnoho více místa – s výjimkou podrobné analýzy eseje Adama Michnika *Církev a levice* z let 1975–1976.⁸³ Falková nakonec dochází k závěru, že nadšené přijetí trhu na straně „morálně vlivných opozičních představitelů“ po roce 1989 „bylo v souladu s *politickým* liberalismem disidentů [...] navzdory jejich sociologické genezi na levice a jejich někdejšímu příklonu k rovnostářství, socialistickému vlastnictví nebo alespoň podnikové samosprávě“.⁸⁴

Někteří badatelé si povšimli jedné výjimky z této vývojové trajektorie středovýchodní Evropy: NDR. Tam marxistické a reformně komunistické ideje převažovaly i dlouho po roce 1968. Většinou je ale tento trend interpretován jako „zpoždění“ nebo výraz „zastalosti“; například Szulecki tvrdí, že „východoněmečtí intelektuálové se *ještě* nenaladili na stejnou frekvenci jako jejich českoslovenští a polští druzi“.⁸⁵ Podobně Robert

⁸¹ Szulecki, *Dissidents in Communist Central Europe*, s. 87.

⁸² *Ibid.*, s. 122. Viz s. 184 o Šabatových levicových vizích pro Chartu 77. Szulecki několikrát připomíná aktivity Petra Uhla v rámci Charty a VONSu, aniž by zmínil, že se Uhl svého levicového přesvědčení z mládí nikdy nezrekl. K tématu viz text Matyáše Křížkovského, Michaela Poláka a Ondřeje Slačálka o Petru Uhlovi a Hnutí revoluční mládeže v tomto svazku.

⁸³ Barbara J. Falk, *The Dilemmas of Dissidence in East-Central Europe: Citizen Intellectuals and Philosopher Kings* (Budapešť a New York: Central European University Press, 2003), s. 165–177. Falková chápe „budapešťskou školu“ marxistických filosofů inspirovanou Györgyem Lukácsem jako jeden z proudů, které utvářely maďarskou disidentskou scénu, nicméně jen jako předzvěst „skutečného“, nemarxistického disidentství v Maďarsku. *Ibid.*, s. 122–125 a 257–261.

⁸⁴ *Ibid.*, s. 328–329. Zvýraznění v originálu.

⁸⁵ Szulecki, *Dissidents in Communist Central Europe*, s. 136 (zvýraznění doplněno autorem). Článek Alexandra Ambergera v tomto svazku o alternativním ekosocialismu Wolfganga Haricha, Rudolfa Bahra a Roberta Havemanna představuje radikálně odlišný přístup k východoněmeckému disentu.

Brier tvrdí, že „mnozí budoucí disidenti v NDR museli zkušenost roku 1968 *delší dobu* „zpracovávat“, a proto představovalo opouštění reálného socialismu jako použitelného rámce pro disent v NDR zdoluhavý proces.⁸⁶ Tomáš Vilímek ve své přínosné studii o komunikaci mezi „opozičníky“ v Československu a v NDR v sedmdesátých a osmdesátých letech uvádí několik dokladů o tom, jak východoněmečtí aktivisté, kteří sledovali dění v Polsku, Československu nebo Maďarsku, časem dospěli k názoru, že musí své východní sousedy „dohnat“. Zmiňuje Gerda Poppeho, aktivistu za občanská práva, který se na svých cestách do sousedních zemí dozvěděl, že „se mnozí opoziční činitelé, ač bývalí marxisté, *osvobodili* od reformních představ o socialistické alternativě. Poppeho ohromilo, že v NDR lidé v tyto reformní koncepty *stále věřili*.“⁸⁷ Všechny tři studie tak překládají prostorový rozdíl do rozdílu temporálního, což je postup typický pro lineární, teleologický přístup, který dlouho převažoval v západním společenském myšlení o dějinném vývoji jako logicky vrcholící v liberální demokracii s tržním hospodářstvím.

Alternativní perspektivy

Dějiny levicového disentu se musí osvobodit od převažujícího bipolárního čtení světových dějin, liberální teleologie a jejího dvojčete: „zřetného předjímání“. Ty společně určovaly metody interpretace a priority, na co se soustředit, co začlenit a co vyloučit z dějinného narativu, jak vidíme na analýze polistopadového přehlížení levicového disentu v Sovětském svazu a středovýchodní Evropě.⁸⁸ Texty Alexandra Ambergera, Dirka Mathiase Dalberga, Kristofa Nagyho a Szarvase Mártona v tomto svazku *Kontradikcí* přesvědčivě dokládají životaschopnost levicového disentu v řadě zemí pod komunistickou nadvládou i poté, co se prosadilo paradigma lidských práv. Na závěr tak

⁸⁶ Brier, „Entangled Protest“, s. 18 (zvýraznění doplněno autorem).

⁸⁷ Vilímek, „Oppositionists in the ČSSR and the GDR“, s. 55–85, zde 66 (zvýraznění doplněno autorem). Vilímek se nevěnuje otázce, nakolik mohla skutečnost, že Poppe rekonstruoval své postoje z poloviny sedmdesátých let v rozhovoru v roce 2007, tedy již s vědomím pádu komunismu ve východní Evropě, který byl o třicet let dříve nemyslitelný, ovlivnit interpretativní rámec, v kterém se pohyboval. Rámec „zpoždění/zaostalosti“ již tolik nepřevažuje v článku Jana Pauera: „Disent v trojí perspektivě: Diskursy o politice, společnosti a dějinách v českém, slovenském a východoněmeckém disentu v 70. a 80. letech“, *Soudobé dějiny* 19 (2012) č. 1, s. 71–81, zejm. s. 77–78.

⁸⁸ Pro příklad, jak funguje tato logika, viz on-line *Antologii textů z disentu a exilu (1969–1989)*, kterou sestavil Ústav pro soudobé dějiny v Praze. Antologie obsahuje 272 textů rozdělených do sedmnácti tematických oblastí, mezi nimi „Perspektivy levice a socialismu“. Téměř polovina z osmnácti textů v ní jsou *kritiky* marxismu a socialismu mimo jiné ze strany militantních katolíků. Žádný text Petra Uhla v antologii není, přestože jeho význačný *Program společenské samosprávy* z roku 1979 byl přeložený do francouzštiny a němčiny. Nacházíme v ní jen dva texty z osmdesátých let od autorů, kteří se hlásí k marxismu nebo socialismu (Jaroslav Šabata a Miroslav Kusý; od Kusého byl vybrán článek „Byť marxistou v Československu“, který přinášíme v tomto svazku v anglickém překladu). Oproti tomu sekce věnované tématům jako *Konzervativní myšlení* nebo *Křesťanství jako východiště z krize československé společnosti* zahrnují *výlučně* texty psané z perspektivy zastánců těchto postojů, snad s výjimkou jediného, který je ke křesťanské etice „pouze“ vstřícný. Viz: www.disent.usd.cas.cz/o-projektu/ (navštíveno 7. září 2021).

navrhnou několik přístupů, které by mohly být užitečné při snaze o hlubší pochopení levicového disentu v někdejší východní Evropě.

Podmínky pro protest se sice výrazně lišily, Východ a Západ ale nebyly naprosto odděleny a totéž platí pro disent. Pro většinu disidentských aktivit byly samozřejmě určující domácí agendy, které rezonovaly na lokální nebo státní úrovni, nicméně, jak ukázali Robert Brier, Padraic Kenney a další autoři, východoevropský disent měl také transnacionální rozměr.⁸⁹ Významným příkladem jsou letní školy na ostrově Korčula, které v letech 1963–1974 pořádala jugoslávská skupina *Praxis*.⁹⁰

Mezi disidenty a jejich sympatizanty existovaly přeshraniční kontakty, ať už v podobě setkávání lidí nebo čtení textů. Maďarští studenti cestovali do Polska, východní Němci do Československa a tak dále; hledali inspiraci a debatovali o svých postojích. Západní podporovatelé mnohdy překročili Železnou oponu a výjimečně se také východní „disidenti/opozičníci“ mohli vydat na Západ – a vrátit se domů!⁹¹ *Tamizdat* byl pro šíření disidentských idejí stejně důležitý jako *samizdat* a jeho výroba i distribuce si žádaly funkční mezinárodní spolupráci.⁹² Mnozí levicovní aktivisté se podíleli na pašování textů; jak ukázal Bent Boel, zvláště aktivní byli v tomto směru trockisté.⁹³ Pro řadu aktivistů – emigrantů nebo jejich potomků – byla transnacionalita klíčovou součástí jejich osobní biografie.

Také obrazy a projekce byly v pohybu. Zmínil jsem Szuleckého podnětnou analýzu vývoje figury „disidenta“ stejně jako „zpětný efekt“, který tato figura vyvolávala jak v představitelích moci, tak v „opozičnících“. Tato „západní“ figura nutně musela mít rozporné důsledky. Nabídla platformu a určitou míru ochrany „disidentům“, ale západní pozorovatelé měli současně sklon vidět právě to, co vidět chtěli, tj. interpretovat disent a disidenty v návaznosti na jejich vlastní cíle nebo představy o životě pod nadvládou komunistů.⁹⁴ Fascinace francouzské levice Solženicynem v polovině sedmdesátých let byla ve stejné míře dána domácím intelektuálním obratem a tamější změnou priorit jako Solženicynem samým a věnování Benátského bienále východoevropskému disentu

⁸⁹ Brier, „Entangled Protest“, s. 18–19. Padraic Kenney, „Electromagnetic Forces and Radio Waves or Does Transnational History Actually Happen?“, in Brier (ed.) *Entangled Protest*, s. 43–52.

⁹⁰ Viz článek Milivoje Bešliņa, Gazely Pudar Draško a Balši Delibašiće v tomto svazku.

⁹¹ Nejznámější je pravděpodobně případ Adama Michnika, který v roce 1976 cestoval po Francii, Itálii a západním Německu. Viz Szulecki, *Dissidents in Communist Central Europe*, s. 123–125.

⁹² Friederike Kind-Kovács, *Written here, Published there: How Underground Literature Crossed the Iron Curtain* (Budapest – New York: Central European University Press, 2014).

⁹³ Bent Boel, „Western Trotskyists and Subversive Travelling in Soviet Bloc Countries, 1956–1989“, *Journal of Contemporary Central and Eastern Europe* 25 (2017), č. 2, s. 237–254.

⁹⁴ Julia Metzger, „Writing the Papers: How Western Correspondents Reported the First Dissident Trials in Moscow, 1965–1972“, in Brier (ed.), *Entangled Protest*, s. 87–108. Metzgerová v článku přesvědčivě dokládá svou tezi (s. 108), že „významnou roli hrála také jistá nahodilost v dostupnosti informací o disentu a opozici“.

v roce 1977 posloužilo také tehdejšími italským zájmům.⁹⁵ Západní soustředění na lidskoprávní agendu rovněž znamenalo, že se mnohdy přehlížely levicové a socialistické myšlenky, které řada disidentů hájila.

Projekce, ať už oslavné, zdrženlivé nebo odmítavé, byly na obou stranách⁹⁶ a mohly narušovat přeshraniční levicovou solidaritu. Jednou snad vzniknou transnacionální dějiny studenoválečného disentu jakožto dějiny *nedorozumění*, ať už se to týká kontextů, záměrů, nebo slov. Příkladů se najde spousta, od setkání východoněmeckých a československých studentů v roce 1968⁹⁷ přes postoje k mírovým hnutím a détente (kde byla nepochopení vskutku vzájemná)⁹⁸ po vykládání pojmů „totalitarismus“⁹⁹ nebo „feminismus“.¹⁰⁰

Přes tyto důvody k opatrnosti nicméně nezapomínejme na další klíčový rozměr tohoto příběhu, a to transnacionální *solidaritu*. Na rozdíl od pomoci nebo dokonce charity, které fungují na hierarchických principech a příjemce situují jako objekt, solidarita je horizontální, vzájemná, rovnostářská. Ne náhodou rámovali západní trockisté a jiné levicové skupiny svou pomoc disidentům, ať už vězněným nebo na svobodě, jako so-

⁹⁵ Horvath, „The Solzhenitsyn Effect“, s. 895–902. Furio Colombo, „Italy: the Politics of Culture“, *New York Review of Books*, 14 July 1977; Carlo Ripa de Meana, „News from the Biennale“, *The New York Review of Books*, 15 September 1977. Bienále významně ovlivnilo české chápání disentu a jeho mezinárodního dosahu. Bugge, „A Western Invention?“, s. 287.

⁹⁶ Barbara Walker, „Moscow Human Rights Defenders Look West: Attitudes toward U. S. Journalists in the 1960s and 1970s“, *Kritika* 9 (2008), č. 4, s. 905–927.

⁹⁷ *Ibid.*, passim. Paulina Bren, „1968 East and West: Visions of Political Change and Student Protest from across the Iron Curtain“, in Gerd-Rainer Horn a Padraic Kenney (eds.), *Transnational Moments of Change: Europe 1945, 1968, 1989* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2004), s. 119–135.

⁹⁸ O „nedorozumění“ se cíleně píše například v Jürgen Danyel, Jennifer Schevardo, Stephan Kruhl (eds.), *Misunderstanding 1968/89: Fremde Zeitgenossen und umstrittene Deutungen/Cizí současníci a sporné výklady* (Berlin: Metropol, 2009). Matyáš Křížkovský, Michael Polák a Ondřej Slačálek ve svém článku v tomto svazku rovněž zmiňují, že účastníci setkání studentů mluvili o „nedorozumění“. Viz „The Anti-Authoritarianism of the Movement of Revolutionary Youth? Three Contextualisations“, *Contradictions* 5 (2021), č. 2, s. 48. Viz dále Paulina Bren, „1968 East and West: Visions of Political Change and Student Protest from across the Iron Curtain“, in Gerd-Rainer Horn a Padraic Kenney (eds.), *Transnational Moments of Change: Europe 1945, 1968, 1989* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2004), s. 119–135.

⁹⁹ Robert Brier, „Adam Michnik’s Understanding of Totalitarianism and the West European Left: A Historical and Transnational Approach to Dissident Political Thought“, *East European Politics and Societies* 25 (2011), č. 2, s. 197–218. Piotr Wciślik, „‘Totalitarianism’ and the Limits of Polish Dissident Thought: Late Socialism and After“, in Michal Kopeček a Piotr Wciślik (eds.), *Thinking Through Transition: Liberal Democracy, Authoritarian Pasts, and Intellectual History in East Central Europe After 1989* (Budapest a New York: Central European University Press, 2015), s. 73–107.

¹⁰⁰ Výmluvná jsou v tomto kontextu slova Václava Havla na adresu dvou amerických feministek na návštěvě v Praze a jeho tvrzení, že „v našem prostředí [...] se jeví feminismus prostě jako ‚dada‘“. Havel, „Anatomie jedné zdrženlivosti“, s. 541–543, zde 543.

lidární akce.¹⁰¹ Pro trockisty a novou levicí, k níž patřila tehdy nová Strana zelených v západním Německu, byli východoevropští disidenti zdrojem inspirace jakožto podobně smýšlející partneři v dialogu o sblížování socialismu a svobody, nové konceptualizaci politiky, zavádění nových podob společenské samosprávy a zachování míru bez současného přijímání studenoválečné logiky mocenských bloků.¹⁰²

Je podstatné, že východoevropští levicoví „opozičníci“ se nebáli vyjádřit *vlastní* solidaritu s lidmi pronásledovanými na Západě nebo ve třetím světě. S tím, jak sílila francouzská a belgická solidární kampaň s polským hnutím Solidarność, Solidarność Coordinating Office Abroad (zahraniční koordinační ústředí Solidarności), kterou v Bruselu založili polští odboráři uvízlí na Západě po zavedení výjimečného stavu, spojila téma polské krize se situací v Chile a Jižní Africe a do obou těchto zemí posílala projev solidarity.¹⁰³ Pokud jde o Československo, vzpomeňme dopis z roku 1974, podepsaný třiceti politickými vězni, vyjadřující solidaritu s oběťmi pronásledování v Pinochetově Chile¹⁰⁴ nebo dopis z roku 1977 podepsaný sedmi levicovými disidenty na podporu obětí zákazu výkonu některých povolání (*Berufsverbot*)¹⁰⁵ v západním Německu.¹⁰⁶

¹⁰¹ Boel, „Western Trotskyists“, s. 244.

¹⁰² *Ibid.*, s. 246–247; Robert Brier, „Beyond the ‚Helsinki Effect‘: East European Dissent and the Western Left in the ‚Long 1970s‘“, in Poul Villaume, Rasmus Mariager, Helle Porsdam (eds.), *The Long 1970s: Human Rights, East-West Détente and Transnational Relations* (Londýn: Routledge, 2016), s. 71–86.

¹⁰³ Kim Christiaens, Idesbald Goddeeris, „The East Versus the South: Belgian Solidarity Movements with Poland and Nicaragua during the Early 1980s“, in Brier (ed.), *Entangled Protest*, s. 173–197, viz s. 182–183 a 192–193. Autoři ukazují, že *Solidarność* nedokázala vyjádřit solidaritu s nikaragujským bojem proti intervenci ze strany Spojených států právě proto, že tamní sandinistickou vládu považovala za „komunistickou“.

¹⁰⁴ Překlad do angličtiny s úvodem viz Karel Kovanda, „A Document of Our Time“, *New York Review of Books*, 31. října 1974.

¹⁰⁵ V roce 1972 západoněmecké úřady vydaly „zákon o radikálech“, který zakazoval práci ve státní správě osobám spojeným s organizacemi, které stát považoval za extrémistické nebo v radikální opozici vůči ústavě. Odpůrci tohoto zákazu, který se týkal také členů legální západoněmecké komunistické strany, začali v souvislosti se zákonem používat pojem *Berufsverbot* („zákaz výkonu povolání“).

¹⁰⁶ Tyto dva příklady pocházejí z pamfletu, který v roce 1980 vydala v dánském překladu z angličtiny *Socialistisk Arbejderparti (sektion af 4. Internationale)* [Socialistická strana pracujících (sekce Čtvrté internacionály)]. Součástí pamfletu je rozhovor s Petrem Uhlem z roku 1979, Uhlův dopis „revoluční levicí v západní Evropě“ z roku 1977 a otevřený dopis Heinrichu Böllovi z roku 1977, který podepsalo šestnáct „disidentů“. *Vi er med jer. Er I med os? Petr Uhl og fængslede Charter 77 medlemmer i Tjekkoslovakiet* [Jsme s vámi. Jste s námi? Petr Uhl a uvěznění Chartisté v Československu] (Kodaň: Prinkipo, 1980). Existence pamfletu i jeho obsah necht poslouží jako důkaz transnacionální povahy levicového disentu a solidarity v osmdesátých letech. Ve Skandinávii i jinde se do aktivní solidární spolupráce s Chartou 77 a dalšími východoevropskými „disidenty“ a „opozičníky“ zapojovali převážně – i když rozhodně ne výlučně – levicoví aktivisté a strany situované „mezi“ sociálními demokraty a promoskevskými komunisty.

Doufám, že z těchto předběžných úvah jasně vyplývá, že je nadále potřeba zkoumat dějiny a intelektuální přínos levicového disentu v komunistických režimech a že předchozí rozsáhlý přehled konceptuálních dějin pojmu „disent“ a „disidentství“ nám pomůže upřít pozornost na to, jak aktéři – ať už předměty našeho zkoumání, nebo autoři studií – definují a užívají klíčových pojmů. Vskutku záleží na tom, jestli budeme levicový disent vnímat pouze jako předchůdce skutečné „opozice“, nebo jako její radikální alternativu!

Přeložil Antonín Handl

IN MEMORIAM

PŘEKRAČOVAT HRANICE ČESKÉ KOTLINY

Kosmopolita demokratického socialismu Antonín J. Liehm (1924–2020)

Není jednoduché vzdávat hold člověku, který se narodil bezmála o šedesát let dříve než sám pisatel. Takové počínání může lehce sklouznout k patosu, nebo naopak k informativnímu objektivismu slovníkového typu. S vědomím možného selhání je však nutné takové riziko podstoupit. Myslím, že Antonín J. Liehm by na mém místě začal zhruba takto: potkali jsme se několikrát; poprvé jsem se za ním vypravil ještě jako student, přivítal mě v neformální kožené bundě a na můj ostych odpovéděl přátelským pohoštěním v lobby hotelu, kde zrovna jako porotce filmového festivalu pobýval; na rozdíl od mnoha jiných jeho generace se nikdy nestyděl za to, že je levičák... Při cestě vlakem přemýšlím o tom, že rozhovor s ním sice již bohužel neudělám, avšak že nemohu-li studentkám a studentům v souvislosti s českým filmem šedesátých let jeho jméno nezmnít, nemůže stejně tak bez zmínky o něm vyjít ani nynější číslo *Kontradikcí*.

Novinář, publicista a překladatel A. J. Liehm stál prakticky u všeho zajímavého, co se v českých i slovenských intelektuálních kruzích v šedesátých letech odehrávalo. Spoluformoval tvářnost *Literárních novin*, jednoho z nejvlivnějších týdeníků své doby, a roku 1968 platil za hlavního iniciátora radikálně demokratického deníku *Lidové noviny*. Vedle toho k vydání připravil knihu s českými a slovenskými spisovateli a knihu rozhovorů s muži a ženami, již se podíleli na vzniku české a slovenské filmové vlny šedesátých let. Krátký „běh“ československého jara přerušeno vojenskou invazí a následnou normalizací zlikvidoval jak velkorosý projekt nezávislého socialistického deníku, tak Liehmovy knižní plány. Obě zmíněné publikace vyšly nejprve v exilových

nakladatelstvích či anglických překladech, v českém originále teprve po roce 1989.¹ Jestliže první kniha měla historicky přílehlavý název *Generace* a mohla by nést podtitul „roku 1968“, její anglický titul *The Politics of Culture*² zase nejlépe vystihuje Liehmovu vizi kultury coby změnotvorného činitele. Jak svou myšlenku formuloval na konci šedesátých let, kultura osvobozená od politického diktátu na jedné straně a diktátu trhu na straně druhé byla v Liehmových očích teprve schopna plně rozvíjet člověka žijícího tváří v tvář negativním aspektům moderní civilizace. Spolu s lidským individuem se též měla proměňovat i společnost oproštěná od deformující moci politiky a peněz. Neuskutečněnou vizi demokratického socialismu si Liehm odnesl do exilu. Stejně jako mnoho jiných se tam podílel na aktivitách československé politické opozice, nikdy se však nehodlal spokojit se světem žabomyších sporů česko-slovenských zahraničních komunit. Svým založením byl A. J. Liehm totiž „kosmopolita“, člověk důsledně se pohybující v několika kulturách současně. Nejblíže mu byla vedle české kultura francouzská, stejně dobře se ale pohyboval v německém či anglofonním prostředí. Podobně jako některé meziválečné postavy české komunistické žurnalistiky (Stanislav Budín, Josef Guttmann či Otto Katz) Liehm nikdy svoji novinářskou činnost neuzavíral do české kotliny. Jako jeden z mála českých intelektuálů soustavně sledoval dění ve slovenské části republiky a v redakcích světových levicových periodik se pohyboval, nakolik mu to dovolovaly podmínky státního socialismu, naprosto přirozeně. Představoval ten typ novinářské osobnosti, která byla schopna kvalifikovaně připravit interview s největšími intelektuálními postavami své doby: s Vercorsem, Simone de Beauvoir, Jean-Paul Sartrem, György Lukácsem, Peterem Brookem a dalšími.³

V exilu se tedy vcelku přirozeně pohyboval dvojím směrem. Jednak v rámci skupiny soustředěné kolem časopisu *Listy* cílil na českojazyčné prostředí a jednak směřoval k projektům evropského rozměru. Jedním z nich měla být pravidelná mezinárodní antologie s názvem *L76*, kterou měl mimo jiné zaštitit Günter Grass spolu s Heinrichem Böllem. Vícejazyčný čtvrtletník se hlásil k odkazu demokratického socialismu a chtěl oslovovat anglické, německé, francouzské a italské publikum. Vedle Liehma měl mezi páteřní editory patřit Jiří Pelikán a německý bohemista Thomas Rothschild. Byť z vydávání v plánované podobě nakonec sešlo, sama jeho organizace je cenným dokladem snah o boření geografických hranic a pokusů o hledání socialistických spojení. Druhým projektem byl roku 1984 založený časopis *Lettre internationale*. Ten vycházel v bezpočtu jazykových mutací a svým panevropským charakterem překračoval nejen Československo, ale i v osmdesátých letech znovunalezený region střední Evropy. Příznačné je, že zatímco v českém prostředí zůstává tato Liehmova iniciativa nedoceněna,

¹ Antonín Jaroslav Liehm, *Generace* (Praha: Československý spisovatel, 1990); též, *Ostře sledované filmy* (Praha: Národní filmový archiv, 2001).

² Antonín Jaroslav Liehm, *The Politics of Culture*, přel. Peter Kussi (New York: Groove Press, 1970).

³ Viz obě vydání jeho knihy rozhovorů Antonín Jaroslav Liehm, *Rozhovor* (Praha: Československý spisovatel, 1965 a 1966).

historik a politolog Roman Léandre Schmidt ji pojednal jako obdivuhodnou snahu o udržení levicových a kulturních debat od Atlantiku po Ural.⁴

Když v prosinci roku 2020 Antonín J. Liehm zemřel, většina českých médií se omezila na lakonické a nicneříkající noticky. Pro domácí prostředí byl podobně jako Milan Kundera moc světový, kosmopolitní s pejorativním příděchem podezřelého „globetrotterství“. Intelektuál, který otevřeně hovořil o socialismu jako o inspiraci a který nadto kritizoval tržní principy, jednoduše do české polistopadové intelektuální scény nezapadl a zapadnout nejspíše ani nemohl. Patrně také proto zůstával dlouhou dobu v Paříži a do Prahy se vrátil až kvůli neutěšenému zdravotnímu stavu své manželky nedlouho před svou smrtí. Dost možná lze ale také české nepřijetí postav typu Liehma spolu s vytěsněním jakýchkoliv alternativních úvah k nastávajícímu a později reálnému kapitalismu považovat za příčiny trvalého provincialismu české polistopadové veřejné debaty. Navzdory generační propasti mezi mnou a Antonínem J. Liehmem chci proto na závěr říci za *Kontradikce* toto: I když nepřijímáme dědictví osmašedesátého roku nekriticky, nezapomínáme na něj a v mnohém jej rozvíjíme. Přinejmenším v tom smyslu, že v Liehmově duchu chceme být časopis český, nicméně také – a to důsledně – internacionální.

Jan Mervart

⁴ Viz Roman Léander Schmidt, *Lettre internationale: Geschichte einer europäischen Zeitschrift* (Paderborn: Brill-Fink, 2017).

O AUTORKÁCH A AUTORECH

Kristina Andělová (kristina.andelova@gmail.com) je historička. V roce 2021 dokončila na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy disertační práci o politickém myšlení českého reformního komunismu v sedmdesátých a osmdesátých letech. Působí jako vědecká spolupracovnice Ústavu soudobých dějin AV ČR, kde se účastní grantu o českém levicovém exilu po roce 1968. Zabývá se dějinami levicového myšlení a dějinami českého disentu. Je spoluzakladatelkou mezinárodní výzkumné platformy Intellectual History in East Central Europe. Jako editorka a autorka se podílela na mezinárodním sborníku *Jednoho dne se v našem zelináři cosi vzbouří. Eseje o Moci bezmocných* (2016) a kolektivní monografii *Šest kapitol o disentu* (2017).

Peter Bugge (peter.bugge@cas.au.dk) je docentem středoevropských studií na Aarhuské univerzitě v Dánsku. Zabývá se širokou paletou témat z českých a středoevropských dějin a kultury 19. a 20. století. Do dánštiny mj. přeložil některé eseje a hry Václava Havla.

Juraj Halas (juraj.halas@uniba.sk) pôsobí ako odborný asistent na Katedre logiky a metodológie vied na Filozofickej fakulte Univerzity Komenského v Bratislave. Zaoberá sa metodológiou a filozofiou sociálnych vied.

Ondřej Holub (ondrejholub0@gmail.com) působí jako doktorand v Historickém ústavu Univerzity Hradec Králové. Ve své badatelské činnosti se soustředí zejména na intelektuální a programové přeměny levicové, socialistické modernity ve 20. století, na problém její vnitřní kontinuity a měnící se politické a sociální tvářnosti. Svými studiiemi, recenzemi nebo eseji tematicky pokrývá především téma dějin českého reformního komunismu a poststalinismu, zaobírá se však také dějinami českého národního socialismu.

Petr Kužel (kuželpetr82@seznam.cz) působí jako výzkumný pracovník ve Filosofickém ústavu AV ČR. Specializuje se zejména na francouzskou a českou filosofii 2. poloviny 20. století. Je členem redakční rady časopisu *Kontradikce. Časopis pro kritické myšlení* a ediční řady *Emancipace a kritika*. Je autorem monografie *Filosofie Louise Althussera. O filosofii, která chtěla změnit svět* (Praha, 2014). V roce 2017 připravil k vydání výbor

O autorech a autorkách

politických textů Egona Bondyho *Pracovní analýza a jiné texty* (Praha, 2017), o rok později kolektivní monografii *Myšlení a tvorba Egona Bondyho* (Praha, 2018). Je rovněž autorem řady odborných studií.

Michal Lipták (iammichal@gmail.com) je samostatný vědecký pracovník na Filozofickom ústave Slovenskej akadémie vied. Venuje sa fenomenológii, najmä husserlovskej fenomenológii, filozofii umenia, politickej filozofii, marxizmu a filozofii práva. Je autorom knihy *Možnosti umeleckej kritiky: fenomenologická analýza* (2013).

Jan Mervart (mervart@flu.cas) je vědeckým pracovníkem Filosofického ústavu AV ČR, který se zaměřuje na moderní české a slovenské intelektuální a kulturní dějiny. Jeho poslední kniha, napsaná společně s Jiřím Růžičkou, je věnována intelektuálním dějinám československého poststalinského marxismu (Praha 2020). Spolu s Adamem Hudekem a Michalem Kopečkem připravil k vydání sborník *Čechoslovakismus* (2019) a spolu s Josephem Grim Feinbergem a Ivanem Landou spolueditoval knihu *Karel Kosík and the Dialectics of the Concrete* (2022).

Apolena Rychlíková (rychlikova@advojka.cz) je redaktorka webu A2larm.cz, publicistka, filmová a rozhlasová dokumentaristka. Za svou dokumentární i novinářskou práci získala celou řadu ocenění. Je iniciátorkou vzniku sborníku autorů a autorek nové levice s názvem *Budoucnost* (Praha 2020), jednou z 28 evropských umělkyní, které publikovaly ve sborníku *Europe 28*. Je členkou Rady mezinárodní platformy Progressive International a spoluzakladatelkou interdisciplinární platformy Paměť města. Absolvovala magisterský program Katedry dokumentární tvorby na pražské FAMU. Dlouhodobě se věnuje otázkám sociálních nerovností, bydlení, politiky a feminismu.

Pavel Siostrzonek (siostrzonek@gmail.com) je překladatel. Zabývá se dějinami českého a světového marxistického myšlení. V nakladatelství Filosofia vyšel jeho překlad výboru z esejů G. M. Tamáse *K filosofii socialismu* (Praha, 2016). Je spoluautorem kapitoly o surrealistickém myšlení v kolektivní monografii *Kritická teorie společnosti. Český kontext* (Praha, 2013).

Václav Skořepa (vasek.skorepa@seznam.cz) je doktorandem v Ústavu českých dějin Filozofické fakulty Univerzity Karlovy. Ve své disertační práci se zabývá konceptem společenské samosprávy v diskuzích disentu a postdisentu v Československu a Polsku. Dlouhodobě se věnuje kulturním a intelektuálním dějinám disentu a neoficiální sféry ve střední Evropě.

CONTRADICTIONS

CONTRADICTIONS

A Journal for Critical Thought

2021 / 2

CONTRADICTIONS

volume 5 2021 number 2

Editorial collective

Kristina Andělová, Petr Kužel, Jan Mervart (lead editors of volume 5), Joseph Grim Feinberg, Michael Hauser, Lubica Kobová, Ivan Landa, Jakub Ort, Jiří Růžička, Šimon Svěrák, Dan Swain, Monika Woźniak

International editorial board

John Abromeit (Buffalo State University), Oliver Belcher (Durham University), Jana Beránková (Columbia University), Katarzyna Bielińska-Kowalewska (Institute of Philosophy and Sociology, Polish Academy of Sciences, Warsaw), Lubomír Dunaj (University of Vienna), Elżbieta Durys (University of Łódź), Ingo Elbe (Carl von Ossietzky University of Oldenburg), Juraj Halas (Comenius University, Bratislava), Peter Hudis (Oakton Community College), Michael Löwy (Centre national de la recherche scientifique, France), Moïse Postone (in memoriam), Nick Nesbitt (Princeton University), Petr Steiner (University of Pennsylvania), Richard Štáhel (Philosophy Institute, Slovak Academy of Sciences), Karolina Szymaniak (Jewish Historical Institute, Warsaw; University of Wrocław), G. M. Tamás (Central European University, Budapest and Vienna), Francesco Tava (UWE Bristol), Zhivka Valiavicharska (Pratt Institute, New York), Xinruo Zhang (Shanghai Stock Exchange)

Czech copyediting and proofreading Pavla Toráčová

Slovak copyediting and proofreading Silvia Ruppeldtová

English copyediting and proofreading Greg Evans, Darren Crown, Ashley Davies

Typesetting Jana Andrllová

Graphic design © Markéta Jelenová

Printed by Tiskárny Havlíčkův Brod, a.s., Husova 1881, 580 01 Havlíčkův Brod

Published in Prague as the 578th title of © Filosofía, publishing house of the Institute of Philosophy of the Czech Academy of Sciences, Jilská 1, 110 00 Praha 1, Czech Republic



Strategy AV21
Top research in the public interest

This volume appears with financial support from the research program Strategie AV21, “Europe and the State: Between Barbarism and Civilisation.”

ISSN 2570-7485

ISBN 978-80-7007-706-1 (print book)

ISBN 978-80-7007-752-8 (e-book)

DOI 10.47376/filosofia.2022.1

Contact +420 222 220 124, kontradikce@flu.cas.cz

Website kontradikce.flu.cas.cz/en

In memory of Petr Uhl

CONTENTS

Editorial *Kristina Andělová, Jan Mervart, and Petr Kužel, Thinking Left Dissent* 7

Studies

Alexander Amberger, Post-growth Utopias from the GDR: The Ecosocialist Alternatives of SED Critics Wolfgang Harich, Rudolf Bahro, and Robert Havemann from the 1970s 15

Matyáš Křížkovský, Michael Polák, and Ondřej Slačálek, The Anti-authoritarianism of the Movement of Revolutionary Youth? Three Contextualisations 31

Kristóf Nagy and Márton Szarvas, Left Turn, Right Turn – Artistic and Political Radicalism of Late Socialism in Hungary: The Orfeo and the Inconnu Groups 57

Inxhi Brisku, Leftist Dissent Against State Socialism in Albania: How the 20th Congress of the Communist Party of the Soviet Union Influenced the Left-wing Dissent in Albania 87

Milivoj Bešlin, Gazela Pudar Draško, and Balša Delibašić, Aporias and Contradictions of the (Post-)Yugoslav Left: Orthodoxy in a Praxis Way 107

Discussion

Greg Evans, A Possible Path toward the Re-Politicalization of Folklore 123

Interview

Ilya Budraitskis interviewed by Taras Bilous, Roman Huba, and Michael Hauser, Left-Wing Dissidents Were the Link between the Pre-Soviet Socialist Tradition and the Post-Soviet One 139

Translation

Dirk Mathias Dalberg, ed., Miroslav Kusý, To Be a Marxist in Czechoslovakia 159

Dirk Mathias Dalberg, Marxism During Normalization in Czechoslovakia: An Introduction to the Political Thought of Miroslav Kusý and His Essay “To Be a Marxist in Czechoslovakia” 160

Miroslav Kusý, To Be a Marxist in Czechoslovakia 175

Reviews

Jakub Szumski, *Solidarity Beyond the Liberal Narrative* (Michał Siermiński, *Pęknięta Solidarność: Inteligencja opozycyjna a robotnicy 1964–1981*) 185

Sezgin Boynik, *De-Suturing Revolution* (Jana Ndiaye Beránková, Michael Hauser, and Nick Nesbitt, eds., *Revolutions for the Future: May '68 and the Prague Spring*) 189

Florian Ruttner, *On a Discussion about Rackets That Was Not Heard but Should Be* (Thorsten Fuchshuber, *Rackets. Kritische Theorie der Bandenherrschaft*) 193

Reference

Peter Bugge, *Left Dissent* 207

About the Authors 233

EDITORIAL

Thinking Left Dissent

After the fall of state socialism, the central concepts of leftist thought, such as socialism and Marxism, have appeared in concert with the adjective “democratic” as a mere *contradictio in adjecto*, a contradiction in terms. Instead, post-1989 democratic regimes identified with liberal values, which were often defined by unregulated individualism and distrust toward collectivist political models, including various non-Soviet alternatives to liberal capitalism. The same perspective framed the historic role of the Eastern European dissidents, who were chiefly focused on the defense of human rights and political freedoms – that is, on values connected with political liberalism. Connecting the dissidents’ negotiation of a democratic space within a socialist (or even a Marxist) space was practically unmentionable in Central and Eastern European countries after 1989. The postwar experience of (not only) this region casts a shadow over the entire socialist political project and, in the eyes of many citizens, has rendered socialism the antithesis of the political practice of democracy.

This moment has given rise to historical inquiry, primarily because modern democracy has, since the 19th century, been intrinsically bound up with the socialist movement and its various political projects. Of course, this is not to say that the Left has no dark marks in its past, when it denied or disavowed democratic principles, often even radically. On the other hand, the political Left played an indisputable role in spreading democracy worldwide. In its nearly 200-year history, the modern Left has had a hand in establishing democratic constitutionalism, spreading civic, economic, social, and cultural rights, fighting for equality, and propagating respect for differences and social inclusion. Along these lines, in *Forging Democracy: The History of the Left in Europe, 1850–2000*, Geoff Eley goes so far as to identify all democratic negotiation as leftist.¹ However controversial, activist, or one-sided this opinion may seem, the fact of the matter is that the interconnection of the Left, or rather socialism, and democracy is historically incontrovertible, just as the discrediting of leftist concepts after the fall of state socialist dictatorships in Europe is partially understandable.

¹ Geoff Eley, *Forging Democracy. The History of the Left in Europe, 1850–2000* (Oxford: Oxford University Press, 2002).

Eley studies the long-term development of the European Left and sees that, in Western Europe, the historical domination of socialism over other leftist concepts began to disintegrate in the 1960s with the advent of the so-called new social movements (feminism, pacifism, environmentalism). These assumed the leftist political agenda and, in their emancipatory rhetoric, partially sidelined the classic political categories defining the identity of the Old Left, such as “working class” or “workers’ interests.” The New Left deemphasized this original class analysis and prioritized cultural criticism of various forms of disenfranchisement.

In state-socialist Europe, the situation was understandably different. The anthology *Revolutions for the Future: May '68 and the Prague Spring*, which we review in both the Czech-Slovak and English issue of the current *Contradictions* (by Michal Lipták in the former and by Sezgin Boynik in the latter), traces the different trajectories of 1968 and its legacy in France and Czechoslovakia. No doubt, it is problematic to automatically impose the political categories of Western thought onto an Eastern European context, where political identities and divisions came into being under different conditions. The tradition of democratic thought in East Central Europe after 1968 was linked primarily to the dissident movement, which was long considered to be “non-ideological” thanks to its criticism of official socialist politics. Such a view was also formed by the dominant interpretive framework that mostly connected the dissident movement with so-called nonpolitical politics, or the effort to find consensus across the political spectrum and to build common “pre-political” values. If we are to understand the diverse world of meaning of East Central European dissent, our research must not stop at this assertion. The effort within the human rights agenda to unite various dissident currents against their common enemy did not mean that some dissidents did not continue to politically shape and present their views. The very question of whether human rights and thus also human freedom should be understood only as negative freedom (freedom from), implicating the liberal conception, or as positive freedom (freedom to), as in the socialist conception, formed fundamental divides within the political dissident movement. In the English issue of our journal, an interview with Ilya Budraitskis further illustrates this conflict in the context of Soviet dissidents. Michał Siermiński tackles this very same problem in his book, reviewed for us by Jakub Szumski.

The research paradigm in which we situate *Contradictions* casts doubt on the dominant interpretation of the dissident movement as an ideologically liberal project. Academic discussions betray a glaring and pressing need for “reevaluating” and “rethinking” the history of the dissent, which also leads to new examination of the political thought that emerged in Central and Eastern Europe before the radical transformations of 1989. It has become clear that several socialist political concepts began to form within the dissident movement and that the term Marxist dissent is not, in fact, a *contradictio in adjecto*.

We are chiefly interested in political thought, in the content of criticism, programs and visions, and in their philosophical relevance. We understand the leftist dissent – the value of which the liberal narrative sidelines – as a way of thinking that resists the

liberal interpretation. This, of course, does not mean that we can make our work easier by simply defining the leftism of the dissent as “illiberal.” Such an approach would be as reductive as the original generalizing liberal conception. When scoping out the terrain, we did not restrict ourselves to one limiting definition; instead, we tried to examine the leftist dissent from various perspectives, which together bring this topic – at first glance clearly identifiable but under closer scrutiny multilayered and thus wholly intangible – more fully under our microscope. As such, we endeavored to define the leftist dissent with several mutually interconnected characteristics.

First off, we must emphasize that while the leftist dissent fought against the existing model of socialism, and dissidents often identified with liberal values (for example in respecting human rights), by no means, however, did they identify with capitalism as a socioeconomic order. Given the circumstances of the time, including the threat of various degrees of persecution, enemy number one was always the official – be it the Soviet, Yugoslav or Albanian – model of socialism. However, the rejection of real socialism did not inevitably mean the rejection of socialism *per se*. For example, Inxhi Brisku’s study on the reactions of part of the Albanian party and intellectual elites to the 20th Congress of the Communist Party of the Soviet Union maps the Albanian dissident efforts. In the translated text “To Be a Marxist in Czechoslovakia” (arranged for publication by Dirk Dalberg), Miroslav Kusý focuses on the Czechoslovak case to trace contemporary evidence of distancing from the official model of socialism. This is also evident in Josef Guttmann’s analysis “The Soviet Union - A New Class Society” from 1944 and Egon Bondy’s “Dictatorship of the Proletariat” from 1949/1950, which were both editorially prepared for the Czech issue by Pavel Siostrzonek and Petr Kužel. Both texts present annihilating critiques of the Soviet Union and of Soviet-type societies without renouncing Marxist foundations and socialist ideals. At the same time, they both demonstrate that the term leftist dissent need not be reserved for merely the 1970s and 1980s, as it typically is, and that we can speak about leftist dissent even in years prior. In a similar vein, Peter Bugge, in his contribution, discusses the etymology of this term, its transformations, and its history.

Leftist dissidents did not share a homogenous idea about the socialist social order. Most often, the only common ground in their approaches was their criticism of and delineation against both the existing realization of socialism and capitalism. Naturally, this disparateness was the result of a departure from the ideological canon of the time. Leaving behind the unifying and binding language of official Marxism-Leninism gave rise to considerable heterogeneity, which was fortified by various ideological influences that may have overlapped but never created a singular theoretical or political language for dissident leftist intellectuals. At that time in East Central Europe, it was possible to observe various reactions to and receptions of Maoism, as we see in the text by Kristóf Nagy and Márton Szarvas, who study this phenomenon in the context of radical Hungarian art groups, and in its treatment and development by Egon Bondy, an independent Czech Marxist associated with the underground art scene.

We see the influences of the New Left, along with Trotskyist inspiration, on the Czech radical student group *Hnutí revoluční mládeže* (Movement of Revolutionary Youth), which is presented in Ondřej Slačálek, Micheal Polák, and Matyáš Křížkovský's text. Several Marxist intellectuals that originally worked in official institutions also wound up as dissidents, including Yugoslav philosophers around the journal *Praxis* – outlined by the authorial trio of Gazela Pudar Draško, Milivoj Bešlin, and Balša Delibašić – and German philosophers such as Wolfgang Harich, Robert Havemann, and Rudolf Bahro, whose programs of social change are analyzed here by Alexander Amberger. Ondřej Holub then reviews the Czech translation of Bahro's book *The Alternative*. In the Czech issue, Holub also presents his study on the Slovak Marxist philosopher Rudolf Šíma. Similarly, we cannot leave out the various independent socialist groups that, in the Czech setting, included the Brno group of independent socialists (with which historian Jan Tesař was closely associated and whose book of essays from the time is reviewed for the Czech issue by Václav Skořepa) or the former reform communists, who flirted with Eurocommunism and whose critique of the Soviet socialist model is analyzed by Kristina Andělová for the Czech issue.

Along with the existing socialist order, the official language was also a frequent target of dissident critique (see M. Kusý's text). Yet language is not the same as the conceptual apparatus, and so there was not as strong a need to repudiate Marxist concepts. This is evident as early as in the book *The New Class* by Milovan Djilas, later in *The Open Letter to the Party* by Karol Modzelewski and Jacek Kuroń, and until state socialism's end in the work of leftist dissidents. Intellectual activity at the time was fundamentally defined by, among other things, efforts to purge Marxist terminology of the ideological detritus of the ossified official language; to return to original Marxist terminology as a tool of theory; and to restore the analytic capacity of terms such as revolution, class, exploitation, and division of labor. While theory – whether that of Western Marxism, the New Left, Trotskyism, Maoism, or various local socialist traditions – largely kept to the Marxist terminological arsenal, the visions of political practice differed and diverged according to individual ideological influences. Maoists dreamed of cultural revolution by means of rejecting the old world; radical students envisioned a new society born of true revolutionary change; independent socialists, such as those of the aforementioned Brno group, imagined a symbiosis of leftist and civic principles; exile reform communists bet on Western European communist parties and potential changes in the Soviet Union; and so on. Just as Marxism was reformulated on the level of theory, so too was revolutionary Marxism revived, by various groups, as a union of revolutionary theory and revolutionary practice. While the stability of this union was allegedly, according to the official propaganda, secured by the Communist party, dissident thought understood this connection as the creation of a new, dynamic, and unceasingly revolutionary political power. Along these lines, it was entirely natural for Egon Bondy and Petr Uhl to criticize Soviet society and simultaneously see themselves as Marxists. We explore this duality in Apolena Rychlíková's interview with Anna Šabatová in the Czech issue.

But let us return to the theme we introduced at the very beginning. Much like the contemporary critics of state socialism, we believe that certain Marxist terms still represent useful tools for analyzing today's society and that the almost Sisyphean struggle of the former leftist dissidents to create an equal and just society helps us to take up their legacy (see, in particular, the interview with Anna Šabatová or Wolfgang Harich's critique of growth society as discussed in Alexander Amberger's text). Although we are reviving leftist dissident thought and attempting to read its stories and ideas anew, this does not mean that we intend to heroize it.

For instance, the tendency of many representatives of the *Praxis* school to ethnonationalism (see the text of Gazela Pudar Draško, Milivoj Bešlin, and Balša Delibašić) opens up topics to which we should direct our future criticism. Likewise, we might also address the question of why texts of that time essentially lack any reflection of different forms of oppression, such as gender inequality (a rare anomaly being Blaženka Despot's text, which Zsófia Lóránd editorially arranged for the preceding issue of this journal²). Thus far insufficiently explored leftist dissident thought gives rise to an array of other research topics: for example the dissident concept of solidarity, questions of the critique of labor laws, or later inclinations to various forms of authoritarianism in the region.

Just as this volume of *Contradictions* was going to press, we received the sad news of the passing of Petr Uhl, a lifelong fighter against injustice and a tireless defender of the rights of the oppressed. At this stage it is not possible to publish a full and proper memorial to Uhl, but we would like, at least in these few words, to pay respects on behalf of the editorial board to a man who never compromised his principles and ideals and who, even under the most difficult conditions, never changed who he was. For those of us who come one, two, or even three generations after him, Petr Uhl remains an inspiration. We dedicate this volume of *Contradictions* to him, to rend him honors and thanks for the legacy he left us to build on.

Kristina Andělová, Jan Mervart, and Petr Kužel

Translated by Tereza Jonášová

² Blaženka Despot, "Women and Self-Management," introduced by Z. Lóránd, *Contradictions: A Journal for Critical Thought* 4 (2020), no. 2, pp. 141–151.

STUDIES

POST-GROWTH UTOPIAS FROM THE GDR

The Ecosocialist Alternatives of SED
Critics Wolfgang Harich, Rudolf Bahro, and
Robert Havemann from the 1970s*

Alexander Amberger

Abstract

*While the Socialist Unity Party of Germany (SED), under its new chairman Erich Honecker, focused on consumption and economic growth in the 1970s, some Marxist intellectuals in the GDR recognized the urgency of the ecological question. They took the warnings of the Club of Rome seriously and pleaded for a different communist way of life, one that would abandon the ever-prosperous industrial economic model. To this end, they independently formulated eco-socialist utopias. Wolfgang Harich was the first in 1975 with *Communism without Growth?*, followed by Rudolf Bahro with *The Alternative* from 1977, and Robert Havemann with his book *Tomorrow*, published in 1980. In this article, the three utopian*

* This article is based on the results of the author's dissertation, see Alexander Amberger, *Bahro – Harich – Havemann: Marxistische Systemkritik und politische Utopie in der DDR* (Paderborn: Schoeningh Ferdinand, 2014). An English translation of the book is planned for 2022 and will be published by Brill.

texts and their authors are presented, analyzed and compared. Amberger shows that the oppositional thinking of Harich, Bahro, and Haveman does not only belong in the history books but can also be an inspiration for today's debates on climate change and environmental destruction.

Keywords

Eco-socialist utopias, GDR, Marxist intellectuals, Wolfgang Harich, Rudolf Bahro, Robert Havemann

On November 9, 1989, the Berlin Wall fell, and less than a year later the GDR was history – and with it almost all the Central and Eastern European “people’s democracies,” including the Soviet Union. A social system that had been founded on noble ideals but in reality not only failed to live up to those ideals but in some cases turned them into their opposites, was bankrupt. With it, the utopian and ideological history of socialism in general seemed to have failed, even if the Russian attempt to implement it occupies only a comparatively small historical period of this dream of humanity. Intra-socialist disputes about the (right) way and criticism of dictatorial communism from the left hardly interested anyone immediately after 1990.

Conservatives and neoliberals, mantra-like, invoked the end of all utopias. Margaret Thatcher’s slogan “There is no alternative” and Francis Fukuyama’s narrative of the supposed “End of History” were hegemonic in the West until at least the Lehman Brothers crisis. The thesis was that the so-called “real socialism” of the communist states was a realized utopia. Its failure was seen by conservative critics as clear evidence of its unsuitability in practice and the latent totalitarian danger of the entire genre of utopia.

However, this is a truncated interpretation because the connection between the genre and the former “real socialism” is not evident. This pejorative reading overlooks some core elements that make up the history of political utopias and their dynamics. Firstly, the centuries-old tradition of anarchist utopias should be mentioned here. Secondly, the conservative critique of utopia ignores the fact that, in modern utopias, internal contradictions are often discussed and the possibility of failure is considered.¹ Thirdly, this form of critique finally overlooks the contradiction between “Ideology and Utopia,” as Karl Mannheim had already called it in his work of the same name in 1929.

According to this view, the GDR in its last years was at best a utopia that had coagulated into an ideology. A realized utopia can no longer be a utopia anyway, since it has gone from being a literal non-place to a reality in space and time. At this point, there is a latent danger that it will solidify into ideology when the transformation process loses momentum. To avoid this, new utopias are needed that analyze, criticize, and extrapolate the actual situation. Marxism congealed after the October Revolution, its

¹ A good example of this is *The Dispossessed* by the US author Ursula K. Le Guin from 1974.

initial utopian impulse quickly falling victim to civil war, war communism, the Cheka, the ban on factions, and the growth of the Stalinist bureaucracy. What remained in the end was the truncated and dogmatic ideology of Marxism-Leninism whose purpose was not to preserve the utopian idea, but to legitimize the dictatorship of the Bolshevik party (elite).

It was also based on a constructional error of Marx and Engels: the “ban on images.” The two authors of the *Communist Manifesto* founded their “Scientific Socialism” as a demarcation from the ideas of earlier socialists, anarchists, and followers of other intellectual currents competing for the favor of the working class. Their approaches were portrayed as unscientific – thus their social utopias as well. The “ban on images” prohibited communists from concretely imagining their golden future. What counted was not a fool’s paradise, but only the concrete here and now. Communism as the teleological end of history was placed at the end of the revolutionary transformation process. At the latest, it was only after Lenin that a revolutionary vanguard party was to point the way to this end. Painted communist images of the future that went beyond fantasies of technology were undesirable – but images of the respective party and state leader were not.

Only a few Marxists defied this ban, for example the SED² critics Rudolf Bahro, Wolfgang Harich, and Robert Havemann.

In the 1970s, they tried to use utopia to write against the ideologization of the transformation process. In this way, they wanted to give new impulses to the ossified real socialism. However, these Marxists were not only driven by concerns about the further development of communism, but also by the debate on ecological issues, which had become important at the time. Writings such as *The Population Bomb* by Paul R. Ehrlich (1968), the *Doomsday Book* by Gordon R. Taylor (1970), and above all the first Club of Rome report on the “Limits to Growth” (1972) suddenly brought up fundamental questions concerning the way of life of modern civilizations: if humanity continued to treat nature as carelessly and instrumentally as it had been doing up to that point, an ecological catastrophe would result.

These Western authors and scientists were not communists; their ecological demands did not stem from some left-wing political camp. As a way out of the crisis, they called for a turn away from economic growth, but refrained from a general critique of capitalism. They also derived the causes anthropologically and generally blamed “Man.” The Marxists Bahro, Harich, and Havemann, on the other hand, were of the opinion that only communism could offer a functioning alternative to the capitalism of the West with its inherent environmental destructiveness – but at the same time not a growth- and industrial-policy-oriented socialism like that of the existing Communist states. They wanted models that would be the first alternatives to Western capitalism.

² Socialist Unity Party of Germany (*Sozialistische Einheitspartei Deutschlands*).

In the GDR, little consideration was given to the environment within the context of the overall economic race. Driven by its inherent competition with the West, initially the conditions were to be created at great expense in order to at least catch up in terms of productivity, if not to “overtake without catching up,” as Walter Ulbricht put it.³ In the 1970s, Ulbricht’s successor, Erich Honecker, focused on a better supply of material goods to the population, at the expense of investment in industry and foreign debt. Money for environmental policy measures was hardly available. Ideologically, this was justified by saying that the environment would be preserved and restored after the victory of socialism which, unfortunately, was not possible at the moment.⁴

Bahro, Harich, and Havemann, as Marxists, however, not only pleaded for ecological communism, but unusually combined this with the demand for utopian thinking against the background of the ecological crisis. They were probably the best-known dissidents of the GDR.⁵ In today’s historiography and the reappraisal of the SED dictatorship, however, they have become marginal figures. When their names do appear, it is more in the context of an injustice that had occurred and of oppositional demands for civil and human rights. Freedom in the capitalist sense was not a serious alternative for Bahro, Harich, and Havemann. They were like Ernst Bloch, who moved (involuntarily) from Leipzig to Tübingen in 1961 but maintained until the end that “freedom as an utopia of Western capitalism is chloroform.”⁶ The three dissidents had a different kind of socialism in mind, but not a non-socialism. The ideas and demands of the Marxist oppositionists have been neglected in the post-1990 reappraisal of the GDR, partly because they did not always fit into the historical narrative. Political science research into utopias offers a new perspective here: the texts of Marxists who were critical of the SED can be analyzed comparatively and placed in their historical context.

The utopias *Kommunismus ohne Wachstum?* (Communism without Growth?),⁷ *Die Alternative* (*The Alternative in Eastern Europe*),⁸ and *Morgen* (Tomorrow)⁹ are remark-

³ Cf. Hans-Hermann Hertle, Stefan Wolle, *Damals in der DDR*, 2. Auflage (München: Bertelsmann, 2004), p. 116.

⁴ This is how the economist Jürgen Kuczynski put it on behalf of the SED in his 1973 book *Das Gleichgewicht der Null. Zu den Theorien des Null-Wachstums*. Cf. in detail the chapter “Meadows und die GDR” in Amberger, *Bahro – Harich – Havemann*, pp. 30–49.

⁵ However, they were not friends and did not act together politically. Each fought for himself, and sometimes they even made insulting remarks about each other. Cf. Alexander Amberger, “Wolfgang Harich und die ‘aus-der-Bahn-Geworfenen.’ Das Spannungsfeld Bahro-Harich-Havemann,” in Andreas Heyer (ed.), *Wolfgang Harichs politische Philosophie* (Hamburg: Verlag Dr. Kovac, 2012). On the relationship between the three, see pp. 36–54.

⁶ Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, vol. 2 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973), p. 682.

⁷ Wolfgang Harich, *Kommunismus ohne Wachstum: Babeuf und der ‘Club of Rome’* (Hamburg: Rowohlt, 1975).

⁸ Rudolf Bahro, *Die Alternative: Zur Kritik des real existierenden Sozialismus* (Köln-Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt, 1977).

able in several respects: the three SED critics used utopia with its core elements – an analysis and critique of the existing state of things, linked to an alternative proposal – to name the distortions of “real socialism” and to propose strategies for overcoming them.

In doing so, they fell between many stools: firstly, they belonged to the minority of confirmed Marxist critics within the opposition of the entire Eastern Bloc; secondly, within Marxism itself they belonged to the small minority that professed utopianism, and thirdly, within the history of literary genres, the three authors were quite the last ones to adhere to eutopic designs, that is, utopian societies that were supposed to function without serious internal contradictions. With his “Communism without Growth?” Harich even took up the utopian line of strict dictatorial designs that had actually already been overcome.

On the Concept and History of Utopia

The modern variety of the utopian genre emerged during the Renaissance, when the legacy of antiquity was revived by Thomas More in his *Utopia* (published in 1516). Campanella’s *Sunshine State*, and Francis Bacon’s *New Atlantis* were also written at this time. In these early texts, the desire for order dominated, which was linked to a critique of the somewhat chaotic contemporary conditions. The (mostly French) utopias of the Enlightenment followed on from the early writings of the genre. They reacted to the social ills of absolutism and countered them with alternative, normatively better, social designs, such as Lahontan’s *Conversations with a Savage* and Mercier’s *The Year 2440*. At that time, anarchist concepts were designed and opposed to absolutism. Historically, the Enlightenment era was followed by the era of industrialization, which brought major social upheavals. This proved to be a propitious breeding ground for the emergence of political utopias. At the beginning of this era, the works of Charles Fourier, Henri de Saint-Simon, and Auguste Blanqui, among others, were written. Later, the classics of social utopia appeared, such as Étienne Cabet’s *Journey to Icaria*, Edward Bellamy’s *Looking Back from the Year 2000*, or William Morris’ *News from Nowhere*.

With the reality of the dictatorships of the 20th century, which often legitimized themselves in terms of power politics by their (supposed) claim of realizing political utopias, the genre fell into serious crisis. The best-known dystopias, Yevgeny Zamyatin’s *We*, Aldous Huxley’s *Brave New World*, and George Orwell’s *1984*, show that the utopian genre can also be self-critical to the point of being self-destructive when social realities demand. After the end of the Second World War, the utopian genre seemed to have fallen victim to the tragic attempts at its realization. It only emerged from this lethargy in the late 1960s with the emergence of post-material utopias, what with statist approaches having hardly been represented or justifiable after the experience of the dictatorships of the last century. Anarchist designs with self-reflexive elements, however, did survive that century.

⁹ Robert Havemann, *Morgen: Die Industriegesellschaft am Scheideweg: Kritik und reale Utopie* (München: Piper, 1980).

Countless other utopias have appeared over the last 500 years. Through a combination of critique and alternative, they reveal a lot about their respective eras. Almost all of them can be assigned to either the statist or the anarchist schools. At the same time, there are different methodological approaches in utopia research, especially in political science. Between the poles you will find conservative rejection of utopia for the reasons mentioned above, practical-philosophical, system-overcoming readings in the sense of Ernst Bloch, and an ideal-typological categorization, such as that tackled by Richard Saage in his elaboration of a classical concept of utopia.¹⁰

Here, Morus's *Utopia* is regarded as the reference work of the genre and individual elements of other utopias are compared with it. A comparative analysis of the books by Bahro, Harich, and Havemann on this basis makes sense. It is true that only Havemann chose the form of the novel with *Tomorrow*, whereas Harich and Bahro did not.¹¹ However, the classical concept of utopia is not limited to novels but is instead open to other forms of utopia as well.

With regard to the texts by Bahro, Harich, and Havemann, however, an exclusive limitation to the classical concept of utopia would run the risk of ignoring their practical-philosophical elements in the sense of Ernst Bloch. Such a limitation would leave a central building block missing because Bloch's philosophy of hope was always present as an influence in the texts of (critical) GDR intellectuals. Without a doubt, his utopian thinking influenced many GDR opposition members, with many critics of the system taking up his plea against the Marxist ban on images and his demand for an "upright walk."

However, Bloch's approach is unsuitable for comparative research into political utopias. He himself rejected such an approach and interpreted social utopias in a highly subjective and political fashion. Using the classical concept, however, the texts can be analyzed, compared, and classified in terms of genre history.

The drafts by Bahro, Harich, and Havemann are interesting especially with regard to the last point. They can also be described as exotic within the genre. For, in contrast to Western modern utopias, they were clearly Marxist, holding onto an image of history that saw communism as the highest and final stage of human development, thus they refrained from planning for their own failure, and there are no references in their designs to esotericism, spirituality, or nature mysticism. The designs are almost free of contradictions and are thus quite unique among the utopias of the 1970s.

At the same time, the GDR representatives show many parallels to Western utopias of the time, especially with regard to their preoccupation with the themes of the new social movements. The desire for peace, a criticism of consumerism, demands for equal

¹⁰ Saage wrote numerous books on the history of utopia. Of particular note is the four-volume work "Utopische Profile" with a total of approximately 1,600 pages.

¹¹ They chose the interview form in the case of Harich and the essay form of a political pamphlet in the case of Bahro's *Alternative*.

rights for women and, above all, environmental protection can be found in almost all social utopias of this period.

The three SED critics sought above all to address the question of growth or the growth dilemma. Much more than in the American utopian discourse, this played a role, if not *the* central role, for them – especially with regard to the Marxist philosophy of history, which was to be turned upside down in its goal of achieving material prosperity for all people. Questions on “soft” policy fields became secondary contradictions to this problem. For this reason, the term “post-growth utopias” is more precise in relation to the texts by Bahro, Harich, and Havemann than the term “post-material utopias,” which is often used for the American designs. This also makes the texts compatible with the current post-growth discourse, which is conducted under the keywords degrowth and décroissance. Over the course of the growth of the climate movement in recent years, some ideas from back then are experiencing a renaissance, without an awareness of these GDR thinkers being intellectual forebears in today’s understanding. For example, in 2020, shortly after the global outbreak of the Coronavirus pandemic, the Swedish human ecologist Andreas Malm made an appearance within the climate debates with his plea for an “eco-Leninism.”¹² Much of what he calls for unconsciously resembles Harich’s 50-year-old ideas.

The confrontation with the warnings of the Club of Rome shaped the three GDR authors and at the same time turned them into revisionists, that is, deviationists from Marxism-Leninism. Bahro, Harich, and Havemann questioned Marx’s prognosis from his *Critique of the Gotha Programme*, according to which under communism “all fountains of cooperative wealth would flow more fully.” They revised it ecologically and designed different utopias in the process: Wolfgang Harich took up the statist utopian tradition and saw an ascetic, global eco-dictatorship as the only way out. Rudolf Bahro envisioned a new society with a high level of education and a completely changed, post-material structure of needs. Robert Havemann supplemented this change in needs with technical instruments for solving ecological problems. He was the closest to the anarchist utopian school.

For many years, research in Germany had hardly dealt with the three texts under discussion here in particular and with GDR utopias in general. It is only in the last few years that they have received greater attention again, but not to the same extent. While the last major research work on Bahro and Havemann dates from 2015 (Ines Weber *Sozialismus in der DDR: Alternative Gesellschaftskonzepte von Robert Havemann und Rudolf Bahro*), Harich is getting much greater appreciation: his literary estate has

¹² Cf. Andreas Malm, *Corona, Climate, Chronic Emergency: War Communism in the Twenty-First Century* (London: Verso, 2020). For a comparison between Bahro, Harich, Havemann, and Malm, see Alexander Amberger, Inga Jacobsen, “Ökologische Planwirtschaft bei Harich, Bahro, Havemann – und Malm”, in Timo Daum, Sabine Nuss (eds.), *Die unsichtbare Hand des Plans. Koordination und Kalkül im digitalen Kapitalismus* (Berlin: Dietz, 2021), pp. 76–90.

been in publication since 2012, in a series of sixteen planned volumes. Two of them, volume 8 from 2015 and volume 14 from 2020¹³, are dedicated to his ecological writings. *Communism without Growth?* was also reprinted in the latest volume. The editor of the Harich estate, Andreas Heyer, has provided the volumes with detailed introductions. So, what makes the three utopias different in terms of their content? What are the differences and why are they so special?

The Ecological Dictatorship of Wolfgang Harich

Wolfgang Harich was born in 1923 into an educated bourgeois family, grew up among books, was well taken care of and was already very much interested in philosophy and literature as an adolescent. He managed to desert from the front twice during the war, went into hiding and was active in the resistance against the Nazis. After the end of the war, he studied philosophy and worked as a journalist for political magazines in the Soviet occupation zone. He had a stellar career and soon became a young star among GDR intellectuals. In the early 1950s, he wrote his doctoral thesis on Herder, becoming a lecturer at Berlin's Humboldt University, editor-in-chief of the newly founded *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* (German Journal of Philosophy) and, as an editor at Aufbau Verlag, supervised the writings of Ernst Bloch and Georg Lukács, among others. Together with them, he advocated an open debate and a thorough examination of bourgeois philosophy. The Stalinist hardliners in the SED, on the other hand, wanted to convey their ideology dogmatically and did not want doctrinal discussions. After the XXth Party Congress of the CPSU in 1956, there was also a small thawing period in the GDR. Intellectuals at Aufbau Verlag demanded a discussion of errors, de-Stalinisation, an end to the personality cult, democratization, and the ousting of Ulbricht. Ulbricht retaliated at the end of 1956 and had Harich and others arrested and sentenced to long prison terms in a show trial the following year. Harich was released in 1964 and wanted to stay in the GDR. However, the SED did not allow him to appear in public again as a philosopher. At the beginning of the 1970s, he discovered the Western debates on the global consequences of economic growth and actively campaigned for environmental protection. From 1979 to 1981, he stayed in the West on a permanent visa and participated in building the Green Party. After his return to the GDR, things turned rather quiet around him. After 1990, Harich became involved in coming to terms with German-German history and advocated a discussion on equal terms – that is, against the one-sided view of history held by the victors. Harich died in Berlin in 1995.

What distinguishes his 1975 conception of *Communism without Growth?* The book contains six interviews and an exchange of letters between Harich and the West German editor and social democrat Freimut Duve. In it, the philosopher pleaded for a turn away from a growth trajectory. To his mind, the only way to solve the pressing problems of

¹³ Wolfgang Harich, *Das grüne Jahrzehnt, Schriften aus dem Nachlass*, vol. 14 (Baden-Baden: Tectum, 2020).

humanity was a global eco-dictatorship along the lines of “real socialism” – but without its aspirations for a better supply of luxury goods for the population. Harich wrote:

At the present stage of the development of the productive forces, I consider the immediate transition to communism to be possible, and in view of the ecological crisis, it seems to me to be urgently necessary. However, I no longer believe that there will ever be a communist society living in abundance, a communist society drawing on unlimited resources, as we Marxists have striven for up to now. On this point we must correct ourselves.¹⁴

In order to achieve the goals of the Club of Rome, the overthrow of the bourgeoisie and the realization of communism were the only options. Harich wanted to manifest the “dictatorship of the proletariat” – originally envisaged in Marxism-Leninism only as a transitional phase to communism – now as a historical final state under ecological auspices. This meant a renunciation of the withering away of the state in the later phase of communism. Harich also was opposed to the ideology of the SED in another central point, in that he also considered a direct transition from Western capitalism to eco-communism possible. SED socialism as a self-proclaimed construction stage would thus become obsolete. In this way, the philosopher negated the claim to progress of the “real-socialist” rulers. He also sacrificed the prosperity-promising future perspective of communism in favor of preserving life-sustaining conditions for humanity on this planet.

For Harich, democracy and market-based instruments were contrary to any efforts to secure ecological conditions for survival. The SED leadership, however, was not very enthusiastic about his proposals but did not know how to deal with them. For the philosopher, like other opposition figures, openly called the human rights violations by their name – even if he welcomed them and considered them necessary for ecological reasons. It was misplaced praise. Instead of criticizing the dictatorship, Harich called for its global expansion and reconstruction. By eliminating competition on the world market, he believed that production locations should be determined in an ecologically compatible way. A central administration would coordinate all this: “There would be a world economy plan worked out by the World Economic Council with its quota requirements for all industrial products, and for the individual there would be ration cards, ration coupons, and that would be it.”¹⁵

Nevertheless, Harich did not consider his concept to be a prison-communism in which man would be a subjugated being. Taking up the French social utopian Gracchus Babeuf (1760-1797), he relied on a statist model in which the common good and the happiness of the individual would merge and be realized:

¹⁴ Harich, *Kommunismus ohne Wachstum?*, p. 32 ff.

¹⁵ Harich, *Ibid.*, p. 167.

Communism will emerge from the victory of the proletarian world revolution as a global system of centrally controlled mutual aid and satisfaction of needs, freed from the exchange of goods, competition, trade balances, etc., and oriented solely towards the optimum benefit for all.¹⁶

For the implementation of his ideas, which were addressed to Brezhnev and Honecker, Harich relied on transformation from above, whereby he assumed a voluntary subordination of the people to the collective will out of an understanding of the ecological necessity. To Harich, such an ecological communism with a renunciation of the material West would have represented a real alternative. Selling it to the people as a more attractive model than present-day capitalism would remain a matter for those in power. In his conception, Harich took the view that a transition to communist eco-dictatorship as quickly as possible could save more freedom for the people in the long term than capitalism with its “bourgeois freedom,” which in the course of the intensification of growth’s contradictions could not be maintained anyway, so that in the end the danger of eco-fascism loomed. He preferred eco-communism instead.

The apparent contradiction in Harich’s biography results from the fact that in 1956 he was sentenced to ten years in prison for reform-communist efforts to de-Stalinize the GDR.¹⁷ However, 25 years later, the resolution of ecological problems was far more important to him than the struggle for democratization of the GDR. After 1989, Harich dissociated himself from the concept of eco-dictatorship and, in this regard, took up the search for an ecological-democratic communism.

Anarcho-communism on a Technical Basis: Robert Havemann’s *Morgen (Tomorrow)*

Robert Havemann approached the environmental question quite differently. Unlike Harich, he was not a philosopher but rather a natural scientist. Born in 1910, he was already able to look back on an eventful life after the Second World War: he was already considered a recognized researcher and had also been active in the communist resistance within Nazi Germany. In the process, Havemann was arrested and sentenced to death before a People’s Court (*Volksgerichtshof*). Only good connections and his scientific knowledge saved his life, as he was sent to Brandenburg Prison to carry out research that was “important to the war effort.” In the Soviet Occupation Zone (SBZ), or the new GDR, Havemann was a well-adapted scientist and SED functionary. At the beginning of the sixties, he got into a conflict with Ulbricht and was made into an oppositionist. Artists and oppositionists critical of the system soon gathered around the

¹⁶ *Ibid.*, p. 168.

¹⁷ On Harich’s concept of the state and the explanation of this contradiction, see Andreas Heyer, “Wolfgang Harichs Staatsbegriff,” in Wolfgang Harich, *Schriften zur Anarchie: Zur Kritik der revolutionären Ungeduld und die Baader-Meinhof-Gruppe, Schriften aus dem Nachlass Wolfgang Harichs*, vol. 7, ed. A. Heyer (Marburg: Tectum Verlag, 2014), pp. 9–90.

outcast Havemann, and he became “enemy of the state no. 1.” Despite all the shielding, Havemann managed again and again to smuggle texts into the West in which he called for a democratic socialism – on either side. After the expatriation of his friend Wolf Biermann in 1976, Havemann became increasingly lonely. He now expanded his thinking to include the great questions of humanity of his time.

With his utopia *Morgen. Die Industriegesellschaft am Scheideweg* (Tomorrow: Industrial Society at the Crossroads) from 1980, he attempted to overcome his previous focus on the SED and dissidence and write his magnum opus. He now focused on the economic and ecological fiasco that was in the offing should no fundamental change in humanity’s thinking and action occur. Havemann deplored the arms race, global social inequality with Western wastefulness on the one hand and hunger in the Third World on the other, as well as a fixation on luxury and the squandering of resources, which ultimately lead to enormous mountains of trash. Similarly to Harich, he was of the opinion that capitalism could not solve the global crisis because, if it wanted to continue to exist, it was doomed to grow. However, Havemann considered not only capitalism but also “real socialism” as unsuitable for solving the problem. He did not see any inevitability for communist development having to go through the misguided development of socialism after the October Revolution. Havemann therefore wanted to draft a communist utopia of the third way, which was to serve as a “sketch” and inspiration. He called it “The Journey to the Land of Our Hopes” – a clear reference to Ernst Bloch’s *Prinzip Hoffnung*.¹⁸

In Havemann’s utopia, science and technology serve man and provide happiness without side effects. Women are freed from the shackles of patriarchy, natural resources are used sensibly instead of being wasted (for example, cars are almost completely dispensed with) and in general there is a marked environmental awareness. The entire society places a high value on knowledge and education. Cities, in earlier times structural manifestations of human alienation, no longer exist and have been replaced by decentralized forms of settlement. In general, Man has thrown off the shackles of industrial society and now devotes himself to his personal development. In Havemann’s hedonistic draft of the future, the arts are cultivated, a world language enables global communication, no one is forced to work, and there is no more money. Without the old way of working and sharing, travel by car or plane is also no longer necessary because there is no longer any rush. People can now discover the world in a slowed-down and relaxed way. All energy is generated by small fusion and hydroelectric power plants,

¹⁸ The archive holdings of the Robert Havemann Society contain publisher’s folders from the collection of the *Morgen* publisher Ernst Piper. In a letter written on 9 April 1980, Havemann submitted title proposals for the book to him: it is remarkable that – in contrast to the final name – he did not want to include utopia in the subtitle, but in the title: “Terra Utopie. Die Hoffnung zu überleben” was his suggestion. He thus deliberately wanted to write a political utopia and explicitly state this in the title. Cf. Amberger, *Bahro – Harich – Havemann*, p. 230 for further details.

showing the technological direction of Havemann's thoughts, so unlike Bahro's and Harich's. Overall, much less is consumed (and needed) through good planning.¹⁹

Havemann saw the realization of humanity's movement towards such a utopia only as coming through a broad radical change in social conditions. He questioned whether such a chance of realization existed and analyzed its present form. From a Marxist perspective, he came to the conclusion that the current conditions of production were increasingly becoming a stumbling block to the developing productive forces and consequently class contradictions were rising and revolution was ripening. In classical Marxist terms, he held onto the proletariat as motor of the transformation. Havemann, a natural scientist, regarded the negative consequences of technology as secondary contradictions that could be solved through research and development. He even did not reject nuclear energy, insofar as its use would be linked to a general change of consciousness. As early as the 1950s, Havemann, then still one of the leading natural scientists of the GDR and an SED official with many functions,²⁰ had protested in West Berlin against the atomic bombs of the USA. At the same time, however, he welcomed and defended the communist use of nuclear energy.²¹ Until the end of his life in 1982, he considered it to be a good technology if it was in socialist hands.

Havemann's anarcho-communist draft is not only in the tradition of Bloch in terms of utopia and the history of ideas, but is also reminiscent of models of economic democracy from the 1920s, the Yugoslavian attempts at council communism, ideas of workers' self-administration, and other reflections on the goals and paths of a democratic socialism or a socialist democracy. As a direction forward, he oriented himself by such socialist greats as Eduard Bernstein, Karl Kautsky, Rosa Luxemburg, Antonio Gramsci or the Austro-Marxists.

Out of the "Megamachine": Rudolf Bahro's *Alternative*

Rudolf Bahro was born in 1935 in Bad Flinsberg (today the Polish town of Swieradów-Zdrój). After the war, the family had to leave his place of birth. Bahro lost his mother and siblings on the run and grew up as a half-orphan with his father. Unlike Harich

¹⁹ Cf. Havemann, *Morgen*, p. 120 ff., cf. also Amberger, Jacobsen, "Ökologische Planwirtschaft bei Harich, Bahro, Havemann - und Malm," pp. 76-90.

²⁰ Numerous books have been published on Havemann's biography, most of them by people from his circle, e.g.: Bernd Florath (ed.), *Annäherungen an Robert Havemann. Biografische Studien und Dokumente* (Berlin: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016); Florian Havemann, *Havemann* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007); Katja Havemann, Joachim Widmann, *Robert Havemann oder Wie die DDR sich erledigte* (Munich: Ullstein, 2003).

²¹ This can be read, for example, in an article by Havemann in the *Tägliche Rundschau* of July 8, 1954, in which he expressed his delight at the first civilian nuclear power plant in the world to go on line in the Soviet Union. Cf. Dieter Hoffmann, „Physiochemiker und Stalinist," in Dieter Hoffmann et al. (eds.), *Robert Havemann: Dokumente eines Lebens* (Berlin: Ch. Links, 1991), pp. 65-115, p. 111 ff.

and Havemann, he came from a petty-bourgeois background and, because of his age, belonged to the first generation of young cadres trained in the GDR. In the early 1950s he began studying philosophy in Berlin and subsequently made a career as a socialist official. The suppression of the Prague Spring changed Bahro's world view: he now no longer believed in the SED's narrative, but looked instead for the causes of that undesirable development of "real socialism" and for ways out of the deadlocked system.

In his work *Die Alternative. Zur Kritik des realexistierenden Sozialismus*²² (*The Alternative in Eastern Europe*), published in 1977, he considered the transition to a "real socialism" as feasible only through an intellectual and cultural revolution.²³ He was concerned with the active and conscious influence of people on the course of history. Bahro pleaded for emancipation:

The whole type of expanded reproduction that European civilization has produced in its capitalist era, this avalanche-like swelling expansion in all material-technical dimensions, is beginning to present itself as untenable. The success we have had with our means of mastering nature is threatening to destroy us and all others whom it mercilessly draws in its wake.²⁴

Bahro opposed – contrary to Havemann – the belief in the East and the West that the problems of industrial society could be solved through technical progress. Rather, he saw this as "one of the most hostile illusions of the present day."²⁵

Communism, in Bahro's sense, means thoughtful, regulated, sustainable, and harmonious growth and life. This requires a balance between Man and Nature, which in turn would make the "leap into the realm of freedom" possible. In order to bring this about, the hierarchical structure of society had to be overcome, which Bahro identified as the main pillar of the vertical division of labor – that is, the inequality and hierarchization within work processes. Not asceticism, but a turning away from the consumerism of industrial society characterizes Bahro's utopian design. The basis of his model, which

²² Rudolf Bahro, *Die Alternative: Zur Kritik des real existierenden Sozialismus* (Köln and Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt, 1977), in 2020 the book first appeared in Czech under the title *Alternativa. Ke kritice reálného socialismu* (Prague: Filosofia, 2020). The editor is Stanislav Holubec.

²³ The most comprehensive Bahro biography is by Guntolf Herzberg and Kurt Seifert, *Rudolf Bahro: Glaube an das Veränderbare* (Berlin: Ch. Links, 2002).

²⁴ Bahro, *Die Alternative*, p. 310. The passage recalls Friedrich Engels' warning against the consequences of working on and destroying nature: "Let us not flatter ourselves too much with our human victories over nature. For every such victory, nature takes revenge on us. In the first place, everyone has suffered the consequences we have counted on, but in the second and third place, it has quite different, unforeseen effects, which all too often cancel those first consequences." Friedrich Engels, "Dialektik der Natur," in *MEW*, vol. 20 (Berlin: Dietz, 1962), pp. 307–572, 452.

²⁵ Bahro, *Die Alternative*, p. 311.

is not infrequently reminiscent of Edward Bellamy's *Looking Back from the Year 2000*²⁶, was a very high level of general education, based on a different educational system. Bahro's book ultimately contains elements of both the statist and the anarchist utopian schools and in this respect lies between the texts of Harich and Havemann. Bahro also oscillated between democracy and dictatorship in the later course of his life. He was arrested after the publication of *Alternative* and sentenced to a long prison term. Only a few months later, the SED granted him permission to leave the country. Once in Western Germany, Bahro joined the Green Party and gained experience in grassroots democracy and communal projects. After the fall of the Wall, he moved back to Berlin, took on a chair in social ecology and caused political consternation with demands for a "green Adolf" and esoteric right-left, cross-frontal efforts in favor of preserving the environment. Bahro died in 1997.

Concluding Remarks

All three authors refer positively to Lenin and his concept of the "dictatorship of the proletariat." Their utopias represent other, alternative, readings that were opposed to the ossified Leninism of the SED. They referred to the democratic elements in the works of the Russian revolutionary leader. The fact that his dictatorship of the majority was also a dictatorship over the minority was accepted by each in his own way. Although all three were convinced anti-Stalinists, they had just as little time for Western democracy. If they had not been critics of the SED, their persons and thoughts would hardly have made it into the most important media of the Federal Republic (of West Germany). They appeared there regularly in almost all the major newspapers and magazines, in news magazines, and on radio and television. Much of what they said would have been better off in the SED central (news) organ "Neues Deutschland" and, once printed there, would have become completely uninteresting for the Western media. If their utopian texts had first appeared in GDR publishing houses, hardly anyone on the other side of the Iron Curtain would have taken any notice of them. Through the actions of the SED leadership, however, their utopias were able to find their effect and achieved resonance.

All three authors criticized the existing situation and pointed out a theoretical alternative that extrapolates present trends. Normative statements are made on the forms of settlement, architecture, and the concept of the common good, and questions about the fields of work, science, and technology are discussed in detail. Thus they fulfill the most important criteria of political utopias. In addition, such "soft" political themes as women, family, child education, art and culture also come to the fore, even if not as central categories. There is room for the role and necessity of a "New Man" for the respective future construct, as well as the role and function attributed to future elites for the transformation and/or the functions of their respective utopias.

²⁶ Cf. Alexander Amberger, "Wieviel Bellamy steckt in Rudolf Bahros *Alternative*? Ein utopiegeschichtlicher Vergleich," *Berliner Debatte Initial* 26 (2015), no. 2, pp. 111-122.

On the other hand, the question of the transformation concept and subject was answered differently: while Bahro's "cultural revolution" was based on a long process with progress and setbacks which placed intellectuals at the center, Havemann held on to the proletariat as the transformative engine. Although he also had a long process in mind, he trusted the "masses" more than Bahro. For this reason, he rejected Bahro's conspiratorial strategy of a "League of Communists" within the "real socialist" world of states. Despite these differences, Bahro and Havemann envisaged a transformation "from below." Whether workers or professionally underchallenged intellectuals: they were to replace the rulers in the course of the transformation process. Harich, on the other hand, designed his path to "communism without growth" "from above."

All three authors were concerned with internal critiques of the system, which could not be discussed openly in the GDR. They did not question the GDR, nor the existence of a leading communist party. However, they saw too clearly the contradictions that the SED was trying to whitewash by means of its ideology and did not come to terms with them. They fulfilled their role and identity as intellectuals by actively advocating change.

Finally, a few words about the validity of the three utopias: at the time of their publication, they were relevant, achieved respectable book editions,²⁷ and their content were also discussed. The period and the society in which they were written have come to an end, but apart from the reference to the GDR's present, their content, the questions about ecology and growth they posed are still relevant, at least in part. The crises they address are still present (military conflicts, the North-South problem, world hunger, climate change, scarcity of resources, and so on). And the genre of utopia was and is always most productive in times of crisis. That is why it will also have a future, beyond the "end of history" propagated in the nineties.

²⁷ *Kommunismus ohne Wachstum?* was printed 11,000 times in West Germany and was also published in Swedish and Spanish. *Die Alternative* reached a circulation of about 300,000 copies and was published in several languages and in 1990 also in the GDR. Havemann's *Morgen* was also translated. Its first edition was published by Piper and 25,000 copies were printed. Since then, the book has been reprinted twice. None of the books appeared in the GDR before the autumn of 1989.

THE ANTI-AUTHORITARIANISM OF THE MOVEMENT OF REVOLUTIONARY YOUTH?

Three Contextualisations*

*Matyáš Křížkovský, Michael Polák,
and Ondřej Slačálek*

Abstract

The article aims to bring about a deeper understanding of the strong emphasis placed on the anti-authoritarian dimension of radical left politics by the Movement of Revolutionary Youth (HRM), a group made up mostly of students that was active in 1968–1969 in Czechoslovakia and was harshly repressed by the normalisation regime. This emphasis is expressed not only in their demands for cultural freedoms but also through a critical dialogue with the history of revolutionary Marxism and a rethinking of the past and the future of the socialist movement in which the most important divide is seen as being between authoritarianism and libertarianism or, in another formulation, centralism and

* This study is a result of research funded by the Czech Science Foundation, grant no. 20-15012S.

self-government. Taking into account the prevalent image of Trotskyism, this anti-authoritarian emphasis might be considered surprising. Therefore, we discuss three possible explanations for it: (1) a generational reflection of the state socialist dictatorship and the experience of the student movement; (2) the internal dynamics of the development of Trotskyist and post-Trotskyist ideas; (3) the more general development imprinted in the so-called “global 1968” and “the long 1970s.” The combination of all these three contexts opened up space for various analytical insights and political accentuations that made it possible for the group to transcend both Western Trotskyism and the Czechoslovak “socialism with a human face.”

Keywords

Movement of Revolutionary Youth, Petr Uhl, Czechoslovak student movement, post-Stalinism, Trotskyism and post-Trotskyism, global 1968

Introduction

On December 2, 1968, a group of Prague students inspired by radical left wing ideas founded the Hnutí revoluční mládeže (Movement of Revolutionary Youth, HRM). They declared both their adherence to revolutionary socialism and to radical resistance to the Soviet occupation of the Czechoslovakia. The HRM only existed for one year, but was important enough to become the target of a political trial that led to prison sentences.

What was the HRM? In the Czechoslovak context, the ideology of struggle and revolution together with its organisational form differentiated the HRM from those who are considered to be dissidents. Still, many former members of the HRM participated in the dissident movement and became important actors in this milieu. The ideology of HRM was radical left-wing, and it is sometimes labelled a “Trotskyist” organisation. While the movement was influenced by the Trotskyists, above all the French Trotskyists, and one of its leading representatives, Petr Uhl, later went on to become a member of the Fourth International in 1984–1991, the ideology of the movement was much more differentiated and richer than might be suggested by a reductionist reading of this label. Most of the members of the HRM were students and they framed their position with the word “Youth” in the name of the organisation. But they definitely did not represent the mainstream of the Czech student movement of the time (and not all of them were students). Much more so, they expressed disillusionment at the unsuccessful activity of the more moderate student movement, and tried to become its radical wing.

The story of the HRM has been told both by some of its actors (above all by Petr Uhl) and by the historian Jaroslav Pažout.¹ Pažout was very painstaking in telling the

¹ Jaroslav Pažout, *Hnutí revoluční mládeže 1968–1970: Edice dokumentů* (Prague: ÚSD AVČR, 2004). The memoirs are as follows: Petr Uhl, *Dělal jsem, co jsem považoval za správné* (Prague: Torst, 2013); Petr Uhl, *Právo a nespravedlnost očima Petra Uhla* (Prague: C. H. Beck, 1998); Sibylle Plogstedt, *Im Netz der Gedichte: Gefangen in Prag nach 1968* (Sulzbach/Taunus: Ulrike Helmer

story of the group, its activities, and the repression against it, and he also published a nicely edited collection of documents regarding it.² Pažout's work presented the story of the activities of the HRM and the trial of its members, and it also placed them in the context of the Western student movement.³ However, there is another story to be seen in the historical records as well as in some of the memoirs: the story of the *ideas* which inspired the movement and which were developed within it. This story has hitherto been told only partially,⁴ and we do not aspire to tell it in its fullness. The aim of our article is to tell the story of HRM's ideas from one particular point of view. We focus on its anti-authoritarian aspects, which we regard as the most puzzling and which we therefore want to properly contextualize and explain.

What can be identified in the texts of the HRM are particularly strong anti-authoritarian accents and ethos. They were concerned with concrete freedoms and anti-authoritarian issues (relationships of superiority and inferiority, bureaucracy and hierarchy, the position of the young generation) and reflected the need for an anti-authoritarian cultural transformation of society as part of the path towards socialism.⁵ But not only this. Their writings contain critical (sometimes very critical) dialogue with the history

Verlag, 2018, first edition 2001), in Czech, Sibylle Plogstedtová, *V síti dějin: Zatčena v Praze po roce 1968* (Brno: Doplněk, 2002); Aleš Macháček and Jane Kirwan, *Druhý exil* (Prague: Novela bohémica, 2011); "Petruška Šustrová (*1947). Historie je složitější než mýtus o hrdinech a vražích (Interviewed by Michal Šimek)," *Paměť národa, Příběhy 20. století TV*, Dec. 11, 2018 (online at pametnaroda.cz/cs/sustrova-petruska-20181112-0 [accessed Mar. 25, 2021]); Jan Patočka, "Tenkrát na východě 4–6," undated (online at cdk.cz/tenkrat-na-vychode-4; cdk.cz/tenkrat-na-vychode-5; cdk.cz/tenkrat-na-vychode-6 [accessed Mar. 25, 2021]).

² Pažout, *Hnutí*, pp. 31–138.

³ Jaroslav Pažout, *Mocným navzdory: Studentské hnutí v šedesátých letech 20. století* (Prague: Prostor, 2008).

⁴ Cf. Dirk Mathias Dalberg, "From Class-Society to a Democracy in Permanence: Petr Uhl's Program of Social Self-Management," *Studia Politica Slovaca* 9 (2016), no. 2, pp. 5–23; Dirk Mathias Dalberg, "Die tschechische 'Bewegung der revolutionären Jugend.' Kritik, Programm und ideologische Verbindungen mit der westlichen Studentenbewegung," in Knud Andresen, Mario Kessler, and Alex Schildt (eds.), *Dissidente Kommunisten: Das sowjetische Modell und seine Kritiker* (Berlin: Metropol, 2018), pp. 229–262; Dirk Mathias Dalberg, "The 'Program of Society's Self-Organization: The Political Thinking of Petr Uhl,'" in Krzysztof Brzechczyn (ed.), *New Perspectives in Transnational History of Communism in East Central Europe* (Bern: Peter Lang, 2019), pp. 293–325; Bent Boel, "Western Trotskyists and Subversive Travelling in Soviet Bloc Countries, 1956–1989," *Journal of Contemporary Central and Eastern Europe* 25 (2017), no. 2, pp. 237–254. For example, no contribution analysed the important anthology published by HRM *Byrokracie ne – revoluce ano*.

⁵ "Zakládající manifest HRM," in Pažout, *Hnutí*, pp. 41–43. See also Petr Uhl a kolektiv, *Program společenské samosprávy* (Köln and Berlin: Index and Informační materiály, 1982), pp. 30–32, 62–64, 160–167, 220–231, 235–241. A scan of this exile edition was published in 2012 on the website of Socialistický kruh with a short commentary by Petr Uhl, where he confirms that the "collective" ("kolektiv") means above all Jaroslav Suk, but the book also has a chapter on the economy written by Štěpán Steiger. Petr Uhl a kolektiv, "Program společenské samosprávy. Předmluva," *Socialistický kruh* (2012) (online at sok.bz/clanky/2012/petr-uhl-a-kol-program-spolecenske-samospravy

of revolutionary Marxism. Not only are important figures criticised (Nikolai Bukharin as an author of the *Programme of Russian Communists [Bolsheviks]*⁶) or reconstructed (for example, Lenin is remembered mostly as an anti-state thinker).⁷ Members of HRM also re-thought the history of the socialist movement from the point of view of the most important divide being authoritarianism vs. libertarianism,⁸ or in another formulation centralism vs. self-government.⁹

An anti-authoritarian ethos was also present in their vision of the future, formulated later on by the leading members of the HRM, Petr Uhl and Jaroslav Suk, in their *Program společenské samosprávy* (The program of social self-government).¹⁰ Socialism is reconstructed here in a radical Marxist way, as a society where human emancipation will be realized by overcoming the division of labour. Nevertheless, this is reconstructed in the framework of the radical democratic ethos of the document, which places social self-government at the centre of the socialist project and attempts to replace hierarchical relationships in all aspects of human society.¹¹

The centrality of these anti-authoritarian aspects in its radical socialist vision makes the HRM peculiar and puzzling. At first sight it can be explained quite easily as a part of the spirit of the time – the exhaustion of the authoritarian “real” socialism, the ideological development taking place within the Western radical left that featured a strong criticism of bureaucracy, and the revolt against the various faces of the authoritarian “old guard” of the war generation around the globe. However, a deeper look at these explanations shows none of them is sufficient by itself without taking into account local specifics.

Therefore, after a brief presentation of the most important facts concerning the HRM, we will reconstruct three important contexts that may to some extent explain the libertarian aspects of their thought and praxis. These are as follows: (1) A generational reflection of the *experience of state socialist dictatorship*. In a dialogue with the historiographical literature, we present the context of the regime and the rest of the student movement in which the HRM emerged. (2) The second context focuses mainly on the history of ideas and discusses the HRM in terms of the development within West-

[accessed Mar. 25, 2021]). The program is now accessible along with other of Uhl's texts in an anthology edited by Matěj Mětelec, see Petr Uhl, “Program společenské samosprávy,” in *Za svobodu je třeba neustále bojovat: Vybrané texty*, ed. M. Mětelec (Neklid: Prague 2021), pp. 151–333. The anthology of Uhl's texts was published after the finalization of this article.

⁶ *Byrokracie ne – revoluce ano* (Prague: [Hnutí revoluční mládeže], [1969], unpaginated), section on Bukharin.

⁷ Josef Sýkora [Jaroslav Suk], “Byrokracie a stát,” in *Byrokracie*, unpaginated.

⁸ Petr Uhl and Jaroslav Suk, “Několik poznámek k deseti bodům deseti pražských intelektuálů,” in Pažout, *Hnutí*, pp. 56–59.

⁹ *Byrokracie*, section on Bukharin.

¹⁰ Uhl, *Program*.

¹¹ *Ibid.*

ern Trotskyism towards a more libertarian approach, which we label *post-Trotskyism*. (3) The last context then turns to a dialogue with historical sociology and its more abstract framing of the *global 1968 and the long 1970s*.

While the first historical context that we will be discussing shows the specifics of Czechoslovak socialism, it also underlines way in which the HRM differed from the rest of the student movement as being the most “Western.” The second historical context then claims that, from the ideational point of view, HRM’s anti-authoritarianism is much closer to developments within the Western radical left. It corresponds to them in some aspects, but cannot be reduced to them, partly because it was engaged in a critical dialogue with them. The last context then places these discrepancies into an abstract narrative of 1968 as a time that contains at least two different historical types of anti-authoritarian revolution.

Before going on to debate these three contexts, we will briefly present the most important facts concerning the HRM.

The Movement of Revolutionary Youth¹²

When a group mostly made up of students met in a Prague student dormitory on December 2, 1968, their organisational efforts followed in the wake of a historic year. Since January 5 of the same year, when the long serving First Secretary of the Czechoslovak Communist party, Antonín Novotný, was replaced by Alexander Dubček, Czechoslovakia experienced an eruption of hope and debate on the democratic possibilities of socialism (which were in fact an accelerated continuation of cultural developments since 1956, see the next section of the article). These hopes were dashed by the invasion of Warsaw Pact armies on August 21, 1968, and many of the student participants at the meeting had been active in various anti-occupational activities, above all the student strike on November 18–20, 1968. The founding of a revolutionary organisation was a manifestation of their will to continue the struggle, but also of their frustration at moderate forms of activity that seemed to have no impact and at the defeatist atmosphere that was starting to prevail in the majority of the society, including students.

But it would be misleading to reduce the political content of the group to its resistance to the occupation. The group was also influenced by the far left in the West and by its themes: socialism understood as emancipation and radical democracy, solidarity with the Third World, questions of social hierarchies and inequalities in relationships between men and women, the generational relationships, majorities and minorities. The movement probably had between 50 and 100 members. There were students of the Faculty of Arts of the Charles University in Prague (Jaroslav Suk, Petruška Šustrová, Jan Frolík, Jaroslav Bašta, Vavřinec Korčíš, Egon Čierny), some of whom participated previously in the *Societas Cosmopolitica*, which discussed left-wing ideas, played with

¹² This section is mostly based on Pažout, *Hnutí*. Where we rely on other sources than Pažout we will quote them, otherwise we will rely on the information in his book.

student humour, organised solidarity for Biafra in Nigeria, and collected signatures for a petition demanding the renewal of diplomatic relationships with Israel. There was a group of students and alumni of the Faculty of Natural Sciences of the Charles University (Jan Mařík, Pavel Rejnek, Pavel Šremer), as well as freedom-loving students from the College of Agriculture in Prague (nowadays Czech University of Life Sciences Prague; Ivan Dejmal, Aleš Macháček), sometimes labelled “anarchists” but without a clear connection with any ideology. There were also other students of law, math/physics, engineering, and economics. The group also included the West German student and the Sozialistischer Deutscher Studentenbund (Socialist German Student Union, SDS) activist Sibylle Plogstedt.

There were also a few older members, including Petr Uhl (born 1941), a high-school teacher who had repeatedly visited France during the 1960s and who had contacts with the French Trotskyists. Uhl also co-translated Jacek Kuroń’s and Karol Modzelewski’s *Open Letter to the Party*¹³ and was active in the radical left theoretical platform *Názorové sdružení levice* (Intellectual Association of the Left).¹⁴ An even older member was the economist Štěpán Steiger (1922–2019).

The group had an ambivalent relationship to the Prague Spring of 1968. While they were influenced by the debates of that year and by the emancipatory movement in society, they had a much more radical and at the same time much more democratic concept of socialism than “socialism with a human face” (in which the Communist Party played the leading role). They rejected the party because of its role in society (being the political expression of the bureaucratic strata) and the party leadership because of its compromises with the occupiers and the limits on the democratisation process. They considered themselves part of the broader anti-occupational movement, but they also criticised the most important parts of the movement, the intellectual leaders of the Prague Spring, for being too moderate and too patriotic.¹⁵ The HRM wanted to be

¹³ Published in Czech in June 1968 by the Prague Students’ Parliament. Jacek Kuroń and Karol Modzelewski, *Otevřený dopis straně*, trans. Petr Uhl and Miloš Calda (Prague: Pražský studentský parlament, 1968).

¹⁴ Founded by Egon Bondy, poet, Maoist, and philosopher (and also, before and after, a collaborator with the secret police). Cf. Jan Mervart, “Envisioning Socialist Utopia: The Czechoslovak Program of Self-Governing Socialism,” in Jana Ndiaye Berankova, Michael Hauser, and Nick Nesbitt (eds.), *Revolutions for the Future: May 68 and the Prague Spring* (Lyon: Suture Press, 2020), pp. 260–279.

¹⁵ We do not have many sources to analyse how the members of the HRM were perceived by members of the mainstream anti-occupation movement. One source is the memoirs of Jan Tesař (co-author of the opposition manifesto criticised by Petr Uhl and Jaroslav Suk), a radical historian who tried to contribute to workers’ self-organisation in Kladno against the occupation. While he recognized “Uhl’s boys” as “the most devoted” militants of the movement, he considered their “hrm-rrrrevolutionary leaflets” to be counter-productive to the mobilisation of workers, who were waging a “hard internal struggle” and were trying to find democratic legitimacy and legality for their activities, while the HRM was trying to get them to refuse legality and to engage in illegal activity. Jan Tesař, *Zamlčená diagnóza* (Prague: Triáda, 2003), pp. 15–17. Later on, Tesař also

radical both in its goals and means (including defence of illegal activities), as well as to defend an internationalist position. This was demonstrated by a day of solidarity – June 10, 1969 – with students from Burma, who were being forcibly repatriated by the repressive East German regime.

Members of the HRM promoted resistance to the occupation using illegally printed leaflets¹⁶ and participated in a large street protest on the first anniversary of the occupation on August 21, 1969. But the HRM was also active in the ideological field: beside its manifesto, it also published an extensive reader featuring extracts and comments by left-wing authors, *Byrokracie ne – revoluce ano* (No to Bureaucracy – Yes to Revolution; see especially the section “The Context of (Post)Troskyism” below) in an illegal print run of a thousand copies in late May 1969.

While the group did not initially operate in complete secrecy (its manifesto was publicly displayed on the notice board of the Faculty of Arts of the Charles University, for example), it soon shifted to a more secretive method of organising, both because of the atmosphere in the country as well as foreign inspiration. But even this did not prevent the group from being infiltrated by Josef Čechal, a worker from Kladno. He gained some respect because of his supposed experience in the World War II resistance. However, he also terrified the group with a provocative proposal to “physically eliminate” traitors. While members of the HRM did not know that Čechal was a police agent, they rejected his proposal, and at the same time recognized that they had been infiltrated by the police. On December 4, 1969, they decided to dissolve the HRM.

The arrest of HRM members began on December 13, 1969. On March 19, 1971, sixteen people were found guilty. Petr Uhl was sentenced to four years in prison. Two members of the HRM were sentenced to jail for two and a half years, others to between one and two years. Two members were given suspended sentences, and one member was acquitted for insufficient evidence. Two young people were spared having to undergo the main trial for health reasons. Sibylle Plogstedt was deported to the GDR in May 1971. After their release from prison, some of them did not engage in any opposition activities at all while others (Ivan Dejmál, Jaroslav Bašta, Petruška Šustrová, Petr Uhl, and Jaroslav Suk) participated in the activities of the Czech human rights dissident platform, Charter 77. Some of them in fact lost their radical left sympathies, becoming more attracted to other parts of the dissident movement. The most important participants in the HRM who retained left-wing positions were Petr Uhl and Jaroslav Suk. They together wrote

declared his scepticism towards the idea of social self-government, the ideal of the HRM, along with many other Marxists. He believed the idealisation of social self-government omitted the despotic dangers present in it. Tesař argued that socialism needed a division of power, a control of power, and the rule of law, and that socialist self-government without institutional correction could produce despotism in a way similar to the dictatorship of the party. Jan Tesař, *Co počít ve vlkové bříše: Práce o vytváření struktur občanské společnosti z let 1968–1980* (Prague: Triáda, 2018).

¹⁶ Some of them had fairly large circulation, in one case a print run of two hundred thousand copies.

Program společenské samosprávy (The program of social self-government) and collaborated with the exile journal *Informační materiály* (Information materials; published in Berlin and later on in Berlin and Paris, 1971–1982).¹⁷ Jaroslav Suk emigrated in 1981 to Sweden, where he organised some activities in support of the Czech dissidents, and also tried to publish the radical left journal *Krtek* (The mole, 1984).

In the end, Petr Uhl, in addition to his Charter 77 activities (he was one of the most active signatories, and was imprisoned for another five years for his activity in the Committee for the Defence of the Unjustly Persecuted), worked closely with the Fourth International during the 1970s and 1980s and was a member of it from 1984 until 1991. In 1989 he co-founded Left-wing Alternative as an open platform for the anti-Stalinist radical left. At the same time, he devoted most of his political energy to dissident struggles for human rights and against dictatorship. In the new, post-1989 regime he retained a radical left identity on the level of declarations of identity and sympathy, but he did not continue to develop his previous theoretical works and political activity. He became a member of the Federal Assembly of the Czech and Slovak Federative Republic for Civic Forum (1990–1992), director of the Czech News Agency (1990–1992), and later as a left-wing journalist he focused much more on anti-racism and human rights (becoming Government Plenipotentiary for Human Rights in the social democratic government in 1998–2001) and later on a member of the Czech Green Party.¹⁸

The Context of the State Socialist Dictatorship

In this section we will analyse possible sources of the HRM's anti-authoritarianism on two levels: that of the political regime and its paradoxes, and of the student milieu and movement. While in the first subsection we discuss the historiographical literature on the topics (above all the stimulating debate on post-Stalinism from recent years), in the second subsection we combine historiographical literature with research using primary sources conducted by one of the authors of this article.

The Ambivalence of “National Communism” and the Post-Stalinist Paradox

To understand the rule of the Communist Party between 1948 and 1969, we need to think about the aspects of repression and voluntary support in the same moment, to connect images of violent dictatorship with the evocation of hegemony in Antonio Gramsci's meaning. We have to underline the fact that in the Czech part of Czechoslovakia the Communist Party won the election in 1946 with forty percent of the vote. Its democratic legitimacy was connected to the promise of a “Czechoslovak national way” to

¹⁷ Petr Blažek, “Bylo nás pět: Rozhovor s Ivanou Šustrovou o vydávání českého exilového časopisu za berlínskou zdí,” *Listy* 33 (2004), no. 3, pp. 63–67, (online at listy.cz/archiv.php?cislo=034&clanek=040318 [accessed Mar. 25, 2021]).

¹⁸ Uhl, *Dělal jsem*; Pavel Pečínka, *Pod rudou vlajkou proti KSČ: Osudy radikální levice v Československu* (Brno: Doplněk, 1999).

socialism, which was to mean a more moderate approach than in Russia, the inclusion of “Czech democratic traditions,” the absence of forced collectivisation, a tolerance of small businesses, and so on. This promise remained frustrated and unfulfilled after the 1948 Stalinist *coup d'état* and Sovietisation of Czechoslovakia. Stalinism brought about some elements of emancipation and modernisation, but mostly in a repressive framework.¹⁹ Collectivisation sometimes modernized the countryside and emancipated some poorer rural strata from a dependent position, but at the same time it was connected to many human tragedies, repressive methods, and new forms of dependency. According to some recollections, family experiences stemming from the violence connected with collectivisation made some HRM members from the College of Agriculture in Prague suspicious and critical of power.²⁰ The Stalinist dictatorship also continued to develop a fusion between socialism and nationalism. This continued under post-Stalinist conditions, and the declaration of “socialism with a human face” in 1968 is often recognized as an updated version of the promise of 1946: the nationalisation of communist rule by combining socialism with the local traditions of humanism and democracy.

When we consider its various forms during the 1940s, 1950s, and 1960s, the main ambivalence flowing from the idea of “national communism” consisted of the fact that it contained an element of democracy. Not only did this element constantly clash with the real forms of dictatorship (being frustrated because of domestic Stalinist and Moscow advisors during the period of 1948–1953, or because of the Soviet invasion in 1968), but this concept of democracy was also localised, based in a national essentialism. As such, it was a product of Stalinist localising as a correction of the original globalist aspirations of the Leninists. Thus, not only did the idea of “national democracy” bump up against the limits caused by the dictatorial nature of the power of communist parties in the Eastern Bloc, but the promise of (national) democracy was also at least implicitly contradictory with another democratic promise connected with the Bolshevik tradition: with the original promise of a Soviet system and workers’ democracy connected with the hopes (though much less with the reality) of the original phases of the Russian revolution, with class clearly and completely prevailing over nation. While some politicians and ideologists joined “national democracy” with the original Leninist “socialist democracy,” there was in fact a tension between the two. One of the primary sources of this tension originated in the fact that “national democracy” had to mean some form of “moderation” of revolutionary socialism, its responsibility to particular nations, while the “workers’

¹⁹ We can find an interesting debate on this in the case of feminism. See Denisa Nečasová, *Buduj vlast – posílíš mír! Ženské hnutí v českých zemích 1945–1955* (Brno: Maticе moravská, 2011); Hana Havelková and Libora Oates-Indruchová (eds.), *The Politics of Gender Culture under State Socialism: An Expropriated Voice* (London and New York: Routledge, 2014); Kateřina Lišková, *Sexual Liberation, Socialist Style: Communist Czechoslovakia and the Science of Desire, 1945–1989* (Cambridge: Cambridge University Press, 2018).

²⁰ Pažout, *Hnutí*, pp. 15–16.

democracy” or “socialist democracy” was connected with the idea of a return to the original radical ethos of revolution. While “national democracy” meant some form of “revision” of the original Leninist communism, “socialist democracy” came before any “compromise with reality” moments and had therefore a strong utopian flavour.

National communism could have emancipatory, humanist, and democratic aspects, but it definitely should not be reduced to them. Its problems, *inter alia*, consisted of a complicated reconstruction of its key term *the people*: while it was often considered some sort of extension of the working class, sometimes it was simply the “good part” of the nation. The Czech case is important and illustrative because of the importance of Zdeněk Nejedlý, the left-wing nationalist scholar, who informed Czech Stalinism with a late 19th century aesthetics in which his “people” were much more of a neo-Romantic “das Volk” than anything else.²¹ A very important factor present in the Czech communist nationalism was the anti-German position, sometimes combined with the image of Slavic brotherhood. But the most obscene component of communist nationalism became anti-Semitism, never officially declared, but sometimes strongly present under different names. The wave of Stalinist trials against leading Jewish members of the Communist Party had a strong anti-Semitic message, and sometimes they were re-interpreted by local national communists in a similar way to Joseph Stalin’s split with Leon Trotsky: as the triumph of the localised, national, and potentially more moderate national communists over globalist, revolutionary, and violent Jewish communists. Of course, this aspect of communist nationalism was unacceptable to many national communists. While in Poland anti-Semitism helped some national communists receive public support in 1968 (and also used it against the student protest movement), in the Czech context anti-Semitism was recognized, especially by the intelligentsia, as being backward and unacceptable (this was connected with T. G. Masaryk’s legacy as well as with the attention paid to the Holocaust); even the solidarity of the party leadership with Arab countries in 1967 became one of the last straws towards its being discredited among the ranks of the intelligentsia. Support for Israel became a way of signalling the criticism of the regime’s backwardness, something that may also explain why, only a few months before the group was founded, many members of the HRM collected signatures for a petition demanding the renewal of diplomatic relations with Israel.²²

Anti-Semitism was resolutely rejected by the representatives of the Prague Spring. Nevertheless, Czechoslovak democratic socialism was framed by a culturalist legitimisation of democracy resulting from a tradition that was different from the other countries of the Eastern bloc, as we have discussed above. Especially after the Soviet invasion in

²¹ Cf. Michal Kopeček, “Czech Communist Intellectuals and the ‘National Road to Socialism:’ Zdeněk Nejedlý and Karel Kosík, 1945–1968,” in Vladimír Tismaneanu and Bogdan C. Iacob (eds.), *Ideological Storms: Intellectuals, Dictators and the Totalitarian Temptation* (Budapest: CEU Press, 2019), pp. 345–389.

²² Pažout, *Hnutí*, p. 9.

1968, the defence of Czechoslovak democracy often adopted a civilizational or even xenophobic form: as an “educated and developed nation,” Czechoslovakia needed different political forms for its path to socialism than “Russian muzhiks” from the “steppes.”²³

After 1953, and especially after Nikita Khrushchev’s speech in 1956, the communist parties found themselves facing a difficult task: the need to relieve the communist dominions of the burden of the past but, at the same time, to maintain the political primacy of the communist parties.²⁴ The post-Stalinist period (ca. 1956–1969) was thus characterized not only by the rejection of the past, but even more by the dialectical overcoming of Stalinism and the search for new starting points that would take the building of socialism in a new direction.²⁵ After 1956, the Czechoslovak Communist Party found itself in a brief ideological vacuum. There was new scope for different interpretations of Marxism-Leninism, and consequently for different views on what it means to overcome Stalinism and the cult of personality.²⁶

As noted by Jan Mervart and Jiří Růžička, the paradox of Stalinism was that the internal party debate and thereby the society-wide debate were suppressed, and at the same time this discussion was retrospectively demanded.²⁷ Post-Stalinism reversed this paradox: discussions on society as a whole were opened and demanded, however the need to maintain the legitimacy of the party’s political primacy often led to retrospective correction, along with a repressive reaction. The result of this paradox was a certain double-tracking character of post-Stalinism with a resulting tension between efforts to reform socialism and repressive reactions to maintain party primacy, between mobilizing for greater political activity by broader sections of society and subsequent corrections for deviating from the party’s political line, between official promises and the failure to fulfil them in everyday practice.

The party came to terms, for example, with the “cult of personality” and Stalinist trials, but on the other hand refused to rehabilitate the non-communist victims. The party encouraged the overcoming of Marxist dogmatism, but on the other hand there were repeated campaigns against so-called revisionism.²⁸

The tensions arising from this paradox also touched the cultural life of the time. A cultural and intellectual flourishing marked, for the most part, the 1960s. A number of high-quality works were published, not only of Czech provenance, but also of foreign

²³ Cf. Ondřej Slačálek, “The Postcolonial Hypothesis: Notes on the Czech ‘Central European’ Identity,” *Annual of Language & Politics and Politics of Identity* 10 (2016), no. 1, pp. 27–44.

²⁴ Pavel Kolář, *Soudruzi a jejich svět: Sociálně myšlenková tvářnost komunismu* (Prague: NLN and ÚSTR, 2019).

²⁵ Jan Mervart and Jiří Růžička, “Rehabilitovat Marxe!” *Československá stranická inteligence a myšlení poststalinické modernity* (Prague: NLN, 2020).

²⁶ Kolář, *Soudruzi a jejich svět*, p. 49.

²⁷ Mervart and Růžička, “Rehabilitovat Marxe!” p. 91.

²⁸ Kolář, *Soudruzi a jejich svět*, p. 53.

literature in translation. The French existentialists, for example, resonated strongly. The newly established theatres presented plays by Czech and foreign playwrights, and last but not least, there were more opportunities to travel to the West. But there was also regular censorship and repressive reactions to critical presentations by authors at the Writers' Congresses, interventions in the publication of cultural magazines,²⁹ and a campaign against "people with long hair" and other representatives of alternative culture.³⁰

The "Prague Spring" of 1968 can be considered the apex of post-Stalinism while at the same time it transcended its limits and to a large extent overcame the post-Stalinist paradox, only to find itself confronted by it even more on an international level in the form of the Warsaw Pact Invasion. Public debate without censorship brought a large amount of self-reflection to various temporal layers of the state socialist regime and opened the way to a vision of democratic socialism based on the self-correction of the many problems from the previous era. The idea of Marxist humanism and Leninist democracy was connected to the idea of the national democratic tradition to create socialist democracy.

The participants in the HRM were part of this atmosphere, and this public debate was of major importance for them. They were also "post-Stalinist" in accepting that the regime had an emancipatory core (they considered it to be a social revolution but one disfigured by bureaucratic rule).³¹ But they could not accept the national framework for their thinking about democratic socialism. While the mainstream of the Prague Spring considered democratisation a moderation of socialism and its rooting in the national framework, the HRM had a clearly internationalist identity and considered democracy (understood as self-government) a radicalisation of socialism.

The Post-Stalinist Paradox in the Student Movement

The tension of post-Stalinism's own double-tracking character was also reflected in the students everyday political reality. The 1960s were marked by a declarative policy of trust in university students. Along with the overall post-Stalinist trend of cooperation between various social groups whose interests should no longer be antagonistic, and the efforts to achieve greater political participation by broad sections of society, there was meant to be greater political activity by students. University-based communist functionaries thus declared that students should be given a greater degree of independence, leading to independent political action and critical thinking, and that students should partici-

²⁹ Jan Mervart, *Naděje a iluze: Čeští a slovenští spisovatelé v reformním hnutí šedesátých let* (Brno: Host, 2010).

³⁰ Filip Pospíšil and Petr Blažek, "*Vraťte nám vlasy!*" *První máničky, vlasatci a hippies v komunistickém Československu* (Prague: Academia, 2010).

³¹ See Zakládající manifest, *inter alia*.

pate independently in solving the problems of both the university and society.³² On the other hand, many conservative Communists continued to be suspicious of students on the basis of the student demonstrations in February 1948 and the Majáles (traditional student May) celebrations, a massive critical carnival, in 1956. Student expectations associated with a policy of trust often clashed with everyday reality.

There was thus a paradoxical situation in which students were pilloried for their political passivity and called to greater activism, but such activism carried a threat of greater or lesser penalty with it. Examples were the calls for the publication of purely student-run magazines, which were then followed by bureaucratic interventions against the magazines for “inappropriate” content, or the calls for the active organization of the Majáles May festivities in 1965 and 1966, but then the subsequent sanctions against the organizers for the slogans that were on some of the banners.³³

This tension also defined the political field of the student movement, which was organized under the rubric of the university student institutions of the Československý svaz mládeže (Czechoslovak Youth Union, ČSM, which was official organization covering all youth). On the one hand, in order to increase its political capacity for action, University District Committees in individual university cities were established in 1963, their aim being to enable better communication between students of different faculties and to promote student interests.³⁴ On the other hand, all ČSM faculty student organizations were subordinated to the central leadership of the Union, which from 1958 was subject to the direct leadership of the Central Committee of the Communist Party.³⁵

Membership in the ČSM thus provided the student movement with institutional support and a number of benefits. As Petr Uhl, who as a ČSM activist travelled to a number of Western European countries over the years, recalled, it provided inspiration and ties to student and other movements.³⁶ However, due to constant interventions by the Union’s leadership, throughout the 1960s the most politically-active students criticized the Union for its bureaucratic nature. They called its structures authoritarian, rigid, and unable to provide a platform for the promotion of students’ interests. These students, known as the “Prague radicals,” used ČSM structures for political organizing while at the same time striving for its federalization, and even, in the second half of the

³² Archiv hlavního města Prahy (Prague City Archives), fond (collection) Komunistická strana Československa – Vysokoškolský výbor Praha, karton (box) 1, inventární číslo 1, Dokumentace ustavující konference VV KSČ, 3. 11. 1963.

³³ Národní archiv (National Archive), fond (collection) KSČ – Ústřední výbor 1945–1989, Sekretariát ÚV KSČ 1966–1971, archivní jednotka 2, bod 3, Zhodnocení Majáles 1966.

³⁴ Pažout, *Mocným navzdory*, p. 81.

³⁵ Zdeněk Nebřenský, *Marx, Engels, Beatles: Myšlenkový svět polských a československých vysokoškoláků 1956–1968* (Prague: Academia and MÚ AVČR, 2017), p. 328.

³⁶ Uhl, *Dělal jsem*, pp. 62, 67–78.

decade, for the establishment of independent student self-governments.³⁷ It was from these circles that a large number of HRM members were recruited after the military intervention in August 1968.

The idea of independent student self-governments gained popularity among students after the ČSM leadership failed to stand up clearly for the students who were beaten up after they spontaneously demonstrated in October 1967 to protest the poor technical state of the Strahov dormitories.³⁸ By January 1968, independent student self-governments were beginning to form spontaneously from below, and in May of the same year the umbrella organization Svaz vysokoškolského studentstva (Union of University Students, SVS) was established outside of party control.

Although for some students the SVS represented a suitable platform, part of the student movement criticized it for its mass character and warned against a similar bureaucratization, refusing to include the newly formed self-governing bodies in the Union.³⁹ After the military intervention of the Warsaw Pact troops, the student movement sought to defend the freedoms gained, and for some time the movement united under the banner of the SVS. Their activities culminated in a student occupation strike in November 1968, but soon most students began to fall back into passivity. In the last months before the abolition of the SVS, discussions were mainly about whether the Union should become part of the National Front and thus not only support the reform wing of the Communist Party, but also gain official patronage for its activities.⁴⁰

The membership of the students in the anti-authoritarian and revolutionary Marxist HRM can thus be explained as a reaction both to the political situation and to the experience of specific students from the 1960s with the tension arising from a vertically-organized structure. Some politically active students did not want to accept the political passivity of the majority of students while, at the same time, they no longer believed in the emancipatory potential of the reform wing of the Communist Party of Czechoslovakia and therefore did not see a way out in the organization of the SVS.⁴¹ At the same time, some of them had no problem identifying with Marxism, an ideology they shared with the ruling regime on a declarative level. Unlike a large part of the student body, they not only tried to defend the freedoms they gained, but to look for

³⁷ Michael Polák, "Street Politics: Student Demonstrations in Prague in the 1960s, and the Disintegration of the ČSM University Structures," *Czech Journal of Contemporary History* 8 (2020), no. 1, pp. 45–72, here 52–55.

³⁸ *Ibid.*, pp. 68–72.

³⁹ Jiří Müller, "Otázky studentského hnutí," *Spiritus Expres. Časopis Spolku posluchačů VŠCHT v Pardubicích*, 1 (1969), issued April 10, 1969, pp. 3–5 (online at cdn.libpro.cz/content/uploads/2019/03/spiritusexpres-c01-10-04-1969-lp-i5b_1348737579.pdf [accessed Mar. 25, 2021]).

⁴⁰ Pažout, *Mocným navzdory*, p. 129.

⁴¹ Libri prohibiti, fond (collection) Československé studentské hnutí, inventární číslo 442, karton 7, Zakládající manifest HRM deklarující vznik organizace a její cíle; see also Pažout, *Hnutí*, pp. 41–43.

ways to achieve self-governing socialism. Although these students shared the ideas of the Prague Spring, they were not interested in the return of post-Stalinist reality associated with the leading role of the Communist Party.

The HRM's political strategy of action contrasted with the passivity of the majority of the students and the bureaucratizing tendencies in the SVS, which relied on the support of the Communist Party's reform wing. It is this aspect that is used by those who claim that they did not identify much with the movement's radical left-wing ideology to retrospectively explain their membership in the HRM.⁴² Thus, the more comprehensive ideological anti-authoritarianism of the HRM may be only partially explained by the shared experience of Czechoslovak students. There was definitely a need for it across the young generation.

The Context of (Post)Trotskyism

The Movement of Revolutionary Youth had various foreign contacts and inspirations. The most important contacts were Petr Uhl's links to the Fourth International, especially via Alain Krivine and Hubert Krivine.⁴³ He also had important contacts in the German student movement via Sibylle Plogstedt, who participated personally in the movement, being Uhl's partner and a member of his cell together with the economist Štěpán Steiger.⁴⁴ Indeed Steiger was in contact with the Raya Dunayevskaya group of Marxist humanists and even published, in their pamphlet on the Czechoslovak 1968, a long analysis of the Czechoslovak sixties from the Marxist humanist point of view.⁴⁵ In 1968, Petr Uhl translated (together with Miloš Calda) *An Open Letter to the Party* by Jacek Kuroń and Karol Modzelewski. The HRM published an anthology of samples and excerpts from various left-wing texts called *Byrokracie ne – revoluce ano* (No to Bureaucracy, Yes to Revolution). While it is often presented only as an anthology of texts,⁴⁶

⁴² Petruška Šustrová: "We then published, as the HRM, a leaflet under the name Revolutionary Socialist Party. Typical lefty style, to keep changing your name. I wasn't bothered, I'd have joined with the devil. And I didn't meet anybody who was willing to do anything, only these people! (...) And also, we were young and those kind of friendships start relatively easily." *Petruška Šustrová (* 1947). Historie je složitější...*, unpaginated.

⁴³ Uhl, *Dělal jsem*, pp. 71–74; Boel, *Western Trotskyists*, p. 241.

⁴⁴ Uhl, *Dělal jsem*, p. 137.

⁴⁵ X [Štěpán Steiger], "At the Crossroads of Two Worlds," *Czechoslovakia: Revolution and Counter Revolution* (Detroit and Glasgow: News & Letters Committees and The Marxist Humanist Group, 1968), pp. 17–52. Online at marxists.org/archive/dunayevskaya/archives/3940.pdf [accessed Mar. 25, 2021].

⁴⁶ From the slightly paternalist introduction to the English translation of the manifesto of the HRM written by Ian Fraser, see *Manifesto of the Revolutionary Socialist Party Czechoslovakia* (London: International Marxist Group, 1970), pp. 3–4 (online at marxists.org/history/etol/img/img-pamphlets/manifesto-of-the-revolutionary-socialist-party-czechoslovakia-rotated.pdf [accessed Mar. 25, 2021]). See also Pažout, *Hnutí*, p. 17.

it in fact included not only short texts by members of the HRM but also introductory commentaries and polemical remarks which give us some insight into the thinking of the members of the HRM, making it a valuable and overlooked source.

To some extent, the ideas of the HRM members bear many parallels with the development of the Trotskyist movement and the development of some of its participants into what could be called “post-Trotskyists” (having an emphasis on a critique of bureaucracy, on a vision of radical democracy or self-government, a libertarian ethos, and a focus on various hierarchical relationships). We can see that while they knew some parts of post-Trotskyist writing and appreciated them, at the same time they criticised some aspects of post-Trotskyism, and Petr Uhl in particular gravitated mostly towards collaboration with the “orthodox” Trotskyists of the Fourth International. To understand this, we need a short excursion into the development of Trotskyism and post-Trotskyism in the West as well as a discussion of the relationships and parallels of the HRM to these movements.

Trotskyism and Post-Trotskyism

Trotskyism is based not on the Trotsky of 1904 (criticising Lenin’s *What Is to Be Done?*)⁴⁷ but on the Trotsky of 1917–1925 (Lenin’s collaborator and later Stalin’s competitor in the struggle to succeed Lenin); “orthodox” Trotskyism is relatively authoritarian, based on the idea of the vanguard party with a focus on “technical issues”⁴⁸ of power alongside criticism of the Soviet Union as being “degenerate” but still a “workers’ state” that has to be defended against the capitalist West.

Post-Trotskyist is a label we can give to persons and groups which have undergone (personally or in the genealogy of their groups) a Trotskyist period, but then split with “official” Trotskyist organisations (the Fourth International above all) and/or with at least some important elements of Trotsky’s thought. Key figures in post-Trotskyist thought and militant activity include the Johnson-Forest Tendency in the United States, led by Raya Dunayevskaya (pseudonym Freddie Forest) and C. L. R. James (pseudonym J. R. Johnson), the group Socialisme ou Barbarie (Socialism or Barbarism), led by young Cornelius Castoriadis (and Claude Lefort), and the Movement for Democracy of Content led by Josef Weber. All of them left the Trotskyist movement because they could not agree with

⁴⁷ Leon Trotsky, *Our Political Tasks (1904)* (London: New Park, 1979). Online at marxists.org/archive/trotsky/1904/tasks [accessed Mar. 25, 2021]; Tony Cliff, “Trotsky on Substitutionism (1960).” Online at marxists.org/archive/cliff/works/1960/xx/trosub.htm [accessed Mar. 25, 2021]. Originally published as “The Revolutionary Party and the Class or Trotsky on Substitutionism,” *International Socialism*, 2 (1960), pp. 14–17, 22–26.

⁴⁸ We should remember Lenin’s well-known words in his testament concerning Trotsky’s “excessive preoccupation with the purely administrative side of the work.” Vladimir Lenin, “Letter to the Congress (1922),” in V. I. Lenin, *Collected Works*, 1900–1923, vol. 36 (Moscow: Progress, 1971), pp. 593–611, here 595. Online at marxists.org/archive/lenin/works/1922/dec/testamnt/congress.htm [accessed July 20, 2021].

Trotsky's position, especially with his idea that Stalin's USSR was degenerate but still a workers' state that should be defended in the case of conflict with imperialist powers. As well as Grandizo Munis, surrealist poet Benjamin Péret, Trotsky's widow Natalia Sedova, and Tony Cliff, who later founded International Socialists, they considered the Soviet Union to be a capitalist society of a special kind. For post-Trotskyists, this state capitalism had much in common with Western capitalism: namely the importance of bureaucracy.⁴⁹ This analysis had different political implications, but mostly led to the support of struggles from below, be they wildcat strikes and other workers' struggles or reorientation towards "democracy of content" in the case of Josef Weber. While in the case of *Socialisme ou Barbarie* the split with Trotskyism led also to criticism of Marxism as a whole, Dunayevskaya and James tried to renew Marxism by returning to its Hegelian foundations.⁵⁰

Many parallels with the Western post-Trotskyists can be found in Jacek Kuroń's and Karol Modzelewski's *Open Letter to the Party* (1965). The text, which attracted police persecution that made its authors political prisoners, described Polish society as state capitalism where state bureaucrats gained surplus value for their collective class interests while exploited workers received only subsistence wages. The authors, inspired by the workers' strikes and revolts of 1956, called for an anti-bureaucratic revolution led by the proletarian class which would liberate the whole society from bureaucratic dictatorship.⁵¹

The HRM and Post-Trotskyism

We can see that authors inspired by Trotsky did not need to experience directly and physically oppression by state socialist dictatorships to develop a more radical criticism of those dictatorships and more anti-authoritarian political stances than those presented by Trotsky and his orthodox followers. With their possibilities of theoretical work uninterrupted by the repression of the kind which was faced by left-wing opposition in the Soviet bloc, they could of course come up with more developed theoretical positions.⁵² The move of some of them away from the dictatorship of the proletarian party and towards radical democracy can be considered parallel or to some extent even an anticipation of

⁴⁹ Marcel van der Linden, *Western Marxism and the Soviet Union: A Survey of Critical Theories and Debates since 1917* (Chicago: Haymarket Books, 2009); Marcel van der Linden, "The Prehistory of Post-Scarcity Anarchism: Josef Weber and the Movement for a Democracy of Content (1947-1964)," *Anarchist Studies* 9 (2001), no. 2, pp. 127-145; Loren Goldner, "Facing Reality 45 Years Later: Critical Dialogue with James/Lee/Chaulieu," *Break Their Haughty Power*, August 13, 2002 (online at breaktheirhaughtypower.org/facing-reality-45-years-later-critical-dialogue-with-james-lee-chaulieu [accessed Mar. 25, 2021]).

⁵⁰ van der Linden, *The Prehistory*; Goldner, *Facing*.

⁵¹ Kuroń and Modzelewski, *Otevřený dopis*.

⁵² See *Byrokracie*, commentary on the text of Jacek Kuroń and Karol Modzelewski.

the development of the Czech radical leftists, former HRM members, in the direction of the defence of human rights and quality of democracy or, in some cases, green issues.

Left-wing opposition circles in state socialist dictatorships were very often in the position of latecomers who needed to orientate themselves. This gave them the position of a fresh pair of eyes and an outsider status. The collection *Byrokracie ne – revoluce ano* can be especially identified as a form of dialogue with radical left thought. The collection contained commented excerpts and summaries by various authors that were meant to document the nature of bureaucracy and its rule in state socialist dictatorships. The authors start with lengthy commented excerpts from Nikolai Bukharin's *Program of Russian Communists (Bolsheviks)* from spring 1918, which they commented is a document of "conflict between self-government and centralism" and of the "historical error of the Bolsheviks who believed in the symbiosis of both of self-government and the centralist way of development" and in fact declared loyalty to the former while realizing the latter.⁵³ The ideas of the program are described as "a direct negation of Marxism as a conception of socialist man and society."⁵⁴ The authors declare that maybe it was necessary to lead the Russia of that time in centralist way, but what they could not accept was the centralist mentality, the victory of centralism in the ideas and ideals of "the only victorious Russian revolutionaries" who "with their philosophical basis touch the foul-smelling 'ideologies' of black shirts and swastikas."⁵⁵

This is followed by excerpts of Alexandra Kollontai's *Communism and the Family*, Leon Trotsky's *Betrayed Revolution*, and Milovan Djilas's *New Class*. While these texts are mostly uncommented, the text of the summary *Open Letter to the Party* by Jacek Kuroń and Karol Modzelewski is followed by a long and very polemical commentary. *Open Letter* is criticised not only for its "bureaucratic language," but it also "suffers from the common insufficiencies of Stalinist reports": the unclear definition of terms.⁵⁶ While these and other problems of the text are excused by the difficult conditions in which the authors wrote them, by the "atmosphere of persecution and speed," as well as by an absence of contacts, the criticism of the text is no more moderate.⁵⁷ Part of the criticism focuses on the nature of bureaucracy and the proletariat (focusing on the position that bureaucracy cannot be a class and thus its power will be challenged not by social but by political revolution). Moreover, Kuroń and Modzelewski are also criticised for their focus on the *exploitation* of the working class. Not only does this term make the problem too focused on the economy, obscuring the political nature of bureaucratic dictatorship, but according to the Prague critics, "it appears as if the authors do not underline the

⁵³ *Byrokracie*, section on Bukharin.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ See *Byrokracie*, commentary on the text of Jacek Kuroń and Karol Modzelewski.

⁵⁷ *Ibid.*

very meaning of socialism: the self-realisation of each individual working person, his activity and initiative, his participation in the management of the society (that is, the Marxian inversion of economic subject and object).⁵⁸ This focus on exploitation leads Kuroń and Modzelewski to focus on consumption, but “consumption is not a goal, only a means to the liberating of the producer, to the expression of his own personality. (The growth of consumption by workers may be assured also by capitalist society.)”⁵⁹

A large part of the anthology consists of a document from the Fourth International on state socialist dictatorships and of writings by leading theorists of this organisation (Henri Weber and Ernst Mandel), which are followed by some left-wing analyses of Michael Bärmann, Serge Mallet, and Mihailo Marković, and also of two texts by authors connected with the HRM, a summary of the long study “Czechoslovakia and Socialism” by Vladimír Skalský (pseudonym of Petr Uhl) and the essay “State and Bureaucracy” by Josef Sýkora (pseudonym of Jaroslav Suk).

While HRM member Štěpán Steiger was in contact with Dunayevskaya’s group, the group and its theoretical production is not present in the collection. In contrast with it, extracts from the text of *Socialisme ou Barbarie* (article from 1964) is the longest text reproduced in *Byrokracii ne – revoluci ano*. The translator’s introduction to the text provides some information both about the attractiveness of post-Trotskyism and about its divisive aspects. *Socialisme ou Barbarie* is appreciated for the freshness of its ideas as well as for the fact that “unlike the majority of political texts of the far left” their essay has an “acceptable vocabulary and language culture.”⁶⁰ The translator also appreciates the fact that the group refers to Workers’ Opposition in the Bolshevik party (in 1921) and talks about workers’ self-government. What was unacceptable for the author of the introductory commentary, however, was the somehow homogenizing view of *Socialisme ou Barbarie*: according to its authors, both East and West were capitalist societies with a key role played by bureaucracy. This, according to *Socialisme ou Barbarie*, made Marx obsolete, and according to the HRM, made *Socialisme ou Barbarie*’s analysis very undifferentiated. While the role of capitalism (and the relevance of Marx’s analysis of it) is downplayed in the First World by such an analysis, capitalism is projected into the Second World.

This may be one part of the explanation why the HRM, somehow attracted to the post-Trotskyist ethos, accepted an important part of the analysis of the “orthodox” Trotskyist Fourth International. The HRM shared an emphasis on the differentiation of the world into three zones, with developed capitalism in the First World (where the key struggle is capital versus labour and there is need of social revolution), in the Third World (with conflict with neo-colonialism and the need for a national liberation struggles),

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Byrokracie*, section on *Socialisme ou Barbarie*.

and in the Second World where social revolution has already taken place and political revolution is needed to overthrow bureaucracy. This view left socialist revolutionaries in the Second World with both enough space to analyse its special conditions and to develop their own (at least partial) analysis of it. This focus on political revolution and the declaration that social revolution had already taken place also created space for a focus on the “superstructural” factors of social life and politics.

The Context of the “World Revolution of 1968”

Remembering a visit by one of the leading figures of the German student movement (SDS), Rudi Dutschke, to Prague in March 1968, participants talked about a “misunderstanding” between the Western and Czechoslovak student movements. In his speech, Dutschke called for an international opposition which would fight against all forms of authoritarian structures.⁶¹ In contrast, Milan Hauner noted that Dutschke was highly critical of current capitalism, while he had many illusions about the possibilities of its transformation under direct democracy. Hauner then stresses that for the Czechoslovak students the situation was exactly opposite.⁶²

The German student Clemens Kuby, who came with Dutschke to Prague, described the position of Czechoslovak students as pragmatic and not significantly utopian. He described the situation as a revolution from above. According to him, intellectuals and part of the Communist party of Czechoslovakia had made an alliance and were trying to ensure freedoms and economic effectiveness through the democratization process.⁶³ Kuby’s observation is confirmed also by the memories of Petr Uhl, who travelled quite extensively to the West, especially France. When remembering the occupation strike on the 18th of November at universities in Czechoslovakia, Uhl described how he had tried to influence Czechoslovak students with the ideas that motivated the French May, but failed to make much of an impact. The aim of the November occupation strike was to support the progressive wing of the Communist Party against the conservative wing, rather than a rejection of technocratic and authoritarian rule in general.⁶⁴

In the following part, we will contextualize this “misunderstanding” in a dialogue with the framings of 1968 and the long 1970s that is offered by views on historical

⁶¹ Pažout, *Mocným navzdory*, p. 169.

⁶² Milan Hauner, “Rudý Rudi v Praze,” *Student* 4 (1968), no. 17, pp. 1 and 4, here 4. Quoted in Pažout, *Mocným navzdory*, pp. 172–173, and also Paulina Brenn, “1968 East and West: Visions of Political Change and Student Protest from across the Iron Curtain,” in Gerd Rainer-Horn and Padraic Kenney (eds.), *Transnational Moments of Change: Europe 1945, 1968, 1989* (Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2004), pp. 119–135, here 124.

⁶³ Clemens Kuby, “Brave New Praha,” *Juristen Blatt* 1 (1968), no. 2 (May), pp. 6–11. Quoted in Pažout, *Mocným navzdory*, pp. 174–175.

⁶⁴ Petr Uhl, “Social Self-Government Is a Dream I Haven’t Given Up On: Interview with Petr Uhl, by Petr Kužel,” *Contradictions: A Journal for Critical Thought* 1 (2017), no. 2, pp. 169–184, here 176.

sociology and with the findings of the previous two sections. In contrast to the unifying view of 1968, we offer for consideration at least two different but general types of revolution with different implications for the understanding of anti-authoritarianism.

Single or Multiple 1968? “World Revolution” in an Already Revolutionized Society

One of the common patterns of 1968 is, according to Immanuel Wallerstein, the exhaustion of the “two-step strategy” that had been common for the so-called Old Left and which consisted of “first gain power within the state structure, then transform the world.”⁶⁵ Taking over state institutions initially seemed the only way to defeat the ruling class and its economic and cultural power. While the first step was actually achieved by many leftist organizations, none of them seemed to be able to achieve the second step. And thus all the revolutionaries of 1968 shared the argument that the revolutionism of the Old Left was “not part of the solution but part of the problem.”⁶⁶ A similar argument is also made by Grzegorz Piotrowski, who frames the events of 1968 in all countries as a reaction against “the old” – “the communist regimes of Eastern Europe, the establishment, the cultural and political elites of the West, the old Institutional-Revolutionary party of Mexico, etc.”⁶⁷ According to this understanding, there was an underlying common unity in the rejection of the state structures as dominated by the “old.” The “new” was looking for revolutionary changes outside of these structures, reversing the two-step strategy.

The other global feature, potentially interconnecting the experiences of revolutionary students from different regimes, were the outcomes of the scientific and technological revolution and ideals connected to its promises. Despite the Cold War divisions, the countries of so-called democratic capitalism, state socialism, and developing countries shared a vision of planning and managing the economy and society through the central institutions of nation states.⁶⁸ However, while the student and other emancipatory movements in the “First World” rejected technocratism as an oppressive tool of liberal-capitalist domination, in the “Second World,” and especially Eastern Europe, the new technocratic class was, according to György Konrád and Ivan Szélenyi, taking part in the liberalization and struggle for decentralization of the power of ruling party elites. Konrád and Szélenyi take the Prague Spring as an example of change led by the technocratic intelligentsia. The ensuing “normalization” in the 1970s was

⁶⁵ Immanuel Wallerstein, “New Revolts against the System,” *New Left Review* (2002) new series, no. 18, pp. 29–39, here 30.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 33.

⁶⁷ Grzegorz Piotrowski, “Preface,” in Grzegorz Piotrowski (ed.), *1968: A Global Approach* (Gdańsk: Europejskie Centrum Solidarności, 2020), pp. 7–13, here 7–8.

⁶⁸ Vítězslav Sommer et al., *Řídit socialismus jako firmu: Technokratické vládnutí v Československu 1956–1989* (Prague: NLN and ÚSD AV ČR, 2019), p. 22.

then in their perspective a counter-offensive by the conservative party elites.⁶⁹ This is also partially confirmed by Vítězslav Sommer et al., when they note that the official theoretical thought in Czechoslovakia after 1968 clearly rejected any interconnection of socialism and technocracy and criticize the technocratic reformism of the Prague Spring for ignoring the decisive role of politics and politicians.⁷⁰

The Czech writer Milan Kundera observed further discrepancies when comparing the Paris May and Prague Spring. According to him, it was “thanks to a miraculous coincidence that the two springs, each from a different historical time, ended up (...) on the ‘operating table’ of one year.”⁷¹ Among the differences between the two springs he finds that, firstly, while the Paris May was an “unexpected explosion,” the Prague Spring was the climax of a “long-term process.” And secondly, while the Paris May was fulfilled by “revolutionary lyricism,” the Prague Spring was more inspired by “post-revolutionary scepticism.”⁷²

It is worth noting that the second difference was later described in the context of the post-revolutionary development in the West by Ulrich Beck. He refers in this context to an “utopia of equality” that contains a wealth of substantial and positive goals of social change and that was, in the second half of 20th century, substituted by a new type of utopia, more negative and defensive: “Basically, one is no longer concerned with attaining something ‘good,’ but rather with preventing the worst; self-limitation is the goal which emerges.”⁷³ Samuel Moyn writes in this context about human rights as a minimal utopia and states more precisely that the turning point was the failure of the 1968 revolutions. During the 1970s human rights became central for the emancipatory left “as they became bound up with a widespread desire to drop utopia and have one anyway. And their substitution of plausible morality for failed politics may have come at a price.”⁷⁴

If we compare these general frameworks regarding 1968 and the long 1970s, derived from the historical development in the West, with the generational experience of state socialist dictatorship (“The Context of State Socialist Dictatorship” section) and ideational formation of the HRM (“The Context of (Post)Trotskyism” section), we need to outline at least two important distinctions. First, in Czechoslovakia, we are dealing

⁶⁹ Györgi Konrád and Iván Szelényi, *The Intellectuals on the Road to Class Power: A Sociological Study of the Role of the Intelligentsia in Socialism* (New York: The Harvester Press Limited, 1979), p. 216.

⁷⁰ Sommer et al., *Řídit socialismus*, pp. 49–50.

⁷¹ Milan Kundera, “O dvou velkých jarech a o škvoreckých,” in Milan Kundera, *Zahradou těch, které mám rád* (Brno: Atlantis 2014), pp. 58–64.

⁷² *Ibid.*, p. 59.

⁷³ Ulrich Beck, *Risk Society: Towards a New Modernity* (London: Sage Publications, 1992), p. 49.

⁷⁴ Samuel Moyn, *The Last Utopia: Human Rights in History* (Cambridge, Mass.: The Belknap Press), p. 175.

with an already revolutionized society. The question was thus not how to make a revolution from scratch, but rather how to continue the revolutionary development and save it from slipping into tyranny. In this sense, we can follow Kundera and claim that the general goal was not that much about substantial transformation to an anti-authoritarian socialist society. The Czechoslovak attempt at “socialism with a human face” pursued more of a defensive vision of creating negative limits to revolutionary socialist authorities, developing a national path to socialism, and preventing a slide into the dystopia of the Stalinist period. The goal was to enhance the transition from the revolutionary period towards a lawful socialism that was hesitantly being pursued by the progressive wing of the Communist Party. Thus, when Moyn sees 1968 as the last attempt at a substantial utopia, it is mainly the view from the West. The Czechoslovak 1960s can, in contrast, be described as being in some sense an anticipation of the long 1970s and a gradual weakening of the centrality of revolutionary utopias in favour of the more minimalistic, defensive type of revolutionary project. From this perspective, we can understand the conclusion that Dutschke made on the tenth anniversary of 1968. According to him, one of the main problems was a failure to see that there are not only problems with liberalism, but also with socialism. This was the reason for not understanding the importance of the Prague Spring.⁷⁵ They failed to understand that the defensive struggle against tyranny does not have to be a mere slip slide back to liberalism and capitalism, but an important part of the socialist project.

Second, the formation of the revolutionary HRM in the context of an already revolutionized society offers a historical example that suits neither Wallerstein’s framework of “world revolution” nor Beck’s and Moyn’s observation on the exhaustion of the strong revolutionary utopia in the long 1970s. In fact, it can be understood as a contrary example. HRM did not accept the unifying view of the capitalist world system and in this sense was more on the side of the “old” (“orthodox”) Trotskyist left. According to HRM, in contrast to the movements in the West, the goal was not a social revolution of one class against another. This revolution had already taken place and the need was now for a second, political revolution of self-government against the bureaucracy. Moreover, this revolutionary utopia came at a price after the exhaustion of the legalistic approach of the Prague Spring. So while historical sociology observes the exhaustion of revolutionary goals, giving way to more defensive ones within the new left, the case of HRM gives an example of the opposite development. This was enabled by the self-understanding of their position as being in an already revolutionized (non-capitalist) society, that is, the understanding that is overshadowed by the narrative of “the world revolution.”

We believe that this understanding is important if we are to grasp the peculiar position of HRM’s anti-authoritarianism. It uses a combination of a defensive and a revolutionary approach. The proclamation of HRM from 1969 emphasizes the need

⁷⁵ Rudi Dutschke and Jacques Rupnik, “The Misunderstanding of 1968,” *Eurozine.com* (2008) (online at eurozine.com/the-misunderstanding-of-1968 [accessed Jun. 5, 2021]).

to demand concrete rights for workers and maintain positions in formal institutions, namely unions. However, it also reflects the exhaustion of the “myth of legalism” and calls for a combination of legal work in the unions, the Communist Party, and so on, with illegal forms of self-organisation.⁷⁶ The aim was to defend the outcomes of the social revolution while pursuing political revolution. However, the illegal work soon became the dominant mode of self-organization.

Conclusion

As we already declared above, it was not our goal to tell the inspiring story of the political thought of the Movement of Revolutionary Youth (HRM) fully and completely. Such work needs to be done and we hope that it will be carried out soon, but it was not the task we had undertaken. What we wanted to do was to reconstruct one aspect of this thought and rethink the participants in HRM as actors and thinkers acting and thinking in various contexts.

To reconstruct the relationship of HRM towards the rest of the student movement and towards society in the West and in the East, we may reformulate our discussion of these societies in the 1960s in terms of (de)politicisation and technocracy. The Czechoslovak student movement was connected with the West European movements by an effort to democratize and politicize undemocratic or depoliticized (university) structures. Western European student movements thus won a larger representation of students in academic senates at a number of universities, while Czechoslovak students sought to rid the student structures of the bureaucratic and authoritarian character that prevented them from carrying out independent political activity. In both cases the university or student structures could be or were a model of the whole of democratic society. However, they were distinguished by the relationship between the depoliticisation of various personal spheres of life in relation to technocracy.

Schematically put, while the Western student movements challenged the power of technocracy and tried to re-politicise many depoliticised aspects of the life (relationships between men and women, inter-generational relationships, and so on), “socialism with a human face” was a reaction against the previous repressive politicisation of the human totality. Thus, there was a large amount of trust in technocracy in Czechoslovakia and its power could be perceived as an emancipatory counterbalance to the power of an incompetent bureaucracy. Also, the depoliticisation of some spheres of life and values (including such spheres as family or nation) could be viewed as humanizing in a society with a fresh memory of an overpoliticising regime. Being both anti-bureaucratic and anti-technocratic, and also anti-nationalist, was what made the HRM much closer to the Western radical left-wing factions of the student movement than to the rest of the student movement in the Czechoslovakia. Even their anti-authoritarian and radical

⁷⁶ “Provolání ideologické sekce Revoluční socialistické strany (Československo),” in Pažout, *Hnutí*, pp. 48–50.

democratic ethos can only be partially considered a reaction to the experience of state socialism. As we have seen, these aspects can also be traced in the Western post-Trotskyist milieus and other movements; on the other hand, the HRM did not simply negate state socialist dictatorship.

While their position towards both the repressive regime and various versions of its bureaucratic rule was a resolute and principled opposition, the group was sensitive towards the emancipatory possibilities of the historical trajectories of the Eastern bloc – with the social revolution finished, it promised to change the political form, through political revolution, to create socialist self-government. While this position was shared with orthodox Western Trotskyists from the Fourth International, it also opened up space for various analytical insights and political accents which made it possible for the group to transcend both Western orthodox Trotskyism and the Czech “socialism with a human face.”

Thus, we can conclude that the anti-authoritarianism of the Movement of Revolutionary Youth (HRM) cannot be reduced to a mechanical reaction to three, reconstructed contexts. It makes sense only if it is considered to be creative thinking that reflects all three contexts.

LEFT TURN, RIGHT TURN – ARTISTIC AND POLITICAL RADICALISM OF LATE SOCIALISM IN HUNGARY

The Orfeo and the Inconnu Groups*

Kristóf Nagy and Márton Szarvas

Everyone will be as radical as circumstances make them.

Inconnu

Abstract

This paper compares and contrasts two of the few radical political artistic groups of late socialism in Hungary. Through an analysis of the Orfeo and Inconnu groups we highlight their patterns of politicization and de-politicization to show that the critique of existing socialism was not free floating but was embedded in social structures. By going against the current of individualizing and moralizing artistic biographies, we give a historical materialist account of the two groups. Firstly, the paper shows how the anti-systemic mobilization of the two groups was conditioned by changes in Hungary's world-economic integration and

* Funding: Kristóf Nagy was a recipient in 2021 of the Hungarian Ministry of Human Capacities' Ernő Kállai fellowship for art historians and art critics.

the subsequent restructuring of its field of cultural production. Secondly, it analyzes the tension between two groups' critique of the oppressive nature of state-socialism and their politics of everyday life, by paying special attention to their uneven gender-relations. The analysis places the political ideas of the two groups not only in the changing landscape of late-socialist dissent, but we link them to class positions and social biographies. The article also highlights how radical, left-leaning criticisms of the state-socialist regime were co-opted into the competing liberal and nationalist cultural-political-economic complexes of the post-socialist order, and how the ways of incorporation were the products of individual but socially situated biographies of the intellectual actors. By combining class analysis and comparative historical research with a sociology of culture and intellectuals, this article draws attention to the role of determinate and contingent historical processes in the formation of anti-systemic mobilizations in late-socialist Hungary.

Keywords

sociology of intellectuals, sociology of culture, cultural politics and policy, social movements, post-socialism, left history, politics of dissent, art, 1968, transition

Introduction¹

After 1990, the art history of late socialism in Hungary was written from a perspective imagining a clear division of official artists loyal to the socialist state and following petty-bourgeois, or worse, propagandistic aesthetics, versus the oppositional ones, who were autonomous and critical towards censorship and political control and did not tolerate the restriction of their creative genius. The latter, mainly neo-avant-garde artists, still dominate the imagination of what art was like before 1989. Apartment galleries, constant fear from surveillance, banned exhibitions, and the idea that the autonomy of the individual could only flourish, be lived and experienced in the most private spaces are the main tropes when one starts to speak about the relationship between the state, art, and ideology. Although that kind of transitology is fading away, this narrative still dominates the field, as oppositional art is more attractive on international art markets and more suitable for the making of the post-socialist state embracing anti-communist phrases. In this paper, through the cases of two artist groups, Orfeo

¹ We cannot begin to express our thanks to the members of the Inconnu and Orfeo groups for providing us their moral support, priceless recollections, and archive materials for this research. We are also grateful to András Beck, Jean-Louis Fabiani, Balázs Trencsényi, and Violetta Zentai for supervising our research on the two groups, and to Ágnes Gagyi, Vlad Naumescu, and the staff of the Artpool Art Research Center for supporting our projects from the beginning of our research in various ways, just as for Katalin Székely, Virág Lódi, Krisztián Kristóf, and the staff of the Vera and Donald Blinken Open Society Archives for carrying us through the excitements and difficulties of turning our research into an exhibition. Last, but not least, thanks should also go to Alexandra Kowalski for pushing us to develop our exhibition into this article and aiding the process with extensive comments and criticism.

and Inconnu, we attempt to paint a more dynamic picture of the relationship between dissent, state-managed cultural production, and the market. For this reason, we not only analyze the trajectories of leftist and subaltern criticism under socialism but also shed light on the reasons behind their lack of integration into post-socialist canons.

Besides the fact that both artists' groups had a conflictual relationship with the state socialist regimes, they were founded in different decades and came from different social and geographical spaces. Orfeo, the more privileged one, was established in 1969 by the sculptor, István Malgot, in the wake of the global '68 movements. He recruited its members from among his fellow students, who often came from middle-class cadre families at the Hungarian College of Fine Arts, where they even enjoyed the support of the college's Young Communist League secretary. Even before founding the group, Malgot was involved in the "Maoist trial" of 1968, in which young revolutionary intellectuals were charged with conspiring against the socialist state. Despite the courtroom process, those in Orfeo continued to compare and confront "existing socialism" with left-wing ideas. They criticized state socialism as the rule of the "red barons" (the influential party and company leaders) and lamented the devastation of revolutionary ideas and practices. They imagined the process of artistic production as a wedge that could produce cracks in the body of petty-bourgeois social relations. Their anti-systemic critique led to a state-orchestrated press scandal against them, whereupon they were banned from socialist public spaces. In the following years, the group slowly disbanded, and most of its members started integrating into the liberal elite in formation of the post-socialist transition.²

In contrast with Orfeo, the Inconnu group emerged neither from an artistic higher education nor from the city of Budapest – it is rather a rare example of working-class, post-peasant discontent turning into an agency among dissidents. The group was established in 1978 in Szolnok, and its founders did not have any experience with professional cultural production, but they were leaning towards the experimental artistic forms of the period. This provocative aesthetics located in the countryside resulted in state retaliation and in the group's politicization. As a result, during the mid-1980s they moved to Budapest and formed a new alliance with dissident intellectuals. They left their experimental aesthetics and underground art circles behind and started articulating political issues with a new directness that was manifested in stickers, stencils, posters, and leaflets. Their populist critique of the regime carved out some recognition for them within the Hungarian dissident intelligentsia; however, with their subaltern

² Orsolya Ring, "A Színjátszás Harmadik Útja És a Hatalom," *Múltunk* (2008), no. 3, pp. 233–257; Orsolya Ring, "Törd a Kerítést s a Falakat Át... Az Orfeo Zenekar Két Éve (1971–1972)," in Ádám Ignác (ed.), *Műfajok, Stílusok, Szubkultúrák: Tanulmányok a Magyar Populáris Zenéről* (Budapest: Rózsavölgyi, 2015), pp. 139–147. Réka ÁgnesTóth "Cselekvési alternatívák: az Orfeo együttes bábelőadásairól," in *színhaztortenet.hu* (online at [színhaztortenet.hu](http://színhaztortenet.hu/study/-/record/STD16111?from=színhaztorteneti-forum) [accessed May 25, 2021]).

pedigree and socialization they remained marginalized within the highly qualified intellectual circles. The group's harshly anti-elitist stance led to a break in the years of the post-socialist transition when their former dissident-allies got into power. As a result, during the 2000s some of the members remodeled their anti-communist agenda into a critique of the new liberal elite.

Theoretical Landmarks and Methodology

Our goal in this paper is to inquire about the social and political roots of anti-systemic mobilization in the field of cultural production during late socialism. While there is an extensive body of literature that studies the critical knowledge production in socialist states, we shed light not only on the production but also on the implementation and practice of critical social thought. By examining political and social trajectories of the main actors of both groups, we outline an explanation of the changing content and form of social-aesthetics criticism in late and post-socialism.

For this purpose, we utilize research that has attempted to deconstruct the self-legitimizing narratives of the dissident intelligentsia and the dichotomy of state and opposition.³ We argue that the utilization, in contemporary research, of dichotomies that were created before the transition, tends to reproduce cold war categories.⁴ Meanwhile, in the field of art history, less attention was paid to the continuities of the socialist and post-socialist period after the transition, but many endeavors argue for a horizontal understanding of influences within the field of progressive art.⁵ Those analyses try to tackle the understanding of Eastern European art as an epigone of Western avant-gardes. Only recently did the oppositional-versus-official divide start to be reconsidered through a methodological reintegration of oppositional artists into the local socialist fields or art worlds.⁶

³ Gil Eyal, "Anti-Politics and the Spirit of Capitalism: Dissidents, Monetarists, and the Czech Transition to Capitalism," *Theory and Society* 29 (2000), no. 1, pp. 49–92.

⁴ Balázs Trencsényi, Maciej Janowski, Monika Baár, Maria Falina, and Michal Kopeček (eds.), *A History of Modern Political Thought in East Central Europe* (Oxford: Oxford University Press, 2018); Robert Gildea, James Mark, and Anette Warring (eds.), *Europe's 1968* (Oxford: Oxford University Press, 2013); Adela Hîncu, "Managing Culture, Locating Consent: The Sociology of Mass Culture in Socialist Romania, 1960s–1970s," *Revista Română de Sociologie* 28 (2017), no. 1–2, pp. 3–14; Vladimir Tismaneanu and Bogdan C. Iacob (eds.), *The End and the Beginning: The Revolutions of 1989 and the Resurgence of History* (Budapest: CEU Press, 2012); Judit Bodnár, *Fin de Milleniare Budapest: Metamorphoses of Urban Life* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2001); Kacper Pobłocki, "Whither Anthropology without Nation-State? Interdisciplinarity, World Anthropologies and Commoditization of Knowledge," *Critique of Anthropology* 29 (2009), no. 2, pp. 225–252.

⁵ Piotr Piotrowski, *In the Shadow of Yalta: Art and the Avant-Garde in Eastern Europe, 1945–1989* (London: Reaktion, 2009); Sirje Helme (ed.), *Different Modernisms, Different Avant-Gardes: Problems in Central and Eastern European art after World War II* (Tallinn: Kadrioru Kunstmuuseum, 2009); IRWIN, *East Art Map: Contemporary Art and Eastern Europe* (Cambridge, MA: MIT Press, 2006).

In our analysis, we also integrate class analysis with the understanding of dissent under socialism. Class is often a missing point in these analyses not only because socialist regimes often defined themselves as a classless society, but also because the socialist regime's opponents aimed to leave behind class analysis as a Marxist residue.⁷ To intertwine class positions with cultural patterns, we utilize the recently rediscovered professional-managerial class (PMC) concept of Barbara and John Ehrenreich. Through an analysis of the politically mobilized US intellectuals of the 1960s, they argued that during the 1970s this group reintegrated into the state apparatuses with the hope of reforming them from within. Moreover, they highlighted a fundamental rupture and conflict between the politicized PMC, which expresses itself in Marxist terminologies, and the working classes who – despite their greater exploitation and subjection – rarely articulate their discontent in a structured way,⁸ instead utilizing their lived experiences that Antonio Gramsci called *common sense*.⁹

Our analysis not only resembles Pierre Bourdieu's understanding of the French student protests of 1968 as a middle-class revolt,¹⁰ but also helps to understand the histories of the two groups analyzed in this article. While Orfeo, expressing an elaborated Marxist critique, was formed by second-generation cadres dissatisfied with the Hungarian market reforms of 1968, Inconnu emerged from a post-peasant, working-class background and never articulated its discontent in either a Marxist or in any other ideologically coherent way. Therefore, the history of Orfeo shows the *longue durée* integration of dissent into the state apparatus during 1968, while the history of Inconnu illustrates the way the emerging new elite was incapable of integrating the dissent of the socially mobile elements of popular classes.

To place these two groups in the field of cultural production, and to understand the relation between culture and wider social struggles, we turn to Pierre Bourdieu. According to him, the field of cultural production is a sum of conflicts and negotiations which constitute a dynamic structure, in which the struggles for material goods and prestige are mediated through symbolic struggles. The field is contained within the field of pow-

⁶ Jan Mervart, *Kultura v karanténě. Umělecké svazy a jejich konsolidace za rané normalizace* (Prague: NLN, 2015); Maja Fowkes and Reuben Fowkes, "Introduction: Actually Existing Artworlds of Socialism," *Third Text* 32 (2018), no. 4, pp. 371–378.

⁷ Iván Szelényi, "The Intelligentsia in the Class Structure of State Socialist Societies," in Theda Skocpol and Michael Burawoy (eds.), *Marxist Inquiries Studies of Labor, Class and States*, supplement to *American Journal of Sociology* 88 (1988), pp. 287–326; Márk Áron Éber, *Megkülönböztetett különbségek* (Budapest: ELTE, 2013).

⁸ Barbara and John Ehrenreich, "Professional-Managerial Class," *Radical America* 11 (1977), no. 2, pp. 7–32; Barbara and John Ehrenreich, "The New Left and the Professional-Managerial Class," *Radical America* 11 (1977), no. 3, pp. 7–24.

⁹ Kate Crehan, *Gramsci's Common Sense: Inequality and Its Narratives* (Durham, NC: Duke University Press, 2016), pp. 43–44.

¹⁰ Pierre Bourdieu, *Homo Academicus* (Stanford: Stanford University Press, 1988).

er but, nevertheless, has relative autonomy in relation to it: “[It] occupies a *dominated position* in this field, which is itself situated at the dominant pole of the field of class relations.”¹¹ The actors within this field use ideological tools to change their dominated position, or to protect their dominant one. Consequently, looking at the institutional system of socialist cultural production contributes to the understanding of the social and political context in which actors with anti-systemic criticism were maneuvering.

The last pieces of our theoretical framework are Ágnes Gagyi’s concepts of *democratic anti-populism* and *anti-democratic populism*, developed to understand the political polarization during the years of the transitions.¹² Through these concepts, she shows how factions of the post-socialist elites followed distinct and competing strategies. The term *democratic anti-populism* shows how liberal elites allied themselves with international capital and disqualified popular demands as nationalist, utilizing the ideology of democratization and with the promise of political, economic, and moral catching up to the West. By contrast, *anti-democratic populism* was the strategy of right-wing elites to veil class-conflicts by speaking in the name of the nation and by expressing social discontent symbolically, while strengthening domestic capital. While these strategies were competing in the political field, both advocated for world-system integration, though in different ways. In the post-socialist transformation, individual political trajectories developed in this context and are still mobilized by these two streams of thought: while *democratic anti-populism* offered the urban middle-class an expression of their belief in progress, the plebeian attitudes were embraced by *anti-democratic populism* and offered a way to criticize the very real effects of the transition on the everyday life of the subaltern classes as another, collective trauma of the nation.

While the use of comparative research designs is relatively widespread both in the social sciences and in historiography,¹³ in the analysis of dissent under socialism it is a rarely used toolkit. Following Swanson, we believe that “thinking without comparison is unthinkable,”¹⁴ there are specific benefits in employing comparison in the field of contemporary historical sociology. The use of a comparative framework enables

¹¹ Pierre Bordieu, *The Rules of Art* (Stanford: Stanford University Press, 1995); Pierre Bourdieu, “The Field of Cultural Production, or: The Economic World Reversed,” *Poetics* 12 (1983), no. 4–5, pp. 311–356.

¹² Ágnes Gagyi, “‘Coloniality of Power’ in East Central Europe: External Penetration as Internal Force in Post-Socialist Hungarian Politics,” *Journal of World-Systems Research* 22 (2016), no. 2, pp. 349–372.

¹³ Theda Skocpol, *States and Social Revolutions: A Comparative Analysis of France, Russia and China* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979); William H. Sewell, Jr., “Three Temporalities: Toward an Eventful Sociology,” in Terence McDonald (ed.), *The Historic Turn in the Human Sciences* (Michigan: University of Michigan Press, 1996), pp. 245–280.

¹⁴ Guy Swanson, “Frameworks for Comparative Research: Structural Anthropology and Theory of Action,” in Ivan Vallier (ed.), *Comparative Methods in Sociology: Essays on Trends and Applications* (Berkeley: Institute for International Studies, 1971), pp. 141–202, here 145.

us to go behind the inner moral stakes of the two groups and to shed light on the social structures that fueled these groups' radicalism. In addition, looking at these two trajectories in comparison allows us to avoid the most common pitfall in research of any kind of social dissent, namely the idealization of anti-establishment outrage. This research design does not eliminate the uniqueness of the two artist groups but helps to see them as they were formed by "determinate and contingent historical processes."¹⁵

In researching formerly repressed, dissident social actors – as these two groups were – one faces two crucial historiographic pitfalls. The first is the reproduction of narratives of their former oppressors who for decades monopolized the infrastructure of knowledge production. The second potential pitfall is that the research will aim to provide retroactive justice.¹⁶ Both groups became relative outcasts even after the post-socialist transition, thus their position in the post-socialist historiography is not fixed. In the case of Inconnu, this was because its founders shifted towards the far right, while Orfeo, due to its revolutionary Marxist ideology, did not fit well with the emerging liberal common sense of the post-socialist times. Consequently, this research on the historical maneuvering of the Inconnu and Orfeo groups in the state-socialist fields of culture relies on primary sources: namely, on archival research and interviews. While both forms of primary sources offer rich historical data to analyze, neither of them is unproblematic.

Since neither of the two groups is canonized by Hungarian art historiography, archival sources contain both typical archival materials and artworks. Consequently, artworks are important sources of this research, and we tackle them primarily as historical artifacts, comparable to other historical sources. Regarding the archival sources, we rely primarily on private archives, since neither of the groups is well represented in public archives. Private archives are never unbiased collections: since they were compiled only by some group members, they have their own focus and their perspective partially represents their collector's perspective.

This research could utilize two types of public archives, even if both have their weaknesses. The works of the Inconnu groups are well represented in the collection of the *Artpool Art Research Center*, but since it is an art archive, it brings together only those documents that made sense from the archive's art-centered perspective, and the group's more directly politicized activities are often left out. Documents such as commune diaries, scripts of plays, photos of everyday life, and the art works of Orfeo were given to us by former members, and in the course of the research process they were admitted to the collection of the *Vera and Donald Blinken Open Society Archives*. Another, even more problematic archive is the *Historical Archives of the Hungarian State Security*, which contains state security reports on both groups. It is a different form of epistemology,

¹⁵ William Roseberry, *Anthropologies and Histories: Essays in Culture, History, and Political Economy* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1989), p. 168.

¹⁶ István Rév, *Retroactive Justice* (Stanford: Stanford University Press, 2005).

which needs to be interpreted and re-interpreted when one organizes knowledge for the sake of the analysis of a certain phenomenon.¹⁷ While the state security archives sometimes provided important and detailed information on some activities of the two groups, they are especially important sources when it comes to understanding the historical functioning and interactions of state apparatuses, even if state security was just one part of the complex machineries of the state.



Figure 1. Interior of the exhibition titled “Left Turn, Right Turn – Artistic and Political Radicalism of Late Socialism in Hungary. The Orfeo and the Inconnu Groups” in the Vera and Donald Blinken Open Society Archive. Left: Inconnu “Culture without Police,” sticker, 1986; Right: Anna Komjáthy “Freedom for Angela Davis” poster, 1971.

Photo credit: Andrea Bényi / Blinken OSA.

The other central method of this research is the interview, which raises problems related to individual memory and social history. While we conducted dozens of in-

¹⁷ Cucu Alina-Sandra, “Producing Knowledge in Productive Spaces: Ethnography and Planning in Early Socialist Romania,” *Economy & Society* 43 (2014), no. 2, pp. 211–232; Florin Poenaru, “The Knowledge of the Securitate: Secret Agents as Anthropologists,” *Studia UBB Sociologia* 62 (2017), no. 1, pp. 105–125; Katherine Verdery, *Secrets and Truths: Ethnography in the Archive of Romania’s Secret Police* (Budapest: CEU Press, 2014).

interviews¹⁸ with former actors, these can never be used as clear and first-hand traces of historical processes.¹⁹ Interviews are rather distorted from a personal perspective, overemphasize the role of individuals and understate historical dependencies and opportunity structures. Personal interviews are also highly gendered: male actors spoke more about political confrontations, while the everyday, subordinated practices of social reproduction were mentioned in the often traumatic and overridden memories of female actors.

In our methodology, we combine interviews and state security reports to balance the subjectivity of the former with the state-ruled objectivity of the latter. The *Left Turn, Right Turn – Artistic and Political Radicalism of Late Socialism in Hungary* exhibition, curated as a comparison between the two groups and held in the autumn of 2019 at the *Vera and Donald Blinken Open Society Archives*, provided an unconventional form of data gathering. This exhibition and its follow-up events recalled several previously undiscussed memories, revealed previously unknown personal archives, and facilitated people approaching us with their own historical sources.

Hungary and Cultural Production under Late Socialism

With the exhaustion of the Stalinist plans for extensive development and the inability of the Soviet Union to supply cheap enough raw materials in its sphere of interest, the downturn of the Hungarian economy was felt as early as the mid-1960s. In 1966, a group of reform-socialist economists published a program of economic reforms called the New Economic Mechanism (NEM). The reforms were policies in various fields of governance, aiming for a utilitarian adaptation to the changing world economic conditions.²⁰ With emulations of an interior market and forcing the industries to contest for state subventions through profitability indicators, the reforms forced state companies to be interested in profit maximization.²¹ However, these changes did not, for a while, directly

¹⁸ Márton Szarvas conducted interviews with twenty-two former members and allies of Orfeo, while Kristóf Nagy conducted eight interviews with former Inconnu members and allies.

¹⁹ Carlo Ginzburg, "The Inquisitor as Anthropologist," in *Myths, Emblems, Clues* (London: Hutchinson, 1990), pp. 156–164; Pierre Bourdieu, "The Biographical Illusion," in Paul de Gay, Jessica Evans, and Peter Redman (eds.), *Identity: A Reader* (London: SAGE, 2000), pp. 299–305; G r me Truc, "Narrative Identity against Biographical Illusion: The Shift in Sociology from Bourdieu to Ricœur," * tudes Ricoeuriennes / Ricoeur Studies* 2 (2011), no. 1, pp. 150–167.

²⁰  gnes Gagy , "A Moment of Political Critique by Reform Economists in Late Socialist Hungary: 'Change and Reform' and the Financial Research Institute in Context." *Intersections* 1 (2015), no. 2, pp. 59–79; Robert Brenner, *The Economics of Global Turbulence: The Advanced Capitalist Economies from Long Boom to Long Downturn, 1945–2005* (London: Verso, 2006), p. 141.

²¹ Melinda Kalmár, "An Attempt at Optimization: The Reform Model in Culture, 1965–1973," in János M. Rainer and György P teri (eds.), *Muddling Through in the Long 1960s: Ideas and Everyday Life in High Politics and the Lower Classes of Communist Hungary* (Trondheim: Program on East European Culture and Society, 2005), pp. 53–82.

affect the field of cultural production and instead resulted in the re-integration of the productive sectors into the global circuits of capital and in monetary re-integration.

The NEM was ambivalent: it led to destabilization, yet it made development more dynamic. Ideological buffers were introduced, with which the harmful effects of the reform were reduced.²² Although it was still consensual that ideological work was essential in sustaining the socialist state, the reforms eventually exerted a profound effect on cultural production. With the reforms, the basis of the legitimization of the state became mainly economic, that is, as long as the material needs of the population were satisfied there was no need for harsh political control. Consequently, incentives and censorship became more driven by an economic logic and instead of the domination of the ideological landscape the regime strived only for hegemonic rule.²³ A system was elaborated in which a tax on economically sustainable art pieces (Western European and American movies, pop songs)²⁴ supported less profitable but ideologically beneficial pieces. Moreover, profit was spent on an impoverished community center system and its renovation. Culture was still perceived as a *system constitutive standard*, thus cultural reforms fluctuated between economic reform and political orthodoxy.²⁵

Instead of traditional art institutions, both the Inconnu and the Orfeo groups were primarily active in houses of culture,²⁶ which were community centers whose space was dedicated for rehearsals, exhibitions, and shows of amateur cultural groups, for leisure time activities of socialist citizens, for educational programs, and for celebrations of national holidays. From the 1960s onwards,²⁷ the heads of these institutions were given greater freedom regarding their programs. After the introduction of the NEM, the previous understanding of civic cultivation, the professional activity of organizing programs in the houses of culture, started to shift from a top-down conceptualization of public enlightenment²⁸ to a horizontal organization of civic activities.²⁹

²² Kalmár, "An Attempt at Optimization," p. 55.

²³ György Aczél, "Művelődéspolitikánk a marxizmus hegemoniájáért," *Társadalmi Szemle* (25) 1970, no. 11, pp. 9–24.

²⁴ Bence Tordai, "A Kádár-Rendszer Tömegkultúra-Recepciója," Tamás Kisantal and Anna Menyhart (eds.), *Művészet és hatalom: A Kádár-korszak művészete* (Budapest: L'Harmattan, 2005), pp. 141–155.

²⁵ Kalmár, "An Attempt at Optimization," p. 57.

²⁶ Bruce Grant, *In the Soviet House of Culture: A Century of Perestroikas* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995).

²⁷ Sándor Striker, "Voluntary Education as Public Communication," József Katus and János Tóth (eds.), *On Voluntary Organizations in Hungary and the Netherlands* (Budapest: OKK, 1986); Mary N. Taylor, *Movement of the People: Hungarian Folk Dance, Populism, and Citizenship* (Bloomington: Indiana University Press, 2021).

Due to this reform, the role of amateur artistic groups was strengthened as the institutional system not only aimed at educating the masses but also at providing space for the self-organization of cultural practices. This was even more important because socialist infrastructures of cultural production were not open to people lacking professional degrees in the arts. The popular television talent show organized by the Institute of Civic Cultivation (*Népművelési Intézet*) – called *Show Us What You Can Do* – already gave the opportunity for amateur performers to reach a country-wide public.³⁰ The performing groups were semi-professional and were mainly constituted by university students and intellectuals from smaller towns and villages.³¹ Amateurism was no longer considered to be a cultural activity that merely represented and performed the culture of the dominated social groups. In the amateur movement, educated, young people were expressing their worldview in a semi-professional way. As István Nánay, a member of the amateur movement recalls, people saw it as an opportunity to freely express their political opinion.³² In fact, when political attacks started against Orfeo, Iván Vitányi, the head of the Institute of Civic Cultivation, the central organization for houses of culture, supported the group in the battle against these political attacks, referring to their young age, inexperience, and their potential to become the next generation of socialist artists if the socialist state would be capable of handling them with pedagogical sensitivity. In his letter to the institution of cultural governance, his aim was to protect the integrity of the amateur movement by protecting one of its most effective parts.³³

The Orfeo and the Inconnu groups seized these opportunities to gain access to the public without getting involved in professional cultural production. In the case of Orfeo, this was also supported by their willingness to create popular art. Members of Orfeo were trained in institutions of artistic higher education, and consciously linked themselves to the amateur movements by starting to work in forms of art in which they had no experience, such as puppet theater and theater. With time and the involvement

²⁸ Anne White, *De-Stalinization and the House of Culture: Declining State Control over Leisure in the USSR, Poland, and Hungary* (London: Routledge, 1990); Tamás Deme and Pál Beke, *A szabadművelődéstől a közösségi művelődésig* (Budapest: Széphalom, 2003), pp. 50–51.

²⁹ *Országos Népművelési Konferencia 1970 – Előkészítő Tanulmányok 1* (Budapest: Népművelési Propaganda Iroda, 1970), p. 148. On the effects of these measures on alternative and oppositional cultural groups, see the analysis of Zsolt K. Horváth on the Spions punk band. Zsolt K. Horváth, “A gyűlölet múzeuma,” *Korall* 39 (2010), April, pp. 5–30.

³⁰ István Nánay, “A Tetszhalál Állapotában,” *Beszélő* 2 (1991), no. 27, p. 26.

³¹ Mária Andrassy, “Tájékoztató a Népművelési Intézetben folyó munkásművelődési kutatásokról,” *Munkásművelődés* 5 (1976), pp. 425–450.

³² Nánay, “A Tetszhalál,” p. 26.

³³ Iván Vitányi, *Az Orfeo ügyéről: Az ifjúsági amatőr művészeti mozgalom vitás jelenségeiről* [Letter]. M-KS 288, 36 (Budapest: National Archives of Hungary, 1972).

of more professional artists from the field of theater and music, their studios started to depart from the amateur scene. Similarly, with Inconnu's political involvement, their avant-garde art moved towards more applied forms, and they started producing stickers and using popular motifs supporting the green and human rights politics of the liberal opposition of the socialist state.³⁴ In comparison to Orfeo, for Inconnu this was a necessity, since its members had not participated in artistic higher education and they thus did not have access to the infrastructure of professional cultural production.



Figure 2. Performance of the Orfeo band in the House of Culture of Kőbánya, Budapest, 1972. (Courtesy of Anna Komjáthy).

While at the outset both groups received support from local cultural organizers and institutions, due to their radicalizing political programs both were quickly expelled from these spaces. In the case of Orfeo, it was a defamatory article about them

³⁴ Kristóf Nagy, "Ecological Crisis and Political Art in the 1980s Hungary," *OSA Archives* Sept. 25, 2019 (online at osaarchivum.org/blog/ecological-crisis-and-political-art-in-the-1980s-hungary [accessed Feb. 8, 2021]).

by Gábor Szántó that started a smear campaign³⁵ that precipitated their break with the official institutions; for Inconnu it was the work they made and stored in the local cultural center of their hometown, Szolnok, that led to the banning of the group from all cultural institutions in Jász-Nagykun-Szolnok County. However, personal connections and arrangements could override bans from these institutions: István Tóth from the House of Culture of Szolnok County provided space for Inconnu, and Éva Benkő, the head of the House of Culture of Kőbánya, protected Orfeo when a press campaign started against them in 1972. However, after she became the head of the Institute of Civic Cultivation, she was the one who labeled the pieces of Inconnu distasteful and ideologically inappropriate. This led to the banning and destroying of their artworks. These acts shed light on the way the authorities perceived the two groups: Orfeo was considered to be politically relevant but too subversive, while Inconnu's avant-garde approach went against socialist tastes. Secondly, it also illustrates the fluctuating nature of political censorship. While during the NEM critical artistic and intellectual practices were given less sanction, following the depletion of the reform experiment they strengthened again. That fluctuation could also be observed during the 1980s. While at the beginning of the decade banning such events was an everyday practice, in the late 1980s aesthetic barriers vanished and political prohibitions became rarer.

The 1980s brought radical changes not only in the field of the political economy of culture, but also in the fields of aesthetics and ideological regimes. In the early 1980s, the idea of culture as a commodity was gaining traction, and even officially under-recognized artists were inspired by the idea of commodifying their artworks.³⁶ Therefore, this shift towards commodification of culture was not wholly invented and spread by the state as a top-down process to hide austerity measures, but it has a history from below, especially from the cohort of artists that hoped that the market would recognize them more than the state-socialist cultural infrastructure did. This process was also strengthened by the socialist state itself: the socialist regime of Hungary, which had become more and more indebted by the 1980s, became more open towards any external actor taking over cultural duties and bringing foreign capital into the country.

Consequently, in the mid-1980s, two new, international actors of contemporary art appeared in Hungary: the Ludwig and the Soros Foundations. The Ludwig Foundation strived primarily to expand its international artistic network and recognition, while the

³⁵ Gábor Szántó, "Orfeo az álvilágban," *Magyar Ifjúság* 16 (1972), no. 41, pp. 5–7; Gábor Szántó, "Még egyszer az Orfeo együttesről," *Magyar Ifjúság* 16 (1972), no. 46, pp. 5–6. For the analysis of reports and the press campaign see: Orsolya Ring, "A Színhátszás Harmadik útja és a Hatalom," *Múltunk* 20 (2008), no. 3, pp. 233–257.

³⁶ Kristóf Nagy, "Rabinec Studio: The Commodification of Art in Late Socialist Hungary, 1982–1983," in Octavian Esanu (ed.), *Contemporary Art and Capitalist Modernization: A Transregional Perspective* (London: Routledge, 2020), pp. 139–152.

Soros Foundation had the socio-political objective³⁷ of using its capital and influence to foster dissident tendencies that in the field of culture led to a new, but still selective, canon. In 1982, the state-owned Generalart company was established to foster the commerce of contemporary artworks. In the same year, artists' working communities were introduced as new legal entities. This tendency of commodification was not, however, unopposed, especially by those who benefited from the state-run infrastructure.

This marketization was recognized and highly criticized even by the artists of the Inconnu. The economic liberalization of the cultural economy was far from their aesthetic and political radicalism. In the 1980s, Hungarian artists previously labeled as dissidents could show their works around Europe in state-sponsored and organized shows; and apolitical artists who were synchronous with the international trends conquered the exhibition venues. The Inconnu group shifted in a political direction during the exact period when many of the cultural producers profited from the more inclusive liberalization of the cultural scene. This led to their marginalization within the underground pole of the field of cultural production; but living in the countryside, organizing performances through informal networks of the Budapest-centered underground was also a challenge. The use of postal services in the form of *mail art* could give them only the fiction of being embedded internationally, when they criticized Guglielmo Achille Cavellini, a Western neo-avant-garde artist, from an anti-colonial perspective. This marginalized status in the world of art was even ironically reflected in their name ("Inconnu," meaning "unknown" in French), which was also pointed at by the secret services that pursued their operation on the group under the code name of "Amateurs."

Politics in Relation to the Field and Ideologies in General

The late-1960s in Hungary marked an upsurge of the Marxist criticism of the socialist state.³⁸ The reconsideration of Marxist thinking was happening on two fronts: the social sciences and philosophy. The social sciences questioned the very basis of existing socialism through empirical research and revealed the existing inequalities within

³⁷ Kristóf Nagy, "From Fringe Interest to Hegemony: The Emergence of the Soros Network in Eastern Europe," in Beáta Hock and Anu Allas (eds.), *Globalizing East European Art Histories: Past and Present* (London: Routledge, 2018), pp. 53–63; Octavian Esanu, *Transition in Post-Soviet Art* (Budapest: CEU Press, 2015).

³⁸ Gábor Kovács, "Revolution, Lifestyle, Power and Culture," in János M. Rainer and György Péteri (eds.), *Muddling through the 1960's: Ideas and Everyday Life in High Politics and the Lower Classes of Communist Hungary* (Trondheim: Program on East European Culture and Society, 2005), pp. 27–52; Máté Szabó, "A Szocializmus Kritikája a Magyar Ellenzék Irányzatainak Gondolkodásában (1968–1988)," *Politikatudományi Szemle* (2008), no. 1, pp. 7–36; Dániel Vázsonyi, "Neomarxista Ellenzékiek Társadalomfilozófiai Nézetei a „hosszú Hatvanas Években” (1963–1974)," *Eszmélet* 26 (2014), no. 103, pp. 32–56; Eszter Balázs, György Földes, and Péter Konok (eds.), *A Modernről a Posztmodernig: 1968* (Budapest: Napvilág, 2009), p. 226.

society,³⁹ though because of the large volume of data it needed to produce in order to prove its stratification theories, critical sociology was highly dependent on state subsidies. Although most of these actors were banned from publication, their research at the Hungarian Academy of Science could go on somewhat uninterrupted. Many young, critical intellectuals found their place in these research projects. In the field of philosophy, because of the authority of György Lukács, practitioners of the discipline mainly questioned the moral and not the material premises of socialism, and they received more allowances from the state.⁴⁰ Accepting that from the production of the absolute surplus-value a shift took place towards the production of the relative surplus-value (that is, to a certain extent existing socialism moved towards the realization of real socialism), Ágnes Heller claimed that the recognition of *radical needs* could be the key to the creation of a new revolutionary class.⁴¹

In 1967, from the circle of Katalin Imre⁴² and from the camps of the Young Communist League, a Maoist group emerged, who based their ideas on the anti-bureaucratic ideologies of Mao Tse Tung and Enver Hoxha while maintaining a good relationship with Greek dissidents.⁴³ It was a group of young intellectuals who were organizing against the “petty-bourgeois Hungarian state.”⁴⁴ They participated in demonstrations in front of the US embassy against the Vietnam war, which was in line with the official foreign policies of the Hungarian state; the state, however, did not tolerate the students’ self-organizing. These students were accused of “organizing to endanger the state order.”⁴⁵ In fact, they were circulating a leaflet among Hungarian communist intellectuals like

³⁹ Éber, *Megkülönböztetett*, p. 94.

⁴⁰ Vázsonyi, “Neomarxista,” p. 39.

⁴¹ John Grumley, “A Utopian Dialectic of Needs? Heller’s Theory of Radical Needs,” *Thesis Eleven* (1999), no. 59, pp. 53–72.

⁴² Katalin Imre (1923–1989) was a radical left-wing actress, writer, and editor. She edited the *Tűz-Tánc* (Fire dance) and the *Tiszta szigorúság* (Unsoiled rigor) anthologies in 1958 and 1963 that were well known and liked by the members of Orfeo as radical socialist statements against the post-1956 regime. Since she was against the post ’56 social consensus and criticized the regime of János Kádár as the triumph of right-wing reaction, she was kicked out of the party in 1967 and was put under constant surveillance. As a mother figure to the young radical leftists, she enjoyed not only the right to engage in full-on criticism but also, as Miklós Haraszti said to Márton Szarvas, the right to manipulate the private life of these young leftists by deciding who could be in a relationship with whom. See also András Simor, “Figyelő-Dosszié,” *Ezredvég* 9 (1999), no. 7, pp. 57–63.

⁴³ On socialist de-colonialism see: Zoltán Ginelli, “The Clash of Colonialisms: Hungarian Communist and Anti-Communist Decolonialism in the Third World,” *Critical Geographies Blog* Dec. 23, 2019 (online at kritikaifoldrajz.hu/2019/12/23/the-clash-of-colonialisms-hungarian-communist-and-anti-communist-decolonialism-in-the-third-world [accessed Feb. 8, 2021]).

⁴⁴ Tamás Fodor and Miklós Haraszti in discussion with Márton Szarvas, Oct. 6, 2015.

⁴⁵ György Dalos, *Hosszú menetelés - rövid tanfolyam* (Budapest: Magvető, 1989), p.7.

György Lukács that said that they would like to overthrow the reactionary bourgeois state and introduce a Maoist form of communism under the name of the Hungarian Revolutionary Communists.⁴⁶ They were apprehended by the secret services and István Malgot, one of the founders of Orfeo, received a suspended sentence. Only the first accused, György Pór, was sent to prison. After the failure of the Maoist conspiracy, István Malgot decided that open political confrontation is not possible in the given context and that culture can thus be used to change the ideas of the people on existing socialism. However, Orfeo members still shared and read the criticism of the socialist state elaborated by the Lukács school.

Among the youth, political songs and participation in concerts became important. Following the South American and Italian political song tradition emerging in the sixties that mixed folk aesthetics and socialist content, they were trying to create a socialist popular song genre that was based on Eastern-European peasant culture. This was also supported by János Maróthy, a founder of the Institute for Musicology of the Hungarian Academy of Science who was engaged with research into popular and workers' songs.⁴⁷ The musical bands Gerilla and Monszun grew out of a group that was organized around a young communist girl, Júlia Bársony. They regularly played at demonstrations against the Vietnam War and the Greek Civil War.⁴⁸ These political bands were called *pol-beat* (the name of the genre was coined by Miklós Haraszti⁴⁹) and played a similar style as the political folk-rock of Bob Dylan, Pete Seeger, and Peter, Paul and Mary. The band of Orfeo emerged from this scene, travelling to music festivals in the socialist countries and enjoying the support of the officials.

In contrast with the theoretically elaborated ideas of Orfeo, the Inconnu group's ideological agenda was more diverse, inconsistent, and unsteady. Their ideologies did not come from a single intellectual heritage; rather, they were intellectual bricolages in which, at first sight, contradictory approaches could cohabit. In their samizdat magazine, *Unknown Underground Line*, they simultaneously published in 1982 a Hungarian translation of Terry Smith's Leninist essay, entitled "Without Revolutionary Theory..." which poses the question "How do we begin to develop a revolutionary theory for cul-

⁴⁶ Szilárd István Pap, "In the Hot Summer of '68, We Were the Tempest in the Hungarian Teapot' - The Hungarian Maoist 'Plotters,'" *Lefteast* Aug. 31, 2018 (online at criticatac.ro/lefteast/hungarian-maoist-plotters/ [accessed Feb. 7, 2021]).

⁴⁷ Ádám Ignác, *Milliók zenéje* (Budapest: Rózsavölgyi és Társa, 2020).

⁴⁸ Rebecca Clifford, Juliane Fürst, Robert Gildea, James Mark, Piotr Osęka, and Chris Reynolds, "Spaces," in Gildea et. al. (eds.), *Europe's 1968*, pp. 175–176.

⁴⁹ Although Miklós Haraszti (1945–) is better known for his contribution to the samizdat movement and the liberal criticism of socialism in the late 1960s, he was an influential figure in new left circles. His book *Költők, dalok, forradalmak* (Poets, songs, revolutions), published in 1969 and containing South American and other songs of the workers' movement, had a huge impact on Tamás Fodor's and the Orfeo theater group's work.

tural action?” and a piece by Hermann Nitsch in which Nitsch theorized his ritualistic and existentialist theater.⁵⁰ These two profoundly different theoretical currents in the case of Inconnu could co-exist because both served a certain theorization and meaning-making of their own subaltern position. At the same time, the members of the group – never participating in any kind of higher educational framework – were not accustomed to and did not feel pressured to elaborate a more coherent theoretical framework.

While the references to Hermann Nitsch were not without precedent in Hungary because some of his writings were translated into Hungarian in 1980, the group’s relation to Marxist ideas requires some consideration. In the early writings of Inconnu, there was a large proportion of Marxist and Leninist ideas. In some cases, these ideas were used in an ironic way, such as when they were quoting the philosopher István Hermann, who was not only a pupil of Lukács but also the head of the Evening University of Marxism-Leninism, on the oppressive nature of erudition. But more often, the group’s Marxist, anti-elitist phrases functioned as meaning-making in the members’ actual life situations. Statements such as “Political art cannot rely on the class of intellectuals since their relationship with the prevailing dominant power is intimately close and cooperative”⁵¹ resonated well with the position of the unqualified artists who were trying to get into the closed circles of the underground art scene in Budapest. The group’s mixture of existentialist and revolutionary Leninist statements made them hard to comprehend not only for the art scene but also for the secret services, who tried to label them as anarchists⁵² whose revolutionary theory was incompatible with the theoretical pillars of state-socialism.

Beginning in 1983-1984, another leftist current, the idea of workers’ councils, would shape the group’s profile. With their move to Budapest, members of Inconnu got in touch with several key figures of dissident circles, among them another ideologically radical figure, György Krassó, who became their closest ally and ideological mentor. In contrast to the members of Inconnu, Krassó came from a Budapest-based middle-class background, but during the 1980s he was one of the few figures among the dissidents who did not shift towards liberal ideas. His engagement with the ideas of workers’ councils arose not purely from theory but also from his participation in the Hungarian Revolution of 1956. For Krassó, workers’ councils and the central role of the working class were the critical heritages of 1956, and these ideas perfectly matched with the Inconnu group’s periodically articulating a working-class identity and with their marginal position within dissident circles. Moreover, the re-actualization of the revolutionary temperature of 1956 also functioned as a justification of the group’s extreme actions.

⁵⁰ *Unknown Underground Line. Actionalist Journal* (1982), no. 2, pp. 11–17.

⁵¹ *Ibid.*, p. 70.

⁵² ÁBTL 2.7.1. NOIJ Szolnok - 5 / Jan. 19, 1982.

Inconnu's connection with Krassó did not end with his emigration to London in 1985, but the course of the ideological streams in and around the groups changed profoundly with his exit from the scene.



Figure 3. INCONNU, *Red Soldiers*, 1984.
Artpool Art Research Center – Museum of Fine Arts, Budapest.
Photo credit: Dániel Végel / Blinken OSA.

The legacy of 1956 was also re-actualized from a liberal and nationalist point of view in the late-1980s, and the Inconnu group's own works were touched by both.⁵³ Their "The Fighting City" exhibition in 1987 was primarily embedded in the liberal dissidents' strategy of gaining international recognition for local dissent.⁵⁴ The show, which commemorated the 30th anniversary of the revolution, was sponsored by international celebrities of the intellectual scene, such as Timothy Garton Ash, Danilo

⁵³ For the wider context of the commemorations of 1956 that took place in 1986, see: Gábor Danyi, "Phantom Voices from the Past: Memory of the 1956 Revolution and Hungarian Audiences of Radio Free Europe," *Hungarian Historical Review* (2016), no. 4, pp. 790–813.

⁵⁴ The only academic publication on the Inconnu Group in English is in the context of this show, see Juliane Debeusscher, "Information Crossings: On the Case of Inconnu's 'The Fighting City,'" *Afterall: A Journal of Art, Context, and Enquiry* 31 (2012), pp. 71–83.

Kiš, György Konrád, and Susan Sontag, and was advertised in the international press, for instance in *The New York Review of Books*.⁵⁵ Despite these notable supporters, the police confiscated its materials a couple of hours before the opening of the show, to which the group reacted specifically in the framework of free speech discourse: they put the police confiscation warrants on the empty walls and published a press release on state-censorship in the international press. Other works from the period, such as the sticker of the Mona Lisa wearing a police uniform with the caption “police-free culture!” fit into the same paradigm that focused on the freedom of speech and culture.

While in 1987 the Inconnu group was, with the help of dissident intellectuals, turning towards an international audience with an avant-garde-ish visuality, only two years later, in 1989, they re-actualized the memory of 1956 through national symbols and in conflict with the dominant dissident circles. During that year, the group carved 301 wooden headstones and placed them in Parcel 301, where the executed revolutionaries of 1956 were buried. Their monument, mobilizing national-popular aesthetics, not only contrasted with the aesthetically refined commemoration, designed by the architect László Rajk in the same year, but also generated deep conflicts with the dominant grouping of dissident intellectuals. Therefore, despite their in-depth cooperation, the Inconnu group remained marginalized in the dissident circles of the 1980s and started defining itself as the *opposition of the opposition*.⁵⁶

Politics of Everyday Life

The two groups stand in stark contrast not only in their relation to the ideological currents of the late socialist period but also in their moral stances and everyday forms of ethics. While in the case of the Orfeo group, an ascetic morality and an idolizing of labor and working-class dispositions were dominant, in the case of the Inconnu group, asceticism was not a choice but rather an inevitable outcome of their class position and their confrontation with the state-apparatuses. Orfeo mimicked and glorified a class to which just some of its members belonged, and they aimed to connect to interwar communist cultural movements in which asceticism was likewise aestheticized by middle-class actors.⁵⁷ In the case of Inconnu, in which most of the members came from a working-class, post-peasant background, there was no idealization of manual labor. Rather they captured the alienated working-class life based on personal experiences, such as working in a sugar factory.⁵⁸

⁵⁵ Péter Bokros, Tamás Molnár, Róbert Pálinkás, Sándor Szilágyi, and Jenő Nagy, “Announcement,” *The New York Review of Books*, Dec. 4, 1986 (online at nybooks.com/articles/archives/1986/12/04/announcement/ [accessed Feb. 7, 2021]).

⁵⁶ NOIJ - INCONNU III/III - 256/5 Dec. 30, 1988.

⁵⁷ Dávid Szolláth, *A Kommunista aszketizmus esztétikája* (Budapest: Balassi, 2011).

⁵⁸ “Munkások – élőszoborok,” *Unknown Underground Line. Actionalist Journal* (1982), no. 2, pp. 16–27.

Both groups' moral attitudes were related to contemporary socio-cultural phenomena. Just like the political beat (*pol-beat*) movement of the late-1960s, the Orfeo group also valued hard and constant work, not only on art but also on the self. At the first commune of Orfeo, they created an exercise. It was compulsory to run from the train to the house, and they even organized small competitions. As Péter Fábry says, not just their skills but their bodies developed. This idealization of work considered the body, the art they produced, and every other segment of life as a totality, which contributed to the development of each other as they were practiced not just in parallel, but together in everyday life. As Orfeo co-existed and co-developed with the *pol-beat* movement, Inconnu allied with the punk movement of the 1980s, especially after Róbert Pálincás Szűcs joined the group in the mid-1980s.⁵⁹ The group produced numerous punk-inspired stickers, named its samizdat publisher "Punknown Editor," and even experimented with forming a punk band. Their and the punk scene's attitudes resembled each other in their primarily spontaneous, non-theoretical, ritualistic forms of resistance,⁶⁰ manifesting themselves in the group's experiments with gayness, sexuality, and animal cruelty.

While the Inconnu group's resistance often took more subcultural and casual forms, the Orfeo group was more systematic. Many of them also participated in the work of the Young Communist League and believed that the existing institutions could be taken over. They idealized work, since they considered it as a preparation for the bigger task: to rule the country. They criticized each other's work for its ideological aspects: they self-censored the play *Vurstli* for being too ideological and didactic, but in other cases, such as that of Mihály Kiss, the divergence from the ideological stream was also punished. As penitence for his habitus, which was branded as petty-bourgeois, Kiss was sent into exile in Algyő to work as an oil miner. After his half year among the workers, during which he lived in a segregated Roma community, he was accepted by the Orfeo community again.

Despite Inconnu's self-definition as amateurs and despite their critique of the hierarchical social and cultural structures, the group was not free from hierarchies that were not only informal but manifested themselves in the distinction of members as *ideologists* and *technicians*. In this division of labor, technicians played a key role in the technical realization of the performances but were not authorized to shape its content.⁶¹ Despite the group's internal and uneven division of theory and practice, as they shifted towards politics they had to reflect on the differences regarding their education and that of the dissident intellectuals who primarily came from university departments, research institutes, and publishing houses. In this environment, Inconnu could stand out and carve out its own place by being provocative. As a member recalled,

⁵⁹ Péter György, *Néma hagyomány* (Budapest: Magvető, 2000), p. 130.

⁶⁰ Stuart Hall and Tony Jefferson (eds.), *Resistance through rituals: youth subcultures in post-war Britain* (London: Routledge, 2000); Paul Willis, *Learning to Labor* (Aldershot: Ashgate, 1981).

⁶¹ Mihály Csécsei, in discussion with Kristóf Nagy, Mar. 31, 2016.

“we arrived for an exhibition with mouths taped with red duct tape, while for a house party of [dissident intellectual] Ferenc Kőszeg we arrived with bound hands. We were animals in the democratic opposition, no one understood us.”⁶²



Figure 4. Still from the play of Orfeo titled “1514,” ca. 1972.
Courtesy of Anna Komjáthy.

While in its ideas, Inconnu was far from advocating Orfeo’s ascetic technologies of the self, in their everyday life both groups shared the reality of being in a vulnerable situation. In the case of Inconnu, this exposure was not a solely chosen one. With their forced exit from the cultural infrastructure and from formal state employment, and with their expulsion from the city of Szolnok, they had to live a highly precarious life underpinned by their bohemian self-definition, differing from the Orfeo group’s voluntary asceticism that also had roots in their social situation. While, for Orfeo, commune-building was primarily an ideological decision reinforced by the poor housing conditions of some of their members, Inconnu’s co-housing was involuntary and dependent on the goodwill of the dissident intellectual László Rajk. Spaces of cultural production and private life were merged in both cases, but while Orfeo could do it in a spacious house built for this purpose, Inconnu had to suspend the operation of their underground apartment-gallery because the small flat was not suitable for the parallel

⁶² Róbert Pálinkás Szűcs in discussion with Kristóf Nagy, April 7, 2016.

use for housing and large-scale political gathering.⁶³ But just as Orfeo's commune was not purely the result of an ideological engagement, the vulnerability of Inconnu was not purely the result of external constraints but also of a self-chosen martyrdom. Self-damnation was present already in their early performances, but then it took physical forms such as cutting, stinging, and burning themselves, and after the first retaliations by the state this turned into a political statement: they started framing their court hearing as a show trial and made statements such as: "Practice the forbidden! Collide head on! Mount an offensive!" While they were directly impacted by the repressive state apparatuses, the group's self-subsistence became profoundly dependent on the liberalizing and expanding second economy that simultaneously both bypassed state-control and introduced more precarious working conditions.⁶⁴

While in dissident circles Inconnu played a subordinate role, within the group its only female member did the same. As one of the male members recalled about the gendered division of labor, "very often from the entire Inconnu group it was only Magdi that worked. At the same time, the three stupid [guys] were just trying to become popular. We made the revolution while Magdi sustained us."⁶⁵ This recollection demonstrates how the reproductive labor of Magdolna Serfőző, the group's only female member, was made invisible as she was often omitted from the list of its members. This was made even more dramatic because Serfőző was not only maintaining the male members' livelihood, but she also executed a large proportion of the visual works of the group, since she was one of the two members of the group that had good drawing skills. Gender roles and sexuality were similarly hidden in the case of the Orfeo group, while they were also central elements of the group's communal experiment. Just as the socialist state considered gender equality important on an ideological level and yet perceived female subjects to be homogeneous in its egalitarian policies,⁶⁶ the commune also made

⁶³ Péter Apor, reflecting on the work of the authors of the so-called "Lukács Kindergarten," claims that authentic life and community as an alternative to existing socialism is rooted in the economic critique of relations of production during socialism, such as that developed by Ágnes Heller, György Márkus, János Kis, and György Bence. That is, if there was no difference in terms of the appropriation of surplus and exploitation between capitalist and socialist relations of production, the possibility of critique and alternative building can happen in the production of authentic, self-identical community building. In those terms the liberal critique of the 1980's, which was centered on civil society as the root of civic self-governance and democracy, was already rooted in the Marxist lifestyle reforms of the 1960's. Péter Apor, "Autentikus közösség és autonóm személyiség," *Aetas* 28 (2013), no. 4, pp. 22–39.

⁶⁴ For the theorization and discussion of the second economy, see Chris Hann, *Tázlár: A Village in Hungary* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980); Iván Szelényi, *Socialist Entrepreneurs: Embourgeoisement in Rural Hungary* (Cambridge: Polity Press, 1988); András Vigvári and Tamás Gerőcs: "The Concept of 'Peasant Embourgeoisement' in the Perspective of Different Historical Conjunctures," *Studia Universitatis Babeş-Bolyai Sociologia* 62 (2017), no. 1, pp. 85–104.

⁶⁵ János Gulyás, *Ismeretlenek*, 2005, 180 minutes (film).

⁶⁶ Tamás Fodor and Ilona Németh in discussion with Márton Szarvas, July 6, 2015.

no distinctions. Couples constantly changed, but there were more influential personalities for whom sexual freedom was more lucrative. In the interviews Márton Szarvas conducted, the men often spoke about an active sexual life as a normal part of the life of young people and they framed this as an integral part of the youth experience. For example, one interviewee, when he was asked how he got into Orfeo, claimed that it was “through a girl [and] then [I] had sex with all the ‘pretty ones’ and then I left.”⁶⁷ It was a significantly different experience in the case of women, who reported very traumatic experiences. Some who had had sexual intercourse with István Malgot claimed that it was compulsory, as they felt that they could be expelled from the commune if they did not do it, but at the same time, since he was an informal leader of the group, they said it was hard to resist his aura. In 2009, a film was made by former members about Orfeo and the focus of the documentary unconsciously shifted to these traumatic experiences. One of the interviewees said that it was shocking for the men to find out how differently life in the commune was experienced by the women, and it was the first and only time that the women had managed to reveal how sexually exploitative life was for the female members of the commune.

Social Trajectories in History

Over the course of the past 40 to 50 years, members of both of the groups have gone through several radical ideological transformations. In this section, we argue that these changes were not arbitrary but rather contingent upon large social formations. For this reason, we have placed the individual biographies in the context of social history. By doing this, we do not purely aim to discharge former radicals who left or distorted their anti-systemic stances, rather, with Bourdieu, we believe that the “historicising of forms of thought offers the only real chance, however small, of escaping from history.”⁶⁸

In the case of Inconnu, the shift towards post-socialist *anti-democratic populism* was more dominant, while in the case of Orfeo the shift was towards *democratic anti-populism*, but in both cases the ideological transition had already started in the 1980s. This resonates with the highly symbolic division between the urbanite and the folkish blocs, two intellectual blocs that have a long tradition in Hungarian intellectual history. This distinction signifies epistemological positions rooted in social trajectories and embedded in competing elite blocs.⁶⁹ The term urban intellectual usually marks a disposition based on a bourgeois social trajectory that prefers Western European culture and wants to catch up with the culture and economic development of these countries. In contrast, the folk-oriented bloc, formed primarily by first-generation in-

⁶⁷ Anonymous member of Orfeo in discussion with Márton Szarvas, Mar. 17, 2016.

⁶⁸ Pierre Bourdieu, *The Field of Cultural Production* (Cambridge: Polity Press, 1993), pp. 263–264.

⁶⁹ Vígvári and Gerőcs, “The Concept.”

tellectuals often coming from rural areas, legitimizes itself as being representative of the people and peasant culture.⁷⁰

According to the recollections of Tamás Fodor, Orfeo broke up exactly along this ideological fault line; Inconnu, however, wasn't touched by this fault line because they were subaltern subjects and not intellectuals, neither first generation folkish nor embedded urban ones.⁷¹ While in the beginning Inconnu produced harshly anti-elitist statements (such as: "Break with the art-society, the hotbed of the national bourgeoisie!") and reflected on the social origins of its radicalism, their trajectory was also characterized by repeated and failed attempts at class mobility. For example, Péter Bokros's failure to get admitted to the College of Fine Arts just reinforced the group's attacks on institutionalized forms of cultural production and led to a subsequent application made with the goal of causing a scandal. This radicalism against institutionalized culture brought the group closer to the Budapest-centered underground art scene. However, during the 1980s this underground scene was in the process of leaving political radicalism behind as they were now beginning to appear in the liberalizing institutional culture. Thus, Inconnu's confrontational politics went against the grain of the underground scene's transformation.

With the failure of Inconnu's integration into the underground pole of the cultural field, they started forging a new alliance with the dissident intelligentsia for whom Inconnu not only demonstrated the oppressive nature of the regime but also brought visual and printing skills. Already in 1983, Inconnu contributed to the printing of the samizdat magazine *Beszélő*,⁷² and in 1984 they published in their samizdat magazine *Inconnu Press* a love letter to György Konrád, expressing how Konrád serves as a moral exemplar for them. Nevertheless, this cooperation was endangered by the profoundly different class positions of the two groups. It is telling that Inconnu wrote this letter to Konrád while not knowing him personally because, in the years of the group's integration with the dissidents, Konrád was living in Berlin and New York on scholarships. While dissident intellectuals shared some of their material, social, and cultural capital with Inconnu in the form of housing, international press coverage, and art publications, this did not eliminate various prevailing class-based dispositions that caused tension between them. This class conflict was intensified by an aesthetic conflict, because dissidents, typically trained in the conservative art theory of Lukács, did not acknowledge

⁷⁰ Tamás Hofer, "The 'Hungarian Soul' and the 'Historic Layers of National Heritage': Conceptualizations of Hungarian Folk Culture," in Ivo Banac and Katherine Verdery (eds.), *National Character and National Ideology in Interwar Eastern Europe* (New Haven: Yale Center for International and Area Studies, 1995), pp. 65–82.

⁷¹ István Tóth, in discussion with Kristóf Nagy, July 24, 2019.

⁷² Ferenc Kőszeg, "Inconnu-krónika," *Beszélő* (1984), no. 9, pp. 119–121 (online at beszelo.c3.hu/cikkek/inconnu-kronika [accessed Feb. 9, 2021]).

Inconnu's art, but only their political activism.⁷³ These conflicts were exacerbated at the end of the 1980s when dissidents had achieved wider acceptance, and by 1988 Inconnu defined itself in opposition to the political opposition. As they put it:

The 'celebs' of the Hungarian Democratic Forum and of the *Beszéltő*-circle received scholarships to go abroad and all kinds of other support through their social networks, while we were considered fags who print the newspaper, who suffer, who slog, who are beaten by the police, who have dirt-cheap everyday problems and who struggle to make a living.⁷⁴

This was not the only case in Hungary of the 1980s in which the nameless and the recognized dissident figures were in conflict.⁷⁵ The discord between Inconnu and the recognized figures of the dissident scene culminated in the clash over the commemoration of the heroes of the 1956 revolution, discussed above.

The informal leader of Orfeo, István Malgot, who also came from the countryside, more successfully achieved social and spatial mobility. Being disenchanted from direct political action after the unveiling of the Maoist conspiracy, he became involved in Orfeo, claiming that culture is a necessary tool for ideological education and for revealing the contradictions of socialism. After the breakup of Orfeo, caused partially by his attacks on members whose behavior he labeled as reactionary, Malgot continued his work with the puppet theater and established a Roma theater funded by the Soros Foundation just before the transition.

Compared to Malgot, the urbanite Tamás Fodor's journey shows a more traditional intellectual trajectory that then became politicized in the wake of the global events of '68. His father was a party secretary, and Fodor then encountered new left ideas and the works of the young Marx through the first defendant in the Maoist trial, György Pór, who introduced him to Malgot, and he started to work with members of Orfeo. Their first theater piece expressed solidarity with the Western student movements and criticized the conservatism of the Hungarian socialist state by using quotations from Lenin. After the breakup of Orfeo, he remained the leader of the renamed theater group and directed their productions, such as *Woyzeck*, in 1977. He shifted from leftist critique towards a liberal attitude targeting authoritarian politics. By the 1980s, the theatre

⁷³ Sándor Radnóti, in discussion with Kristóf Nagy, April 11, 2016. In contrast to the situation in Hungary, there was not such a large gap between the political opposition and neo-avant-garde circles in other Eastern European countries. See, for example, Jonathan Bolton, *Worlds of Dissent* (Cambridge and London: Harvard University Press, 2012).

⁷⁴ NOIJ - INCONNU III/III - 256/5, Dec. 30, 1988.

⁷⁵ Gábor Danyi, "Harisnya, ablakkeret és szabad gondolat," *Múltunk* (2019), no. 4, pp. 92–127. See also János Gulyás' documentary, *Szamizdatos évek*, 1997, 93 minutes.

group became involved in liberal dissident circles, sometimes even hosting the Inconnu group in their commune and printing samizdat in the attic of the building. After the transition, Fodor was the first who became a member of parliament, representing the liberal Alliance of Free Democrats, claiming that “now I have left-liberal sympathies. [...] I kept the love of freedom as part of liberal thinking. My leftism is only about solidarity with the oppressed.”⁷⁶



Figure 5. INCONNU, Nailed Hungary, 1984.
Artpool Art Research Center – Museum of Fine Arts, Budapest.
Photo credit: Dániel Végel / Blinken OSA.

Malgot, in comparison, did not return to politics immediately after 1989, instead focusing on his sculptures. He became re-engaged with politics in 2002 when Fidesz, after it lost the elections that year, established a network of civic circles, which were framed as a democratization of the party but in fact served to mobilize their voters.⁷⁷

⁷⁶ After the coalition between the Hungarian Socialist Party and the Alliance of Free Democrats was realized in 1994, voters of this bloc in Hungarian public political discourses are usually referred as left-liberals, which not only indicates party preferences but also an urban middle-class habitus.

⁷⁷ Gábor Halmai, “Dispossessed by the Spectre of Socialism: Nationalist Mobilization in Transitional Hungary,” in Don Kalb and Gábor Halmai (eds.), *Headlines of Nation, Subtexts of Class*:

While his former comrades narrate his life as a constant fluctuation between different worldviews, according to him “my plebeian attitude could not stand the promise of democracy without its realization and was looking for initiatives which really empower people.”⁷⁸ In fact, after realizing that the civic circles were not a means of achieving direct democracy, he resigned in an open letter addressed to Viktor Orbán. Nevertheless, his oeuvre was shown in 2015 as a part of the Fidesz-regime’s building of cultural hegemony.⁷⁹ In this exhibition, his conservative turn was explained by his shifting interest towards mythology, while his former socialist ideas made humanity his focal point. This folkish-socialist trajectory is not unique among Hungarian intellectuals experiencing sudden social mobility. In the post-socialist context, these actors and ideas were primarily co-opted by the political right, while in the post-WWII context actors with similar trajectories were incorporated by the socialist project.⁸⁰

Despite the buzz around anti-communist artistic dissent after 1989, Inconnu could not return to the art field, primarily because they were embedded in neither the local nor the national art scene. Consequently, the group broke up and, in the 1990s, former members tried to establish the middle-class life that they did not have the possibility of pursuing during the 1980s. The group was rebooted by Tamás Molnár and Péter Bokros for the same 2002 election that re-politicized Malgot, and Molnár got involved in the civic circles as well. The re-founded Inconnu focused on its critique of the alliance of liberal elites with international capital. They re-actualized their anti-communist art as ‘anti-liberal’ and compared the former rule of the USSR to the new order of global capitalism. Their art also reflected a certain continuity, as they reformulated 1980s stickers against Soviet nuclear weapons into graphics against expanding the Paks Nuclear Power Plant with US investment; and their 1980s mousetrap-performance, originally highlighting the interlaced nature of national ideas with repressive state apparatuses, turned into a graphic warning against Hungary’s EU accession. The benefits of this re-politicization were as unevenly distributed within the group as they were in the 1980s. Tamás Molnár became the vice-chairman of the newly founded far-right Jobbik in 2003, and in recent years he has been building anti-communist public installations with the intellectual and financial support of the Fidesz regime. At the same time, the similarly re-politicized Péter Bokros was not able to make himself into a profession-

Working Class Populism and the Return of the Repressed in Neoliberal Europe (New York: Berghahn Books, 2011), pp. 113–141; Béla Greskovits, “Rebuilding the Hungarian right through conquering civil society: the Civic Circles Movement,” *East European Politics* 36 (2020), no. 2. pp. 247–266.

⁷⁸ Eszter Götz, *Teremtett Lények: Malgot István Szobrai* [Created creatures: sculptures of István Malgot] (Budapest: Kláris, 2013).

⁷⁹ Zsuzsa László, “Malgot István közösségi kísérletei Maótól Vonáig egy nem-értelmiségi művészet felé,” *Tranzitblog.hu*, Jan. 22, 2016 (online at tranzitblog.hu/malgot-istvan-kozossegi-kiserletei-maotol-vonaig-egy-nem-ertelmisegi-muveszet-fele [accessed Feb. 7, 2016]).

⁸⁰ Iván Vitányi, *Öt meg öt az tizenhárom* (Budapest: Gondolat, 1993).

al political entrepreneur, and in 2017 he passed away living precariously as a public worker. Similarly to Orfeo members, Inconnu members narrate their biography as a coherent life history. As Tamás Molnár commented on their exhibition on his Facebook page: “The members of Inconnu never turned left or right on the Road to Damascus.”

The patterns are the same in both groups. People with either socialist or bourgeois middle-class backgrounds were more likely to join the post-socialist liberal factions (termed *anti-democratic populism* by Gagyí) during the time of transition. People from the plebeian lower-classes mostly rejected and experienced rejection from the emerging, *democratic anti-populist* liberal elite that pushed them towards post-socialist nationalism. In both groups, one can find examples of both trajectories, but more typical in the case of Orfeo was the *democratic anti-populist* way, while in the case of Inconnu it was the *anti-democratic populist* way.

Conclusions

While previous research often analyzed dissident trajectories from an individualizing and moralizing perspective, in this paper we argued that social trajectories of dissent under socialism and its post-socialist afterlives should be understood by situating individual biographies in social structures. Based on a comparison of the origins, context, and content of artistic radicalism between two politically engaged artist groups, Orfeo and Inconnu, we shed light on how institutional structures and social trajectory shaped the emergence and implementation of dissident ideologies in different historical contexts. We highlighted that differences in individual and collective trajectories in the post-socialist period come not from individual moral qualities but rather from the interplay of ideological context, social trajectories, shifting cultural policies, and the political economy of culture.

While in the case of Orfeo the group’s politicization went partly against the norms of the autonomous art scene, for a while it seemed to be reconcilable with state interests. However, the group’s radicalism mainly manifested itself in a departure from the mainstream lifestyle of the time and tried to turn the individualized form of cultural production into a collective one. As their target audience was the working class, they experimented with realist aesthetics, and their revolt did not include aesthetic radicalism. Their art was supported by the state, but their radicalism regarding politics and ways of living led to their expulsion from their comfortable position. As they had a more secure urban middle-class background, their radicalism did not affect their material position and living standards significantly. Moreover, their social and cultural capital was transposable when the liberal opposition started emerging in the early 1980s.

In contrast, Inconnu was an outsider artists’ group, first striving for recognition in the neo-avant-garde scene. While these aesthetic forms started to be integrated into the global art market already in the early 1980s, Inconnu did not have the social and cultural capital to be able to profit from that process. Retaliation by the state distanced them from the mainstreaming neo-avant-garde art scene and pushed them towards

a liberal dissident intelligentsia. Their habitus and working-class-focused re-actualization of the 1956 revolution left them secluded politically and socially from the mainly urban middle-class elite that was under formation at the time. Their attempt to support liberal dissent with visual materials and applied art undermined their artistic legitimacy in the self-proclaimed autonomous field of cultural production. This lack of integration, rooted in their spatial and social seclusion, later pushed many of the actors towards the antidemocratic populist faction of the transition.

When in 2019, thirty years after the transition, we led an acknowledged liberal intellectual through our comparative exhibition, his reaction was that “we have to acknowledge our [liberal] responsibility for the current political situation in Hungary and for creating such a close-knit network when appointing each other to state positions.” While we argued in this article that there is some truth in this form of social self-reflection, a radical break in intellectual trajectories is not necessarily only the result of the ideological package Gagyí calls democratic anti-populism but, as the members of *Inconnu* pointed out, “Everyone will be as radical as circumstances make them.” The circumstances were the context of the marketization periods of the 1960s and 1980s, coupled with the dominant ideologies of the time, providing different forms of articulation of dissent and anti-systemic ideas. Social trajectory matters, since a middle-class background makes it more likely that one would profit from the social and cultural capital accumulated in social movements. Intellectuals are the ones who by their position are capable of universalizing their distinct position and narrating it as the history of the whole society, in other words, producing ontology from epistemology. However, this capability of universalization is not a pre-given part of every intellectual position, but is highly dependent on the alliances they make during periods of social change.

LEFTIST DISSENT AGAINST STATE SOCIALISM IN ALBANIA

How the 20th Congress of the Communist Party of the Soviet Union Influenced the Left-wing Dissent in Albania

Inxhi Brisku

Abstract

This article deals with the most important event of leftist dissent during the 45 years of state socialism in Albania. This event was the Conference of the Party Committee for the City of Tirana, where delegates from all over Tirana, under the influence of the 20th Congress of the Communist Party of the Soviet Union, criticized the party's high leadership for economic difficulties in the country, leadership privileges, lack of internal democracy in the party, and other problems of the time. This paper aims to discern to what extent Marxist terminology is employed in the critique of the system by these individuals. From an analysis of the discussions of the delegates in the conference, it is observed that although they do not directly employ Marxist concepts in their critiques of the party leadership and its policies, they have positioned their criticism from a leftist perspective and have used critiques similar to those that Trotsky used against Stalinism.

Keywords:

left-wing dissent, Conference of the Party Committee of Tirana, the critique of state socialism, Marxist terminology.

Introduction

This article will treat one of the most important events of dissidence against the system of state socialism, which is the only case when criticism against the system in Albania and its leadership was made public and from within the Communist Party¹ by ordinary communists, intellectuals, and clerks of a low rank in state and party apparatuses in Albania. This event was the Conference of the Party Committee of Tirana, which was held on April 14–18, 1956.² At this event, communists from the city of Tirana, under the influence of the de-Stalinization process announced by Nikita Khrushchev at the 20th Congress of the Communist Party of the Soviet Union, rose up and openly criticized the Labor Party of Albania's leadership for the mistakes they had made, and for the path taken by the socialist system in Albania.³

In Albania, little has been said and written about the Conference of the Party Committee of Tirana, because it seems like a distant event. However, even when it is written about, the criticisms of the delegates towards the leadership of the party and the

¹ The Communist Party of Albania was formed on November 8, 1941 when Albania was occupied by fascist Italy and the party became a proponent of the Anti-Fascist War. After the liberation of the country, Albania was proclaimed a socialist country, which it remained until March 1991. In 1948 under the influence of Stalin, the Communist Party of Albania changed its name to the Labor Party of Albania because Albania was a backward agrarian country, with the majority of the population peasants. Thus, a Party named "Labor Party" would have sounded more appropriate than the name "Communist Party" in a country without industry and, therefore without a proletariat.

² The full name of this event is the Conference of the Party Committee for the City of Tirana, however in Albanian historiography it became more widely used with the names Conference of the Party of Tirana, or only the Conference of Tirana. The full name will be used in this article, but other names may be used interchangeably.

³ The structural organization of the Labor Party of Albania had as its basic unit "the cells of the party," which existed in every working center. Before each general congress of the party, every four years, in each region a Conference of the Party was convened, with representatives from all the party cells of that region. These conferences discussed the problems presented by the grass-roots organizations and would be discussed later at the party congress. Since in Tirana, as the capital, there were many working centers and consequently more party cells than in any other city, the Conference of the Party Committee of Tirana convened only for the city of Tirana, not the region. It should also be mentioned that since most of the governmental, media, educational and scientific institutions were in Tirana, and each of them had its own party organization, the intellectual level of the communists of Tirana, and consequently their representatives in the Conference of the Party, had a higher intellectual level than the communists of other districts.

system are not analyzed from a leftist perspective. The historian Ana Lalaj,⁴ as well as participants of the conference who lived after the fall of the socialist system (1991), have however identified the conference as a dissident event and the participants in it as leftist dissidents. The importance of this conference in the Albanian political reality of that time is also shown by the harsh reaction of the senior leadership of the Labor Party of Albania towards all who participated in the conference.

The purpose of this paper is twofold: first, to analyze the use of Marxist concepts by the participants of the conference; second, to analyze how much the Marxist approach was used by the delegates of this conference to identify the problems of state socialism and criticize that system. The research question whose answer will be attempted in this paper will be: To what extent was Marxist terminology employed in dissident reflections as a critical tool for describing the operation of power, ideology, and economic injustice?

The speeches of these delegates at the conference will be analyzed to answer this question, and to see if a Marxist critique of the system had been used by the delegates of the Conference of the Party Committee of Tirana. Thus, the method used in this paper will be an analysis of public discourse (considering as public discourse the speeches of the delegates at the Conference of the Party Committee of Tirana, as presented in the minutes of the conference). Initially, a theoretical summary of various authors who have made a critique of state socialism – Stalinism as they call it – will be given. Afterwards, an overview of the historical situation follows, as well as the current state of studies on left-wing dissent in Albania. Afterwards, parts from the delegates' discussions at the conference and their criticisms of the leadership will be given. These speeches will be analyzed in order to answer the research question and to come to appropriate conclusions.

The delegates' discussions at the Conference revolved around three main issues: first, the economic problems of the population and the economic privileges of the party's top leadership (the luxury in which the latter lived); second, the development of the cult of the personality in Albania, especially in the person of the First Secretary of the Central Committee of the Labor Party, Enver Hoxha, and consequently the development of the idea of his infallibility, directly affecting the lack of internal democracy of the party, where the criterion of truth was the word of the leader; third, the sharp development of the so-called "class struggle," which was in fact state terror against the population that had already begun to affect not only the overthrown classes but also the communist leaders who did not agree with Enver Hoxha. Excerpts from the speech of the discussants at the conference, will be presented according to this categorization.

⁴ Ana Lalaj, "The Party Conference of Tirana, an aborted spring for the left in Albania, (14–19 April 1956)," *Studime Historike* (2009), no. 1–2, pp. 109–132, here 108.

Theoretical Critique of Soviet State Socialism

A systematic critique of state socialism in the Soviet Union, from a left-wing perspective, was first made by Leon Trotsky. Trotsky was the first and perhaps the only communist from Russia who had the opportunity to make a systematic critique of the Soviet system between the two World Wars. A rival of Stalin within the Bolshevik Party after his exile from the Soviet Union Trotsky developed a whole theory aimed at the criticism of Stalinism.⁵ For Trotsky, the system that had triumphed and was still evolving in the Soviet Union was a kind of “Russian Thermidor,” a triumph of right-wing elements within the Bolshevik Party over the ideals of the October Revolution. The cause of this shift to the right, a reactionary movement according to Trotsky, was the bureaucratization of the main cadres of the party, who had become a caste. The latter had replaced the revolutionary platform with their interests as a new caste, which was superimposed on the rank and file membership of the party and also lived at its expense. According to later authors, this turn to the right of the Bolshevik regime is defined as happening in the mid-1930s when, after a period of triumph of the “left-wing” of the Bolshevik Party, which brought about a series of reforms in the economy (industrialization, dekulakization, and collectivism), in social life (liberalization of divorce and abortion) and in cultural life (experimentation with ultra-innovative forms of art and pedagogy to create the so-called Proletarian Culture), it launched a series of reforms aimed at strengthening state authority and disciplining the population. These reforms produced the strengthening of nomenclature power, the re-emphasis of traditional Russian values, and the rise of a Russian nationalist ideology within the USSR.⁶

According to Trotsky, the class struggle in Stalinism takes place between the bureaucracy, which does not own but administers the means of production, and the proletariat (the latter remaining exploited, while the former – namely the bureaucracy – becomes the exploiter of the proletariat or, one could also say, the owners of the means of production’s administrators). Starting from a Marxist premise, Trotsky analyzes Stalinism as an economic, political, and social system and casts doubt on the socialist nature of this regime.⁷ He calls Stalinism a degraded bureaucratic system, and this degradation and bureaucratization of the system had come from the influence of the backward economic and social conditions of Russia where the revolution had been isolated.

Three authors from the 1960s, Stephen Cohen, Robert C. Tucker, and Moshe Lewin, write in the spirit of an internal critique of Stalinism and questioning of the socialist nature of the system.

⁵ Leon Trotsky, *The Revolution Betrayed: What Is the Soviet Union and Where Is It going?* (New York: Pathfinder Press, 1972), pp. 86–114.

⁶ Sheila Fitzpatrick, *The Russian Revolution* (Oxford: Oxford University Press, 1990), pp. 148–163.

⁷ Trotsky, *The Revolution*, p. 112.

Stephen Cohen has produced deep analyses of the writings of the main ideologue of the right-wing faction of the Bolshevik Party after the Revolution, in the 1920s, Nikolai Bukharin. Through this analysis, Cohen has concluded that Stalinism was not a logical conclusion of Marxism and Leninism. Additionally, he wrote that the consideration of the Soviet Union as a totalitarian state would be correct only for the period of Stalin's rule, but not for the period of Lenin's rule or the years after Stalin's death.⁸

Another scholar, Robert C. Tucker, has analyzed two aspects of the Stalinist regime, that were previously neglected. First, Stalin's personality, which he identified as the primary cause of the excesses and brutality of the Stalinist model.⁹ According to him, violence was not an essential and inevitable part of the system, but a feature of special actors within this system, the product of their conduct. The second equally important point according to Tucker was the legacy of the Russian tsarist autocracy in the new regime. As for the behavior of the leaders, the new regime was not detached from the legacy of the old. Stalin did not represent a modern totalitarian leader but the continuation of modernizing Russian autocrats such as Ivan the Terrible and Peter the Great, a model accepted by the Russian patriarchal-authoritarian culture.¹⁰

The academic work of Moshe Lewin continued in the same line. For Lewin, the influence of the tsarist tradition in the Bolshevik system has been one of his favorite topics of study. Starting from the Trotskyist critique of Stalinism, developed mainly in the 1930s, Moshe Lewin separated Stalinism from Leninism and called Stalinism a coexistence between the authoritarian tradition of the Russian tsars and the degeneration of a bureaucratic process that took place in the Bolshevik Party in the late 1920s and especially during the 1930s. Although in its appearance Stalinism retained some social forms, in its essence it was a hybrid system, a mix between Russian rural culture and authoritarianism. The large mass of peasants raised to the status of the elite by the Stalinist regime solidified into an all-powerful bureaucratic apparatus, constituting its social basis and showing the non-socialist nature of the system.¹¹

This summary of the theoretical critique of Soviet state socialism was presented above so that through this theoretical background, an analysis of the discourses of the conference participants could be made. And, thereby, to determine whether the latter had employed a leftist critique of the socialist system in Albania.

⁸ Stephen Cohen, *Bukharin, and the Bolshevik Revolution: A Political Biography, 1888–1938* (Oxford: Oxford University Press, 1980), pp.156.

⁹ Robert C. Tucker, *Stalin in Power: The Revolution from Above, 1928–1941* (New York: Norton 1992), pp. 4–6.

¹⁰ Robert C. Tucker, "A Choice of Lenin?" in George R. Urban (ed.), *Stalinism: Its Impact on Russia and the World* (London: Temple Smith, 1982), pp. 146–179.

¹¹ Moshe Lewin, "The Social Background of Stalinism," in Robert C. Tucker (ed.), *Stalinism: Essays in Historical Interpretation* (New York: Norton, 1977), pp. 111–136.

The Current State of Studies about Dissidence in Albania

In today's political and public discourse in Albania, the idea that there was no dissidence in Albania during the period of state socialism is hegemonic. The main justification for the lack of dissidence in Albania, according to this discourse, lies in the fact that, unlike the rest of the socialist bloc, Albania continued to be Stalinist until the end.¹² When Khrushchev's reform of the Soviet Union began (with the 20th Congress in 1956), which was reflected in the rest of the bloc, Albania was reluctant to denounce the cult of the individual and Stalin's crimes. In a gathering of 81 parties in Moscow, Albania sided with China and denounced Khrushchev's revisionism. Consequently, until the end of the regime's rule, Albania continued to be a hard-line Stalinist country. No form of public opposition or criticism was allowed. The process of de-Stalinization, which began during Khrushchev's rule and intensified especially after the 20th Congress of the Communist Party of the Soviet Union, came to a halt after Brezhnev came to power. Yet many Soviet liberal intellectuals developed a critique of the Stalinist system outside the official channels of the party and the state, mainly by writing and circulating an alternative literature called samizdat.¹³

The same discourse about dissidents in the former-socialist states usually highlights figures like Václav Havel, Adam Michnik, and Aleksandr Solzhenitsyn, whose dissent against the socialist regimes has largely been from a liberal perspective, generally talking about freedoms and human rights. This is not illogical when one considers that since the fall of the socialist regime (1991) Albania embraced a strong antisocialist discourse, and figures such as Enver Hoxha, Stalin, and Marx are usually equalized. Even the mention of Marx's name or a critique of capitalism, during the 1990s and early 2000s could have subjected a person to being labeled, for example, a "terrorist." To some extent, this is a common belief even today in the mainstream media and political scene of Albania.¹⁴

Studies about the socialist period in Albania continue to use Hannah Arendt's concepts, considering it a totalitarian regime and criticizing it in liberal terms. These studies consider the socialist period in Albania as a repressive regime that oppressed liberties: market freedom is usually the first to be mentioned, followed by freedom of expression and movement, lack of private property rights, political parties, and free elections. In other words, it is a typical, liberal critique that never focuses on the living conditions of the working-class or the cooperative peasantry. An exception to this is the doctoral dissertation of Dr. Sofokli Meksi, "Albanian Stalinism, a view from below," defended at the University of Tirana, which, to my knowledge, is the only study that makes a Marxist analysis of the Albanian socialist system, which he considers a Stalinist regime.¹⁵

¹² Sofokli Meksi, *Stalinizmi shqiptar: një vështrim nga poshtë* [Albanian Stalinism: a view from below, unpublished dissertation] (Tirana: University of Tirana, 2015), pp. III-IV.

¹³ *Ibid.* p. 18.

¹⁴ *Ibid.* p. VII.

¹⁵ Meksi, *Stalinizmi shqiptar* [Albanian Stalinism].

Likewise, when personages of resistance or opposition to the regime were written or talked about, the scope ranges from some Fascist collaborationists during the Second World War to some intellectual figures who were imprisoned for ideas expressed in private between friends. Even for these figures, there is usually no deep analysis of their political ideas as they are all marked with the same label – “anti-communists.” However, from the writings of these persons – Mustafa Kruja, Mehdi Frasheri, Hasan Dosti, Ernest Koliqi, and others – it can be seen that their opposition to state socialism was due to their conservative ideas regarding the political and economic system.

Nevertheless, some biographies have been published of different figures associated with the Albanian left, before and after Second World War, who were convicted by the socialist regime – mostly accused of being Trotskyites, revisionists, or social democrats. This includes the life and political activity of Anastas Lulja, Sadik Premtja, Zef Mala, Petro Marko, Sejfulla Maleshova, and Musine Kokalari, as well as other anti-fascist activists and devoted communists/socialists who had disagreements with the leadership of the Communist Party of Albania (later Labor Party) during or after the war. Some of them were executed while others were imprisoned or exiled. The most comprehensive study of these figures is a collection of biographies *E MAJTA Mendimi Politik / Profile Biografike* (The left, political thought / Biographical profiles) published by the Friedrich Ebert Foundation in Albania.¹⁶ However, this book, as is the case with many others, deals mostly with the life stories of these personages, only briefly mentioning their political ideas; it is not a structured study about their critiques of state socialism. Reasons for that might be objective: first, as they were imprisoned or executed, they did not leave anything written about their critique of the system or they wrote only vague ideas in their private notebooks. Another reason is that because Albania continued to be a Stalinist country until the regime’s finish, these dissidents did not have a public tribune to express their critiques of the state socialism clearly and structurally. From what they have written, their critiques have been mostly about state violence, terror, and political oppression.

The aforementioned dissidents were “old-time” communists, who had fought in the National Liberation War and were eliminated or imprisoned during the first years after the war because of the disagreements they had with the party leadership. However, after the 20th Congress of the Communist Party of Soviet Union, where the cult of personality and crimes of Stalin were denounced, another group of dissidents formed in Albania. In the gathering of 81 Communist and Labor Parties in Moscow (November 1960), Albania sided with China and later broke relations with the Soviet Union, consequently continuing Stalinism and proudly calling itself a defender of Stalinism. During that time, a group of communists who had studied in the Soviet Union started to oppose the Albanian leadership and tried to side with the Soviet Union. These were

¹⁶ *E MAJTA Mendimi Politik / Profile Biografike* (Tirana: Friedrich-Ebert-Stiftung, 2020). Online at library.fes.de/pdf_files/bueros/albanien/16892.pdf [accessed Jan. 22, 2021].

mostly a younger generation of communists who had studied in Moscow or Leningrad and were affiliated with the Soviet Union, sometimes for sentimental reasons. Most famous of them were Xhavit Qesja, and two journalists, Fadil Kokomani and Vangjel Nezho, who spoke up against breaking relations with the Soviet Union and called for a process of de-Stalinization and ending state terror.¹⁷ These critiques, however, were not expressed publicly but only in private circles, and these individuals were later arrested and ended up in prison.

The Conference of the Party Committee of Tirana

As was mentioned above, dissidents in Albania did not have a public space to communicate their ideas, or criticize the regime about economic, social, and political problems, as this was not allowed in journals or magazines, or even at public gatherings such as party congresses, plenary meetings, or conferences. However, there was an event where the leftist dissidents openly criticized the party's leadership and especially the economic situation in Albania. This was the Conference of the Party Committee of Tirana, that occurred on April 14–18, 1956, during which many of the participants openly criticized the party's leadership, its economic privileges, state of terror, and economic policies. Albanian historian Ana Lalaj has written an article and a fairly detailed book about this conference. Her book deals with the historical background and context in which the conference took place, its participants, the attitude of the party leadership towards it, and the denial of the participants of accusations by the party's leadership that they were foreign agents.¹⁸ From the historical data and their analysis, Prof. Lalaj concluded that the Conference of the Party Committee of Tirana was a dissident event and the participants in this conference had a dissident approach towards the socialist system in Albania.¹⁹ In this article we will analyze the speeches given by the delegates at the conference, to identify the theoretical background of the participants and to additionally see how much they had mastered and employed Marxist terminology in their critique of the socialist system in Albania and the party's leadership.

The Conference of the Party Committee of Tirana convened about two months after the 20th Congress of the Communist Party of the Soviet Union. In the secret report presented by Nikita Khrushchev to the Congress, the “cult of personality” of Stalin was denounced, as well as the crimes committed by him. It was also reported that many citizens convicted during the Stalin era would be released from prisons and rehabili-

¹⁷ “Fadil Kokomani dhe Vangjel Lezho,” *Panorama*, June 20, 2019 (online at panorama.com.al/fadil-kokomani-dhe-vangjel-lezho-prehje-ne-hapesiren-e-gjelber-te-kryeministrise [accessed Jan. 22, 2021]).

¹⁸ Ana Lalaj, *Pranvera e rrejshme e pesëdhjetëgjatës: vështrim studimor mbi Konferencën e Tiranës dhe dokumente për protagonistët e saj* [The fake spring of fifty-six: a study overview of the Tirana Conference and documents for its protagonists] (Tirana: Infbotues, 2015).

¹⁹ Lalaj, *The Party Conference*, p. 112.

tated. There was also talk of a political coexistence of peace with the West, as well as a softening of relations with Yugoslavia. A process of “fusion” had begun.²⁰

However, the Albanian leadership remained silent about the 20th Congress and its decisions regarding Stalin’s personality cult. Although Nikita Khrushchev had recommended that his secret report criticizing Stalin be discussed in the plenums of the Central Committees of People’s Democracies, Hoxha did not do this. In the Plenum of the Central Committee on March 2, 1956, he simply stated that at the 20th Congress of the Communist Party of the Soviet Union there had been criticism about Stalin.²¹ Nevertheless, he ordered that the issue of criticizing Stalin not be discussed outside of the Central Committee meetings, nor should ordinary communists be allowed to ask questions about or discuss these issues.²² This because, according to him, in Albania there was strong propaganda in favor of Stalin, the “father of the small nations” and thus open criticism against him would be used to attack the party policies. This left many communists in Albania dissatisfied, who, having studied in Moscow, Leningrad, or other capitals of the “peoples” democracies, maintained contact with their former colleagues in these countries, learning about the decisions of the 20th Congress and the opening-up process that followed in its wake.

The conference was held in the spirit of the 20th Congress, also because most of the conference participants, like most middle-level cadres in the state institutions of the time, were educated in the Soviet Union or other countries of the socialist bloc. Consequently, taking advantage of this space promoted by the 20th Congress, these individuals who represented the party organizations openly criticized the party and state leadership in Albania.

On the eve of the Conference of the Party Committee of Tirana, the economic situation of the country was exceedingly difficult: there was a lack of goods and food, there was a rationing system, salaries were exceptionally low, and working and living conditions were difficult. Even the political situation was quite difficult: there was a state of terror, the so-called class war was very fierce, and the secret police persecuted any suspects.²³ Even communists, at all levels, could not escape this.

The Party Conference of Tirana convened on April 14, 1956. The conference was attended by 453 delegates from all party organizations in the city of Tirana, but there were also guests from the Politburo, the Central Committee of the Party, and the Council of Ministers. The report for this party conference was given by the secretary of the Party

²⁰ Nikita Khrushchev, “Speech to 20th Congress of the C.P.S.U.” (online at marxists.org/archive/khrushchev/1956/02/24.htm?fbclid=IwAR16KhiwtbUqHNIQ9Xfr-9cTrYLNxVZ-cBoujpU-EtO4vSq7rvtqQvbjt14Q [accessed Jan. 22, 2021]).

²¹ Central State Archive of Albania/Party Archive (Hereinafter: CSA/PA), Box 14, folder 24, sheet 15 (Governing Bodies), 1956.

²² *Ibid.*

²³ Lalaj, *The Party Conference*, p. 110.

Committee for Tirana, Fiqirete Shehu, who was Prime Minister Mehmet Shehu's wife. This report was schematic and general, not digging deeply to find the causes of the economic, social, and political problems which had arisen in the discussions among the party cells all around Tirana.²⁴ No self-criticism was made about the work of the party's leading bodies. Most importantly in this report, there was no reflection on the economic difficulties faced by working masses, on the economic privileges of the senior leadership of the party, the Politburo, and the Central Committee, who were called the "new beys" (the new feudal lords).

All these issues were raised as concerns in the meetings of the party cells in the work centers in Tirana but were not reflected in the report of the conference, which irritated the delegates. Consequently, they reacted against the report given by the First Secretary of the Committee of the Party of Tirana, and also gave some speeches against the privileges of the leadership, the luxury in which they lived, the lack of internal democracy in the party, the cult of the personality of Enver Hoxha, the severity of the so-called "class struggle" (which was nothing more than state terror, the harsh punishments received by some former party leaders for reasons unknown), and the extralegal conduct of the secret police against communists and citizens generally.²⁵

Although the criticisms made by delegates at the conference cover a range of issues, including the political, social, state terror, secret police activity, the essence of their criticism of the Party leadership lies in their economic privileges, the luxury in which they lived while the population lived in poverty. Also, the harshest criticisms of the delegates are against the Party's economic policies, investments in heavy industry, the immediate collectivization of agriculture and handicrafts, which had caused great poverty to the peasantry and the working class.

The concerns raised by the participants in the conference were related to the economic situation in the country. Wages were low, and workers were forced to work long hours without receiving proportionate pay. Food and industrial goods were dispersed based on a rationing system that provided workers and peasants with far less than they needed. Concerns were also raised about the great backwardness of agriculture, the lack of mechanization, and the low level of productivity.²⁶ Although only ten years had passed since the agrarian reform, an extremely fast process of collectivization had begun, which was forcibly imposed over the peasants. Those who refused to become part of cooperatives (a type of kolkhoz) suffered severe consequences. This caused severe dissatisfaction in the peasantry who viewed the party and the government with hostility, but it also caused economic problems for the workers in the city because the

²⁴ CSA/PA, Box 2, file 39, sheet 5-5/1 (Governing Bodies), 1956.

²⁵ CSA/PA, Box 2, Folder 1/1.1, sheet 189 (Party Committee of Tirana), 1956.

²⁶ CSA/PA, Box 2, folder 1/1.1, sheets 141-151 (Party Committee of Tirana), 1956.

collectivization of agriculture had led to declining yields and consequently a shortage of agricultural products in the market.

Other economic issues raised by the participants at the conference had to do with mistaken economic policies in regards to the country's industrialization. This is because the economic policies of the party were aimed – primarily for ideological reasons – at heavy industry. They aimed to modernize the country, something that, according to them, went hand in hand with the industrialization and proletarianization of the majority of the Albanian population, who had been living up until then rurally. This industry was not efficient in terms of its productivity. Due to the lack of raw materials, the factories existed but did not function. Also, due to the lack of specialists, and the skill level of the workers, efficiency and productivity suffered. Consequently, the workers could not meet the production quotas and with the small pay that they received they could not meet the basic needs of life.²⁷ Furthermore, the state's investments in heavy industry weakened the ability to buy consumer goods, which caused difficulties in the lives of workers.

All these economic problems were quite obvious, and caused great dissatisfaction for the popular masses. They were raised in the meetings of the party cells but were not given any consideration at all in the report of the conference or in, the discussions of the members of the Politburo or the Central Committee.

In addition to criticizing the economic situation and economic policies of the party, the delegates at the conference also criticized the party's internal organization. This included the lack of internal democracy, the lack of debate within the party, and taking the leader's word for granted without it being discussed. Censorship and self-censorship in the press were also criticized, as well as the lack of freedom for communists to express their views freely in the party gatherings and the persecution by the secret police of communists expressing dissatisfaction or dissent at the state of terror in the country and at the instructions of the party.²⁸ From their criticisms it seems that the delegates considered the senior party and state leadership and employees of the apparatuses of these institutions as “a caste, the new feudal-lord class” – although these concepts are not mentioned and there is no data on how much knowledge the participants in the conference had of these concepts.

Topics discussed at the conference also included the issues of over-administration, bureaucracy, and over-employment of military, police, secret police (State Security), and party administration. This category of administrative employees often with nepotistic and social ties to the high leadership of the party (even if they did not have the same privileges as members of the Politburo and the Central Committee), still lived

²⁷ CSA/PA, Box 2, file 1, sheet 1 (Conference of the Party Committee of Tirana), 1956.

²⁸ CSA/PA, Box 2, folder 1/1.1, sheet 164 (Party Committee of Tirana), 1956.

a much better life than the masses, either by receiving wages much higher than the working class or by having no restrictions on access to food and industrial products.²⁹ The rationing system mentioned above did not apply or was much less restrictive for this category of employees than it was for the rest of the population.

From the minutes, it appears that the main criticisms of the discussants in the conference were directed at the party leader, Enver Hoxha, the Politburo, the members of the Central Committee, and the Council of Ministers. Thus, a representative from a textile factory, expressed the concern, that while the market lacked goods and food, the top party leadership had special shops where they could buy these products; not only that, but their wives managed to get clothes and custom-made textile materials, which was unthinkable for the rest of the people. He proposed that these problems be discussed more widely in the party and measures be taken, because this differentiation of treatment violated equality, one of the basic principles of socialism.³⁰ The problem of the price difference also arose, the party leadership could get food and industrial goods at much lower prices than the rest of the people because they bought them in special shops, and part of their expenses were provided by the Directorate of Governmental Services. A flagrant case, mentioned in the context of leadership privileges, one which had revolted the masses and the straightforward communists was that, on the occasion of a measles epidemic, the top leadership had bought vaccines from abroad for their children only and not for the children of the common people. As a result, the cemeteries were filled with children's graves.³¹ Concrete proposals were made to correct these mistakes, especially because these privileges were enjoyed by the familiar clans of leaders.

A delegate from the party organization for Radio Tirana, addressed direct questions to the Minister of Trade and the Minister of Finance, wanting to know from what part of the budget did the expenditures to cover the high expenses that were made for Bloc (an imitation of the Kremlin where the senior leadership of the party lived) come from. He added that this isolated life of the leaders of the state and the party had aroused great dissatisfaction among the masses, who often asked how the leaders could live in villas and own cars with private chauffeurs. These questions were often addressed to the communists by common people, but the communist cadre did not know how to answer them because they had not received clarification about these problems.³²

The issue of the leaders' privileges was discussed at length. Other delegates discussed this problem with officials from the ministry of Defense and the Central Committee

²⁹ CSA/PA, Box 2, folder 1/1.1, sheet 154 (Party Committee of Tirana), 1956.

³⁰ *Ibid.*

³¹ "Viktor Gjokolaj, ju rrëfej 100 vjeçarim i Ihsan Budo, që kaloi 35 vjet internim në Kurbnesh," *Pirusti News*, Dec. 4, 2020 (online at pirustinews.com/2020/12/04/viktor-gjokolaj-ju-rrfej-100-v-jecarin-ihsan-budo-qe-kaloi-35-vjet-internim-ne-kurbnesh [accessed Jan. 22, 2021]).

³² CSA/PA, Box 2, Folder 1/1.1, sheet 175 (Party Committee of Tirana), 1956.

of the Party and asked for these points to be discussed within the party cells and then addressed because they were violations of core principles and aroused dissatisfaction in the people and the party.³³ Family ties between Central Committee members were also criticized as they created castes and forestalled the objective judgment of organizational problems.

The harshest criticism on this issue was made by a delegate from the School of Army Officers, Iljaz Ahmeti, who in his speech presented a calculation detailing the expenses of the members of the Central Committee. According to him, seventy thousand Albanian Lek was spent per month for each of the member of the Central Committee because they had a house with free electricity and a free heating system, used a state car with a chauffeur paid by the state budget, had free vacations, and so on. More to the point, seventy thousand Albanian Lek per month came from the state budget to pay for the members of the party elite. That amounts to almost one million Albanian Lek per year, all the while the salary of an industry worker was four thousand Lek per month.³⁴ It would seem from the minutes of the conference that this was the speech that irritated the party leaders the most; Enver Hoxha himself, who had come to the conference for its final two days, stood up and interrupted this delegate, insulting him by calling him an enemy.

In addition to the economic problems, the conference discussed the lack of internal democracy in the party, which was seen as a Leninist norm. Thus, for example, the question arose as to why the decisions of the 20th Congress were not published in the press, or discussed in the basic organizations of the party, or in the mass organs of the communists and why the party hesitated to denounce the cult of Stalin. The conference also discussed dogmatism, hypocrisy, and the lack of freedom of expression within the party.³⁵ This was passed down from the top leadership of the party to the leaders of the lower levels, exposing a spirit of hesitation and censorship in the press. An example of this was the fact that the press had censored Palmiro Togliatti's (General Secretary of the Italian Communist Party) speech at the 20th Congress, especially the part where he denounced the cult of the personality of Stalin. The same thing happened with the speech of Mátyás Rákosi, First Secretary of the Hungarian Working People's Party. Speeches by other Communist and Workers' Party leaders on these issues were cut short and censored. From the discussions of the delegates representing the press organs it emerged that these censorships had been ordered by the Central Committee, which increased the dissatisfaction of the conference participants. Regarding the censorship of the truth in the press, the issue was raised that both the radio and the press in Albania buffed up the economic and social reality of the country, only presenting news about

³³ CSA/PA, Box 2, Folder 1/1.1, sheet 192 (Party Committee of Tirana), 1956.

³⁴ CSA/PA, Box 2, Folder 1/1.1, sheet 235 (Party Committee of Tirana), 1956.

³⁵ CSA/PA, Box 2, folder 1/1.1, sheet 164 (Party Committee of Tirana), 1956.

the country's achievements and successes, which were often untrue when in actuality the economic condition of the masses was miserable.³⁶

The participants in the conference tried to bring the critical spirit of the 20th Congress to Albania, thus attempting to raise questions about the emergence of the cult of the personality in the Albanian leadership. The question was raised as to whether there might not be a cult of personality in Albania – namely in the person of the country's leader – Enver Hoxha. The apathetic behavior of the party leadership regarding these problems was criticized, especially the lack of self-reflection and self-criticism regarding the mistakes that had been made during this period. No in-depth analysis was made on the leadership of the party as to whether or not there were tendencies of the cult of personality in the Labor Party of Albania.³⁷ The delegates criticized the conclusions of the Plenum of the Central Committee of the Party that there was no cult of the personality in Albania and that the Leninist norms for the organization of the party were not violated and requested to start a broad discussion in every party cell about this issue. This would encourage criticism and self-criticism both from the rank and file communists and the party leaders; consequently, the internal democracy of the party would be strengthened.³⁸ It was also emphasized by the delegates that these demands and the discussions were not just a wish or opinion of the delegates of the conference, but some conclusions reached from the discussions with the rank and file communists in the party cells.

Another important issue that was raised at the conference was the ambiguity about the sentencing of some middle-ranking leaders of the party, for whom the delegates asked to reconsider the sentencing and, if it was possible, even consider their rehabilitation. Thus, questions were asked about the reasons for the sentencing of Tuk Jakova (former secretary of the Central Committee of the Party) and Bedri Spahiu (former Minister of Education) for whom there was no evidence of guilt, the delegates saying that their sentences seemed unjust. The delegates asked that their sentence be reconsidered and that they be rehabilitated.³⁹ Regarding the severity of the punishments, they also requested that the party's policy on the so-called "class struggle," which was in fact state terror against the families of those considered enemies, be revised. They also wanted a review of the policy of punishing an entire family for the guilt or crimes of one member of it.

As mentioned above, participants in the Party Conference in Tirana included representatives of the Central Committee of the Party, members of the Politburo, the Council of Ministers, and party cadre. Since the intellectual level and the ideological formation

³⁶ CSA/PA, Box 2, Folder 1/1.1, sheet 175 (Party Committee of Tirana), 1956.

³⁷ CSA/PA, Box 2, folder 1/1.1, sheet 169 (Party Committee of Tirana), 1956.

³⁸ CSA/PA, Box 2, Folder 1/1.1, sheet 192 (Party Committee of Tirana), 1956.

³⁹ *Ibid.*

of the cadre was much lower than that of the delegates to the conference, the former did not rise to oppose the issues being discussed by the participants in the conference.⁴⁰ Even in cases when any of the senior party cadre answered the questions of the delegates or stood up to reply to any discussion, they did not oppose these discussions but tried to justify their actions, giving mainly dry, schematic answers.⁴¹ However, these cadres were quite alarmed by the discussions of the delegates because this critical spirit could pass on to the Party Congress, which was expected to happen after a few months, and as a consequence could endanger the positions of the party leadership. For this reason, the First Secretary of the Central Committee of the Party, Enver Hoxha, was urgently summoned to calm the delegates and to answer the questions and problems raised by them. On the second day of the conference, on 15 April, Hoxha came and urged them to continue the critical discussions because these served the party. On the next day, however, he stood up and denounced the delegates as being dangerous enemies, as being agents of American imperialism and Yugoslav revisionism.⁴² On the following day of the conference, the First Secretary of the Central Committee continued with these serious accusations and insults accusing the delegates of the conference as being agents, enemies of the party and people, molded by foreign ideologies. At the same time, secret meetings of the Politburo, the Central Committee, and the Party Committee of Tirana were held, in which the “subversive” activity of the delegates of the conference was denounced. Additionally, they were asked to replace the delegates and to attack these individuals in their working centers.⁴³ The leadership ordered that this whole campaign be carried out in secret, not to give a voice in the press or the meetings of the party organs to these individuals. Radio and the newspapers were instructed not to write about the Conference of Party of Tirana, and not to mention details from the discussions there. It was also demanded from the party base that all those individuals who had “suspicious” views, “asked strange questions,” or had attacked the party leadership, be expelled from the party. The State Security (Secret Police) organs would deal with them.⁴⁴

Discussion

It can be said that the critical spirit of the Conference of Party of Tirana, which was influenced by the 20th Congress of the CPSU, was extinguished with an “iron fist.” Nonetheless, it did have a profound impact on the political situation in the country. First of all, the leadership of the Labor Party of Albania mentioned the connections with

⁴⁰ CSA/PA, Box 2, file 1/1.1, sheet 189 (Party Committee of Tirana), 1956.

⁴¹ CSA/PA, Box 2, folder 1/1.1, sheets 141-151 (Party Committee of Tirana), 1956.

⁴² CSA/PA, Box 2, Folder 1/1.1, sheet 246 (Party Committee of Tirana), 1956.

⁴³ CSA/PA, Box 2, Folder 1/1.1, sheets 280-302 (Party Committee of Tirana), 1956.

⁴⁴ *Ibid.* sheet 282.

anti-party elements at the Tirana Conference in every “enemy group” that was found guilty between 1956 (when the conference was held) and 1983, when the “last enemy group” was “discovered” in Albania. Also, although the leadership of the party tried to silence the conference and all the discussions of the delegates there, their impact not only in Tirana but in the whole of Albania was quite high. From witnesses of the time as well as State Security reports, it has been shown that people were discussing the events of the Conference of Tirana and the criticisms that had been made of the party leadership by the delegates at that conference.⁴⁵ It should be noted here that despite the orders of the Central Committee of the Party, the base did not accept the orders from the party cells to expel the delegates of the conference from the party. The communists rose in the party meetings, expressing the feeling that, at most, those individuals should be reprimanded for the political mistakes they had made; but they could not be agents and enemies and consequently could not be expelled from the party. Even Secretaries of the Central Committee had expressed skepticism about these individuals being enemies, and even demanded that they not be punished, but be helped to correct their mistakes.⁴⁶ Certainly, these sentiments were not given consideration by the Politburo and the First Secretary of the Labor Party of Albania as the delegates who had made the criticisms were expelled from the party and received harsh punishments.

After the collapse of the socialist system throughout Eastern Europe, including Albania, some of the participants in the Tirana Conference, although advanced in age, were still alive and well and began to give interviews and write about this conference. Two of them were Njazi Jaho, a lawyer sentenced to twenty years in prison, and Ihsan Budo, a former deputy minister, sentenced to more than ten years in prison. Both of them, as well as the historian Ana Lalaj, had faced the accusations by Enver Hoxha against the delegates in the Tirana Conference, and have categorically denied any kind of connection between the participants in conference and any foreign secret service. This includes that of the Soviet Union, which was an ally state at the time.

According to Njazi Jaho, the Conference of Tirana did not intend to change the socialist system and establish capitalism. The delegates of the conference came from the National Liberation War and demanded changes within the socialist system. The conference was not a war between the clans within the party, as there were no clans, fractions, or groups in the party. The conference had no plans to overthrow the leadership and bring in another. The conference sought to create the possibility of achieving socialism with a human face through criticism.⁴⁷ It is not clear whether this phrase – “socialism with a human face” – used by this former delegate to the conference was

⁴⁵ CSA/PA, Box 14, Folder 166, sheet 2 (Administrative Directorate), 1956.

⁴⁶ CSA/PA, Box 14, Folder 26, sheet 47 (Governing Body), 1956.

⁴⁷ “Njazi Jaho: Party Conference in Tirana, 1956,” *TV KLAN*, Jan. 4, 2009 (online at tvklan.al/video-histori-me-zhurmes-njazi-jaho-cfare-ndodhi-ne-konferencen-e-tiranes-me-1956-arkiv [accessed Jan. 22, 2021]).

borrowed from Alexander Dubček's later discourse or has been in the minds of the delegates since the time of the Conference of Tirana (1956). Likely, this slogan was later borrowed from Dubček; however, from the discussions of the delegates in the conference and from the memories of those who are still alive, it is understood that they aimed at improving the economic situation of the working class and peasantry, easing the terror and state violence, strengthening the internal democracy of the party, and improving the situation in the country in the spirit of the 20th Congress of the CPSU. According to Jaho, the delegates in the conference themselves were not clear about what form the socialist system should take but hoped to follow the example of the Soviet Union, where the process of de-Stalinism had begun.⁴⁸ The delegates insisted on two things: they were communist and did not aim at replacing the socialist system with the capitalist one. Their purpose was to correct the system's mistakes.

More or less the same thing is said by Ihsan Budo, who strongly denies that he or the other participants had any link to foreign espionage. Their criticism was that of ordinary communists who were concerned about the economic and political situation in the country and wanted to improve living conditions for the working masses and have more democracy within the party. In no way did any of the participants intend to change the socialist system or to support the intervention of foreign powers in the country. Budo reaffirms that the Tirana Conference was inspired by the 20th Congress of the CPSU, by the spirit of criticism of Stalin's mistakes that was proclaimed at that Congress as well as the opening that followed it. Criticism of the Albanian leadership was made through the "lenses" of the 20th Congress. This was the only "foreign influence" the delegates could have had; they were not enemies or agents of foreign services.⁴⁹

If one reads the discussions of the delegates in the conference, they will see that they were mainly criticisms of the economic privileges that the high leadership of the party enjoyed, which was contrasted with the difficult situation of the masses, workers, and peasants. Based on these discussions and criticism of the top leadership of the party, the isolation they had from the masses, the economic privileges they enjoyed unlike the mass poverty in the country, it seems that criticism of this leading group goes was aimed at their transformation into a "caste." The participants in the conference did not mention the word caste but criticized the bureaucratization of the party leadership, the nepotistic ties between them, the privileges they enjoyed, and their secession from the masses. This critique is similar to that which Trotsky made of the Soviet system, which he called a triumph of high-ranking party cadres who put their interests above those of the popular masses and the ideals of the October Revolution.⁵⁰ The conference

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ "Viktor Gjokolaj, ju rrëfej 100 vjeçarim Ihsan Budo, që kaloi 35 vjet internim në Kurbnesh," *Pirusti News*, Dec. 4, 2020 (online at pirustinews.com/2020/12/04/viktor-gjokolaj-ju-rrrefej-100-v-jecarin-ihsan-budo-qe-kaloi-35-vjet-internim-ne-kurbnesh [accessed Jan. 22, 2021]).

⁵⁰ Trotsky, *The Revolution*, p. 98.

participants do not refer to Trotsky because, despite the “opening” process initiated by Nikita Khrushchev in the Soviet Union, Trotsky was not rehabilitated. A reference to Trotsky could immediately lead to imprisonment of the conference participants, as in Albania being “Trotskyist” was a charge leading to imprisonment. Also, there is no evidence that the conference participants were aware of Trotsky’s criticism of the Soviet system, yet their critique is essentially similar to that of Trotsky on the bureaucratization of the system. Also, the environment did not allow for many theoretical references, because it was a party meeting, so the delegates mostly employed the criticisms of the 20th Congress and applied them to the Albanian leadership.

Regarding the discussions about the “cult of the personality” in Albania, related to the person of the main leader, Enver Hoxha, the delegates in the conference have repeatedly referred to the violation of Leninist norms regarding collegiality, and decision-making in collegiality. This definition of the violation of collegiality, as a violation of the Leninist norms of the party, was made in the Secret Report of the 20th Congress of the CPSU by Nikita Khrushchev to J. V. Stalin.⁵¹ This definition was also employed by the delegates to the Conference of Tirana and was used to criticize the norms of action of the leadership of the Labor Party in Albania. The lack of internal democracy and the right to express one’s opinion in the Party organs was also presented as a violation of Leninist norms in the conference. Along this line, criticisms were made of the fact that the decisions were made in the Politburo and were imposed on the base of the party, where these decisions could not be discussed or improved upon but had to be implemented. None of the participants in the conference, however, questioned the socialist nature of the system or made an in-depth analysis of its internal problems to determine whether these deviations were due to the will of the country’s leadership, were a logical consequence of the economic and cultural backwardness of the country, or resulted from the deficiencies of the political culture and the authoritarian legacy of previous regimes. Criticism of the participants focused mainly on the senior leadership of the party, the Politburo, and the Central Committee, but not on the lower state and party bureaucracy, though the factory directors and party secretaries for the districts were also privileged and had an economic and social status much higher than workers. According to Trotsky, the class struggle in Stalinism takes place between these bureaucrats who administer the means of production, and the workers.⁵² The middle and low bureaucracy is also the social basis on which the high party and state bureaucracy, even the main leader (chief bureaucrat) is based.⁵³ The 20th Congress of the CPSU had not issued such a criticism aimed at the lower bureaucracy of the state and the party, which has been a supporting structure of the high bureaucracy and the

⁵¹ Khrushchev, *Speech to 20th Congress*.

⁵² Trotsky, *The Revolution*, p. 102.

⁵³ Lewin, *The Social Background*, p. 123.

top leader. This missing critique by Khrushchev, which, if it had been allowed to reach its logical conclusion, could have affected himself as he was a product of the system promoted by Stalin, was also not addressed by the delegates of the Conference of Party in Tirana. So, their position and criticisms of the Albanian leadership went as far as the space given to them by the 20th Congress, but without exceeding it, without making a Marxist analysis of state socialism in Albania. However, it can be imagined that if this reflective and critical spirit of the Conference of Party in Tirana were allowed to develop within the Labor Party of Albania, it would have created space for a revision of state policies and the Party organization of the Labor Party of Albania.

From the discussions of the delegates at the Conference of Tirana, it appears that they did not refer directly to the Marxist concepts of criticism of the economic situation in the country and the criticism of state socialism. Yet they have criticized from a Marxist perspective some of the issues they have raised in their discussions, such as the economic privileges of senior leadership, their separation from the workers and peasants, their isolated luxury living, lack of internal democracy in the party, and violation of collegiality in the party's decision-making forums. Without directly referring to Marx himself or mentioning Trotsky or his critique of the Soviet system, these delegates have critiqued the way the system in Albania functioned. So, it can be concluded that the criticism of the delegates at the Conference of Party Committee of Tirana was a criticism that started from a Marxist position, though without clearly referring to Marxist concepts. It was criticism that aimed to correct from within the system of state socialism, without replacing it, or without thinking of other alternatives beyond it.

Conclusions

This paper aimed to analyze an event that turned into a tribune of leftist dissent against state socialism in Albania. This event is the Conference of the Labor Party Committee for the City of Tirana, where in the spirit of the 20th Congress of the Communist Party of the Soviet Union, many delegates, mainly intellectuals but also rank and file communists, stood up and criticized the high leadership of the party. These criticisms covered a wide range of issues, including economic issues, the Party's internal democracy, the cult of the individual, and state terror, but did place a greater emphasis on the economic privileges of the leadership and its detachment from the masses.

Initially a theoretical summary was presented of various authors who have analyzed and criticized the system of state socialism, that Trotsky and other authors have called Stalinism. Then a presentation was made of the historical situation of Albania at that time, as well as the state of studies so far on dissent and left-wing dissent in Albania. The research question the paper tried to answer was: *How much Marxist terminology was employed in these delegates' critique of state socialism?* For this reason, sections of the discussions by the delegates in the conference that address these issues were presented as they exist in the minutes kept and found in the Archive of the Labor Party of Albania. From the analysis of the participants' speeches at the conference and the comparison

of them with a Marxist theoretical framework (unclear) it appears that although they have not directly employed Marxist concepts in their critiques of the party leadership and its policies, they have positioned their criticism from a leftist perspective and have used critiques similar to those made by Trotsky of Stalinism without, however, referring to Trotsky or using the same terminology. As was mentioned, this critical spirit of the Conference of Tirana was strongly suppressed by the party leadership, and the most critical voices were severely condemned. It may be thought that if this critical spirit within the party had been allowed to develop, it would have corrected those errors of state socialism that in later years became so severe that, after the fall of the socialist system, they led to a reactionary revenge that can be said to continue until today.

APORIAS AND CONTRADICTIONS OF THE (POST-) YUGOSLAV LEFT

Orthodoxy in a Praxis Way

*Milivoj Bešlin, Gazela Pudar Draško,
and Balša Delibašić*

Abstract

We address the specific, leftist dissent in socialist Yugoslavia that was centred around the Praxis intellectual school. Our aim is to show the divergent paths that strongly marked the legacy of the group's Serbian wing. Tracing the intellectual engagement of two prominent figures that ended on completely opposite ends of the political spectrum – Mihailo Marković and Miladin Životić – we want to show that the inception of Yugoslavia's bloody dissolution can be traced back to the very core of what could be called orthodox left dissent. We analyse the "truly leftist" politics of Mihailo Marković during the 1968 protests, which devolved into support for the police and apologia for war and nationalism in the 1990s. We compare his central intellectual role in instituting a nationalist brand of socialism in Serbia to the public engagement of Miladin Životić, whose marginalization stands as a reminder of those who dared to oppose the dominant nationalist narratives and offered a vision of life together.

Keywords

Socialist Yugoslavia, Praxis, dissidents, Mihailo Marković, Miladin Životić, 1968 student demonstrations

Discounting Milovan Đilas, one may justifiably wonder whether socialist Yugoslavia had any dissidents at all in the classic understanding of this concept. There has been no systematic research covering Yugoslav dissident movements or the dissidents themselves, and in particular, there has been little written and published in the countries that arose in the wake of the break-up of Yugoslavia. The reasons for this absence were perhaps best articulated by Nebojša Popov, himself one of the few *soft* dissidents and among the eight professors expelled from Belgrade University in 1975 due to “moral-political unsuitability.” In a rare, detailed analysis, although within the Serbian national framework, he has recently reflected that dissidence is “a critical position against the governing ideology and the related order, expressed publicly and continuously for an extended period of time, advocating hope for freedom and democracy at the same time.”¹ The dissidence being discussed here was not a resistance movement against the Yugoslav system and its regime, but a phenomenon pertaining to political and cultural domains that asked for *more* orthodoxy.

Etymologically speaking, dissidence implies disagreement. However, in the case of the Praxis group, it is not clear *what the disagreement was about*. Popov’s “freedom and democracy” are two essentially contested terms, making his definition futile. *What kind of democracy?* And freedom *from whom* and *for whom*? How was it possible that former participants of the June 1968 rebellion found themselves on opposite sides in March 1991? Originating from the same resistance group, a quarter of century later, one set was again demanding freedom along with students, while the other was now calling for more repression against protesters.

In this paper, we build our argument around the two opposite tendencies of the prominent left dissidents *within* the Praxis philosophy group. Particularly, we will focus on the Serbian wing of the Praxis group, having in mind its public engagement that was much more linked to the political in comparison to its Croatian counterpart. The argument is based on the analysis of one part of their opus that spans four decades. But we also followed the ideological differentiation by analyzing their public engagement, primarily during the June 1968 protests and during the wars in the former Yugoslavia. We argue that even their strong proximity in philosophical thinking and mutual participation in the Praxis school did not prevent them from diverging into widely differing stances, both of which claimed to be true to their earlier common position. We claim that Yugoslav leftist dissidents never managed to overcome national lines and produce

¹ Nebojša Popov, “Disidentska skrivalica,” *Republika*, August 2000, pp. 242–243.

comprehensive analysis of society using Marxism as an analytical, rather than political, tool.² Following this claim, we confront the theoretical work and social engagement of two philosophers and activists – Miladin Životić and Mihailo Marković.

Living Apart Together

Miladin Životić, a member of the Praxis group and one of founders of the Korčula Summer School (1963–1974), was seen by the regime as one of instigators of the June 1968 student protests. In addition, he was one of initiators of the so-called Free University – a series of lectures and debates organized in private (some held at his own flat) from 1976 until 1984. From the very beginning of the wars in the 1990s, he was one of the fiercest critics of nationalist and war politics, becoming an emblematic figure of the anti-war movement and taking up the position of the President of the Civic Action for Peace. He was also a founder and president of the Belgrade Circle – a gathering of independent intellectuals opposed to Milošević’s regime. Vehemently criticizing the methods and goals of Belgrade’s war politics, he supported the victims of war morally and politically, especially those in Sarajevo, Mostar, Tuzla, and other towns in Bosnia and Herzegovina. Believing that the possibilities of post-Yugoslav cooperation hinged on the way Sarajevo was treated under siege,³ he visited the besieged town twice, in 1994 and 1995, for which he was stigmatised in the government-controlled Belgrade press. In his final years, he dedicated himself to studying the political notion of the Other and establishing a vision of a different Serbia. Životić was primarily criticising the nationalist intellectuals and coteries of all the former Yugoslav republics, with an emphasis on those advocating the idea of “Greater Serbia.” “There was,” he wrote, “no lack of intellectuals who wanted to project, model and design the future: that was a great flaw in our intellectual reality.”⁴ He fought for the right to rebel, *in the spirit of Praxis philosophy*, firm in the belief of universal human emancipation that can in no way be transformed into smaller, local, and national emancipations. In this spiritual transformation, he saw “the provincial pretentiousness of those philosophers who proclaimed themselves authors of truths about the nation, time and history of their

² While some authors (e.g., Karkov or Bjelic) would primarily highlight that the radical humanism of the Praxis members has never been completely freed from colonial views and was inherently bound to ethnic racism, our standpoint is that the works mentioned don’t explain the divergent paths of the group members. Even if a postcolonial critique perfectly explained the destinies of certain Praxis members, it is a fact that this kind of critique has also originated from other members of the group. See, for example, Nikolay Karkov, “Decolonizing Praxis in Eastern Europe: Toward a South-to-South Dialogue,” *Comparative and Continental Philosophy* 7 (2015), no. 2, pp. 180–200; Dušan I. Bjelić, “Toward a Genealogy of the Balkan Discourses on Race,” *Interventions* 20 (2018), no. 6, pp. 906–929.

³ “Miladin Životić – Dolazak u Sarajevo,” *Angažovana misao* 2017, (online at [youtube.com/watch?v=wwp--6ep9LU](https://www.youtube.com/watch?v=wwp--6ep9LU) [accessed Oct. 6, 2021]).

⁴ Miladin Životić, *Contra Bellum* (Belgrade: Beogradski krug, 1997).

people.”⁵ Bosnia and Herzegovina was at the centre of Životić’s engagement: the war there was fought not only for territory, but also with the aim of destroying the possibility of living together. With that in mind, Životić was known to say that “if living together is impossible, life itself is not possible.”⁶

We contrast Životić’s engagement with one of members of the Serbian Academy of Sciences and Arts, Mihailo Marković. Marković was the President of the Yugoslav Association for Philosophy (1960–1962) and, together with Životić, one of the founders of the Korčula Summer School, as well as a member of the editorial board of the *Praxis* journal and editor-in-chief of *Praxis International* (1980–1986). He was also a guest lecturer at many universities in the United States. His theoretical work contributed significantly to the defiance of dogmatic dialectical materialism and “the theory of reflection.”⁷ He was a pioneer in studying the connections between the philosophy of science and epistemology on one hand, and Marxist humanism on the other. During the 1990s, he wholeheartedly embraced the politics of Slobodan Milošević, serving as the Vice President and leading ideologist of Milošević’s Socialist Party of Serbia. Infamously, he will be remembered for his insistence on resolving “the Serbian territorial question”: from the outset of the Yugoslav wars in the 1990s, he advocated unification of all Serbs and the “humane displacement of populations.”⁸ Due to his advocacy of wartime politics, he was gradually marginalized from political life, and finally, during the 1995 Dayton Peace negotiations, expelled from the Socialist Party.

Praxis Philosophy and Left Dissidents in Serbia

As a country, socialist Yugoslavia was itself a unique “dissident” among socialist countries, and thus its dissident movements differed from those in Eastern Bloc countries. The clearest example of this was doubtlessly the general absence of *samizdat* publications compared to other socialist countries, although voices of dissent were heard occasionally within social political organisations that were part of the system itself (in Serbia, these included the Serbian Literary Guild, the Association of Serbian Writers, the Serbian Philosophers Society, and so on).⁹

The main Yugoslav actors exploring global leftist revolutionary trends in the theory and practice of the left were the journal *Praxis* (1964–1974) and the Korčula Summer School (1963–1974), which were also central institutions and strongholds of the leftist

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

⁷ Igor Cvejić, Olga Nikolić, and Michal Sladeček. *Gradenje jedne kontrainstitucije* (Belgrade: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, 2019).

⁸ *Politika*, August 30–31, 1991; *Politika*, Sept. 29, 1991; *Politika*, Oct. 11, 1991; *Politika expres*, Feb. 22, 1992.

⁹ Milivoj Bešlin, *Ideja moderne Srbije u socijalističkoj Jugoslaviji 1968–1972* (Novi Sad: Akademska knjiga, 2021), 367.

opposition or the leftist critiques of Yugoslavia's system of socialist self-management. Despite this, both the journal and the school were created and maintained primarily thanks to the material resources of the state. They were never officially banned – budget allocations were reduced, and pressure was put on the printing house. The specificity and complexity of the Yugoslav system were such that the state, although constantly financing these intellectual centres of the new left in Yugoslavia, also suffered from their fierce criticism while at the same time responding to them, occasionally even undertaking harsh campaigns in pro-government media against *Praxis* and representatives of the Korčula Summer School. However, the Korčula Summer School, founded in 1963, quickly gained global fame and gave Yugoslav society the reputation of being a leader in free philosophical thought. It became a meeting place for philosophers and social scientists from all over the world, including from both Cold War blocs. The journal *Praxis* (1964–1974) was one of the most important results of this creative co-operation. With the growing influence of the School and prestige of *Praxis* in a global context, most of its founders, although they grew up as organic intellectuals from the Partisan movement and were members of the Communist Party of Yugoslavia/League of Communist of Yugoslavia (SKJ), themselves from the party. At the same time, the “Korčula” phenomenon was not only a paradigm of the Yugoslav third way, but also of the society's internal contradictions. Every summer this Adriatic island became a meeting place for prominent philosophers, political scientists, anthropologists, sociologists, and other humanities theorists and thinkers. Both Marxist and non-Marxists scholars, from the socialist East (Leszek Kolakowski, Karel Kosík, György Lukács, Ivan Varga, Ágnes Heller) and capitalist West (Ernst Bloch, Erich Fromm, Jürgen Habermas, Herbert Marcuse) were provided a completely free and open (as well as very pleasant) environment for discussion – singularly possible only in Yugoslavia of the 1960s.¹⁰

From the very first edition of *Praxis* journal, it was obvious that this group of philosophers was striving to go beyond hermetic scientific discourse and academic boundaries. Early on, they underlined the fact they wished to “go above and beyond philosophy as a profession,” they drafted a list of issues they wished to discuss that included philosophy, science and art, as well as contemporary social activism and “life issues of our time.”¹¹ This new and emerging critical intelligentsia did not hide its growing and explicit political ambitions. They focused on social practices and political, economic and ideological

¹⁰ Michael Koltan, “Filozofija *Praksisa* i studentski prosvjedi 1968,” in Dragomir Olujić and Krunoslav Stojaković (eds.), *Praxis. Društvena kritika i humanistički socijalizam* (Belgrade: Rosa Luxemburg Stiftung, 2012), pp. 151–152; Boris Kanclajter and Krunoslav Stojaković, “1968. u Jugoslaviji – studentski protesti između Istoka i Zapada,” in Radmila Radić (ed.), *1968 – četrdeset godina posle* (Belgrade: INIS, 2008), pp. 460–461; Hrvoje Klasić, *Jugoslavija i svijet 1968* (Zagreb: Naklada Ljevak, 2012), pp. 56–57.

¹¹ Zagorka Golubović, “Kritička filozofija u periodu postsocijalističke tranzicije,” in Dragomir Olujić and Krunoslav Stojaković, *Praxis. Društvena kritika i humanistički socijalizam* (Belgrade: Rosa Luxemburg Stiftung, 2012), pp. 116–117.

issues of the Yugoslav state. This was how the members of Praxis group, with their new interpretations of ideology and social reality, derogated the political monopoly in society, while setting the foundations in the 1960s for a soft dissident movement. They were fond of saying that they drew inspiration from the young Marx, the original core principles of communism, and “ruthless criticism of all that exists.”¹² The ruling communist elite was losing its monopoly over leftist ideology and its exclusive representation of workers. Finally, with a more active advocacy of revolutionary practices that would reach a climax in the events of June 1968, the League of Communists lost its exclusive right of revolutionary legitimization in society.¹³ Praxis members now became arbiters of how revolutionary or orthodox the Yugoslav socialist movement was, without themselves offering alternatives but rather its “original” and “authentic” interpretation.¹⁴

It was already clear in 1968 how Praxis members saw their role in society when several professors of the Belgrade University Faculty of Philosophy took an active role in student protests. So active that it could be considered as much a professor movement as a student movement. Hrvoje Klasić claims that unlike in the West, where professors were a symbol of an obsolete regime, in 1968 Belgrade they not only demonstrated solidarity with their students but also became “equal participants in the movement that turned into a joint criticism of the Yugoslav reality.”¹⁵ Indeed, Praxis professors used their rich teaching and scientific experience, deliberately going beyond the strict academic framework, to incite the revolutionary movement of 1968. The intention was systematic and in line with Marcuse’s theory that revolutionary potential can only be achieved by a synergy in the actions of the intelligentsia and the students.¹⁶ Praxis philosophers who failed to take an active part in the student rebellion were rare, and almost all the students’ requests aligned with Praxis philosophical principles. Even though the demonstrations themselves began spontaneously, the very next morning the professors showed their strong support for the students by speaking in the public space in front of the university building and leading protestors in a risky march towards the town’s central square.¹⁷ These teachers joined the strike the very first day, informing Belgrade University that they would suspend their classes. They thus became not only co-participants in the movement, but also its “frontline fighters.” Draža Marković, then President of the People’s Assembly of the Socialist Republic of Serbia,

¹² *Ibid*

¹³ Koltan, “Filozofija *Praksisa* i studentski prosvjedi 1968,” pp. 152–154; Klasić, *Jugoslavija i svijet 1968*, 57–59; Kanclajter and Stojaković, “1968. u Jugoslaviji...,” p. 455.

¹⁴ Cf. Jernej Habjan and Andraž Jež (eds.), “May ’68 in Yugoslavia,” *Slavica tergestina* 24, no. 1 (2020); Aleš Gabrič, “Slovenian Intellectuals of the 1960s from the Political Point of View,” *Ibid*, pp. 114–129.

¹⁵ Klasić, *Jugoslavija i svijet 1968*, p. 142.

¹⁶ *Ibid*.

¹⁷ Đorđe Malavrazić (ed.), *Šezdeset osma – lične istorije* (Belgrade: Službeni glasnik, 2008), p. 57.

noted in his diary his great surprise to see philosophers – academics – turning away from science and demonstrating a sense of concrete political action, greatly impacting student organisations.¹⁸

Even though the outcome of the June rebellion constitutes a rather complex topic, the case of the eight University of Belgrade professors removed from their positions by a *lex specialis* adopted by the People's Assembly of SR Serbia in January 1975 was without a doubt a direct consequence of the demonstrations. The highest legislative body in Serbia placed the eight academics in question – Mihailo Marković, Svetozar Stojanović, Dragoljub Mićunović, Zagorka Golubović, Nebojša Popov, Ljubomir Tadić, Trivo Indić, and Miladin Životić – “at the disposal” of the Secretariat for Science and Education.¹⁹ A crucial reason for this decision lay in Tito's identification of the “group of professors” as instigators of the June rebellion, along with sustained pressure on the Serbian Communist Party leadership to remove them from the faculty lest they continue to influence students. The destiny of the eight professors had become a burning political issue from the moment Tito publicly spoke out against them. When discussing them, Tito often reminded the party's top brass that the professors had to be removed from the University. Therefore, at the historical Party session in Karadorđevo in December 1971, the Croatian leadership were forced to resign while Tito fiercely criticised the Serbian Party leadership for being compliant to “those elements distracting and leading our youth in the direction undesirable for our development. What have we done about that? We haven't removed a single person. We know, for example, precisely who at Belgrade University provoked and advocated for the well-known student unrest.”²⁰ Tito repeated the allegations when deposing reform-oriented Serbian government leadership in October 1972. He asserted that the Belgrade professors “educate our youth, and should things continue this way, the very same youth will tomorrow be absolutely alienated from our socialist system.” Tito repeatedly urged the Serbian leadership “to hold these professors accountable and stop them from teaching at universities.”²¹ Consequently, the destiny of the Faculty of Philosophy professors was a burning political issue that was constantly used as a tool for putting pressure on the new reform leadership of Serbia to do something about them as soon as possible.

¹⁸ Dragoslav Marković, *Život i politika 1967–1978*, vol. 1 (Belgrade: Rad, 1987), p. 73. Cf. Thomas Biebricher, “The Practices of Theorists: Habermas and Foucault as Public Intellectuals,” *Philosophy & Social Criticism* 37 (2011), no. 6, pp. 709–734.

¹⁹ Nebojša Popov, *Slučaj grupe profesora Filozofskog fakulteta u Beogradu* (Belgrade: Scientia Yugoslavica, 1989).

²⁰ *Dnevnik*, Dec. 4, 1971, p. 4.

²¹ Archives of Yugoslavia, Cabinet of the President of the Republic – 837, box 70–71, II-2/570, “Neautorizovane magnetofonske beleške sa sastanka rukovodilaca SR Srbije kod Predsednika Republike, 9. oktobra 1972.”

The “True Left” and the National Issue

Economic reform, market economy, and commodity-money relations became the centre of the left opposition’s criticism and resistance. Since the government had used “socialist commodity-money relations” and market economy as a way out of the crisis, Praxis members increasingly focused on the related negative consequences. Some social phenomena, such as the enrichment of certain groups, corruption, black market trade, shutting down companies, unemployment, economic migration – became the focus of intensified left criticism of Yugoslav socialist self-management. Economic reforms were perceived as the cause of all negative tendencies in the society, in particular since they failed to reduce a bulky bureaucratic apparatus. Nonetheless, the most challengeable aspect of the economic reforms, they thought, was running economic development exclusively in line with market logic, since it could eventually result in the disruption of socialism and the establishment of a standard, liberal-capitalist model of society. In order to avoid this worst-case scenario, Praxis members advocated the reintroduction of planned mechanisms instead of a market-oriented economy. However, this time, planning would not be state-run but managed by society, implying autoregulation or “auto-planning of the productive workforce.” In this way, “capital interests” would not be given the opportunity to lead and condition economic life.²²

Mihailo Marković, one of the most influential representatives of the Belgrade part of *Praxis*, thought that economic reform was causing “Yugoslav socialism to slowly lose its soul” and that the “philosophy of social justice, solidarity, and self-management had been transformed into a philosophy of efficiency, individualism, and egoism.” The 1968 student movement, he believed, was a reaction to the economic reforms and its related crises (“mass redundancies” and “unfathomable social stratification”). The competitiveness that the economic reforms promoted turned the market into “a jungle where survival allowed for anything.” Marković thought that opening Yugoslav borders for “import of sundry consumer goods” from the West was a particularly negative segment of the reforms.²³ Hinting at events in Croatia, he singled out the “disassembling of the federation” as the worst part of the reforms policy: the greatest danger was the federal units “turning into sovereign national states [...] to the hysterical noise of nationalistic drums.” Marković thought that the reforms certainly brought about more civic freedoms: of speech, religion, travelling, trading, enrichment, holding foreign bank accounts, entertainment, pornography, and so on. However, he believed these to be fake freedoms or civic democratism, and that with the 1963 constitutional reform, “real” freedom and democracy were on the decline.²⁴

²² Klasić, *Jugoslavija i svijet 1968*, pp. 60–61; Kanclajter and Stojaković, “1968. u Jugoslaviji...,” p. 463.

²³ Mihailo Marković, *Juriš na nebo. Sećanja 1* (Belgrade: Prosveta, 2008), pp. 101–105, 107.

²⁴ Mihailo Marković, “Struktura moći u jugoslovenskom društvu i dilema revolucionarne inteligencije,” *Praxis* 16 (1971), no. 6, p. 813.

Moreover, as the most influential representative of the Belgrade part of *Praxis*, Mihailo Marković gave the 1968 movement a “national” dimension in addition to a social one. He believed that Dobrica Ćosić was the first to grasp the “unresolved” Serbian national issue in Yugoslavia. Others, he thought, under the influence of the welfare generated by “cooperation, unquestionable rapid development, and the great successes of our state”²⁵ ignored or failed to understand the need to open this issue. Marković was of the opinion that the dismissal of Aleksandar Ranković, the whole of the Eighth Congress of SKJ, Tito’s personal declaration as a Croat, and the 1968 demonstrations in Kosovo – all represented a “threat to Serbia.” In 1969, he joined the leadership of the Serbian Literary Guild (*Srpska književna zadruga* – SKZ), an organization with Dobrica Ćosić at its helm, in the belief that it was doing the most work on “awakening the dead consciousness of the Serbian people.” With this, representatives of the “left” and “right” opposition, the radical leftists and the nationalists, symbolically formed a united front of resistance against the regime through their two most representative figures in Serbia. Marković went on to explain that The Serbian Literary Guild “started working quite late” on the “spiritual unity of the fragmented Serbian people.”²⁶ In July 1972, SKZ was prohibited from operating politically (particularly in Croatia and Bosnia and Herzegovina, where Serbs lived), thus the “further awakening of the Serbian national identity” was “blocked” until the draft of the SASA Memorandum (Serbian Academy of Sciences and Arts) in 1986.²⁷

A new coalition of Praxis members and nationalists was apparent at a gathering that took place over a number of days in Belgrade in late November and early December of 1969. Organized by the Philosophical Society of Serbia and entitled “Socialism and Culture,” representatives of two opposition groups met for the first time in a single place, voicing no serious ideological differences or mutual polemics. Sixty-eight philosophers from the Belgrade Praxis wing joined nationalists in the Serbian Literary Guild. An institutionalised connection of these two groups emerged in the course of 1971 through the cooperation of SKZ with the Philosophical Society of Serbia and Institute for Philosophy at the Faculty of Philosophy. The result of their cooperation was two books being published by the newly-founded Association’s imprint: *Stihija savremenosti* (Elemental contemporaneity) by Mihailo Đurić and *Preispitivanja* (Reflections) by Mihailo Marković.²⁸

At a subsequent gathering, “Nationalism and fundamental human rights” in February 1972, Mihailo Marković stated that Serbia was exploited in Yugoslavia, especially by

²⁵ For a detailed discussion, see Bešlin, *Ideja moderne Srbije u socijalističkoj Jugoslaviji 1968–1972*, p. 371.

²⁶ It should be emphasized that not all of the Belgrade representatives of the group gathered around Praxis accepted the idea of cooperating and forming a coalition with the nationalists. Some of them, such as Andrija Krešić, Nebojša Popov, and Miladin Životić, opposed such an orientation.

²⁷ Marković, *Juriš na nebo. Sećanja 1*, pp. 79–89.

²⁸ Ljubinka Trgovčević, *Istorija Srpske književne zadruge* (Belgrade: SKZ, 1992), p. 138.

the modernization of the economy and economic reform, and that the Serbian people were being “torn apart.”²⁹ Marković considered interest in the national question in Yugoslavia an expression of personal and intellectual freedom, since “by losing interest in the national problem, we would limit our own freedom.”³⁰ Sharply criticizing Croatian nationalism, Marković said that a nation was seen in these conceptions as a unique and harmonious entity of individuals who strived to identify as much as possible with the leader of the “national movement,” and that awareness of the right to the freedom of their nation was accompanied by a tendency to dominate other nations, pointing towards the “endangerment” of Serbs in Croatia.³¹ According to him, this tendency of domination received tacit support of the Yugoslav leadership. He condemned the government’s aspirations for a more egalitarian distribution of social goods in the republics, advocating the abolition of government and capital. He openly expressed concern for Serbs outside Serbia, which was the central point of the nationalist programme of the time, as well as a decade and a half later.

The culmination of the work on the national issue was the Memorandum of the Serbian Academy of Sciences and Arts (SASA). Mihailo Marković was one of its writers, and Dobrica Ćosić provided the inspiration. In the fall of 1986, a working version of this document was leaked to the public. The memorandum determined the direction of Serbian national policy by summarizing its history and articulating its grievances about its position in Yugoslavia. It suggested a future transformation of the federation based on the premise that Serbia and Serbs were in an unequal position in Yugoslavia.³² The consequence of this narrative about the subordination of Serbia by Slovenia and Croatia was mass polarisation and a primer for the final conflict as announced by Milošević’s populist policies.³³ Although the ruling establishment in Serbia, led by Ivan Stambolic, strongly condemned the arguments and rhetoric of the Memorandum, Slobodan Milošević’s victory in the intra-party showdown paved the way for this document to become an action platform for the authorities in Serbia.³⁴

Besides the Belgrade philosophy professors joining the literary circle, conflict also arose between the Belgrade and Zagreb Praxis wings regarding the renewal of the journal. Although the journal was never formally banned, its publication stopped in

²⁹ Bešlin, *Ideja moderne Srbije u socijalističkoj Jugoslaviji 1968–1972*, p. 387.

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*

³² Sonja Biserko, *Yugoslavia’s Implosion: The Fatal Attraction of Serbian Nationalism* (The Norwegian Helsinki Committee, 2012), pp. 79–80.

³³ Nikola Bertolino, “Programi nacionalnih katastrofa,” in Aljoša Mimica (ed.), *Druga Srbija - deset godina posle: 1992–2002* (Belgrade: Helsinški odbor, 2002).

³⁴ Alexander R. Miletić, “Generacije srpskih (re)centralista, 1968–1990: Opravdani zahtevi ili put u raspad Jugoslavije?” *Yu historija* (online yuhistorija.com/serbian/jug_druga_txt01c3.html, [accessed May 4, 2021]).

1974, following the Republic of Croatia's government decision to completely cut its budget. The proposal for the creation of a new journal, *Praxis International*, caused conflict and lasting disagreement between the Belgrade and Zagreb wings. The original journal was created within the Croatian Philosophical Society, so its editorial board gathered professors from the University of Zagreb while the Belgrade part worked in the editorial office of the international edition.³⁵ *Praxis International* was founded in 1981 against the will of most of the original founders of *Praxis*. The *spiritus movens* of the decision to use the former journal's name was Mihailo Marković, with the support of the majority of the Belgrade *Praxis* representatives. Miladin Životić and Andrija Krešić (from Belgrade) opposed the decision, as did almost all *Praxis* founders from Zagreb, except for Rudi Supek. This new journal deceived its readers, given that it carried a "significantly different platform" under the former journal's name – as stated in a letter by the *Praxis* founders opposed to the deceptive tactic. Andrija Krešić stated that the new journal was no longer philosophical, but "rather a politically coloured periodical."³⁶ That their anxieties were not unjustified was later corroborated by Agnes Heller, one of the journal's former editors, bearing witness to Marković's nationalist statements and the journal's new programme.³⁷

Conflict within the Belgrade wing of *Praxis* would come a bit later, only exacerbating the ruptures that started in 1968. Although not the primary topic of this paper, we can arguably wonder how homogeneous *Praxis* truly was. They not only had different views on the national question, but also diametrically different conceptions for the future directions of liberalization and democratization. Such differences leave open the question whether they were connected more by a common destiny than they were by their theoretical viewpoints. Their various interpretations of the events of June 1968 certainly point in that direction, which also opens the way for tracing the two currents of left dissident movements.

The fiercest opponent of nationalism among the Belgrade *Praxis* wing was Miladin Životić, a professor who returned to the Belgrade Faculty of Philosophy in 1988. While Marković viewed the 1968 protests as anti-reform, Životić saw them as anti-Stalinist. Deeply influenced by Jean-Paul Sartre regarding the 1968 demonstrations, Životić criticized contemporary Marxists for abandoning dialectics for the sake of analytic rationality. Moreover, in his view, historical materialism had reduced history to a "carcass of tyrannical universality." In it, the human being has been reduced to a mere epiphenomenal result of circumstances, with dialectical materialism producing knowledge

³⁵ Cvejić, Nikolić, and Sladeček. *Građenje jedne kontrainstitucije*, p. 74.

³⁶ Božidar Jakšić (ed.), *Humanizam i kritičko mišljenje. Tako je govorio Andrija Krešić* (Belgrade: Službeni glasnik, 2010), pp. 117–124. Petar Milat, "Praxis i Korčulanska ljetna škola – tragovi jednog desetljeća (1963–1974)," in Dragomir Olujić and Krunoslav Stojaković (eds.), *Praxis. Društvena kritika i humanistički socijalizam* (Belgrade: Rosa Luxemburg Stiftung, 2012), pp. 392–403.

³⁷ Cvejić, Nikolić, and Sladeček. *Građenje jedne kontrainstitucije*, p. 82.

of human reality stripped of human subjectivity. Following Sartre, Životić draws the radical conclusion that philosophy must abandon the search for quasi-objective knowledge and must become a theory of comprehensive knowledge by grasping concrete human praxis; simply put, that a community of free persons is achievable through the freedom of the individual.³⁸

His criticism of the nationalist turn among the dissidents should be seen in the following light as well. Životić believed that both Dobrica Ćosić (whom he often mentioned as the ninth member of the group) and Mihailo Marković, as key authors of the SASA Memorandum, had created a hybrid Bolshevik ideology and nationalism, which Slobodan Milošević then seized upon. Even though Praxis members were, on the surface, immune to nationalism, in the end they were not immune to the so-called literary intelligentsia led by Dobrica Ćosić. In an attempt to explain how former dissidents turned to nationalist rather than liberal traditions, Životić attributed personal “Napoleon-like behaviour” to them, that is, personal aspirations to impose themselves as sovereigns. He therefore interpreted the Memorandum as a determination to create a gerontocratic forum that would dictate national interests.³⁹ None of those intellectuals, he continued, sought *interpretative knowledge*; rather, their aim was to merely instrumentalise people for their own ends.⁴⁰ Životić argued, to the contrary, that theory should not define any virtues and duties but create preconditions for people to themselves create their own place in the world.⁴¹ Approaching Habermas’ positions, he categorically stated that truths and moral values were of a communicative nature, acquired only in open communication. Often using Marković as an example of a relic offering obsolete approaches and “miraculously facile promises,”⁴² he criticised his opponents of even failing to understand Marx. For them, Marx was a “planner,” whereas Marx in truth opposed such views, criticising socialist utopians: “He never dealt with the so-called debris of the future, nor was he a prophet or preacher defining or foretelling it.”⁴³

In his essay, “The Broken Die in Silence,” Životić asserts that “Bolshevik ideology” has produced a generation of broken people, torn between the hegemonic way of seeing the world and the reality of everyday life. Such a “broken person” was a spiritually damaged being with a warped historical memory and wrecked ideas: “they knew better the minutiae of military offensives than the riches of our cultural past and the struggles of our peoples for their dignity, national identity and humanity.”⁴⁴ This shows, however,

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Životić, *Contra Bellum*, p. 133.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 153.

⁴¹ *Ibid.*, p. 52.

⁴² “One should only have clear ideas about freedom and justice, and should have a will to power, and suddenly everything becomes ‘miraculously easy.’” *Ibid.*, p. 92.

⁴³ *Ibid.*, p. 30.

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 28–29

that it would be incorrect to say that Životić neglected the national issue in Yugoslavia. He believed that political bureaucracy was hypocritical when it came to nationalism: on the one hand, it allegedly promoted universal human values while, on the other, it “regionalised social life,”⁴⁵ a policy which resulted in federal units turning into national republics. It favoured some and neglected other of the Yugoslav nations – Životić underlined the sentence “The Comintern’s concept of resolving the national issue [was] at the expense of the Serbian people.”⁴⁶ This constellation forced open a space for arbitration, and arbitration created an irrational surplus in interethnic misunderstandings, which is the main reason for the belated national emancipation. Životić saw the problem of national self-awareness as a cultural process, and, unlike his former friends, he believed that national emancipation is not necessarily in opposition to social emancipation. “[National emancipation] blocks [social emancipation] only when it identifies the state with the nation.”⁴⁷ Still, not long after this, he realized that the feeling of national belonging in Yugoslavia could never actually be developed as a cultural feature, since national belonging became a litmus test for a new political grouping that brought with it the power of terror.⁴⁸

In one of his most important essays, “Disidenti i rat” (Dissidents and war), Životić underscores a significant difference between two schools of thought that draw on Max Weber’s “ethics of responsibility” and “ethics of conviction.”⁴⁹ The ethics of conviction is grounded in belief, which then in itself justifies further engagement. As such, it is authoritarian, since “the practitioner of a doctrine never learns from others, but only wishes to teach them.”⁵⁰ By contrast, the ethics of responsibility emerges from deliberation, and engagement follows *interpretative knowledge*. This distinction was the starting point for the critique of the Memorandum: “projections of the future” do not fall within rational discourse, but seek to impose certain values. He believed such projections to be coercive and achievable only by silencing differences of opinion through the use of political power.⁵¹

⁴⁵ *Ibid.*, p. 51.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*, p. 36.

⁴⁸ Miladin Životić, “Proizvođači nacionalnih mržnji,” in Mimica (ed.), *Druga Srbija*.

⁴⁹ Miladin Životić, “Disidenti i rat,” in Mimica (ed.), *Druga Srbija - deset godina posle (1992–2002)*, (Belgrade: Helsinški odbor, 2002). Cf. Manuela Boatcă, “‘From the Standpoint of Germanism:’ A Postcolonial Critique of Weber’s Theory of Race and Ethnicity,” in Julian Go (ed.), *Postcolonial Sociology* (Bingley: Emerald Group Publishing Limited, 2013), pp. 55–80.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Ibid.*

Conclusion

The case of Mihailo Marković is paradigmatic of the Serbian intellectual elite: a strong supporter of the Paris May events and one of the most ardent participants in the 1968 protests in Belgrade, he took a diametrically opposite stance a little over two decades later. Remarkably close to Milošević's regime, he ended up expelled from the Socialist Party as too inflexibly opposing the peace negotiations. In his final years, he aligned himself with far-right nationalists like Vojislav Šešelj, taking part in public discussions about "Greater Serbia."⁵²

Standing in stark contrast to Marković was Miladin Životić, the personification of a Great Intellectual speaking truth to power. To those political leaders of today, sporting a revived nationalism, who are the successors to the warmongering leaders of yesteryear, the name Miladin Životić and the anti-war narrative are an unpleasant reminder that their bellicose policy and chauvinist ideology had an alternative in Serbia. One that was fragile, but viable. The suppression of its memory is neither random nor accidental, but a deliberate attempt at obfuscation.

Contrasting these two intellectual figures, we have painted a road from the far left to the far right – a historical lesson of the intellectual treason that occurs when intellectuals choose the side of particularism instead of universalism.⁵³ We have also shown the significance of *individual* actors in shaping the structures and destiny of a people. Finally, the split presented here had far-reaching consequences for the Serbian intellectual landscape, pictured through the narratives on the First and the Second Serbia⁵⁴ – Serbian public discourse has never managed to budge from this division even in the contemporary public discourse, some 30 years later.⁵⁵ Faced once again with a wave of hate speech passing between the former Yugoslav nations, we are calling for a re-examination of those figures who had already (albeit unsuccessfully) struggled to find a path toward that most elusive goal: the need to live together as the only option.

⁵² Velika Srbija no. 551, August 1998.

⁵³ Gazela Pudar Draško, *O čemu govorimo kada govorimo o intelektualcu: ideje i iluzije* (Belgrade: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, 2017).

⁵⁴ The term "Second Serbia" originated in 1992, when a group of anti-war and anti-nationalist intellectuals, gathered around the Belgrade Circle and the Centre for Antiwar Action, began holding regular sessions to protest against the war, the spread of hatred, censorship, and authoritarianism. It was the most thorough critique of Milošević's war policy and the deconstruction of its causes. See Mimica (ed.), *Druga Srbija*.

⁵⁵ Aleksandar Pavlović and Mark Losoncz, "Belgrade 1968 Protests and the Post-Eventual Fidelity: Intellectual and Political Legacy of the 1968 Student Protests in Serbia," *Philosophy and Society* 30 (2019), no. 1.

DISCUSSION

A POSSIBLE PATH TOWARD THE RE-POLITICALIZATION OF FOLKLORE

Greg Evans

Abstract

*This article discusses the issues raised by James M. Robertson in his review of Joseph Grim Feinberg's *The Paradox of Authenticity: Folklore Performance in Post-Communist Slovakia*, which appeared in *Contradictions* (2019, no. 2). Focusing on the nature and form of a re-politicized folklore, the article argues that to make full sense of the question of authenticity in a modern folkloric movement, authenticity must be seen against the broader backdrop of the alienation inherent to consumer capitalist society. Folklore, it concludes, can become re-politicized by emphasizing people's participation in art as part of a broader countercultural movement that challenges the consumerist paradigm.*

Keywords

Slovak authentic folklore movement, authenticity, radical monopoly, participatory art, anti-politics, praxis, counter-finality

In his review¹ of Joseph Grim Feinberg's *The Paradox of Authenticity: Folklore Performance in Post-Communist Slovakia*,² James M. Robertson questions Feinberg's call at the end of the book for a "radical," re-politicized folklore that would draw on folklore's tradition of, to quote Feinberg, "playfully pushing against existing hierarchies from the

position of what is ‘low’ and excluded from the prestigious centers of culture and art.”³ Robertson, questioning whether we can rightfully consider the enjoyment of folklore to be a means to a political end, asks whether it shouldn’t instead be considered an end in itself. Otherwise, he argues, we might only replace enjoyment with political utility, further empowering the reactionary forces – masquerading as the guardians of “apolitical” enjoyment – as they launch attack after attack on “political correctness.”⁴

In this essay I will argue that this dichotomy between their positions is largely illusory, because the subversive potential of a re-politicized folklore lies first and foremost in its realization as an end in itself – in this case, as a participatory art form. Moreover, I shall contend that its political application will come about in making this end in itself a universal value and common social practice. I will additionally argue that such a trajectory is inherent to Feinberg’s book, as it would be the ultimate realization of some of the goals of the Slovak authentic folklore movement that serve as the book’s focus. Such a radical folklore takes on a politically anti-political trajectory because, in the very act of trying to be an end in itself, it challenges the hegemony of consumerism in contemporary capitalist society. Indeed, if it and other such movements do not succeed in challenging this hegemony and the system that produces it, “authentic folklore” may have to settle for being little more than a hobby sustained by a few enthusiasts.

I

The authentic folklore movement emerged in post-communist Slovakia with the goal of “returning folklore to the people” by determinedly seeking out and studying authentic, traditional dances as they were actually performed in the course of village life, while eschewing the highly stylized, choreographed folklore ensemble performances typical of the Communist years. The “dance houses” that Feinberg details in the book are places where this abstract theorizing and archiving comes to practical fruition, providing a place where these dances can both be taught to newcomers and performed by experienced dancers without any direct thought being given to their being performed on a stage and to an audience. In other words, something like these dances were originally performed when they were the music and dance of the folk, when they were “authentic.”

Here is where the titular “paradox of authenticity” comes about, and where we start to realize how this represents both a problem and a potential solution to re-politicizing folklore. For the members of this movement know full well that no matter how faithfully

¹ James M. Robertson, “Review: The Paradox of Authenticity: Folklore Performance in Post-Communist Slovakia by Joseph Grim Feinberg,” *Contradictions: A Journal for Critical Thought* 3 (2019), no. 2, pp. 261-265.

² Joseph Grim Feinberg, *The Paradox of Authenticity: Folklore Performance in Post-Communist Slovakia* (Madison: The University of Wisconsin Press, 2018).

³ *Ibid.*, p. 200.

⁴ Robertson, “Review,” p. 264.

they might reproduce the dance and music of the “folk,” as inhabitants of modernity, usually living in cities, they can never achieve the authenticity that they are striving for. Or at least can never achieve this model of authenticity, one in which, as Robertson describes it, authentic folklore “exists as an object of a premodern epoch whose essence can only be briefly glimpsed by modern devotees.”⁵

However, against this model of authenticity, Feinberg raises the possibility of an authenticity that is a process of self-realization, in which the existential condition that arises from the real contradictions of modernity is addressed by consciousness creating its own essence. To illustrate this, Feinberg uses Jean-Paul Sartre’s famous description of the waiter who is so perfectly acting out the role of a waiter that it soon becomes evident that he is *playing* at being what others expect of him. The waiter, in Sartre’s words, is obliged to play “with his condition in order to *realize* it;” this obligation, Sartre adds, is no different “from that which is imposed on all tradesmen. Their condition is wholly one of ceremony. The public demands of them that they realize it as a ceremony; there is the dance of the grocer, of the tailor, of the auctioneer, by which they endeavor to persuade their clientele that they are nothing but a grocer, an auctioneer, a tailor.”⁶

Nonetheless, Sartre’s waiter need not internalize this demand. He can escape from his inauthentic mode by critically reflecting on his situation and becoming aware of his ability to be something other than what his condition demands of him. And it is this alternative, which Feinberg refers to as a “reflective” type of authenticity, that is proposed as the key to both overcoming the folklore movement’s paradox of authenticity and its political inertia. Feinberg writes:

Authentic folklore was something that existed in a world apart, a premodern world that is always on the verge of disappearance, a world toward which modern beings hopelessly strive. Could authentic folklore become, instead, that which is created in the process of this striving? Might we modern beings give up on the belief that folklore is hidden somewhere else and come instead to the belief that folklore simply *is* this striving for the authentic in a world where the past, as past, is gone?⁷

So far, so good. But though Feinberg is clear enough about the limitations of folklore trying to realize itself by digging up recordings and transcriptions of a past, premodern epoch and trying to re-create these songs and dances in the modern, or post-modern, epoch, he is not so clear in discussing what a folklore “striving for the authentic” would look like. Instead, a compelling and enlightening discussion of Kantian self-transcendence follows, tracing Alessandro Ferrara’s reflections on “reflective authenticity” from

⁵ *Ibid.*, p. 263.

⁶ Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness*, trans. Hazel Barnes (New York: Washington Square Press, 1966), p. 102. Discussed in Feinberg, pp. 190–191.

⁷ Feinberg, *Paradox of Authenticity*, p. 197.

Kant and Hegel through Heidegger, to which Feinberg himself extends the discussion to Kierkegaard and Sartre, leading to the conclusion that “the search for authenticity could be understood as an attempt to recognize creativity in cultural expression that is excluded, in multiple ways, from the public sphere.”⁸

This too, however, is more of a direction than a concrete strategy, and doesn't tell us what folklorists can specifically *do*, and what it is they are specifically *pushing against*, to make themselves authentic in this sense. Curiously, not even the one concrete action that the Slovak folklorists have undertaken toward such a realization of folklore (even though it is the book's main topic), the dance houses, is discussed with this in mind in the book's “concluding unscientific postscript.”

It is into this ambiguous zone that Robertson, reasonably assuming Feinberg's “re-politicalization” means a more overt politicizing of the folklore movement, jumps. Though Robertson is certainly sympathetic to Feinberg's argument that it is important we not allow folklore to re-politicize in the context of the new national conservatism, he raises objections to Feinberg's argument advocating, as he puts it, “a folklore oriented towards progressive political transformation.” He suggests that a “politically conscious folklore” that, for example, attempted to subvert traditional gender divisions in Slovak dance might trigger the reactionary cultural backlash mentioned above.⁹

But Robertson goes still further, arguing that the apolitical nature of the folklorists Feinberg describes, and the more generalized anti-political tide it represents, might not be so undesirable after all:

In an era in which political systems have been hollowed out of their social content and European politicians struggle, in Peter Mair's words, over who will ‘rule the void,’ authentic folklore's understanding of politics as an inauthentic intrusion into the social has a particular resonance.¹⁰

There are, however, various indications that an overt politicalization of folklore is not, after all, what Feinberg is proposing – up to and including the fact that he persists in describing the issue in philosophical rather than overtly political language. Thus, he argues that while it might, in the Sartrean sense, be in bad faith for a modern subject to strive for premodern authenticity, it would also be inauthentic for them to simply

renounce all claims to authenticity and accept modern conditions just as they are, because this would also mean allowing oneself to be fully determined by

⁸ *Ibid.*, p. 201.

⁹ Robertson, “Review,” p. 264.

¹⁰ *Ibid.*, p. 265.

external conditions; it would mean willfully ignoring the fact that modern subjects are able to struggle with these conditions and, within them or beyond them, to become something else.¹¹

And it is in light of this, perhaps, that we can see the significance (beyond that of ethnographic study) of his extensive recounting in the earlier portion of the book of the authentic folklore movement. This movement aims to “return” folklore to the present-day spectators of folklore performance “through a dual project, which (1) performs folklore authentically for them, so that they might learn about what had been taken away from them; and (2) encourages them to enact this authentic folklore themselves at participatory events like dance houses.”¹²

This is significant because, while authentic folklore might be, even on its own terms, an inauthentic striving after authenticity, it is an inauthentic striving that also challenges society’s norms with the aim, at least on a very limited scale, of changing them. And it is there, I believe, that we might find the basis for the “re-politicalization” of folklore.

II

But first we need to address the question of what it is, specifically, that folklorism is to push playfully against. What it is, that is to say, that might create such a strong sense of inauthenticity that it would spur folklorists to overcome their paradox of authenticity and re-politicize folklore.

In Feinberg’s text – focused as it is on issues such as folklore versus folklorism, authenticity versus inauthenticity, participation versus performance, and the concept of “the folk” versus that of “the public” – the backdrop of the “inadequacies of life today” is alluded to but never fully described. We learn, for instance, that the authentic folklore movement springs from “the experience of dissatisfaction with modern life and the struggle to make this life meaningful” and attempts to “to conceptualize a folk that exists in an authentic world set apart from inauthentic modernity,”¹³ but no details are provided either on (1) how the folk arts were pushed to the fringes of society in the first place, or (2) what it is about modern life that makes it inauthentic with regard to folk music and dance.

Regarding the first point, for the purposes of comparison it is important to note the ubiquitous and participatory nature of music, dance, storytelling, and crafts in pre-industrial life. This was a time when, in the words of Karel Teige, the prominent theorist of the Czech avant-garde, “the peasant was the creator and bearer of folk art.”

¹¹ Feinberg, *Paradox of Authenticity*, p. 193.

¹² *Ibid.*, p. 76

¹³ *Ibid.*, p. 177 and 132.

Writing in his 1938 essay on the position of art in capitalist society, *Jarmark umění* (The marketplace of art), he adds that a “century of capitalist industrialism” had gradually brought about “the wholesale *demise of folk art*” in industrialized countries. Thus, there was no longer “a locality far enough out of the way to allow the old folk art to live a full and invigorated life and not be under pressure from color printed fabrics and factory finished imports coming from the cities.” It then follows that a worker (who, after all, might work in one of the very factories that manufacture these products) will fare no better in this regard than a peasant, and indeed the proletariat makes up

a popular stratum that doesn’t produce and cannot create original and refined folk art. The social and cultural relationships under capitalism – in the class monopoly on education and the specialization of artistic production – exclude the possibility of any sort of folk or amateur artistic creativity.¹⁴

To Teige’s brief summary I will add that the spread of pre-recorded media in the form of phonograph records after World War II, as well as of broadcast media in the form of radio and television, meant that not just folk art but also the folk music and dance of the villages came under pressure from the imports coming in from cities. This pressure was only heightened by an increasing emphasis on consumer products under post-Stalinist communism¹⁵ that culminated in the full blown consumerism that arrived in the wake of 1989.

Regarding the second point – what it is about modern life that makes it inauthentic in this regard – we might turn to the Croatian-Austrian writer Ivan Illich for his description of the “radical monopoly,” which is when “any industry [...] becomes the dominant means of satisfying needs that formally occasioned a personal response.”¹⁶ The term “industry” here is key, as this is a monopoly that

goes deeper than that of any one corporation or any one government. It can take many forms. When cities are built around vehicles, they devalue human feet; when

¹⁴ Karel Teige, *Jarmark umění* (Prague: Československý spisovatel, 1964 [1938]), p. 44. From my translation of the work, which will be published later this year as *The Marketplace of Art* by RABRAB Press in Helsinki, Sezgin Boynik and Joseph Grim Feinberg, editors.

¹⁵ According to Lubomír Sochor, under the “real socialism” of Czechoslovakia in the 1970s and 80s, a “[l]iturgical Marxism-Leninism based on the use of rites and public ceremonies is united with the values of an American-style consumer society in people’s private lives.” Lubomír Sochor, “‘Real Socialism:’ Ideology Turned toward the Past,” *Contradictions: A Journal for Critical Thought* 3 (2019), no. 2, p. 227. This was somewhat mitigated in the case of folklore because, as Feinberg points out, the Communist state’s approach to it, though focused on the performance spectacle, also aimed to involve large numbers of people in the performance process. Feinberg, *Paradox of Authenticity*, p. 41.

¹⁶ Ivan Illich, *Energy and Equity* (New York: Harper and Row, 1974), p. 45.

schools pre-empt learning, they devalue the autodidact; when hospitals draft all those who are in critical condition, they impose on society a new form of dying. Ordinary monopolies corner the market; radical monopolies disable people from doing or making things on their own.¹⁷

Thus, just as the dominance of cars has reshaped the urban environment in such a way that it is now difficult for people in most cities and towns to ride a bike easily or safely, the recordings, films, videos, stage performances, and concert tours of the modern entertainment industry, all packaged and sold as consumer products, have reshaped the cultural environment so as to make it difficult for people to dance or make their own music.¹⁸

This means that even if a group of people decided that they were going to sing their own songs and dance their own dances – whether at work, at home, or on social occasions – they can't simply resume from where their great-grandparents living in a village might have left off seventy or more years ago. They would quickly find that, for the most part, they lack: (1) a common repertoire enabling them to sing and dance with one another; (2) socially and culturally facilitated occasions at which to do these things; (3) the custom or habit of doing them on the occasions that do present themselves; and (4) the basic skills of singing and dancing necessary to make it happen in the first place. Furthermore, even in contemporary Slovakia, where a tradition of folk music and dance remains relatively strong, the music and dances that people predominately, even overwhelmingly, listen to and see are the music and dance styles that are the cornerstones of the international recording and entertainment industry (for example, hip-hop, R&B, pop). However, these contemporary forms of popular culture do not lend themselves easily to a personal, participatory response; they were composed and choreographed in a world of recording studios and professional dancers with the intention of being listened to and watched, not participated in.¹⁹

In short, then, these authentic folklorists must not only work against the fact that the specific traditions that they promote are less and less a part of a common prac-

¹⁷ And we can read here that “doing or making things on their own” – as with “a personal response” – has much in common with Feinberg’s “authenticity.” Ivan Illich, *Medical Nemesis: The Expropriation of Health* (New York: Pantheon, 1976), p. 42.

¹⁸ This radical monopoly, however, is the culmination of a long, historical process of increasing specialization, and declining participation, in the arts. See my 1989 manuscript, G. S. Evans, “Art Alienated: An Essay on the Decline of Participatory-Art,” which traces this phenomenon from the almost universal participation in music and dance characteristic of hunting and gathering societies to the almost universal non-participation in the age of consumer capitalism (online at tinyurl.com/h8w2zly [accessed Sept. 12, 2021]).

¹⁹ For further discussion about these obstacles to making our own music and dance – these “barriers to entry” that the radical monopoly sets up – see the section “Aspects of Alienated Art” in Evans, *Art Alienated*, pp. 36–43.

tice, but also against the fact that contemporary common practice embraces no truly participatory forms of music or dance. Or, if such forms can be said to be a part of this practice, they are so simplified, requiring little or no skill (for example, the drunken singing of fans at a football match, or dancers doing little more than shifting their weight from side to side on the dance floor of a bar or disco), that they are of little help to the folklorists. Alternatively, they are of such an intensely *performative* nature (such as we see in popular TV competitions such as *World of Dance* or *So You Think You Can Dance*) as to be incompatible with the truly participatory.

III

We can see here the framework from which my argument is proceeding: the “existing hierarchies” that a 21st century folklore would playfully push back against are centered around the radical monopoly and the consumerist capitalism that gave birth to it. The question then becomes what might a politicalized, radical folklore – one which strives “for the authentic in a world where the past, as past, is gone” – look like in relation to the modest, localized, and apolitical resistance that Feinberg describes in the book.

Any answer to this will require a better understanding of what it is that inspires these acts of resistance in the name of “authenticity” in the first place.

Earlier I discussed how Feinberg had used the example of Sartre’s waiter to facilitate our understanding of authenticity, and we will return to the waiter for the purpose of pointing out a key difference between him and the performers of authentic folklore. We might recall that the waiter plays with his condition “in order to *realize* it,” and in this way is no different from other tradesmen who are obliged “to persuade their clientele that they are nothing but a grocer, an auctioneer, a tailor.”

In the same way, we might superficially observe how folklore performers “play” with their roles in order to convince their audience that they are no different – at least for the duration of the performance – from the Slovak folk dancers such as one might have encountered in a village a hundred years ago.

But there is an important difference. It is safe to assume that the waiter wouldn’t be playing that particular role in the first place if he didn’t have to do it out of economic necessity. For example, to pay the rent.

This is not the case for folklore performers when they perform their roles. With few exceptions, this activity offers little or no financial reward, and so the participants are performers in these troupes out of choice, not economic necessity. In Sartre’s terms, if they are playing with their condition in order to realize it, it is because, during the time of their performance, they truly *want* to be what the audience wants them to be – authentic performers of folklore.

There are, of course, various reasons why folklore performers might want to play these roles. For some it is primarily so they can dance and play music, for others it is so they can compete and perform in front of an audience, and for others, by Feinberg’s account perhaps the largest number, it is so they can experience the camaraderie,

the “folkloristic life,” and the “collective” of the folklore ensemble.²⁰ But, whatever the reason, it is certain that music and dance serve as catalysts and unifying elements for folklore ensembles and for the rich life that follows from it. Folklore participants are not, after all, simply collecting recordings and transcripts of folk performances and getting together to compare notes, something which would lead to a very different collective life. Rather, they actually sing and dance themselves, and have thereby managed to liberate themselves from the alienation of commodity culture, regaining their ability to fulfill their expressive needs. And it is this that helps to fuel their particular energy and dynamism, both when performing together and when partying together.

The importance of singing and dancing for the members of the ensemble is further emphasized by the fact that, though these authentic folklorists strive (if in vain) for a premodern authenticity in the sphere of Slovak folk *music and dance*, they are *not* striving for premodern authenticity in the sphere of Slovak folk *life*. In this sense, the post-1989 de-ideologicalization of folklorism within which Feinberg situates his book²¹ serves them well: it serves to emphasize that they are not, by their own description, part of some romantic, back-to-the-village movement, advocating a return to an agrarian lifestyle or to “traditional” values. As Maňa Svoreňová, artistic director of Folklore Ensemble Hornád, put it:

Folklore is not what you think it is. It isn't the romanticism that people associate with it. It isn't lyricism, those scenes of beautiful life that Lúčnica [the prominent semiprofessional ensemble] performs. People's lives were hard and rough. Folklore let them lighten this hard, heavy life.²²

The traditions of the folk, she adds, were expressions of a difficult life to which we should not return, but their moments of beauty are something we can revive in response to the inadequacies of life today.

It is only, then, *certain* aspects of that life (in this case, singing, dancing, and playing music as a participatory act undertaken in a group context) that they are focused on continuing and reviving, indeed are *choosing* to focus on in their striving for cultural authenticity and against the inadequacies of contemporary life. And it is in the very specificity of this choice, and the fact that they have a keen interest in its participatory aspects, that we can see a key aspect of their progressive, post-capitalist potential in the political sphere.

Corollary to this is the fact that, as Feinberg points out, they choose to situate (even if unconsciously) their desire to participate in art *dialectically*. Thus, we might say that

²⁰ Feinberg, *Paradox of Authenticity*, pp. 108–111.

²¹ *Ibid.*, p. xi.

²² *Ibid.*, p. 78.

instead of authentic folklorists regarding folklore as merely representing their particular choice of a recreational activity to engage in, their “hobby” or “interest,” with no more meaning, or lack of meaning, than activities such as bowling or ballroom dancing, they see it as being counter to the prevailing, consumerist version of modernity. Indeed, this might inspire some of their disdain for “inauthentic folklorism” – that is, the willingness of some folklorists to view their activities as simply a different choice in the smorgasbord of consumer activities on offer. A participant in the movement, then, considering modernity to be the very contradiction of folklore, would see their activity as carrying a far deeper meaning than that of a consumer choice. But how they further perceive, interpret and act on this sense of contradiction will determine the extent, if any, to which authentic folklorism might offer a progressive, transformative potential in the dialectical sense.

IV

Clearly, the authentic folklore movement in Slovakia has shown that a concrete praxis can follow from this sense of dialectical contradiction. The dance houses, despite their limited success, are one indication of this. Another is the degree to which the movement has transformed the Slovak folk dance world as a whole, shifting the emphasis from the choreographed, performative styles popular under Communism to a more traditional, participative style. And there can be no doubt that the movement has had success in creating moments of true participative authenticity that point not only to its capability of provisionally transcending the conditions of inauthenticity, but to its potential to play a real oppositional role with regard to the radical monopoly.²³

But there is, of course, a considerable difference between small groups of people focusing on a highly localized resistance to a particular radical monopoly, and these same small groups taking the step of joining a broader resistance to radical monopolies in general. That is, becoming “re-politicized.”

Feinberg addresses this problem from a dialectical point of view, suggesting that the authentic folklorists, having rejected the politicized folklore performances of the Communist years that embodied the “epic” dialectic of Hegel and Soviet Marxism, effectively embraced the “lyrical” dialectic of Kierkegaard. This lyrical dialectic, in which “participants can lyrically express their feelings toward authentic folklore without expecting grand historical forces to make them a part of authentic folkloric life” also has its tragic aspect, since “it accepts the inevitability of inauthentic life and yet continues

²³ See, e.g., Feinberg’s description of a festival in Zvolen, in which, “every night, and for a good portion of every day, the festival attendees would party. All the ensembles were housed in the university dormitory. The common areas were perpetually occupied by ensemble members, and if a musician was among them, chances were that a song was being played and dancing was underway. By nightfall, the common areas were overflowing, and various groups of musicians, singers, and dancers formed throughout the halls and in the plaza in front of the dorm, wherever the noise from the other areas was quiet enough to allow another song to be heard,” *Ibid.*, pp. 131–132.

to address this inauthenticity and continues to reach for some tentative experience of the authentic," thus unhappily resigning "itself to the long-term inaccessibility of authentic folkloric life."²⁴

Neither seems to offer us a real path toward the re-politicalization of folklore. The former succeeded in "politicizing" folklore under the rigid ideology of state communism, but in a way that now carries such negative connotations that it would be of no help in re-politicizing folklore in the present day. The latter, the lyrical, is almost the quintessence of the apolitical, capable only of pointing "toward tentative resolution in exceptional moments."²⁵

However, according to Feinberg there might be another way forward, latent in the sociality of "the folk":

The idea that the folk is the collective creator of folklore strikes at the existentialist presupposition of separate beings who strive, separately, to transcend their isolation. The idea of the folk posits a notion of social existence. And in doing so it presents the problem of authenticity as a *social* problem. Within the framework of folklore, authenticity can be achieved or lost through the unfolding of society in history, not through the abstract development of individual beings or undifferentiated Being in undifferentiated Time.²⁶

He then asks us, nearing the conclusion of the book and without providing any details, to "imagine a kind of folklore that is embedded in a *different* narrative of social change," one that doesn't pretend it can overcome all social tension like the epic dialectic, but that still "holds out the possibility of reconfiguring the social."²⁷

And that is what I propose to attempt in these remaining paragraphs – to embed folklore within such a narrative. This is a task that might not be as formidable as it appears at the book's conclusion; I believe that Feinberg has overlooked a dialectical approach which might provide a bridge between the abstract development of individual beings inherent to the lyrical dialectic and the development of a progressive "folk" that achieves authenticity through the unfolding of society in the course of history. This would be the existential dialectic and social ontology of Sartre's late, neo-Marxist work, *Critique of Dialectical Reason*, which in certain key regards can be seen, according to Frederic Jameson,²⁸ as a commentary on Marx's famous statement in *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte* that "men make their own history, but not under condi-

²⁴ *Ibid.*, p. 30.

²⁵ *Ibid.*, p. 198.

²⁶ *Ibid.*, pp. 198–199.

²⁷ *Ibid.*, p. 200.

²⁸ Frederic Jameson, forward to Jean-Paul Sartre, *Critique of Dialectical Reason*, trans. Alan Sheridan-Smith (London: Verso, 2004), p. xxiii.

tions of their own choosing.” It represents Sartre’s attempt to situate the existentialist “presupposition” of the individual strivings of separate beings in the context of their (highly formative, and endlessly re-formative) social existence and, furthermore, to do so in such a manner that authenticity is ultimately achieved or lost, dialectically, in the unfolding of history – indeed, through the making of history and the transformation of society by social groups.

What makes this approach even more attractive in the context of Feinberg’s book is that it allows us to continue our analysis of authenticity by way of the existential phenomenological approach that Feinberg utilizes (via Sartre) in describing the waiter and, to an extent, in his descriptions of the folklorists.

Just as we can say, then, that with the early Sartre the waiter achieves authenticity when he acknowledges his ability to be something other than what his condition demands of him, the authentic folklorists can achieve authenticity with the later Sartre when they acknowledge that the social field in which they are situated can be something other than what it is. Thus, on the positive side, authentic folklorists are being authentic *not only* by realizing their felt, personal need to dance, sing, and play music by learning and performing folklore, as the earlier Sartre might have allowed, but by also doing so in the social context of participatory folklore as a conscious act of rebellion against non-participatory consumer culture, that is, the radical monopoly. Further, by joining a group as a part of this rebellion (the authentic folklore *movement*, which can be seen in Sartre’s terms as containing elements of the *group-in-fusion*), we can say that they have also taken a tentative first step toward a praxis that seeks, in terms beyond the immediately personal, to totalize and negate the givenness of the *practico-inert* (that is, to transform the “status-quo” of the material, social, and cultural field in which they act).

However, their bad faith, their inauthenticity, can be seen in the light of the later Sartre to consist in their failure to acknowledge to themselves the broader political implications of this radical act, in their ignoring of the fact that the high level of inauthenticity in the area of participatory music and dance that they have been resisting is matched by the level of inauthenticity in other realms of life dominated by radical monopolies. They are thereby not seeing the possibilities for alliances with other movements seeking authenticity against the radical monopolies of modernity, such as the Slow Food and Car-free movements, or in supporting a Universal Basic Income against the monolith of wage-slavery and full-time work.²⁹ And finally, they are not considering the fact that if they and others were to form such alliances, we might start to see something akin

²⁹ And whose associated concept of the “art of leisure” is a natural ally of those seeking to develop a new folklore in a world of economic surplus. For a useful summary of contemporary thinking in this area, see “The ‘Future of Work’ is important – but the ‘Future of Leisure’ is even more so,” *The Alternative UK*, Mar. 22, 2018 (online at thealternative.org.uk/dailyalternative/2018/3/22/why-we-also-need-to-re-imagine-leisure [accessed Sept. 12, 2021]).

to the “counter-cultural” movement of the 1960s and 70s; namely, a serious attempt to de-totalize the ruling, consumerist paradigm.

Indeed, it can be argued in the framework of Sartre’s concept of the dialectic that authentic folklorists must broaden and politicize their struggle for authenticity and, what is certainly far more difficult, succeed in changing society through their efforts. If they don’t, they will not have the broader, participatory culture and framework, such as would have existed in a traditional Slovak village, to sustain their aspirations to folkloric authenticity into their middle and old age. They will, that is to say, fall into an all too familiar pattern: once they have stepped back from their immediate involvement in the highly defined and demanding world of Slovak folklore ensembles for reasons of work, family, and other “adult responsibilities,” they will, over time, join the ranks of those who “once” danced and sang Slovak folklore.

On the level of praxis, this bleak but all too likely scenario would mean that the authentic folklorists, crushed by the sheer inertia or counter-finality of the practico-inert, will have used folklore merely as a momentary *escape* from modernity, a lyrical, youthful moment of resistance. Having failed to see authenticity as a social problem and then acting on it, they will thereby allow authentic folklore, in spite of their best intentions, to be *de facto* repackaged as just another harmless hobby or activity. And they themselves will likely only re-live, briefly and in a fragmentary fashion, their lyrical aspirations to authenticity at the occasional wedding party they happen to attend. In a worst-case scenario, all that will remain of their involvement in the folklore movement will consist of wistfully remembering their days in the movement as they watch the youthful contestants on the TV program *Zem spieva*, the Slovak folkdance version of *So You Think You Can Dance*, perform weekly on the Slovak television channel RTVS 1.³⁰

³⁰ *Zem spieva* [The earth sings] is an extremely popular TV series in Slovakia, modeled, in Feinberg’s words, “after shows like *American Idol* but dedicated entirely to folklore performance.” Writing in the wake of the show’s first season, in 2017, Feinberg adds that “[i]ts panel of expert judges was made up of leading authentic folklore advocates, and many of the people I knew during fieldwork would meet with success on the show, reaching a massive viewing audience” (Feinberg, *The Paradox of Authenticity*, p. 204, footnote 10). The series would seem to have all the hallmarks of becoming a particularly egregious example of what Sartre calls a *counter-finality*. This results from a situation in which the folklorists, aiming to create an authentic finality and perhaps even having some success in the endeavor, must then struggle to maintain their authenticity as their actions are in turn absorbed and totalized by the practico-inert, in this case in the form of the radical monopoly (in Sartre’s words, “against [their] own action as it becomes other” (Sartre, *Critique*, p. 124)). In this case, the resultant *counter-finality* has plopped authentic folklore into a mass media format that is notable for its excessive hype and artifice – i.e., its *inauthenticity*. *Zem spieva* then potentially becomes an *anti-praxis* in which the public might well begin to see “authentic folklore” as little more than the premise of a slick, prime-time TV series. This, in turn, will force the authentic folklore movement to further transform its praxis to win back the finality it had previously won or face the prospect of being fully absorbed by the count-

On the level of theory, the authentic folklorists would thereby affirm Sartre's view, as summarized by Joseph Catalano, that "from a historical perspective, we can change our history only by changing our *being*, that is, only by changing our practico-inert field, from which the condition of the possibility of our praxes arises."³¹ And Catalano adds here, consistent I think with Feinberg's assertion of a folklore that will reconfigure the social, that the "entire thrust of the *Critique* is that such change is possible," even if it will not be able to overcome all fundamental social tensions.

Whether such groups-in-fusion, acting together in a cultural and political resistance to the existing hierarchies, can contribute to the development of a progressive "folk" (or at least some meaningful version of it) in the sense that Feinberg means is a question that would require further exploration.

Nonetheless, I hope that I have at least sketched out here the utility of the later Sartre's existential dialectic and social ontology, not to mention Illich's concept of the radical monopoly, in addressing Robertson's objections to and elaborating on Feinberg's concept of the re-politicalization of folklore. And, perhaps, that I have additionally highlighted the importance of overcoming the consumerist paradigm – and the passivity and alienation that flow from it – if we are to fully regain our authenticity.

er-finality and thereby cease to be a force challenging the radical monopoly. For an interesting discussion on the question of counter-finalities, see Christopher Turner, "The Return of Stolen Praxis: Counter-Finality in Sartre's *Critique of Dialectical Reason*," *Sartre Studies International* 20 (2014), no. 1, pp. 36–44.

³¹ Joseph S. Catalano, *A Commentary on Jean-Paul Sartre's Critique of Dialectical Reason, Volume 1: Theory of Practical Ensembles* (Chicago: University of Chicago Press, 1986), p. 152.

INTERVIEW

LEFT-WING DISSIDENTS WERE THE LINK BETWEEN THE PRE-SOVIET SOCIALIST TRADITION AND THE POST-SOVIET ONE

Interview with Ilya Budraitskis by Taras Bilous, Roman Huba, and Michael Hauser*

Abstract

This interview with Ilyia Budraitskis touches on the keystones of his book Dissidents among Dissidents: Ideology, Politics and the Left in Post-Soviet Russia (Verso, 2022). Ilyia Budraitskis presents the turning points in the development of the left dissident movement

* Originally published in Russian. Ilya Budraitskis, “Levye dissidenty mogli stať zvenom, svâzyvaûšim dosovetskuû socialističeskuû tradiciû s postsovetskoj,” *Commons* Apr. 27, 2021 (online at commons.com.ua/uk/ilya-budrajtskis-levye-dissidenty/?fbclid=IwAR24sxTtTNWIlbq2Pwt-vSoDBa2Skh0Ppdes2U2xWTc-vSKzLQOk8iw_nupI [accessed Sept. 16, 2021]). The questions of the original interview were prepared in consultation with Stas Sergienko and Viacheslav Tsyba. Additional questions related to state socialist Czechoslovakia were asked by Michael Hauser.

Interview with Ilya Budraitskis

in the Soviet Union, the various streams and faces of the left in post-Soviet Russia, and their understanding of new issues such as the “color revolutions.” The original interview, published in the Ukrainian journal Commons, was completed with questions from the Czechoslovak perspective.

Keywords

Soviet Russia, post-Soviet history, left-wing dissident, theory, reform movement

A few years ago, your collection of essays *Dissidenty sredi dissidentov* (Dissidents among dissidents) was published.¹ The central issue in it was the history of left-wing dissidents in the USSR. The book will be published by Verso in 2022. How did you become interested in this topic?

I found this topic interesting back at the beginning of the 2000s, during my student years at the faculty of history. Certainly, for me, it was related to my participation in the Russian left-wing movement. Quite early I arrived at the idea that there was a problem of historical continuity in that movement. This is what differentiates post-Soviet left-wing movements from left-wing movements in Western Europe, the US, and Latin America, where the continuity of the previous ideological tradition is of a seamless nature.

In post-Soviet Russia, we are caught in a situation that Hannah Arendt used to describe as “inheritance by no testament.” After the conflicts and debates in the Bolshevik party during the 1920s, the fatal rupture between theory and practice occurred and official Soviet Marxism could no longer be a point of reference. Nostalgic Stalinists were not able to explain the failure of the Soviet project from the standpoint of materialism without calling up conspiracy theories. At the same time, a critical review of this recent history is essential both to the past and the present of the left-wing movement.

Left-wing dissidents were the missing link who would recreate the continuity of the Russian socialist tradition. Apart from that, by analyzing the dissident-socialists of the period of the 1950s, 60s, and 70s, we could answer many of the questions connected with the failure of the Soviet project, with its inner conflicts and ruptures.

Would you outline your concept of left dissent from a historical perspective? How would you describe the key stages and issues in this tradition? You begin with the period of the Khrushchev Thaw in your book. Would you consider the Trotskyist “left opposition” of the 1930s to be left dissent?

My short historical survey of the Soviet left-wing dissidents starts from the end of the 1940s when, after the war and without any mutual relations, a few anti-Stalinist socialist

¹ Ilya Budraitskis, *Dissidenty sredi dissidentov* (Moscow: Svobodnoe marksistkoe izdatelstvo, 2017).

youth groups appear (the most famous one, probably, would be the “Youth Communist Party” in Voronezh.) At the heart of their political views, in one way or another, lay a disagreement with the official definition of the Soviet society as “socialist;” it even included an evaluation of the Soviet regime as “state capitalistic.” The left groups that appeared in the second half of the 1950s, in an intensification of the Thaw, broadly took over from this tradition of left USSR criticism by bringing forth the true social “nature” of the USSR. All of this is partly consonant with the “nature of the USSR” debate in the Trotskyist Fourth International, which unfolded on the cusp of the 1940s–1950s (where one part characterized it as “state capitalism” and the other, according to Trotsky’s own analysis, as a “degenerated workers’ state”). Nevertheless, this proximity between Trotskyism and the underground Soviet socialists was more of an intuitive one, it sprang from challenges of social reality rather than from having some common origins in terms of theory or political conventions. The works of Trotsky, as well as the inner-party disputes of the 1920s, were almost inaccessible in the USSR, and the anti-Stalinist analysis of the left-wing dissidents, first of all, rested upon an alternative interpretation of Marx and Lenin’s works (*The State and Revolution*, and Lenin’s late articles in particular.) Certainly, left-wing dissidents had always been interested in the history of the Party. There were some authors, who, after all, found access to the Left Opposition materials, and included them in their analyses (especially in the 1960s–1970s). At the same time, it is worth giving attention to the longstanding work of discrediting Trotskyism that was administered over a period of decades by official propaganda, and a prejudice towards Trotsky and his ideas remained almost subconsciously in many left-wing dissidents.

Why is it necessary to establish any tradition at all? Citing Marx: “The tradition of all dead generations weighs like a nightmare on the brains of the living.” Perhaps it is worth rejecting all the endeavors of establishing some tradition and just start constructing everything from scratch?

Marx initially attributed this phrase from *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte* to the endeavors of new generations to copy the examples of the past. Obviously, my interest in the left-wing dissidents is not of a reconstructive nature. Their experience is neither possible nor necessary to reproduce, just like there is no need to consider Bolshevism from the beginning of the 20th century as a role model. The very absence of historical continuity allows this grotesque reconstruction, I mean all these absolutely destructive present-day games and clashes of discourse of the historical Trotskyists and anarchists. I have turned to left-wing dissidents so as to avoid this fatal influence of the unreflected past on today’s world.

How do you estimate the influence of the 20th Congress of the Communist Party of the Soviet Union on the development of criticism from the left in the USSR?

Certainly, the critique of the personality cult asserted great influence over the establishment of the left-wing dissident tradition, as well as arousing public debate concerning the extent of socialist distortion that Soviet society faced during Stalin dictatorship. During these debates, many young people came to think that the official party response, proposed at the 20th Congress, was absolutely unsatisfactory and was actually trying to evade querying true inquiry and so conceal the real scale of the purges. They assumed that the reasons for the rise of Stalinism were rooted deeper than exclusively in the peculiarities of Stalin's personality. This attitude persisted throughout the entirety of the Khrushchev period – demands for a sounder analysis of Stalinism and a distrust of the official denunciation of the personality cult.

It is worth mentioning that the speech itself was of a secret nature and that during the first years it was distributed off the record, in a samizdat fashion [self-published, underground texts – translator's note]. Besides, Khrushchev and his associates did not have the public image of being critics of Stalinism who systematically broke with Stalin's legacy. As a rule then, the members of left-wing underground groups of this period were not well disposed towards Khrushchev. Generally, these groups were anti-Khrushchev in nature and were exposed to reprisals because of it.

Moreover, we can recall a few remarkable examples from the early history of the dissident movement when polemics against Khrushchev were almost sympathetic towards his Stalinist opponents from the “Anti-Party group” of Molotov-Malenkov. For instance, such a subtext was noticeable in the famous speech of Petro Hryhorenko at the regional party conference in 1961.

During the Thaw, there were many different manifestations of public disagreement, yet it was too early to talk about a centralized dissident movement. As a rule, underground youth groups were not related to each other. Their views were quite eclectic, included diverse elements and opinions, and were often contradictory. They arose in a context of the absence of a developed alternative political culture; also, they had very little time to construct a systematic political programme. That is why it is often hard to tell which spectrum this or that group belonged to. For instance, the group of socialists from the Moscow University in the charge of Lev Krasnopevcev: some considered it to be almost pro-Stalinist, some – the other way round, as a left-wing democratic one. Both opinions can be proved by quotations or the particular stories of their members.

Why did many left-wing Sixtiers then turn in a right-oriented direction?

In the second half of the 1960s, many left-wing socialistic dissident groups experienced a change of heart. Firstly, most of these people ended up arrested or imprisoned in special “political” labor camps. There, many of them got to know one another. They sometimes took part in debates during which most of them evolved ideologically and took their previous socialist and Marxist beliefs as naïve. From such reconsiderations

some very unexpected pathways were born: some of them become nationalists, orthodox Christians, or liberal rights activists; others preserved their Marxist beliefs.

The second point is related to the end of the Thaw. I think this is even more important since the hopes of many left-wing dissidents of this period were connected with the hope for reforms. By the end of 1960s, the “self-reform” anticipation suffered a defeat, firstly related to the notable criminal cases of a political nature, as in the Sinyavsky-Daniel trial, and then to the Warsaw Pact invasion of Czechoslovakia (this moment is often defined as the boundary of change between the two epochs.) Finally, there was the sacking of the *Novy Mir* editorial office, the main ideological leader of the Thaw, at the beginning of the 1970s.

All these events led to the reality that, by the beginning of the 1970s, people who believed that Soviet socialism had sound foundations and could be changed from within were already perceived within the dissident environment as being marginal. Such a marginal niche at the beginning of the 1970s was filled by Roy Medvedev, who continued to adhere to this position.

It turns out that during the Thaw left-wing dissidents thought within the framework of Soviet socialism. However, when it became obvious that it had lost its legitimacy as a system, it was possible to move from this point either to the right or to the left. Why did they mostly move to the right and not to more radical leftist positions?

The movement on either side was related to a particular political strategy, and evolution in terms of mere ideas appealed less to people. On both sides it was connected with the practical application of ideas, with the question of “what is to be done?” Considering that internal change in the system proved to be impossible, that underground groups did not work out, that dissidents cannot appeal to the broad masses and are very vulnerable in the face of the purges, a human rights-based strategy is born.

This turn also had a pragmatic aspect with the coming of détente, when the Soviet Union at the official level confirmed its dedication to respecting basic civil and political rights. Later the USSR signed the Declaration of Helsinki, which the human rights movement actively made appeals to. Such a public human rights-based strategy appeared effective because it could influence the actions of the government, which was afraid of a negative reaction in Western public opinion. The human rights-based strategy – at least at first – was not a move to the right, but a pragmatic choice.

The political evolution that followed the choice in favor of the human rights perspective occurred later, it was rather gradual. Even in the middle of the 1970s, Alexandr Solzhenitsyn’s radical anti-communist beliefs were seen rather negatively in the human rights environment.

It often happened that the dissidents deliberately used the official discourse in their struggle against the system. This leads to a problem: how to separate left-wing dissidents from those who used socialist rhetoric for tactical purposes?

The way, which can be applied here, is to have a look at the texts that circulated in the samizdat publications, where people expressed their opinions frankly and did not anticipate that they would be addressing public authorities. It is easy in this context to differentiate between those who sincerely used Marxist analysis and took it as a core mode of attitude to reality and those who thought in absolutely different terms.

There is a widespread idea that dissidents behaved towards Soviet language in an instrumental way and that their leftist declarations were just a maneuver. However, this point of view is not well-founded, as there are many texts that were not of an instrumental nature.

The story of dissent is often described using binary oppositions like “conformism – nonconformism” and “pro-state – anti-state.” The foreword to your collection of essays was written by an anthropologist Alexei Yurchak, known for his book *Everything Was Forever, until It Was No More*, where he is critical of such a mode of description.² Do you consider his ideas of a “performative shift” and “living *vne*” [“living outside” – translator’s note] as substantive for analyzing the history of dissidents?

I think Alexei Yurchak has written a very important book, and his approach refocuses the debate on late-Soviet society. He questioned the conventional (for instance, for Western Slavonic studies) idea of “double consciousness” – that Soviet people were honest at home but lied in official circles. This position largely owes its origin to the dissidents. In particular, Solzhenitsyn’s famous essay “Not to Live in a Lie” is based on the very idea of “double consciousness.” Similar positions were held by Vaclav Havel in “The Power of the Powerless.” Yurchak’s approach is also important for a reconsideration of the historical frame of the mainstream dissidents that is still being repeated by many authors. My project concerning the left-wing dissidents is also aimed against such a frame, and that is why I feel a significant ideological proximity to Yurchak’s approach.

Who were the dissidents in terms of social class? How significant was the social distance between workers and the intelligentsia, and how did it affect the dissident movement?

If we look at the members of the groups from the 1950s–1960s, then we will almost never find people from the elite; we will, however, see quite a lot of people who were intellectuals from the first generation. A lot of them came from provincial towns to the big city to study where they burrowed into new environments and discovered new ideas. That is why their attitude to these ideas was very serious; this was natural for many intellectuals of the first generation.

² Alexei Yurchak, *Everything Was Forever, until It Was No More* (Princeton: Princeton University Press, 2006).

The underground groups of the Thaw did not reduce the social composition of the Soviet society to the simplistic dualism of the passive masses and totalitarian power. In general, the discourse of freedom was not peculiar to them as the issue of justice was more important. The shift from the Thaw to the Era of Stagnation and the rise of a human-rights-based strategy largely coincided with the shift from the subject of justice to the subject of freedom. The demand for justice, on the cusp of the 1950s–1960s, was quite high in society. This was proven by the eruption of civil riots in Novocherkassk, Murom, Kryvyi Rih, and many other cities of the USSR.

In this respect, the history of the Union of Communards group from Leningrad, which was formed in the early 1960s around two young engineers, Valery Ronkin and Sergei Hahaev, is very interesting. The backbone of this group was made up of the so-called “volunteer police brigades.” These were student organizations that, with the approval of the Komsomol and the Ministry of Internal Affairs, patrolled the neighborhoods and discos and monitored the maintenance of public order. For the members of Ronkin and Hahaev’s circle, the activists of these “brigades,” the main enemies were “stilyagi” [subculture, based on the copying of American lifestyle and jazz music] and “fartsovshchiki” [black-marketeers acquiring consumer goods and currency from foreigners – translator’s note], the spoiled children of wealthy parents who were cynical about the Soviet state. In his wonderful memoirs, Ronkin describes how the enraged feeling of social injustice that he felt when encountering the stilyagi pushed him and his friends to create an underground socialist group.

Ukrainian dissident Leonid Plyushch also mentioned in his memoirs that before becoming a dissident, he was a member of a Komsomol group that combated the stilyagi. He did not like them either.

Yes, this was a popular opinion back then, because stilyagi were taken to be cynical bourgeois subjects, who, for all their affectations of being offbeat, were actually quite conservative. It was this bourgeois conformism that revealed the discrepancy between the reality of Soviet society and the ideals that it declared.

Interestingly, in modern liberal mythology, the stilyagi are presented as “dissidents” [nonconformists, the ones who dissent – translator’s note], advocates for freedom who challenged the gray Soviet reality with their bright clothes, although it was all often the other way around.

The stilyagi are almost the only representation of the Sixtiers in modern Russian culture. We see this in *Fartsa*, the television series, for example.

Yes, there is a whole sequence of similar cultural productions: TV series like *Fartsa* and *The Optimists* [*Optimisti*], the film *Stilyagi*, etc. A few years ago there was an exhibition at the Tretyakov Gallery dedicated to the Thaw that mostly repeated a similar mythology:

Interview with Ilya Budraitskis

the thaw is a period, related to seasonal natural changes when spring replaces winter, and one generation replaces another. The new generation is always freer at heart, more open and braver than the previous one. This account weakens the political significance of the Thaw, it makes it part of a perpetual history from which subsequent periods can be extrapolated (for example, in modern Russia, after the winter of Putinism, its own “thaw” will come, since seasonal changes are inevitable.)

I believe that such mythology depoliticizes the real Thaw that occurred on the cusp of the 1950s-1960s and raises some true problematics. Actually, the cultural motif of that time was an anxiety directed at the sense that the new generation was growing up to be cynical, total conformists. This is the key theme of all the filmmaking that occurred during the Thaw.

You mean, for instance, Marlen Khutsiev’s films?

Certainly. This is the key problematic of *I Am Twenty*, [*Mne dvadcat’ let*, another title of this film is *Zastava Iliča* – translator’s note] and *July Rain* [*Iúl’skij dožd’*]. Meanwhile, the pathos of the *Stilyagi* is a retroactive idea that has little basis in the cultural heritage of the Thaw.

In the 1970s and 1980s everything changes, both liberal and conservative dissidents adopt an elitist attitude to the people. Meanwhile, Varlam Shalamov, who was an insider among the left-wing oriented dissidents, wrote, “And don’t they ‘chant’ about the people? Don’t they ‘chant’ about the peasants? I do not know what it means. Don’t swindlers and dealers chant that the intelligentsia is guilty towards someone. The people, if this term exists, owes the intelligentsia a great debt.”³ How much elitism was characteristic of left-wing dissidents?

I don’t think that Shalamov’s quote speaks for his elitism but is instead aimed against the idealization of the people, which was widespread among, for instance, the “pochvenniki” [a term derived from the word “pochva” – “soil” – translator’s note] and present in some of the intelligentsia’s environments of the 1970s.

Concerning left-wing dissidents, they were left-wing mostly due to their different idea of society. They did not reduce it to the conflict between freethinking individuals and the silent majority. I would say that the dissidents-socialists considered there to be two different branches of such an alternative analysis of society and the idea of their role in it.

The first one is class analysis. The major works of the left-wing dissidents are primarily interesting because they tried to determine what was the true class structure of Soviet society. There was the official thesis that in the Soviet Union there were two friendly

³ Varlam Shalamov, *Chetvertaâ Vologda* (Vologda: Grifon, 1994), p. 135.

classes – the proletariat and the peasants, and also the stratum of the intelligentsia that was friendly to them. All the dissident-socialists agreed on the fact that this was an absolutely anti-Marxist absurdity. Since there are classes, then the antagonism between them would still exist, wouldn't it? Many dissident-socialists concluded that there is a real ruling class, the nomenklatura elite, the existence of which was being concealed. Then the question arose: what kind of role in such a structure is given to the intelligentsia, which side does it take?

Some of the Marxist dissidents declared that the very invention of the intelligentsia itself as a stratum was necessary so as to conceal the existence of the bureaucracy. Where then shall we include the people who hold managerial positions? If it is impossible to include them as either workers or peasants, then there must be a place for them to fit in to. This ruling class is trying to oppress, corrupt, and win over intelligentsia, whose task is to be as one with the working class. This is an idea of Ronkin and Hahaev's major book *From Dictatorship of Bureaucracy to the Dictatorship of the Proletariat* [Ot diktatury búkratíi k diktature proletariata]. Also, the books of A. Zimin (the pseudonym of left-wing dissident Elkon Leikin) contain some very complex criticisms of the official class structure in the USSR.

The second branch of the consideration on the role of the intelligentsia focused on the pre-revolutionary intelligentsia. For instance, this was a characteristic of the Leningrad group, formed at the end of the 1950s around the mathematician Revolt Pimenov. The members of this group were very interested in the populist and social-revolutionary tradition of the late 19th and early 20th century and mostly identified themselves as its successors – intellectuals-advocates for the people. This interest in the revolutionary-democratic branch of the pre-Soviet intelligentsia was rather wide. Even many authors of *Novy Mir* considered their journal to be a continuation of Belinskiy or Chernyshevskiy's approach.

The very subject of the people, of the attitude to them, was characteristic during the 1970s and at the beginning of the 1980s when the separation between the nominal zapadniks [Westernizers – translator's note] and pochvenniks was crucial to dissident society. The latter were not successors to the Russian revolutionary populists of the 19th century but represented a new variant of conservative thought, where the appeal to the people was of a specific nature. In it, the people were not an active political subject but an unstructured mass carrying deeply rooted traditions. What is important for this conception is that there are true, primal people – the concept of “the people” and, against this, there is the mass of Soviet people, deprived of their national heritage – rootless, industrialized, cut off from their rural origins. And there is a need to overcome this artificial Soviet nature in the name of a “true” one.

This conservative conception in its core idea became very important during the times of perestroika. It is hard not to notice how the idea of the rootless Homo Sovieticus arises during this period. In this regard, the discourse of perestroika's social and political journalism takes over from the conservative samizdat of the 1970s. It is enough

to open the major anthology *Inogo ne dano* (There is no other way), to which almost all the notable perestroika journalists took a part, to see that the theme of the true and the untrue “people” is revealed in almost every other article.

What were the differences between the left dissidents and the liberal ones, with their human rights discourse? Can you describe the controversy between Roy Medvedev and Alexander Solzhenitsyn in the context of late socialism?

The problem of human rights became central for the Soviet dissidents of the second half of the 1960s, while the political differences took a back seat. This was typical for those with left-wing views; thus, one of the founders of the human rights movement in the USSR was Petro Hryhorenko, who, at least until the beginning of the 1970s, still considered himself a communist. The turn to human rights activism was related to the disappointment of many of the left-wing dissidents in the various political strategies that they tried such as creating underground groups or attempting to influence the “progressive” elements of the party bureaucracy. For a major part of the former left-wing dissidents, this reorientation to human rights was indeed the step toward a gradual shift of their political views to the right. While in the 1960s an approach of “democratic socialism” (or at least a convergence of socialism and capitalism) was more or less shared by the vast majority of the dissidents, in the 1970s this turned toward an openly anti-communist position. An exceptionally important role in this turn to the right was played, certainly, by Solzhenitsyn with his extremely conservative views. In the 1970s, these views represented the most radical and constant opposition to the Soviet regime while the “democratic socialism” of Medvedev, on the other hand, looked like a variation of conformism.

This sends us back to the debate between the *zapadniki* [Westernizers] and the Slavophiles during the 19th century. The latter held a similar idea regarding the people.

Yes, certainly, the Slavophilia influence persists here. Yet, for the Westernizers and Slavophiles of the 19th century, one of the crucial moments was the attitude of the state towards the people. The Slavophile idea lay in the idea that the state is the modernist machinery of an exterior violence that invades the people’s life and tries to deform it in an artificial way. From the Westernizers’ point of view, the state is the engine of progress that civilizes the mob and puts it on the road to progress. That is why, despite the conflicts over the nature of the current state, it in general plays a positive role.

In the case of Solzhenitsyn, this conservative-Slavophile direction is obvious: the Soviet Union is a repressive evil, the influence of which needs to be gotten rid of. We need to return to our roots to acquire organic unity with the people in a reborn Russian Empire or a true Russian national state.

As regards the Westernizers, for them, the state in the Soviet reality was neither an ally nor a proponent of historic progress. The place of historic consciousness was gradually occupied by the West, the international community, the UN, and global power brokers, all of which provided a pathway for progress into the dark and passive reality. But the evolution of thinking in this direction went quite slowly. In the 1970s there were few people, even among the liberal human rights activists, who reflected on this so directly.

In the 19th century, the emergence of socialist thought in the Russian Empire and the destruction of the Slavophiles' monopoly on the peasant community by Herzen removed the dichotomy of Westernizers and Slavophiles to some extent. Where, in the USSR, do the left-wing dissidents stand in this discussion?

When the conversation becomes focused on the topic of "the true people" or the image of the West as a universal rights defender, then it is hard for the left-wing representatives to take part in the debate. The leftists during this period tried to shift the focus of the debate from large transhistorical topics to an analysis of the actual social dynamics playing out in the Soviet Union.

How did the events in the Eastern Bloc affect the left-wing dissidents in the USSR?

A lot of leftist students' groups in the USSR got their start with the protests against the Soviet invasion of Hungary in 1956. They knew that the workers' councils played an important role there, and from the point of view of many this uprising was of a class and anti-bureaucratic character.

Also, in the second half of the 1950s, Yugoslavia and Poland were of great importance. At the end of the 1950s, the foundations of an alternative Yugoslav model were formed. This is the time when the articles by Edvard Kardelj and other leaders of the Yugoslav regime appear. They touched upon the questions of what socialist self-government is, how to build a socialist society differently. This period coincides with the renewal of diplomatic relations between the USSR and Yugoslavia - Yugoslav publications started to be sold at Soviet newsstands. Some of the members of the dissident groups of that period have said that they almost purposely learnt the Serbian language so they could read *Borba* newspaper, whose content was rather different from the official Soviet newspapers.

In Poland, in the autumn of 1956, the so-called Polish October begins, when Władisław Gomułka returns to power. The political changes happening there in public life were of a much deeper character than the changes in the Soviet Union after the 20th Congress. There were elements of an independent press, legal discussion clubs, and the well-known media outlet *Po prostu* appeared. The connections with Polish groups had a rather significant intellectual impact on the same Krasnopevcev circle at Moscow State University.

As for *Solidarność*, it represented another model: from below, a powerful labor movement is emerging, which is actively supported by the intelligentsia. This option was also of great interest to Soviet dissidents, but in a different historical situation – at the cusp of the 1970s–1980s. For example, the magazine *Poiski* (in which Mihail Gefter, Petr Abovin-Egides, and Gleb Pavlovsky participated) published translated articles by the ideologists of *Solidarność*. But they were interested in their experience more from the point of view of how it would be possible in the USSR.

The instance of *Solidarność* was impressive and was greatly influential. Yet, unfortunately, this influence could not lead to something similar in scale under the conditions of the late USSR. There were failed attempts to create some analogues of *Solidarność*. For instance, the Free Interprofessional Association of Workers (SMOT). This organization was rather anti-communist, it is hard to call it a leftist one; one of the SMOT's leaders was Valeria Novodvorskaya. On the other hand, she tried to present herself as a defender of the workers' interests. As SMOT's aim was the struggle against the regime, and the self-organization of workers acted as a tool, the number of workers who were ready for such a struggle was very small.

Commons [*Spil'ne* – title in Ukrainian – translator's note] once published an interview with Oleg Dubrovskiy,⁴ a leftist worker activist from the city of Dnipro [Dniprovetrovsk – the previous name of the city – translator's note]. He always insisted that his activism was inspired by the example of *Solidarność*. Before that, he had read the discussions of the 1920s and was interested in the Workers' Opposition, but did not go any further. After *Solidarność*, he began trying to organize something at his factory and was engaged in labor activism until the end of the 1990s. But when we spoke to him, he appeared to be distanced from the dissidents. He is a worker, and they are intellectuals. How common was this?

It seems that what you have described was a kind of a reaction to the situation of the early 1980s, when, firstly, the dissident movement stopped existing due to the purposeful KGB suppression of it, and, secondly, the very concept of “dissident” had a certain reputation. Dissidents were those about whom Radio Liberty spoke and who constituted a very small circle of activists that conducted public activities and distributed samizdat. By various estimates, this circle included several hundred people around the USSR. Nevertheless, millions of Soviet people knew about the existence of dissidents, but only thanks to Western radio stations.

The emergence of initiatives in the working environment, including political ones, is generally a very big topic. In my book, there is a short chapter about an interesting

⁴ Oleg Dubrovskij, “Administraciâ nazvala mene pidburûvačem i profesijnim organizatorom strajkiv. Ce najviša ocinka moïj diâl'nosti,” *Commons*, Apr. 5 2013 (online at commons.com.ua/uk/oleg-dubrovskij-administratsiya-naz/ [accessed Sept. 16, 2021]).

group formed in Samara in the early 1980s around Aleksey Razlackiy. It was later called the Party of the Dictatorship of the Proletariat. This group focused exclusively on the industrial working class and was involved in organizing at least one major strike. The members of this group did not see themselves as dissidents and considered themselves completely separately from the dissident movement. They listened to Chinese radio, where the Soviet Union was criticized from the left. Partly under the influence of this criticism, they created an original theory that in its practical implementation, paradoxically, could come close to the conclusions of Solidarność.

Poland was an example that showed that the workers were not just part of the passive masses. In Solidarność, there was a left wing, represented by Jacek Kuron and the others. Why did the influence of Solidarność not provoke a left turn among the dissidents? You mentioned Novodvorskaya, but we know who she eventually became. Why were there no more examples of Dubrovskiy, who was and remained a leftist?

We must realize how the Soviet people could get information about Solidarność: besides the Soviet media, they could get it from the Western radio broadcasts, where nobody went into particulars of Kuroń's or Modzelewski's positions. I doubt that anybody spread the word that there was a left wing in Solidarność. It was said that this was an anti-communist movement that fought for the dignity of workers, and that the USA trade unions and the entire free world sent them friendly greetings. In order to get a more accurate idea of the situation there, it was necessary to have access to closed and marginal sources of information.

Were the left dissidents familiar with the political, social, and economic concepts of the Prague Spring? I mean "socialist democracy" as expressed in the Action Program of the Communist Party of Czechoslovakia and the Law on Socialist Enterprise that would have established workers' councils practically in the whole of the Czechoslovakian economic system?⁵

The Prague Spring was a model of how the reform could begin within the framework of "real socialism": men of education and principle lead the Communist Party, the leadership is renewed, the old conformists with the Stalinist background leave, then censorship is canceled and a broad discussion of the renewal of socialism begins. Certainly, the Soviet invasion and the defeat of the Communist Party of Czechoslovakia had a devastating effect on the idea of "self-reform" within the Soviet system.

All that happened in Czechoslovakia during 1968 was at the center of attention for Soviet dissidents, who were well aware of such fundamental documents towards under-

⁵ "The Action Program of the Communist Party of Czechoslovakia," (online at marxists.info/subject/czech/1968/action-programme.htm [accessed Sept. 30, 2021]).

standing these events as the “Action Programme” or “Two Thousand Words” by [Ludvík] Vaculík.

It can be said that their ideas were shared by most of the Soviet human rights community, whose anti-communist and pro-market elements were extremely insignificant in 1968. It is worth remembering that in the first half of 1968, Andrei Sakharov wrote his first major work, *Reflections on Progress, Peaceful Coexistence, and Intellectual Freedom* [*Razmyšleniâ o progresse, mirnom sosuŕestvovanii i intellektual'noj svobode*], which, by his own admission, was inspired by the reforms in Czechoslovakia. It is also worth remembering that the editorial office of the journal *Problems of Peace and Socialism* was in Prague, which was considered one of the main “nests” of reform-oriented Soviet intellectuals.

Were there any connections between Soviet left-wing dissidents and Western leftists? How did the Soviet left-wing dissidents learn about the ongoing debates in the left environment abroad?

The Western leftists also varied. We can divide the people interested in the Soviet left-wing dissidents into two groups: those who were, let's say, directed toward the “right” by the communist, pro-Moscow parties such as the Eurocommunists and social democrats, and those who were on the left, such as the Trotskyists and anarchists.

First of all, this interest was expressed in the fact that the publication of literature, the so-called tamizdat [“tam” – “there” – translator's note], was partly carried out by Western leftists. Among the social democrats, we can distinguish the Herzen Foundation in Amsterdam, which was created by Dutch social democrats who sympathized with the dissident movement in the USSR. They published many important books such as, for example, a selection from Roy Medvedev's *Political Diary* [Političeskij dnevnik].

On the left, publishing was also carried out by Trotskyists. Thus, in Paris, there was a publishing house named “Slovo” that was associated with the Revolutionary Communist League – they published many books, including the aforementioned Zimin. Also, there was an interest in dissidents who emigrated from the USSR and had a reputation for being leftists. In particular, this concerned Petro Hryhorenko, Leonid Plyushch, and Boris Weil. Extremist leftists in the West tried to reach out to them and engage in a discussion. For example, the well-known Ukrainian Marxist magazine *Diyalog*, published in Canada, printed a long interview with Plyushch.⁶ But this did not lead to any sort of ideological evolution on the part of Hryhorenko or Plyushch since by that time they adhered to a human rights strategy, and their political views had already

⁶ Marko Bojcun, “Mi perejšli vid ukraïns'kogo nacionalizmu do radikal'nogo socializmu, deâki z nas — i do troc'kizmu,” *Commons*, Dec. 13, 2017 (online at commons.com.ua/uk/marko-bojcun-mi-perejshli-vid-nacionalizmu/ [accessed Sept. 30, 2021]).

shifted to the right. Now in the West, they expected to find more serious allies than the Trotskyist groups.

Apart from that, a few of the Western Trotskyists visited the USSR in the 1970s–1980s trying to build bridges here. They sometimes succeeded in collecting information, getting some samizdat manuscript, and taking it to the West. In this sense, for Western leftists, the USSR was a much more closed territory than were Poland, Yugoslavia, or Czechoslovakia. For instance, Ernest Mandel could visit Warsaw during Soviet times and give a public lecture (certainly not as a representative of the 4th International, but as a representative of the left wing of the Belgian trade unions). As regards Czechoslovakia, before the Soviet invasion there were no obstacles to going there. For instance, Rudi Dutschke, the famous leader of the West German radical leftists, visited Prague and gave a speech in front of a huge youth audience. In the 1960s in Yugoslavia, there was a summer school under the auspices of *Praxis* magazine that attracted many Western leftist theorists, who also gave speeches.

In the article on the Cold War, you write about the impossibility of “a third position” as a result of which “any form of opposition to ‘real socialism’ turned out to be identical to the conscious choice of an alternative offered by the opposite side – the West.” But did the left-wing dissidents manage to form a “third position?” Can they be compared to the Trotskyist tradition of third camp socialism in the West?⁷

I have to make some qualifications here. First of all, Western Trotskyists generally did not consider themselves as a “third camp.” That was the name of those Western leftists who considered the USSR to be an exploitative society, a form of state capitalism, and so on and so forth, and did not see any conceptual difference between the USSR and the Western bloc. For most Trotskyists that difference existed, which, certainly, did not mean that they blindly supported the Soviet government. As for the left-wing dissidents, in the 1950s and 1960s they thought that historical progress was mainly on the side of the USSR, but it did not mean that the Soviet Union was right in everything.

You write that for those Western leftists who adopted the pro-Western position in the Cold War, the possibility of inside criticism “turns into the source of power and competitive advantage.” To what extent can we admit the contrary in the USSR – that the pro-Western position did provide some protection, but at the same time isolated them from society?

The dissidents who were human rights activists during the 1970s did not consider their position as pro-Western – they considered it to be just humanistic and universal.

⁷ Online at en.wikipedia.org/wiki/Third_camp [accessed Sept. 30, 2021].

Inasmuch as the West was upholding these principles more consistently, it seemed as though it were the only ally. Also, this situation of the human rights movement was typical for the period of détente between the USSR and the West, when the main issue was to avoid a conflict that could lead to nuclear war. For instance, Andrey Sakharov in *Thoughts on Progress, Peaceful Coexistence, and Intellectual Freedom* focuses not on the question of which social regime would be ideal, but on how to avoid the danger of a global war. As a person who realized the destructive nature of the bomb, he tried to infer from it a pragmatic project, where the existential interests of humanity would come first and the political or ideological wars second. This goal was quite widespread among some parts of the human rights community.

How did left-wing dissidents react to the political war during the time of perestroika?

By the time perestroika began, the dissident movement was in a state of political and organizational defeat, so we can only talk about the position of its representatives. In the late 1980s, only a small number of dissidents could establish their political positions. Sakharov is rather an exception to the rule. In general, dissidents – right, left, and liberals – do not have a serious political influence on post-Soviet reality. However, their ideological influence – primarily of the liberal and right-wing dissidents – is beyond doubt. It can even be said that the post-Soviet official discourse was largely indebted to the combination of elements of the liberal and right-conservative tendencies within the dissident movement.

The main body of people who were dissidents-socialists during the Soviet times was not related to the leftist politics of the post-Soviet times. Some members of the leftist groups of the late 1950s – such as Mikhail Molostvov or Viktor Sheinis – became, in the 1990s, famous leaders of the liberal camp. On the other hand, some representatives of the last generation of dissidents-socialists, such as Boris Kagarlitsky or Pavel Kydukin, played an important role on the Russian left. However, these rare instances rather confirmed the common rule: for modern post-Soviet leftists the question of historical continuity remains a serious problem.

Is there a common point of reference for the Russian left presently? Is it the socialist revolution of 1917?

Unfortunately, Russian leftists are very polarized today: while one part might relate itself to the October heritage, following left criticism of the Soviet regime, left opposition, and looking up to dissidents-socialists, the other sees the Russian revolution as being only a prelude to the Stalinist USSR, which remains for it an ideal. My research, dedicated to the left-wing dissidents, is definitely a part of this ideological fight for the heritage of 1917.

You write in your book that Putin's ideological constellation is anti-revolutionary because of the spectre of a Russian "colour revolution." Is this type of revolution a model for a part of the Russian left?

I think that the "colour revolution" is a dangerous but influential construct, created and heavily used by the ruling elites (both in the West and in Russia), that needs to be criticized from a leftist point of view. The term "colour revolution" means, first of all, that the post-Soviet or Arab mass protests bear nothing unique, and all of them are organized from above according to the same standard. It also means that their programme is the same anytime and anywhere – a "regime change" that is restricted to political schemes and that does not suggest any fundamental social changes. This perspective – technological and conspiratorial – defames the very term of a revolution, and the task of the modern leftists is to also struggle for the idea of a revolution.

Translated by Yuliia Kulish

TRANSLATION

MIROSLAV KUSÝ, TO BE A MARXIST IN CZECHOSLOVAKIA

Dirk Mathias Dalberg, ed.

Abstract

Miroslav Kusý (1931–2019) was a Marxist-orientated Slovak philosopher who, after the crackdown on the Czechoslovak reform process in August 1968, applied a critical reading of the official interpretation of Marxism. An example of this is the short essay “To Be a Marxist in Czechoslovakia,” from 1984. Like other of his critical statements written in the 1970s and 1980s, it was published only in *samizdat*. In this text, published here for the first time in English, Kusý summarizes, explains, and criticizes the official interpretation of Marxism and counterposes his own understanding of it. In doing so, Kusý fits into the tradition that revolves around finding a correct interpretation of Marx. Dirk Mathias Dalberg, after a biographical outline and a short overview on the political thinking of Miroslav Kusý in the 1970s and 1980s, introduces the text and names Kusý’s main arguments. Dalberg places Kusý’s thinking into the broader context of contemporary dissident thinking in Czechoslovakia and offers further readings which show Kusý’s understanding of Marxism in concrete examples.

Keywords

Miroslav Kusý, Czecho-Slovakia, Marxism, Normalization

MARXISM DURING NORMALIZATION IN CZECHOSLOVAKIA

An Introduction to the Political Thought of Miroslav Kusý and His Essay “To Be a Marxist in Czechoslovakia”*

Dirk Mathias Dalberg

Miroslav Kusý was one of the most important Slovak critics of the Czechoslovak normalization regime and the existing “real socialism” of the 1970s and 1980s. Outside of Slovakia, however, he remains largely unknown.¹

The term “real socialism” was put forward in the 1970s to denote the political systems of the Soviet type in East Central Europe. The Czechoslovak variant of real socialism is described by the term “normalization,” a term which first appeared in the Moscow Protocol of August 27, 1968. The term defines the two decades between the violent end of the Czechoslovak reform process, also called the Prague Spring, in August 1968 and the Velvet Revolution of November 1989. Normalization’s aim was to return to the “normal” Soviet-type system and restore communist control over society.² The Czechoslovak normalization regime was a repressive bureaucratic-authoritative system with effectively functioning state institutions. Critics, the so-called dissidents, were isolated from society,³ and political and economic reforms were essentially ruled out, leading Juan J. Linz and Alfred Stepan to characterize the normalization regime as “frozen post-totalitarianism.”⁴

* Parts of this paper are based on my paper “Self-Government in Late 1980s Czechoslovakia: The Slovak Philosopher Miroslav Kusý against the Communist Party,” in *Labour History Review* 86, (2021), no. 3, pp. 425–452. This study was funded by VEGA 2/0046/19, “Obraz iného v slovenskej politike po roku 1989.”

¹ In the English-speaking world, the Canadian historian and political scientist H. Gordon Skilling mentioned and summarized many of Kusý’s essays - without further analysis - and thereby provides an important framework for dealing with his political thinking. H. Gordon Skilling: *Samizdat and an Independent Society in Central and Eastern Europe* (Columbus: Ohio State University Press, 1989), p. 92, pp. 138–142; H. Gordon Skilling, *Charter 77 and Human Rights in Czechoslovakia* (London: G. Allen & Unwin, 1981), pp. 54–58, 106, 178–182.

² Kieran Williams, *The Prague Spring and its Aftermath. Czechoslovak Politics, 1968–1970* (Cambridge: University Press, 1997), p. 40.

³ Cf. Herbert Kitschelt, *Post-Communist Party Systems: Competition, Representation, and Inter-party Cooperation* (Cambridge: University Press, 1999), pp. 23–28, here 40–41.

⁴ Juan J. Linz and Alfred Stepan, *Problems of Democratic Transition and Consolidation: Southern*

Together with the Czech philosopher Milan Šimečka, who was active in Slovakia, Miroslav Kusý was an important representative of political dissent in the Slovak part of Czechoslovakia. According to Juraj Marušiak, alongside cultural, religious, and Hungarian-nationalist dissent, political dissent was one of the four dissident currents in Slovakia,⁵ with the political current comprising both a civic-liberal and a Marxist element, the latter making up a relatively small group of intellectuals who had been expelled from the Communist Party during the purges of the early 1970s, among them the philosophers Miroslav Kusý and Milan Šimečka, both of whom turned to civic dissent in the late 1980s. Ideologically, this current stood between democratic socialism and liberalism and included writers, philosophers, and intellectuals such as Dominik Tatarka, Ján Mlynárik, Vladimír Čech, Hana Ponická, Július Strinka, and Jozef Jablonický. A third group of political dissidents formed around Alexander Dubček, consisting of former party members who remained connected to the reform process of 1968. This group went public when Dubček wrote a letter to the (Slovak) National Council on October 28, 1974, “in which he condemned the systematic violations of human and civil rights.”⁶ In 1988/89, two prominent Slovak reform communists, Ivan Laluha and Hvezdoň Kočtúch, published the samizdat booklet “Myšlienka a čin” (Thinking and Acting)⁷ and maintained contacts with former reform communists in Prague who published the journal *Dialog* and, in early 1989, founded the Klub za socialistickou preštvbu “Obroda” (Club for Socialist Transformation “Rebirth”).⁸

Biographical Notes

Miroslav Kusý was born in Bratislava on December 1, 1931; on February 13, 2019, he died in the city of his birth. After graduating from high school in 1950, Kusý studied in Prague, first at the University of Political Science and Economics and then, from 1953, at Charles University.⁹ In 1957 he received his doctorate. Five years later he completed his “habilitation” at the Comenius University in Bratislava, where he became an adjunct professor of Marxist philosophy in 1966.¹⁰ Kusý joined the Communist Party

Europe, South America, and Post-Communist Europe (Baltimore: John Hopkins University Press, 1996), pp. 295 and 316–333.

⁵ Juraj Marušiak and Norbert Kmeť, “Geschichte der slowakischen Opposition,” in *Biografisches Lexikon Widerstand und Opposition im Kommunismus 1945–91* (online at dissidenten.eu/fileadmin/user_upload/Slowakei/Oppositionsgeschichte/dissidenten_eu-Slowakische-Oppositionsgeschichte.pdf [accessed Sept. 30, 2021]).

⁶ Marušiak and Kmeť, “Slowakische Opposition,” p. 6. See also Josette Baer, *Alexander Dubček Unknown (1921–1992): The Life of a Political Icon* (Stuttgart: Ibidem-Verlag, 2018), pp. 191–199.

⁷ Marušiak and Kmeť, “Slowakische Opposition,” p. 6.

⁸ Milan Otáhal, *Opoziční proudy v české společnosti* (Prague: ÚSD AVČR, 2011), pp. 406–438.

⁹ Norbert Kmeť, “Úsilie o humanizáciu človeka a občana,” *Studia Politica Slovaca* 11 (2018), no. 2, pp. 3–19, here 4.

¹⁰ Kmeť, “Úsilie,” p. 4.

of Czechoslovakia (KSČ) in 1954.¹¹ Kusý's most important writings from the 1960s include *Introduction to Philosophy, Marxist Epistemology, Art and Knowledge, The Philosophy of Politics, The Marxist Philosophy, and The Institutional Revolution*.¹² In the 1960s, Kusý's scholarly work provoked the disapproval of party leaders, and his writings were often censored. In 1968, he began working with Yugoslav philosophers who had gathered around the Magazine *Praxis*.¹³ In the Slovenian Magazine *Teorija in praksa*, he published the programmatic part of his study "Institutional Revolution."¹⁴ During the Czechoslovak reform process of 1968, Kusý supported Czech democratization and Slovak federalization efforts. After the violent suppression of August 1968, Kusý worked in the Ideological Department of the Central Committee of the Communist Party of Slovakia, but because of his criticism of the burgeoning "normalization" policies, he was dismissed in February 1969. Following his expulsion from the party in 1970, Kusý also lost his professorship and a year later he had to leave the university. Until the end of April 1976, Kusý worked at the Institute of Journalism and later, from August 1976, he was employed at the University Library in Bratislava. At this point, he kept his distance from the regime.¹⁵ In early 1977, Kusý was the first Slovak living in Slovakia to sign Charter 77.¹⁶ As a result, he faced a harsh media campaign and suffered police harassment, forcing him to give up his job at the university library. Finding himself unemployed, he took up unskilled work and worked at the Urban Planning Institute in Bratislava from 1980 to 1989.¹⁷

¹¹ Juraj Marušiak, "Miroslav Kusý (nar. 1931)," in Alexandr Daniel and Zbigniew Gluza (eds.), *Slovník disidentů. Přední osobnosti opozičních hnutí v komunistických zemích v letech 1956–1989 / I* (Prague: ÚSTR, 2019), pp. 212–214, here 212.

¹² Miroslav Kusý, *Úvod do filozofie* (Bratislava: Osveta, 1961); Miroslav Kusý, *Marxistická teória poznania* (Bratislava: Vydavateľstvo politickej literatúry, 1962); Miroslav Kusý, *Umenie a poznanie* (Bratislava: Vydavateľstvo politickej literatúry, 1964); Miroslav Kusý, *Filozofia politiky* (Bratislava: Vydavateľstvo politickej literatúry, 1966); Miroslav Kusý, *Marxistická filozofia* (Bratislava: Vydavateľstvo politickej literatúry, 1967); Miroslav Kusý, "Československá inštitucionálna revolúcia" [1968], in Miroslav Kusý, *Politika a inštitúcie* (Bratislava: Kalligram, 2013), pp. 275–327.

¹³ Marušiak, "Miroslav Kusý," p. 212. For the Yugoslavian Praxis School, see Oskar Gruenwald, "Praxis and Democratization in Yugoslavia. From Critical Marxism to Democratic Socialism," in Raymond Taras (ed.), *The Road to Disillusion. From Critical Marxism to Postcommunism in Eastern Europe* (Armonk: M.E. Sharp, 1992), pp. 175–195, here 177–181.

¹⁴ Miroslav Kusý, "Inštitucionálna revolúcia njeni cilji in perspektive," *Teorija in praksa* 5 (1968) no. 6–7, pp. 1042–1058.

¹⁵ Marušiak, "Miroslav Kusý," p. 212. Raisa Kopsová, "Pohľad na tvorbu Miroslava Kusého v období normalizácie," *Filozofia* 59 (2004), no. 10, pp. 740–756, here 741.

¹⁶ Blanka Císařovská and Vilém Prečan (eds.), *Charta 77: Dokumenty 1977–1989* (Prague: ÚSD AVČR, 2007); H. Gordon Skilling, *Charter 77 and Human Rights in Czechoslovakia* (London: G. Allen & Unwin, 1981).

¹⁷ Marušiak, "Miroslav Kusý," p. 212; Skilling, *Charter 77*, p. 36.

On several occasions, the police arrested Kusý for disseminating exile and underground literature. In May 1981, he spent two weeks on remand. The reason for the arrest was the interception of a truck registered in France that was importing forbidden literature into Czechoslovakia. In this truck, the Czechoslovak authorities found a list of recipients, which included Kusý,¹⁸ and he was imprisoned again from August to November 1989, convicted at the trial of the Bratislavská päťka (the 'Bratislava Five'). On August 4, 1989, this group of five intellectuals informed the government of Slovakia about their plan to pay tribute to the victims of the occupation of Czechoslovakia in August 1968. In places where the Warsaw Pact soldiers had shot demonstrators, they wanted to lay down flowers. The response: they were arrested on August 14, 1989.¹⁹

Until the mid-1980s, Kusý saw himself as a Marxist, standing "outside the official structures."²⁰ In 1987, he started a collaboration with Radio Free Europe where, at regular intervals, the philosopher analysed Michael Gorbachev's *perestroika* and commented on the limited Czechoslovak reform efforts.²¹ From the end of 1988 onwards, he started to advocate democratic pluralism and the rule of law and became a liberal democrat,²² with his expression of support for the Movement for Civil Liberty (Hnutie za občianskú slobodu, HOS) being a manifestation of this commitment.²³ The HOS was one of the Communist Party's first genuine political opponents.²⁴ The organization united three different ideological orientations with a Christian-democratic, a conservative-democratic, and a social-democratic current.²⁵

¹⁸ Marušiak, "Miroslav Kusý," p. 213.

¹⁹ In addition to *Kusý*, members of this group were also the attorney-at-law Ján Čarnogurský, the publicist Anton Selecký, the writer Hana Ponická, and Vladimír Maňák. See Juraj Marušiak, "Bratislavská päťka. Prejav agony komunistického režimu," in Valerian Bystrický and Jaroslava Rogullová (eds.), *Storočie procesov: Sudy politika a spoločnosť v moderných dejinách Slovenska* (Bratislava: Veda, 2013), pp. 241–58.

²⁰ Miroslav Kusý, see below, p. 182.

²¹ Miroslav Kusý, "Perestrojka a prestavba," in *Na vlnách Slobodnej Európy* (Bratislava: Smena, 1990), pp. 30–33, here 31.

²² Marušiak, "Miroslav Kusý," p. 213. These features were published in 1990. See *Na vlnách Slobodnej Európy*. From 1997 to 2001, he worked again for Radio Free Europe. See *Na vlnách Slobodnej Európy 1997–2001* (Bratislava: Kalligram, 2001).

²³ "Demokracie pro všechny. Manifest Hnutí za občanskou svobodu," in Růžena Hlušíčková and Blanka Císařovská (eds.), *Hnutí za Občanskou svobodu 1988–1989: Sborník dokumentů* (Prague: Maxdorf, 1994), pp. 25–34.

²⁴ Helmut Fehr, "Von der Dissidenz zur Gegen-Elite. Ein Vergleich der politischen Opposition in Polen, der Tschechoslowakei, Ungarn und der DDR (1976–1989)," in Ulrike Poppe, Rainer Eckert, and Ilko-Sascha Kowalczyk (eds.), *Zwischen Selbstbehauptung und Anpassung. Formen des Widerstandes und der Opposition in der DDR* (Berlin: Links, 1995), pp. 307–308.

²⁵ Milan Otáhal, *Opoziční proudy v české společnosti 1969–1989* (Prague: ÚSD AVČR, 2011), p. 406.

In November 1988, Kusý became one of the founding members of the first human rights NGOs in Czechoslovakia, the Czechoslovak Helsinki Committee (Československý helsinský výbor).²⁶

Kusý was active both during and after the Velvet Revolution. In November 1989, he was one of the founders of the Slovak civic movement “Public Against Violence” (Verejnosc proti nasiliu). From 1990 to 1992, he was member of the Slovak parliament while continuing to be active in the academic community. In 1990, he became rector of Comenius University in Bratislava, founding the Institute of Political Science there as well.²⁷ In his later work, he addressed questions related to Slovak self-perception, human rights, the position of intellectuals in Slovak politics, as well as the issue of national minorities in Slovakia.²⁸

Kusý’s Critical Political Thinking during Normalization

From the late 1970s until the end of the 1980s, Kusý wrote critical studies, essays, and satires on the political and social situation in Czechoslovakia.²⁹ At this time, he engaged with the ideas of an eclectic range of individuals, from Marx and Lenin, founder of the Czechoslovak state Thomas Garrigue Masaryk, the German philosopher Hans Vaihinger, American president John F. Kennedy, to the writers George Orwell and Ken Kesey. As a dissident, he could only publish his writing in samizdat, which was the dissidents’ “basic communication forum” and “the necessary prerequisite” for dissenting activities in Czechoslovakia, Poland, Hungary, and the GDR.³⁰ Like other dissidents, Kusý

²⁶ Norbert Kmeť, “Prof. PhDr. Miroslav Kusý, CSc.,” *Studia Politica Slovaca* 12 (2019), no. 1, pp. 79–82, here 81.

²⁷ Kopsová, “Pohlád,” p. 741; Norbert Kmeť, “Úsilie o humanizáciu človeka a občana,” *Studia Politica Slovaca*, 11 (2018), no. 2, pp. 3–19, here 19. Darina Malová and Silvia Mihalíková, “Vznik a rozvoj politologie na Slovensku v deväťdesiatých rokoch v kontexte pôsobenia Miroslava Kusého,” *Studia Politica Slovaca* 11 (2018), no. 2, pp. 50–68.

²⁸ Miroslav Kusý, “Demokracia a demokratizácia 1968: Ako som vtedy vykladal socializmus s ľudskou tvárou,” in *Česko-slovenská historická ročenka 2008* (Brno: Academicus, 2009), pp. 193–209; Miroslav Kusý, “Problematika ľudských práv,” in Miroslav Kusý et al., *Politológia. Vybrané kapitoly* (Bratislava: Univerzita Komenského, 1998), pp. 136–65; Miroslav Kusý, “Ľudské práva a slobody v období rokov 1968–1989,” in Viera Koganová, Dušan Leška, and Grigorij Mesežnikov (eds.), *Demokracia a ochrana ľudských práv* (Bratislava: Ekonomická univerzita, 1996), pp. 202–220; Miroslav Kusý, “Intelektuáli v slovenskej politike pred a po roku 1989,” *Studia Politica Slovaca* 1 (2008), no. 1, pp. 54–73; Miroslav Kusý, *Politika a menšiny* (Bratislava: Kalligram, 2016); Kusý, “Slovenský fenomén,” in Rudolf Chmel (ed.), *Slovenská otázka v 20. storočí* (Bratislava: Kalligram, 1997), pp. 461–481.

²⁹ He cooperated with Czech and Slovak samizdat magazines such as *Czechoslovak fejeton/fejtón*, *Dialog*, *Doba*, *Lidové noviny*, *Listy*, *Obsah*, *Bratislavské listy*, and *Fragment K*. See Marušiak, “Miroslav Kusý,” p. 212.

³⁰ Gregor Feindt, “Opposition und Samizdat in Ostmitteleuropa. Strukturen und Mechanismen

“self-reflexively wrote and theorized about [...] political practice and wrote about [his] experiences and theorized about politics.”³¹

Kusý referred to socialist government practice in his country as “real socialism,”³² which he saw as socialism “without programmatic properties.” To Kusý, “real socialism” was a “socialism of stagnation,” as it was merely concerned with maintaining the existing order.³³ It was static and defensive and resigned towards the qualitative development of the (real) socialism.³⁴ This, according to Kusý, distinguished real socialism from the socialism of the Prague Spring, which had been conceived as a democratic “socialism with a human face.”³⁵ As the practical and ideological negation of this other socialism, real socialism to Kusý was socialism *without* a human face, socialism without humanistic and democratic properties.³⁶ In fact, it was a socialism without any characteristics at all. Ultimately, for Kusý, real socialism denoted the “harsh post-1968 August reality.”³⁷ Here Kusý “dissected ‘real’ – that is, ‘actually existing’ – socialism to expose the failing of the system.”³⁸

In 1970s and 1980s Czechoslovakia, the use of the term “real socialism” was not unique to Kusý. Other Czechoslovak dissidents, such as Milan Šimečka, Jiří Dienstbier, Egon Body, and Marian Vároš used the term to criticize the conditions in their country.³⁹ In doing so, they were borrowing a phrase that also featured in the discourse of

unabhängiger Periodika in vergleichender Perspektive,” *Zeitschrift für Ostmitteleuropa-Forschung* 65 (2016), no. 1, pp. 17–42, here 42.

³¹ Barbara J. Falk, *The Dilemmas of Dissidence in East-Central Europe: Citizen Intellectuals and Philosopher Kings* (Budapest: CEU Press, 2003), p. xxvi.

³² Miroslav Kusý, “Československý ‘reálný socializmus,’” in Miroslav Kusý, *Závadné písomnosti* (Bratislava: Avízo Concept Team, 1990), pp. 26–28; Miroslav Kusý, “Charta 77 a reálný socializmus,” in Miroslav Kusý, *Eseje* (Bratislava: Archa 1991), pp. 5–33. Published in English Miroslav Kusý, “Chartism and ‘Real Socialism,’” in Václav Havel et al., *The Power of the Powerless: Citizens against the State in Central-Eastern Europe*, ed., John Keane (Armonk: M.E. Sharpe, 1985), pp. 152–177.

³³ Miroslav Kusý, “Prestavbári II,” in *Na vlnách Slobodnej Európy*, pp. 11–16, here 12.

³⁴ Miroslav Kusý, “Veľký brat a veľká sestra,” in *Eseje*, pp. 73–87, here 77 and 79.

³⁵ The phrase itself was associated with Alexander Dubček, and these notions were exemplified by the Action Programme of the Communist Party (1968).

³⁶ Kusý, “Československý ‘reálný socializmus,’” p. 28. See also Kusý, “Chartism,” p. 153.

³⁷ Kusý, “Chartism,” p. 153. See Kusý, “Veľký brat,” p. 81.

³⁸ Raymond Taras, “The ‘Meltdown’ of Marxism in the Soviet Bloc: An Introduction,” in Taras (ed.), *The Road to Disillusion*, pp. 3–17, here 3.

³⁹ Milan Šimečka, *Konec nehybnosti* (Prague: Lidové noviny, 1990), p. 63; Jiří Dienstbier, *Snění o Evropě. Politický esej* (Prague: Lidové noviny, 1990), pp. 79–101; Marian Vároš, “Reálný čiže alibistický socializmus,” in *Úvahy v samote* (Bratislava: Bradlo, 1991), pp. 147–149; Egon Bondy, *Bezejmenná* (Brno: Zvláštní vydání, 2001), p. 35; Egon Bondy, *Neuspořádaná samomluva* (Brno: L. Marek, 2002), pp. 15 and 22–25. See also Petr Kužel (ed.), *Myslení a tvorba Egona Bondyho* (Prague: Filosofia, 2018).

political leaders. For example, Vasil Biľak, a member of the Presidium of the Central Committee of the KSČ, said “real socialism is what we have here now.”⁴⁰ For him “real socialism” was the actual realization of Marx’s ideas: to him, Czechoslovakia had “introduced a new quality into democracy, the life of the state and political freedoms (...). In our country, the people genuinely rule themselves.”⁴¹ In this view, the term “real socialism” was an expression of a belief that the issues of socialism in these countries had been resolved and that there was nothing left to struggle for. In turn, this meant the abandonment of all reform communist efforts, which communist leaders hesitated to contemplate until the late 1980s.

In the economic, social, and political life of “real socialist” Czechoslovakia, as Kusý emphasized, the state had paramount importance. To his mind, the ruling Communist Party perceived the state not as a tool for achieving a classless society without a state, but as an achievement to which everything else had to be subordinated.⁴² In this context, he also spoke of an “*etatist* model of socialism.”⁴³ The philosopher described the state’s principle as follows: “the richer, more powerful, more comprehensive and all-pervading the socialist state is, the more advanced, developed is the community of people living in it.”⁴⁴

Kusý pointed out that Czechoslovak society was divided into two strata, distinguishing the powerless on the one hand and the Communist Party and bureaucracy on the other.⁴⁵ For him, with a view to Marx, the party and bureaucracy were closely connected to the state: “If the state is a state, it is above all the bureaucracy that always and everywhere considers itself as the ultimate goal of the state.”⁴⁶ In his view, the bureaucracy had taken possession of the state, leading him to speak of a “state bureaucracy.”⁴⁷ Furthermore, due to the connection between the state and the party, state tasks for Kusý were also tasks of the party. Since, to him, the tasks of the state always increased, the party’s tasks did so as well.⁴⁸ As party and bureaucracy controlled the state, they also controlled the means of production and commanded the economy.⁴⁹

⁴⁰ Quoted after Kusý, “Chartism,” p. 157.

⁴¹ Quoted after Kusý, “Chartism,” p. 163.

⁴² Kusý, “Chartism,” pp. 154–156. See also Miroslav Kusý, “Rozhoduje vlastník,” in *Eseje*, pp. 188–194, here 188–189.

⁴³ Kusý, “Chartism,” pp. 153 and 155; Miroslav Kusý, “Etatistický či samosprávny socializmus,” in *Eseje*, pp. 210–219, here, 216.

⁴⁴ Kusý, “Socializmus,” pp. 216–217. See also Kusý, “Chartism,” pp. 154–155.

⁴⁵ Kusý, “Vlastník,” pp. 188–189.

⁴⁶ Kusý, “Socializmus,” p. 212.

⁴⁷ Kusý, “Vlastník,” p. 189.

⁴⁸ Kusý, “Vlastník,” p. 189.

⁴⁹ Miroslav Kusý, “Ako je to vlastne s tým socialistickým vlastníctvom výrobných prostriedkov,” in *Zavadné písomnosti* (Bratislava: Avízo concept team, 1990), pp. 151–158, here 151.

Kusý noted an unwritten agreement that characterized the relationship between the Communist Party and the population under its rule, a contract that, according to him, read: “Shut up and you’ll be fine”⁵⁰. With this conditional sentence in mind, Kusý observed the ban on criticizing the country’s political and economic situation. Furthermore, in public, people were obliged to use a special language to show support for socialism and, by obeying these rules, citizens could satisfy their economic needs. According to Kusý, people did not necessarily have to believe in socialist ideology, but they had to pretend “as if” they did so.⁵¹ This critique was not unique to Kusý. It was taken up, for example, by Milan Šimečka, who, with a view to Jean-Jacques Rousseau, spoke about an “unwritten social contract”⁵² that defined the relationship between the government and the people. The idea of the “social contract” was also promulgated by Václav Havel⁵³ and Jiří Dienstbier, a journalist who later became foreign minister of Czechoslovakia in December 1989.⁵⁴ All of them agreed that this “social contract” would generate opportunistic behaviours: to attain material prosperity, people spoke differently in public than they thought and spoke in private.⁵⁵

Furthermore, Kusý emphasized that not only the ruled but also the rulers acted in this fashion. The rulers pretended that they had convinced the powerless of the existence of socialism and its development and construction,⁵⁶ that their ideological realm of real socialism actually existed. Moreover, they pretended to take their own Marxist slogans and also their (socialist) constitution seriously and that they were trying to bring “what we have here” closer to the actual communist goals.⁵⁷

⁵⁰ Kusý, “Velký brat,” p. 75.

⁵¹ Kusý, “Chartism,” pp. 163–165. This was inspired by Hans Vaihinger’s Philosophy of “As if.” See Hans Vaihinger, *Die Philosophie des Als Ob: System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus* (Leipzig: Felix Meiner, 1927). See also Dirk Mathias Dalberg, “Materialismus und Machiavellismus. Der slowakische Philosoph Miroslav Kusý über die tschechoslowakische Normalisierungsgesellschaft (1970–1989),” *Forum für osteuropäische Ideen- und Zeitgeschichte* 21, no. 2 (2017), pp. 41–70. Published in Slovak: Dirk Mathias Dalberg, “Materializmus a machiavellizmus. Pohľad Miroslava Kusého na československú spoločnosť v období normalizácie,” *Studia Politica Slovaca*, 11, no. 2 (2018), pp. 32–49.

⁵² Milan Šimečka, *Obnovení pořádku* (Brno: Atlantis, 1990), p. 168; Milan Šimečka, *Konec nehybnosti* (Prague: Lidové noviny, 1990), p. 104.

⁵³ Václav Havel, “The Power of the Powerless,” in Václav Havel et al. *The Power of the Powerless*, pp. 23–96, here 39. See also Václav Havel, “Dear Dr. Husák,” in Václav Havel, *Open Letters: Selected Writings 1965–1990* (New York: Vintage, 1992), pp. 50–83.

⁵⁴ Jiří Dienstbier, *Snění o Evropě. Politický esej* (Prague: Lidové noviny, 1990), p. 86.

⁵⁵ Timothy Garton Ash, *The Magic Latern* (New York: Random House, 1990), p. 137. For similar phenomena in the Soviet Union: Sheila Fitzpatrick, *Tear Off the Masks! Identity and Imposture in Twentieth-Century Russia* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005).

⁵⁶ Kusý, “Chartism,” p. 165–166.

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 163 and 171–172.

In the late 1980s, Kusý criticized the hesitant attitude of the Czechoslovak government and party leadership towards Gorbachev's *perestroika* in the Soviet Union.⁵⁸ For Kusý, *perestroika* and *prestavba* (the literal Slovak translation of the Russian term, meaning "restructuring") were two completely different phenomena and "non-translatable."⁵⁹ To Kusý, Soviet *perestroika* described a "dramatic conception of the deep and all-encompassing restructuring" of the whole society.⁶⁰ For him, Soviet *perestroika* was able to tie in with the Czechoslovak reform process from 1968 – here referring back to the Prague Spring. Kusý interpreted Soviet *perestroika* as an application of the basic peculiarities of the Czechoslovak reform ideas from 1968. As in Czechoslovakia in 1968, the Soviet Union had experienced a qualitative transformation of the system during the late 1980s: the democratization of the regime in the political and economic sphere was conducted from above and supported, controlled, and radicalized from below.⁶¹ Kusý stated that, just like the Prague Spring of 1968, Soviet *perestroika* in the mid-1980s affected "all spheres of social life."⁶² By contrast, as Kusý pointed out, Czechoslovakia's *prestavba* limited itself to the economic sphere: everything that went beyond economic reforms, was, from the party's point of view, "the work of the devil." Democratic reforms had to align with the interests of the economy: "Democratization only as long as it serves the economy."⁶³ A combination of economic and political reforms was inconspicuously discarded.

To sum up, in his critical essays written in the 1970s and 1980s, Kusý problematized the reality and brought illegitimacy to light. He did not "accept as true what the communist leaders declared to be true." In positive terms, this meant he would only accept as good something that he himself thought to be good.⁶⁴

To Be a Marxist in Czechoslovakia

In the tradition of his critical thinking also stands the essay *To Be a Marxist in Czechoslovakia*. In contrast to the stated critique, his remarks formulated here did not concern the reality of Czechoslovakia in 1970s and 1980s. Instead, he argues more on a philosophical level. He wrote it in 1984, the same year Yuri Andropov, General Secretary of the Communist Party of the Soviet Union, died. The previous year, Andropov, had

⁵⁸ See Josette Baer, "Gorbačovov efekt? Ako chápali Miroslav Kusý a Václav Havel perestrojku a glasnosť," in Slavomír Michálek et. al. (eds.), *Obraz a odraz osobnosti modernej doby: k "70" historikov Jana Peška a Stanislava Sikoru* (Bratislava: Veda, 2019).

⁵⁹ Miroslav Kusý, "Perestrojka a prestavba," in *Na vlnách Slobodnej Európy*, pp. 30–33, here 31.

⁶⁰ Miroslav Kusý, "Prestavbári I," in *Na vlnách Slobodnej Európy*, pp. 7–11, here 7.

⁶¹ Miroslav Kusý, "Inštitucionálna revolúcia po dvadsiatich rokoch," in *Eseje*, pp. 225–229, here 226.

⁶² Kusý, "Perestrojka," p. 31.

⁶³ *Ibid.*, p. 31.

⁶⁴ Michel Foucault, *Was ist Kritik?* (Berlin: Merve-Verlag, 1992), p. 14.

called for the “introduction of socialist people’s self-management.”⁶⁵ Such ideas had been gaining ever-greater prominence when Gorbachev became Secretary-General in 1985. With his essay, first appearing in Slovak in 1985 in samizdat and in 1986 abroad,⁶⁶ Kusý engaged in a critique of Marxism in the name of an alternative vision of Marxism.⁶⁷ His interest was the question of what kind of Marxism existed in Czechoslovakia and whether this kind of Marxism was acceptable to him. On this basis, he explained his own view of Marxism.⁶⁸ “To Be a Marxist in Czechoslovakia” is one of the few statements in which Eastern European dissidents in general and Czechoslovak dissidents in particular paid their obeisance to Marxism in the 1980s,⁶⁹ a time when most dissidents had effectively abandoned Marxism due to the juxtaposition of reality and the promises of official ideology as well as by the real experiences with the ruling party, which called itself a communist party and appealed to Marx. In a way, Kusý appeared as a lonely voice in the wilderness.

To read this relatively short essay, it is suitable to use the approach of challenge and response. The central concern of this approach was to “analyse the texts of the history of political ideas and the arguments developed in them in the interplay between the inventory, problem diagnosis and the drafting of solution strategies.”⁷⁰ Proceeding thusly, the essay can be roughly divided into two parts, which, however, are not clearly separated from one another but rather merge in a certain way.

The starting point of the essay is the question already indicated in the title of the essay, “What does it mean to be a Marxist nowadays, and specifically in present-day Czechoslovakia.”⁷¹ This question clearly implies a commitment to Marxism and one that can be answered as follows: it’s like a kind of “two-front war,” meaning that Kusý

⁶⁵ James P. Scanlan, “From samizdat to perestroika: The Soviet Marxist critique of Soviet society,” in Taras (ed.), *The Road to Disillusion*, pp. 19–40, here 26. See also Michal Pullmann, *Konec experimentu: Přestavba a pád komunismu v Československu* (Prague: Scriptorium, 2011), pp. 42–43.

⁶⁶ Published in Slovak in samizdat: Miroslav Kusý, “Byť marxistom v Československu,” *Obsah* 5, no. 1–2 (1985), pp. 23–26. Published in Slovak abroad: Miroslav Kusý, “Byť marxistom v Československu,” *Listy* 16, no. 2 (1986), pp. 18–20. It was published in Slovak again in 1991 (Miroslav Kusý, “Byť marxistom v Československu,” in *Eseje* [Bratislava: Archa, 1991], pp. 136–143).

⁶⁷ James Satterwhite, “Marxist Critique and Czechoslovak Reform,” in Taras (ed.), *The Road to Disillusion*, pp. 115–135, here 128.

⁶⁸ For a very brief summary, see Skilling, *Samizdat*, p. 140.

⁶⁹ Another example is Petr Uhl’s polemic essay “Demokracie pro některé” (Democracy for some) written in 1988. See Petr Uhl, “Demokracie pro některé. Kritika manifestu Hnutí za občanskou svobodu,” in Růžena Hlušíčková and Blanka Císařovská (eds.), *Hnutí za Občanskou Svobodu 1988–1989. Sborník dokumentů* (Prague: Maxdorf 1994), pp. 69–78. Published in German: Petr Uhl, “Demokratie für einige. Kritik des HOS-Manifestes,” in *Inprekorr* 19 (1989), no. 216, pp. 30–37.

⁷⁰ Herfried Münkler and Grit Straßenberger, *Politische Theorie und Ideengeschichte. Eine Einführung* (München: C.H. Beck, 2016), p. 18.

⁷¹ Kusý, see below, p. 175.

was taking fire from two sides. On the one hand, as he points out in the essay, he felt pressure from the Czechoslovak state and party leadership because of his views, which is paradoxical given that Marxism was the official state ideology at the time. On the other hand, his profession of faith had met with incomprehension among the broader population and his narrower circle of friends. Kusý states that a serious and sincere commitment to Marxism would meet with incomprehension in his personal as well as in his wider environment.⁷²

For his part, however, Kusý understood the incomprehension, as the “contemporary Marxism in Czechoslovakia,” was above all the Marxism of the ruling Communist Party.⁷³ This forms the starting point of his critique. Kusý called this kind of Marxism “official Marxism,” meaning the official and binding interpretation by the Communist Party.⁷⁴ In the essay, Kusý initially distinguishes official Marxism from dogmatic Marxism.

For him, dogmatic Marxism would be nothing more than the “soulless application of quotations from recognised authorities”⁷⁵ and “an end in itself”⁷⁶ and therefore was, as Kusý concluded, “tedious and vacuous.”⁷⁷ Compared to this dogmatic form of Marxism, Kusý saw the official Marxism as “twice as tedious and vacuous.”⁷⁸ Official Marxism for Kusý also remained a systematic Marxism and achieved the function of an application, understood as a commitment with which the power of the Communist Party is recognized. Understood in that way, for him it was a theory “of *what* we should think about the world.”⁷⁹ As a result, official Marxism was intolerant of alternative interpretations of Marxism, a sort of monistic Marxism.

The essential thing is that Kusý in this essay also attacked on principal the representatives of official Marxism. For him, they were power politicians, using Marxism as a means for a purpose,⁸⁰ feigning Marxism to maintain their position in the state-hierarchy. He also addressed, at least indirectly, the contrast between power (politics) and spirit (philosophy), that philosophy is different from politics.

Kusý’s contributions to Marxism are not only his criticisms, but also about developing an answer to the underlying challenge of a response to the official Marxism. Kusý’s answer is an outline of his own view of Marxism, which forms the content of the second

⁷² Kusý, see below, p. 175.

⁷³ Kusý, see below, p. 176.

⁷⁴ Kusý, see below, p. 176.

⁷⁵ Kusý, see below, p. 178.

⁷⁶ Kusý, see below, p. 178.

⁷⁷ Kusý, see below, p. 178.

⁷⁸ Kusý, see below, p. 178.

⁷⁹ Kusý, see below, p. 180.

⁸⁰ Kusý, see below, p. 176.

part of the treatise. Therefore, in opposition to the official Marxism of the day, Kusý juxtaposes what he saw as the creative Marxism of the 1960s. Nevertheless, his remarks on creative Marxism are sketchy. He did not really explain what he understood by creative Marxism. Kusý connected this latter kind of Marxism with philosophers such as Karel Kosík,⁸¹ however, he didn't really go into what he meant by this, merely pointing out that "the creative Marxism [...] was only an exceptional and transitory wave of fashion."⁸²

Regarding his understanding of Marxism, there is to be distinguished a positive and a negative level. For Kusý, Marxism is "*a system of rules of play*."⁸³ Hereafter, Marxism appears in his text as a framework for philosophical and political thinking, on which basis he insinuated that Marxism is "an instrument of thinking,"⁸⁴ "a set of tools and scaffolding which we use to construct this building, and to reconstruct it, renovate and modernise."⁸⁵ At the same time, he rejected Marxism "as a substitute for thinking, whether in a systematic or an application form."⁸⁶ The conclusion is consistent, Marxism "is neither *a priori* dogmatic nor creative, neither *a priori* servile nor critical, neither *a priori* ideologically dependent nor scientifically independent."⁸⁷ In contrast to official Marxism, for Kusý, Marxism itself is

above all a certain methodological instrument for gaining knowledge of reality, a certain mode of thinking, a certain type of categorisation and hierachisation of our approach to analysing a particular set of problems, familiarising ourselves with them, posing questions, linking them together, and solving them.⁸⁸

Taken as "an instrument of thinking," Kusý saw Marxism as "suitable for in-depth analysis, enabling sufficient flexibility of thought and logically correct procedures, an instrument by which one can grasp reality in all its essential links and contexts."⁸⁹ Although Kusý identified his understanding of Marxism with Marxism itself, he did

⁸¹ For Kosík, see Jan Mervart, "Czechoslovak Marxist Humanism and the Revolution," in *Studies in East European Thought* 69 (2017), no. 1, pp. 111–126.

⁸² Kusý, see below, p. 178.

⁸³ Kusý, see below, p. 179.

⁸⁴ Kusý, see below, p. 181.

⁸⁵ Kusý, see below, p. 179.

⁸⁶ Kusý, see below, p. 181.

⁸⁷ Kusý, see below, p. 179.

⁸⁸ Kusý, see below, p. 179.

⁸⁹ Kusý, see below, p. 181. His own use of Marxism as an "instrument of thinking" Kusý demonstrated in such essays as "Etatist or self-governed socialism." See Miroslav Kusý, "Etatistický či samosprávný socializmus?" in *Eseje* (Bratislava: Archa, 1991), pp. 210–219; Kusý, "Marxizmus a ekologická krize." See also Skilling, *Samizdat*, p. 140.

not absolutize it: “I merely think that it is sufficiently adapted to that kind of thinking activity which I perform with its assistance.”⁹⁰ For him, there are “many modes of Marxist thinking” and “a diversity of its procedures and findings.” Contrary to monistic official Marxism, Kusý took Marxism as “an instrument of independent thinking” that is “tolerant toward every other type of Marxist and non-Marxist way of thinking.”⁹¹ Different, but “equally valid” methods would therefore lead to different conclusions.⁹² In this sense, Kusý connected his understanding of Marxism with pluralism, with pluralism meaning for Kusý “accepting all social forces and components of society as full partners [...]”.⁹³ This commitment to a pluralistic Marxism paved the way for his later commitment to liberal democracy, which he also linked with pluralism. Nevertheless, Kusý’s tolerance had its limitations, as he himself had hinted at his own intolerance with respect to systemic and applied Marxism because it was “murderous towards any kind of thinking.”⁹⁴

As the herein printed, summarized, and briefly discussed essay “To be a Marxist in Czechoslovakia” suggests, Kusý distinguished, besides the dogmatic and the 1960s creative Marxism, two more kinds of Marxism: the intolerant and monistic official version and a tolerant, methodical, and pluralistic Marxism. While he rejects the first, he reveals himself to be a follower of the second. To him, the problem was the official Marxism, the KSČ’s and government’s vision of Marxism, a conception of Marxism he did not accept. This was an open attack on the Communist Party. On a second level, Kusý’s critique is of interest as he articulated his own conception of Marxism, alternative to the official, monistic and dogmatic one. What makes Kusý’s vision of Marxism distinct is the way in which he deployed Marxism against the ruling Communist Party in Czechoslovakia and the existing (socialist) order, which was supposedly built on a Marxist foundation. The critical Marxist Kusý, “utilized the Marxian paradigm as the basis for a critique of the official Marxism of Czechoslovakia and of the Soviet bloc.”⁹⁵ In this way, Kusý fits into the broader tradition of critical Marxist thought in Czechoslovakia from the late 1960s.⁹⁶

Kusý’s essay “To Be a Marxist in Czechoslovakia” is an apologia of Marxism itself with a view to his friends and the population at large while, at the same time, an attack

⁹⁰ Kusý, See below, p. 182.

⁹¹ Kusý, See below, p. 181.

⁹² Skilling, *Samizdat*, p. 140.

⁹³ Miroslav Kusý, “Socialistický pluralizmus,” in *Na vlnách Slobodnej Európy*, pp. 153–157, here 155. See also Miroslav Kusý, “Naša umiernená opozícia,” in *Na vlnách Slobodnej Európy*, pp. 95–97.

⁹⁴ Kusý, see below, p. 181.

⁹⁵ Taras, “The ‘Meltdown’ of Marxism,” p. 4.

⁹⁶ See, e.g., Jan Mervart, “Envisioning Socialist Utopia: The Czechoslovak Program of Self-Governing Socialism,” in Jana Ndiaye Berankova, Michael Hauser, and Nick Nesbitt (eds.), *Revolutions for the Future: May 68 and the Prague Spring* (Lyon: Suture Press, 2020), pp. 260–279, here 276–277.

on the Communist Party and the Czechoslovak government. As already foreshadowed with his remarks on Marxism, Kusý fits into the tradition of Marxist thought that revolves around a correct interpretation of Marx. Another example of this is his critique of the of the Czechoslovak “Proposal on the State Enterprise Law” bill in 1987, which was passed the following year.⁹⁷ This critique was connected with the aforementioned critique of the limited reform efforts of the ruling Communist Party in Czechoslovakia in the latter half of the 1980s. Kusý criticized the KSC’s and government’s vision of socialist self-government, formulated and presented in the proposed law.⁹⁸ Similar to his discussion on Marxism, Kusý’s contributions to the “Proposal” were not only about criticism, but also about developing an answer to the underlying challenge, namely the KSC’s interpretation of socialist self-government as being restricted to the economic sphere. Kusý’s answer, based on the writings of Marx and Lenin, was his own view on socialist self-government or, rather, “self-governed socialism.” Even more, for Kusý, self-governing socialism was also a positive counter-model to the existing socialism in Czechoslovakia.

Returning to Kusý’s initial and main question, “what does it mean “to be a Marxist nowadays, and specifically in present-day Czechoslovakia,”⁹⁹ one can, by using Kusý’s own words, conclude that to be Marxist in general in Czechoslovakia meant being situated outside of the society and that being critical of official Marxism meant being “outside the official structures and often even directly opposed to them.”¹⁰⁰ To be an earnest Marxist means being an outsider. For the population and also the Communist Party and government, Marxism is only a means to an end. Official Marxism is connected with Kusý’s critical idea of the “ideology as if.”¹⁰¹ It should also be noted that not only an open, public rejection of Marxism would lead to problems with state power, but also a sincere commitment to this and, above all, an interpretation that deviated from the official interpretation. The essay printed here proves this.

From the upwelling of the Czechoslovak reform process in August 1968 to the Velvet Revolution in November 1989, the Czechoslovak “normalization” regime succeeded in separating dissidents like Miroslav Kusý from the mainstream of society.¹⁰² Without

⁹⁷ “Návrh zákona o státním podniku,” in *Návrh zákona o státním podniku* (Prague: Svoboda, 1987), pp. 16–36; “Zákon zo 14. júna 1988 číslo 88 Zb. o štátnom podniku,” in *Zákon o štátnom podniku, zákon o poľnohospodárskom družstevníctve a zákon o vytovom spotrebnom a výrobnom družstevníctve. Znenie zákonov s dôvodovými správami* (Bratislava: Obzor, 1989), pp. 21–86.

⁹⁸ Kusý, “Etatistický či samosprávny socializmus.” See Dalberg, “Self-Government in Late 1980s Czechoslovakia.”

⁹⁹ Kusý, see below, p. 175.

¹⁰⁰ Kusý, see below, p. 182.

¹⁰¹ Kusý, “Chartism,” p. 163–165.

¹⁰² Pavel Kolář and Michal Pullmann, *Co byla normalizace? Studie o pozdním socialismu* (Prague: NLN and ÚSTR, 2017), p. 88.

official publication opportunities, critics of state socialism and official Marxism could only publish their reflections in samizdat. Kusý's writings on Marxism are one such example. Because of these constraints, his and other dissidents' ideas were only partially known to the general population until the upheavals of 1989/1990.¹⁰³ As a result, the oppositional discussion was largely self-referential. According to the Czech dissident Petr Pithart, the dissidents constituted "an exclusive community" and lived in a kind of "social ghetto."¹⁰⁴ Even if Kusý had wanted to share his critique of official Marxism and his vision of Marxism with the broader public, he could only publish his thoughts in samizdat, giving him access only to the dissidents. But there is also little evidence of Kusý's reflections on Marxism attracting wider attention within dissident circles themselves during the 1980s. The last two paragraphs of his essay testify to this. Here Kusý expresses his regret that, in contrast to Czech dissident and avowed Marxist Petr Uhl (born 1941), he had not been noticed (by Western journalists). The text presented here in English aims to fill this gap. It also aims to stimulate discussion of Marxist thought in Czechoslovakia during the time of normalization.

¹⁰³ Tomáš Vilímeček, "K otázce vztahu a vzájemné reflexi opozice a společnosti v Československu po roce 1968," in Oldřich Tůma and Tomáš Vilímeček (eds.), *Opozice a společnost po roce 1948* (Prague: ÚSD AVČR, 2009), pp. 176–220, here 210–220.

¹⁰⁴ Petr Pithart, "Bedra některých," in Václav Havel, *O lidskou identitu: Uvahy, fejetony, protesty, polemiky, prohlášení a rozhovory z let 1969–1979* (Prague: Rozmluvy, 1990), pp. 207–211, here 209.

To Be a Marxist in Czechoslovakia*

Miroslav Kusý

Recently, when I was working on “Marxism and the Ecological Crisis,”¹ I began to feel very intensely that I needed to settle accounts with what it means to be a Marxist nowadays, and specifically in present-day Czechoslovakia.

An ordinary Joe can understand and forgive someone in the West who claims to believe in Marxism today (an exhibitionist or eccentric, very probably). He can understand and tolerate a secondary-school teacher in our own country who does so, or a university lecturer or research institute employee, an ordinary intellectual in the official structures. Those people present themselves as Marxists because they must; if they want to retain their places in the structures, they have no alternative. He can understand and come to terms with the fact that professional politicians and ideologists, various nomenklatura cadres, profess to be active and militant Marxists. They do so, after all, from careerist motives.

But an ordinary Joe will probably find it hard to understand, and plainly won't be at all inclined toward tolerance, if someone in our country today professes Marxism from conviction. By conviction one may be a Buddhist, a Chartist, a Muslim Brother, a vegetarian, a Jehovah's Witness, an Esperantist, an ascetic... An ordinary Joe will take all of those seriously. But a Marxist?

I know all this very well from my own experience. My friends from the ex-communist circles say to me: as a tactical move it's quite OK, but you're not really taking that stuff about Marxism seriously, are you? Other friends, from younger generations, urge me: those Marxist premises, attitudes and procedures of yours, can't you mask them a bit better, so they don't leap so much to the eye? Otherwise young people won't be willing to read you! My former colleagues, who have remained in the official structures, respond quite incredulously: why should you be a Marxist when no one demands it of you? And policemen give me plain and emphatic warnings: Don't you be getting yourself involved in that Marxism, Mr. Kusý! You know we've thrown you out of it once and for all!

* Translated from Miroslav Kusý, “Byť marxistom v Československu,” in *Eseje* (Bratislava: Archa, 1991), pp. 136–143. This document was written at the end of 1984 and first appeared in Slovak in 1985 in *Samizdat* and in 1986 in *Listy*, an exile journal of Czechoslovak reform communists. Miroslav Kusý, “Byť marxistom v Československu,” *Obsah* 5, no. 1–2 [1985], pp. 23–26. Miroslav Kusý, “Byť marxistom v Československu,” *Listy* 16, no. 2 [1986], pp. 18–20. It was published again in 1991 (Miroslav Kusý, “Byť marxistom v Československu,” in *Eseje* (Bratislava: Archa 1991), pp. 136–143). All footnotes are added by the editor.

¹ Published in *Samizdat*: Miroslav Kusý, “Marxizmus a ekologická krize,” *Obsah* 4 (1984), no. 9, pp. 8–67.

I'm in no way surprised that they feel entitled to say this, because contemporary Marxism in Czechoslovakia is after all principally theirs, namely "police" Marxism. This can be seen very clearly in the fact that its main component is denunciatory, the struggle against various possible deviations, "-isms" and their representatives, a struggle which is still very notably aimed against the renewal process of 1968. And so the principal representatives of our present-day official Marxism are not in any sense creative spirits, providing us with new philosophical ideas, analysing the urgent problems of modern mankind and society; they are ordinary "gauge-setters" and militant "snipers" of the Hrzal² type. Their principal task is to set the limits, to expose, to defend, to exclude...

How can anyone be attracted to such a Marxism, one that has ceased to have any mark of independent thinking whatever, to say nothing of philosophical thinking? In Czechoslovakia currently it has actually fallen below the level of scholastic Marxism, which lives from quotations of the classics and political representatives. For that it would be necessary to study the classics, to be able to find what they wrote about the given question, to know at least how to use *their* thoughts, if not actually one's own. But our contemporary Marxists from the official structures, for the most part, no longer even do this minimum – that would be too much for them. They have grown accustomed to a slipshod thinking in which they scorn to keep any consistency in their procedures; they do not care whether their conclusions follow from their premises, or whether their premises have anything in common with any Marxist principle or not.

There were times when the leading communist politicians and statesmen were normally seen as models of Marxist theoretical thinking: Lenin, Trotsky, Togliatti, even Stalin... Those times are long gone. Today's communist representatives use Marxism purely pragmatically; they take from it what suits them and replace the rest with anything at all. So then, one is not even surprised when [Andrei] Gromyko³, in a ceremonial address at this year's [1984] celebration of the Great October Socialist Revolution, declares: "We and our allies give categorical warning to those who are busy with plans for the revision of history."⁴ He forgot that plans of precisely this kind were at one time Marxists' programmatic starting-point, that they followed directly from Marx's first thesis on Feuerbach!⁵

² Ladislav Hrzal (born 1923), a Czech philosopher responsible for numerous attacks on alleged deviations from Marxist-Leninist orthodoxy.

³ In the years from 1957 to 1985, Andrei Gromyko (1909–1989) was Minister of Foreign Affairs of the Soviet Union.

⁴ Andrei Gromyko, "Cestou Října – cestou budování a míru," *Rudé právo*, Nov. 7, 1984, pp. 6–7, here 6.

⁵ In this thesis, Marx criticizes Feuerbach for not grasping "the significance of 'revolutionary,' of 'practical-critical,' activity." See Karl Marx, "Thesis on Feuerbach," in Karl Marx and Friedrich Engels, *Collected Works*, vol. 5: Marx and Engels, 1845–47 (New York: International Publishers, 1976), pp. 6–8.

These are pragmatic politicians, we may say. But the same is true today of the prominent professional Marxists who make a living from Marxism and feed the masses with it. Two examples of Slovak provenance, in lieu of many others. Professor and Doctor of Sciences Michal Pecho,⁶ director of the Institute of Marxism at the University of Economics in Bratislava, simply made his own “paraphrase” of a famous idea of Lenin’s, such that he turned it upside down: he wrote in a newspaper that according to Lenin “politics cannot have priority over economics.”⁷ On the following day the editors had to apologise to the reader – not for a typographical error (as might have been expected), but for the author!⁸ Professor and Doctor of Sciences Jozef Hrabina, head of the Department of Ideological Work at the Party University in Bratislava, wrote in that same *Pravda* that Marxist ideology “[...] has a key role in the development of socialism, since primarily it depends on its effectiveness on how individuals, social groups, classes, nationalities and nations will direct their activity.”⁹ That is a directly and programmatically anti-Marxist declaration, a declaration of the type for which Marxists at one time harshly criticised the utopian socialists, radically distancing themselves from such opinions. Literally, it is contrary to the fundamental meaning of Marxism to say that ideology plays a key role in the development of socialism, that the direction of people’s activity depends principally on its effectiveness. If anything is a typical Marxist premise, then it is the premise that the base has priority over the superstructure, people’s material life over ideology, material relations over their ideal depiction in people’s consciousness. Therefore, according to Marxism, ideology can only play an auxiliary role in the development of society, and the direction of people’s activity depends only secondarily on its effectiveness. However, today’s professional Marxists from the official structure can write anything at all and no one will bat an eyelid. In the above-mentioned article, “Marxism and the Ecological Crisis,” I documented this fact in detail as regards their attitude to the solution of the problems of ecology.

And let none of these prominent Marxists of ours try to defend themselves by claiming that, after all, they are not dogmatists! Dogmatic thinking is not the same thing as consistent thinking, not by a long shot: the first holds fast to the letter of doctrine, the most recent edition of the collected writings of its officially recognised classics; the

⁶ Michal Pecho (1923–1993), a former member of the anti-Nazi resistance, was a Slovak politician and Marxist party scholar. He was the first director of Slovak Television in the normalization era (1970–1973). During the 1970s and 1980s he was mostly devoted to scholarly and pedagogical work as a professor of scientific communism and director of the Institute of Marxism at the University of Economics in Bratislava (1973–1988). See *Biografický lexikón Slovenska*, vol. 7, O–Q (Martin: Slovenská národná knižnica - Národný biografický ústav, 2020), pp. 331–332. I am thankful to Zdeněk Doskočil for this reference.

⁷ Michal Pecho, “Reálny socializmus a krízy za socializmu,” *Pravda*, April 3, 1984, p. 4

⁸ The correct formulation, according to the editorial correction, would have “politics *must* have priority over economics” (our emphasis). “Oprava,” *Pravda*, April 4, 1984, p. 2.

⁹ Jozef Hrabina, “Socialistická ideológia a socialistický spôsob života,” *Pravda*, June 19, 1984, p. 4.

second proceeds from the sense of this doctrine, from the logic of its postulates and premises. Not to be a dogmatist is therefore not automatically a merit. Undogmatic geniuses do indeed exist, but so do undogmatic idiots.

Dogmatic Marxism is tedious and vacuous. Not alone does it lack the spark of thought from an author's own head, but the mechanical grind and soulless application of quotations from recognised authorities kills even the spark of thought that had emerged from the heads of the latter. Today's official Marxism, however, is twice as tedious and vacuous because it has lost the very essence of any theoretical thinking whatever: inconsistent thinking (if we still even call it thinking) will perhaps be tolerated in the jolly beerhall community, but it is not permissible in theoretical reflection, in the philosophical examination of a problem, in an analytical study.

Dogmatic Marxism was an end in itself; our present-day official Marxism's end is distinctively ideological, it serves *à la thèse*.¹⁰ Its essence was very precisely captured by a third prominent Slovak Marxist, another Doctor of Sciences and, on top of that, Academy member Viliam Plevza, when in a TV session about his *Povstalecká história* [History of the Uprising] series he declared:¹¹ The historian's task is to show that it had to be as it was! He forgot to add that this is a task typical only of a "court" historian and specifically of a "court" Marxist. Always, those have to prove and justify precisely whatever the "castle" at that moment requires them to.

This Marxism, then, is by nature extremely uninteresting and unattractive. Granted, its critics, proceeding from different basic principles, may say that this nature pertains to Marxism as such, deriving from its very essence, because no other Marxism besides the dogmatic and ideologically servile actually exists. In Marxism every attempt to surpass these limitations has been harshly suppressed as an impermissible heresy, as the most serious mortal sin for Marxists: revisionism. Under the sign of this sin, the communist power has excommunicated and silenced all creative thinking and all those spirit-sparking personalities who gave Marxism its charm of inventiveness and novelty in the 1960s. And not only in Czechoslovakia: as a consequence of the forcible suppression of the renewal process of 1968 (Machovec, Kosík, Průcha, and others) this has occurred not only in the entire socialist camp (Lukács, Schaff, and others), but also in Western Europe and the world generally (Garaudy, Fischer, and others). According to these critics, the creative Marxism of the 1960s was only an exceptional and transitory wave of fashion, which deceived even such thinkers as Sartre, Marcuse, Fromm,

¹⁰ Didactically, to expound a pre-given theory.

¹¹ *Povstalecká história* was an eight-episode TV series about so the called Slovak National Uprising of 1944, made in Czechoslovakia in 1984, directed by Andrej Lettrich with a screenplay by Jozef Bob and Viliam Plevza. Plevza (born 1934) was a former party historian who dealt with the history of the revolutionary workers' movement, the Communist Party, and the contemporary political history of Czechoslovakia. He was also a personal friend and official historian of Czechoslovak president Gustáv Husák.

and others.¹² To be coquettish with Marxism, to take inspiration from it, to adopt it completely or in part, that might still pass as a mark of good form in their times; today, however, it would be a miserable *faux pas*.

The most severe critics therefore say that contemporary Marxism is dead, hopelessly obsolete, “out of date.” It has no creative personalities because on principle it cannot have them: neither the dogmatic “interpreter” nor the ideological “servant” can become a personality of this kind. By the nature of their activity such people are non-personalities, drudges. In this conception of things, even Kosík¹³ was actually only an error in Marxism, an intruder upon it, and quite rightly they erased him from it: he had no business there. The legitimate heirs of Marxism are exclusively those “nameless fighters” for its “purity,” “class commitment,” and “party spirit.” Here the critics of Marxism are all too conspicuously in accord with the party’s ideological high command, which has today’s official Marxists under its administrative control.

To my mind, this is a sick conception. As I see it, Marxism in itself is neither *a priori* dogmatic nor creative, neither *a priori* servile or critical, neither *a priori* ideologically dependent or scientifically independent. For me, and in consonance with its theoretical premises, Marxism is above all a certain methodological instrument for gaining knowledge of reality, a certain mode of thinking, a certain type of categorisation and hierarchisation of our approach to analysing a particular set of problems, familiarising ourselves with them, posing questions, linking them together, and solving them.

Hence Marxism is not *a system of knowledge of the world*, which Marxists (or actually only the Marxist classics) have attained. It is simply *a system of rules of play*, according to which we think as Marxists; it is not some completed building of a certain type of philosophical knowledge of the world, but only a set of tools and scaffolding which we use to construct this building, and to reconstruct it, renovate and modernise.

Wherever there are somewhat complex rules of play (which make possible many alternative approaches), the reality is that the game can also be messed up and lost, that it may be played uninventively, stereotypically, in a puerile manner, and furthermore, that some of the players will attempt to cheat. Normally, when such cases occur, we blame the people who are playing, not the game itself or the rules. An instrument can be used expertly, in masterly performances, and equally the work may be ruined with it when handled by a dilettante, an incompetent. For the most part, how an instrument is used depends not on itself but on the people using it. There are also the kinds of people who crack walnuts with a computer. Is that the computer’s fault?

Granted, from the very beginning there were tendencies, which frequently even became conspicuously prevalent, to convert Marxism from the methodological plane to

¹² The 1960s essays of the philosophers mentioned were widely translated to Slovak and Czech.

¹³ Kusý is referring to Czech philosopher Karel Kosík (1926–2003), best known for his book *Dialectics of the Concrete* (Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1976).

the systemic plane: from a theory of *how* to think about the world, to make a theory of *what* we should think about the world. Such tendencies seek to maximise the comfort of thinking and to produce intellectual sterility. A philosophical doctrine systematised in this way furnishes ready answers to any philosophical, human, or scientific problem. The catch is that such answers are always abstractly general, merely banal, and bare of content. If I take the fundamental Marxist thesis about the primacy of matter and the secondary status of consciousness as a substantial statement about the world, it becomes a vacuous catchphrase, philosophically sterile and tedious, from which I learn nothing new about the world. But when I work with this thesis as a methodological postulate of a certain mode of thinking in solving certain problems which are philosophically and humanly acute, then I can learn something new about the world.

Probably that was how Marx himself thought of his teaching when he wrote that Hegel's system was the last perfected philosophical system, and that philosophy could no longer continue on this course after Hegel. But this has in no way inhibited many of those who adhere to Marx and to Marxism from making repeated attempts at a total systematisation of Marxism, as a kind of philosophical doctrine of the world in general. And so, with a straight face, again and again, they instruct the nation about how matter is eternal, how quantity proceeds to quality, how every base has its superstructure, and how the set of these precepts forms the Marxist worldview, which is the sole scientific viewpoint and represents a kind of catechism for the educated Marxist.

I agree with the critics that Marxism of this sort is genuinely dead, and still more: it was a stillborn child when it first came into being, hence it never was living Marxism. It was and is only a caricature of Marxism. Ideologists invented it for the needs of their feeble-witted "Marxist education" of the nation, so as to prevent this nation from thinking independently. However, neither Marxism itself nor Marx himself is to be blamed for this: it is merely a consequence of the fact that from Marxism a totalitarian power has made a state ideology.

Admittedly, even a methodological conception of Marxism doesn't guarantee creative thinking. I can use a certain set of methodological postulates to analyse the problem, to seek its possible solutions, to discover its pitfalls, thinking of the postulates as supporting points in my adventure of knowing; however, I can also use them to "crack" the problem, when its solution is "plain and simple" to me from the start, and then I do not grope and seek, there is nothing I need to discover; I think of the postulates as the bounding horizons of my knowledge, as the "knowledge labels" to which I simply assign things and events. A Marxist for whom Marxism is a knowledge method of this kind has no problems and "solves" everything very easily and simply by his application procedure. Precisely for this purpose the term "application of Marxism" was introduced. This term has become a favourite in the ideological lexicon, and it has helped to discredit Marxism comprehensively. An application Marxist of this kind will briskly prove to you that a cow urinates according to the laws of dialectics, that there cannot be an

ecological crisis in socialism, and that in Afghanistan the rebels are representatives of all that is old and dying,¹⁴ in contrast to the government which represents what is new and progressive, while in El Salvador the case is precisely the opposite.¹⁵ Such an “application of Marxism” replaces analysis of the problem; it is its pseudo-solution, indeed in many cases a blatantly dishonest and false solution. The ecological crisis is evident in socialist countries, despite the proofs given by such Marxists that in socialism any crises are out of the question. And even if the cow really does urinate according to the laws of dialectics, what are such “philosophical demonstrations” good for?

So then, I take Marxism as an instrument of thinking, and I reject it as a substitute for thinking, whether in systemic or application-oriented form. For me, this has fundamental implications related to tolerance. Every systemic form of Marxism in its essence is intolerant; it cannot proceed except with a claim to being the “one and only correct” doctrine. Equally, its application tends to be the “one and only correct” application. But since I regard Marxism purely as an instrument of independent thinking, right from the beginning I must admit the possibility of there being many modes of Marxist thinking, a diversity of its procedures and findings. In the same spirit, I acknowledge that different painters employ their painting requisites in varied ways and paint very heterogeneous pictures: only plagiarists imitate already-used procedures and their results. Hence although my Marxist mode of thinking cannot be tolerant of systemic and application Marxism, because those are murderous towards any kind of thinking whatever, nonetheless it must be essentially tolerant towards every other type of Marxist and non-Marxist way of thinking. It acknowledges that those same instruments may be used in another manner and that with their help one may reach different, alternative results; and that there are also other instruments of thinking, different from mine, which may be equally valid, even if they lead to different conclusions.

True, I have not yet answered the question as to why it is precisely Marxism that I choose as the instrument of my thinking, when today it is so officialised, devitalised, degraded. It is officialised, devitalised, and degraded only in the way that many works of art may be, and yet this degradation does not affect the painter’s brush or the chisel that the sculptor used. Michelangelo’s instruments could perhaps be perfectly well used to produce monstrous statues of Stalin. Taken as an instrument of thinking, it seems to me that Marxism is a good instrument, suitable for in-depth analysis, enabling sufficient flexibility of thought and logically correct procedures, an instrument by which one can grasp reality in all its essential links and contexts. I have learnt to work with this instrument, it suits me, and therefore I use it. But it does not in any way follow

¹⁴ Kusý had in mind the Afghan Mujahideen who fought against Soviet troops after the Soviet intervention in Afghanistan in December 1979.

¹⁵ Here Kusý is referring to the Salvadoran Civil War (1979–1992). The left-wing Farabundo Martí National Liberation Front (FMLN) fought against the (right-wing) government.

from this that I would regard it as the most perfect of all instruments, or indeed the most “scientific”: I merely think that it is sufficiently adapted to that kind of thinking activity which I perform with its assistance.

In the present context I am not going to assess what belongs to a Marxism so conceived and what does not – that would be a theme for a special study. I can only state that in this form it is a kind of Marxism that is absolutely unacceptable for the official “court” philosophers and ideologues, whose exclusive interest is in finding ready-made precepts for the Marxist education of the masses and for convenient applications in their activity. This instrumental Marxism is unsuitable for that, and for such people it is therefore unusable: instead of readymade precepts, it offers only methodological background for one’s own thinking. The fact that this thinking is Marxist cannot be gathered from the repetition of thousandfold-regurgitated phrases and “one and only correct” conclusions, but solely from the traces which the instruments used have left in the given mode of thinking and in its results.

Such traces are always sufficiently clear to identify a Marxist without him having to publicly declare and emphasize that he is a Marxist. Besides, to do this today in our country is not especially attractive, rather the contrary. To be a Marxist in Czechoslovakia, and to be a Marxist outside the official structures and often even directly opposed to them, is an extraordinarily thankless role. Only my own conscience, nothing more, obliges me to avow it thus publicly.

Under these circumstances, many people in our country have renounced Marxism, which need not surprise us. Many adhere to Marxism only covertly, from habit, and they are rather ashamed of it, hence they prefer not to let the association be in any way public. I know only a few people who profess to be Marxists even though they are not obliged to. There’s an amusing story in circulation that one of them is Peter Uhl. Allegedly, after his last release from jail, he was introduced at some meeting with foreign journalists as the last living Marxist in Czechoslovakia. His only correction to this was to say that he knew of one other Czechoslovak Marxist: Jaroslav Šabata, his father-in-law.¹⁶

Though I am not in that circle of relatives, I too profess myself one of this club. *Tres faciunt collegium*,¹⁷ which in this case might mean that in Czechoslovakia Marxism has not yet entirely died out.

Translated by John Minahane

¹⁶ Jaroslav Šabata (1927–2012) was a Czech political philosopher and politician. In 1968 he supported the Czechoslovak reform communist movement. Later he signed Charter 77 and was one of its spokesmen. He was the father of Anna Šabatová, later Petr Uhl’s wife. Compare with the interview with Anna Šabatová in the Czech issue of this volume (pp. 71–86) as well as with the article on the Revolutionary Youth Movement by Matyáš Křížkovský, Michael Polák, and Ondřej Slačálek, pp. 31–55.

¹⁷ Lat. “Three make an organization.”

REVIEWS

SOLIDARITY BEYOND THE LIBERAL NARRATIVE

Michał Siermiński, *Pęknięta Solidarność: Inteligencja opozycyjna a robotnicy 1964–1981* (Warsaw: Książka i Prasa, 2020), 476 p. ISBN 9788366615922

Michał Siermiński's *Pęknięta Solidarność (Ruptured Solidarity)* is a thought-provoking interpretation of dissident political philosophy in Poland, as well as an intervention into the existing historiography of the state socialist period, especially the Solidarity Revolution (1980–1981). The main claim of Siermiński's work is that the 1980 revolution in Poland was not the result of new political ideas developed by the opposition, which, according to the author, underwent an evolution distancing it from the working class. Rather, says the author, the revolution grew of the existing practices of the workers themselves. How this intellectual evolution happened and why it mattered are central to his arguments.

This book brings back the “whodunnit” debate that took place in the 1990s and concerns whether intellectuals or workers were the driving force in the Solidarity movement.¹ Siermiński is aware of this and refers frequently to sociologist Roman Laba, who had at that time argued that the workers had played an essential role in the development of the movement.² The book's main line of argument, moreover, resembles Jan Sowa's *Inna Rzeczpospolita jest możliwa (A different republic is possible)*, somehow absent in Siermiński's bibliography, where Sowa portrayed Solidarity as a *communist* movement, in which communism stood for *the commons*, a form of organization beyond private or state property.³

The book opens unexpectedly with a prologue, an extended essay on the Russian revolution. After a short introduction, the first chapter is devoted to March 1968 in Poland

¹ Jan Kubik, “Who Done It: Workers, Intellectuals, or Someone Else? Controversy over Solidarity's Origins and Social Composition,” *Theory and Society* 23(1994), no. 3, pp. 441–66.

² Roman Laba, *The Roots of Solidarity: A Political Sociology of Poland's Working-Class Democratization* (Princeton, N. J: Princeton University Press, 1991).

³ Jan Sowa, *Inna Rzeczpospolita jest możliwa!: widma przeszłości, wizje przyszłości* (Warsaw: Grupa Wydawnicza Foksal, 2015).

as a watershed event for the leftist dissenters (Kuroń, Modzelewski, and Komandosi). The second chapter shows the intellectual evolution of this group during the 1970s. The third chapter provides a new interpretation of the 1970–1971 workers' revolt in Poland. The fourth chapter analyses how the conflict between intellectuals and workers played out during the Solidarity Revolution.

The first protagonist of the book is the oppositional intelligentsia born out of revisionist Marxism. Throughout the book it is represented mostly by Jacek Kuroń and Adam Michnik, who, without a doubt because of their intellectual stature as well as their position domestically and internationally, were key actors on that side. Their intellectual evolution is followed very carefully, and the author's remarks are usually illustrated with long quoted passages. The content of the book weighs heavily towards this group. The second protagonist is the working class, sometimes referred to, in various forms, as "the proletariat." This protagonist, however, remains nebulous. Although it had "working class autonomy," it is at times seen as a collective subject through actions or attitudes (the author refers to contemporaneous opinion polls and sociological surveys) and sometimes has spokesmen, like the 1981 Solidarity activist and self-management advocate Zbigniew Marcin Kowalewski, who is an author of the book's afterword.

My first criticism is that, for a book of such considerable size, only around three pages (57–59) serve as an actual introduction, where the author describes the work's structure, writes what he wants to achieve in its respective chapters, and introduces his methods and approach.

In the first chapter, Siermiński seeks to deconstruct the intelligentsia's myths about March 1968. During 1968, the Polish state-socialist authorities reacted to the student protests with repression and an anti-Semitic propaganda campaign under the cover of anti-Zionism, combined with purges in the state administration, Communist party and other institutions. However, he seems unable to go beyond them and offer an alternative reading of the events. He interestingly relates the discussion among intellectuals-participants as to whether and why ordinary people bought into the official anti-Semitic propaganda and did not support the students. But he then himself engages in this very same dispute, exactly in the terms proposed by the events' participants (92–108). In order to prove that the Polish working class did not turn into a "[...] spontaneous anti-Semitic subject [...]" (106) he cites cases in which the workers showed solidarity with the students. Siermiński looks for a clear resolution, but workers behaved variously during the events of March 1968. Is there really a need to establish a unity of interests between students and workers? The events Siermiński recalls, where the workers supported the students, did indeed occur. Other groups of workers, however, saw the students' protests as not being their fight, and the propaganda campaign promising, for example, more equitable rules for university admissions, was in fact viewed favorably. Others tried to advance their own agendas in the confused situation created by the demonstrations, aggressive anti-Jewish propaganda campaign, and purges in the elite.

The evolution traced in chapter two is in fact the “great turn” (wielki zwrot) from anti-bureaucratic socialism to liberalism, human rights, and national tradition analyzed in Dariusz Gawin’s 2013 book, which Siermiński refers to.⁴ While Gawin describes this turn as a process of intellectual maturing and of finding a more inclusive formula, Siermiński sees this process, caused by disappointment with the people due to the March 1968 experiences, as detachment from Marxism and from the interests of the working class. He summarizes this turn as follows:

[...] in the mid-1960s the conflict between the working class and party-state bureaucracy stood in the center of the left’s political imagination. Several years later in the same place the antagonism between the Polish nation and the ‘totalitarian’ system appeared” (178).

In the third chapter, the author attempts to question the role of the events of 1976, when organized dissident groups emerged, as the source of popular protest in Poland. Instead, he points to the year 1970, when the workers’ uprising in Northern Poland forced Władysław Gomułka to resign and the new First Secretary Edward Gierek to adjust his policies. During 1970, the conjunction of sit-down strikes (factory occupation), intra-company committees, and the demand to form an independent labor union, Siermiński shows, transformed the working class into an autonomous power. In this telling of the 1970 revolt, its more violent elements (street fights, dead victims) somehow disappear. Siermiński is very often a historian in this book, as when in chapter four he confronts Kuroń’s claims that the working class was not interested in economic self-management, using opinion polls from the time which showed otherwise (305–315). Yet in chapter three, he seems to be *too little* of a historian to say anything new about the working class in 1970. Instead, he gives ample evidence of the dissidents’ lack of understanding of what was happening in Gdańsk and other cities. Surprisingly, since he is usually identified with the sphere of high culture and intellectual critique of socialism, it was the editor of the Polish émigré magazine *Kultura*, Jerzy Giedroyc, who understood that the workers’ question was crucial to gaining concessions from the party-state (185–195).

During the course of the Solidarity Revolution, Siermiński demonstrates that events were being driven by intuitive practices of the working class, based on experiences from a decade earlier, with intellectuals attempting to block the more radical demands (235–269). Kuroń and Michnik, as the author shows, saw the workers’ protest through the lens of their concepts of civil society and cautious evolution, in which moderation and negotiation with the state were seen as a sign of maturity. In this chapter, I especially enjoyed Siermiński’s analysis of Jacek Kuroń’s interview from 1981, which

⁴ Dariusz Gawin, *Wielki zwrot: ewolucja lewicy i odrodzenie idei społeczeństwa obywatelskiego 1956–1976*, (Krakow: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, 2013).

expertly highlights Siermiński's points (281–290). In the book's conclusion, the author comes back to setting the intelligentsia (national-civic) against a popular (workers') understanding of Solidarity. Again, both positions are expressed by Adam Michnik, and this perspective, despite the polemical intention of going beyond his interpretations of the events in which the intellectuals played the major role in Polish postwar history, looms large and hinders the formulation of a persuasive alternative.

In summary, when it comes to the polemics with Kuroń's and Michnik's intellectual evolution, the book is a strong contribution to the critique of dissident political philosophy. The project of a more inclusive history of protest under state socialism, however, remains less convincing.

Jakub Szumski

DE-SUTURING REVOLUTION

Jana Ndiaye Beránková, Michael Hauser, and Nick Nesbitt, eds., *Revolutions for the Future: May '68 and the Prague Spring* (Lyon: Suture Press, 2020), 324 p.
ISBN: 9782956905615

Revolutions for the Future: May '68 and the Prague Spring, edited by Jana Ndiaye Beránková, Michael Hauser, and Nick Nesbitt, is a beautifully designed book published by Suture Press. Based in Lyon, Suture Press is an independent publishing house which, apart from *Revolutions for the Future*, has also published a book of interviews with Alain Badiou as well as a book about the work of Senegalese artist Cheikh Ndiaye. They announce their publishing activities as “mnemonic tools,” supporting the activities of the Prague Axiomatic Circle, which is an international collective of scholars based in Prague dedicated to exploring the legacy of Alain Badiou’s oeuvre. *Revolutions for the Future* is the outcome of the 2017 conference “1968–1989: Paris-Prague,” and it was sponsored by the Institute of Philosophy of the Czech Academy of Sciences, which does not share the Badiouist line the Prague Axiomatic Circle follows.

The very first page of the preface defines 1968 as an event which corresponds both to Badiou’s understanding of it as a radical, unforeseen change, here defined as a “re-structuration of the norms of social being,” as well as to Jacques Rancière’s definition, formulated in more general terms, of the event as “that which calls into question the way in which things happen [...] on the political stage.” Rancière’s lecture, from where this quote is taken, opens the volume.

This is followed by an article on Gilles Deleuze and Felix Guattari’s conceptualization of the 1968 event (Vincent Jacques); a commentary on Lacan’s cryptic remark on the student uprising in 1968 (Étienne Balibar); a discussion of Alain Badiou’s early writings on the critique of suture and the ways this can help us to delineate his theory as a political concept “prohibiting any notion of totality” (Jana Ndiaye Beránková); an exhaustive study of Badiou’s model theory proposing to overcome the difficulties of subjective political thought by combining it with objectless “axiomatic mathematics” (Reza Naderi, p. 117). The dilemma for Reza Naderi, that “it is very hard to imagine a politics without being objective,” is theoretically linked to Sylvain Lazarus’ intervention regarding the interiority of politics, which is “thinking of politics” rather than

demonstrating its objective merits; the politics of interiority and subjectivity, which Nedari summarizes as a theoretical position “where politics itself is unnameable” (p. 94). This is politics emancipated from the classic party line, including the party line of the Marxist-Leninist tendencies as well. The next chapter sets about discussing the Marxian origins of Badiouist thought, introducing the thesis of *Capital* that capitalism is the “immense collection of commodities” as axiomatic, meaning that it is not a thesis subject to proof or a deduction, but merely a given, and as such it is a subjective prescription (Nick Nesbitt, pp. 128–129).

As Beránková rightly states, this project of philosophical unstitching requires a continuous engagement with “the void,” or, as she writes, to suture one’s system to inconsistent and inexhaustible multiplicities of being (p. 88). The 1968 event, both in Paris and Prague, was also a political site of multiple contradictions and strong antagonisms requiring new sets of theoretical tools to engage with its historical legacy and political effect. What kind of “caesura in thought” (p. 95) has 1968 caused, and in what way can contemporary French theory help us in engaging with it? The common thread running through the different theoretical models presented in the book is the de-suturing of the existing discourses of the events and the introduction of a new narrative of 1968, beyond the purely sociological understanding. This should be done, as the editors in the introduction note, with fidelity to Louis Althusser’s formula that “without theory, no revolutionary action.” In the domain of abstract political forms, the book meticulously engages with the outstanding narratives of revolutionary theory, but when it comes to its historical argumentation of the 1968 event, the theory seems to lag behind. The book gives the impression that there is a bar between theory and history, similar to the bar that Balibar describes when presenting Lacan’s four discourses: a fence removing history from theoretical representation, driving it away onto another scene, making it largely inaccessible, or invisible, to the political thought of speculative abstraction. This is especially evident in the way the publication is structured: the first, theoretical part, uniting, in its depth, Paris and Prague, and the second, historical part, mostly relating to Prague, local examples and their failures of socialisms. One axiomatic, the other empirical.

Petr Kužel’s long article in the second, historical, section about workers’ councils, refers to theory only passingly, specifically to Rancière’s division between police and politics, which could be extracted to the same effect from many other systems of political philosophy. Kužel’s aim in the text is “to present *historical facts* hoping that it will create a crucial point of departure for subsequent *theoretical analysis*.” He does that rewardingly, making clear that the Prague Spring was more the result of organizing workers’ councils rather than abstract demands for liberalization, freedom of speech, and humanist socialism. The workers’ councils in 1968, with up to 900,000 members, were a developed labour force in Czechoslovakia, which was marching towards “organizing councils *horizontally* – to create a network of relationships between the councils themselves and to create some form of standing body that could represent the councils” (p. 187).

This action program, as it was called, was the full political demand of workers to make national their demands for self-managed socialism, which they were hoping to see ratified at the XIV Communist Party Congress, in the event interrupted by the Warsaw Pact invasion of Czechoslovakia in August 1968. In a way, one could say that the Soviet *Union* intervened in Czechoslovakia to suppress a *union* of soviets (councils). Kužel's narrative, based on official documents, gives us a very complicated picture of class struggle within the socialist state: between workers' councils and unions, between managerial workers' councils and political workers' councils, all leading to the conclusion that the emancipatory politics of equality in 1968 happened within the state apparatuses, thus having a lasting historical effect (p. 193). I hesitate to agree with this conclusion regarding the primacy of the political struggles waged within the state, but it is empowering to read a narrative of a political mass movement where it is the workers, not students and intellectuals, playing center stage in history.

Jan Kober's contribution extends this argument even further by showing the role of the official socialist lawmakers' involvement in reforming the legal codes in order to create concrete conditions for the "full assertion of personality" in socialism, which was seen as the precondition of socialist self-management (p. 203). This meant that it was necessary not only "to radically transform the content of the law, but also its organization and overall system" (p. 209), which is the very form of the law. In Czechoslovakia, these reforms had already begun in 1961 by slowly abandoning Roman Law, based on the legal dualism of "private" and "public" law, and paving the way for the new socialist law: one that would erase the boundary between the state and people's organization and thus create the conditions for the "self-government of the society" (p. 204). We need more of these studies. They could help us down the road to better understand the post-socialist legal revisionisms that happened through the abolition of the 1960s progressive reforms and going back to pre-1948, that is, the pre-socialist system of law, which was presented as non-ideological and natural - in other words, as the capitalist and the bourgeois system of law.

Jan Mervart's contribution looks at the Association of the Left, a tiny ultra-left organization led by charismatic philosopher and writer Egon Bondy, which challenged the official self-management socialist reforms arising out of the Chinese Cultural Revolution, the New Left, and Trotskyist perspectives. Bondy was especially vocal in criticizing the regression of self-management into technocratic management, defending the idea, at moments, "that a return to Buddha could revive Marxist philosophy" (p. 269). The bureaucratization of self-management is a leitmotif in several articles in the volume, often comparing it with Yugoslav self-management, which is presented as an official and rigidified application of self-management socialism within the state. Katarzyna Bielinska is most explicit in her proposition, arguing that in Yugoslavia "mainstream Marxism-Leninism played the role of the ideology of the bureaucracy, justifying its rule," which she speculatively contrasts to abstract opposition described as "Marxist Humanism" (p. 285).

In Yugoslavia, the main promoters of Marxist humanism were the Praxis philosophers, dissidents who in 1989 “rapidly transformed into legitimizing discourse of a new regime” (p. 303). The quote is taken from Joseph Grim Feinberg’s postscript to the volume, a strong denunciation of dissident ideology as an existential, individualistic, and moralistic renewal of bourgeois norms. In his reading of Czechoslovak dissidents, Feinberg suggests that 1989 was the fulfillment of their demands for a civil society, democracy, human rights, freedom of speech, and individual freedom, yet all these demands avoided the main social and economical issues related to workers, state, and self-management. If the August 1968 invasion did not manage to completely uproot the autonomy of workers’ councils and their subjectivity, then the dissident revolution of 1989 accomplished what the invasion did not. The dissident ideologies accomplished this by shifting the focus of politics from the workers to the intellectuals, and changed the meaning of solidarity by focusing “increasingly on supporting one another” (p. 309); that is to say, supporting their own class. As a result, the dissident revolution “fought for simple, widely accepted goals like the rule of law and respect for civil rights” (p. 310).

Now, when all the economic structures of workers’ councils, unions, and any form of workers’ solidarity have been destroyed, the only thing left for us are the subjective traits of these mass emancipatory movements. Subjectivity, or a revolutionary subject, which had been a watchword of the Hegelian Marxists of the 1960s, Feinberg writes, has “faded from dissident discourse” (p. 308). One way to record this political subjectivity is through experimental practices, especially through experimental practices of art, poetry, film, music, theatre, which the Czechoslovakia of the sixties and the seventies had in abundance. Apart from the analysis of Egon Bondy, the book unfortunately does not deal with these examples. One would like to read a chapter on the Dziga Vertov Group (Jean-Luc Godard and Jean-Pierre Gorin) film *Pravda* made in 1970 in Czechoslovakia. This experimental essay-film gives a different picture of the post-1968 contradictions, portraying the socialist state contradictions within the global capitalist contradictions through a subjective disjunction of words and images, truth and representation, theory and practice. This artistic rendering of political truth could help us to suture the book’s scattered subjects of Badiou, Paris, the avant-garde, self-management, technology, state socialism, democracy, capitalism, and dissidents into one complex form overdetermined by contradictions.

Sezgin Boynik

ON A DISCUSSION ABOUT RACKETS THAT WAS NOT HEARD BUT SHOULD BE

Thorsten Fuchshuber, *Rackets. Kritische Theorie der Bandenherrschaft (Freiburg im Breisgau: ça ira, 2019)*, 672 p. ISBN 9783862591459

*DENNIS: You're fooling yourself. We're living in a dictatorship. [...]
A self-perpetuating autocracy in which the working classes...*

WOMAN: Oh there you go, bringing class into it again.

DENNIS: That's what it's all about if only people would...

Monty Python and the Holy Grail, Scene 3¹

I

In this scene from their take on the legend of the holy grail in which King Arthur stumbles upon a medieval anarcho-syndicalist commune which schools the baffled sovereign on the fragility of his legitimacy, while still having internal debates, the British comedians ingeniously mock the many discussions on the left (which they obviously knew quite well) on the question of class in the 20th century.

If not reified by official Marxism-Leninism, for which the notion of class was more a propaganda phrase than anything else, insecurity and attempts to gloss over this insecurity prevailed. Class was something that was brought “into it again” when attempts towards a critique of society were discussed, but at the same time the unwillingness or inability of the actual proletariat to act according to its supposed role as revolutionary subject could not entirely be ignored. This transformed the notion of class from a means toward understanding modern society and sharpening its critique into a shibboleth to demonstrate one’s correct, revolutionary political stance. In turn, this hollowness of the notion was of course noticed, leading to the rather irritated moan by (not only) Monty Python’s nameless woman who had heard the same sermon time and again.

¹ *Monty Python and the Holy Grail* script (online at montycasinos.com/montypython/grailmm1.php.html [accessed April 15, 2021]).

Even the most advanced of the endeavors in the first half of the century to retain Marx's critique of society by renewing it did not dare to scratch the halo of class and kept their teleological optimism that, one way or another, the proletariat would act as the subject-object of history, becoming the last class and abolishing domination and exploitation forever. For the early Georg Lukács, the proletariat should be able, thanks to its position at the levers of production, to lift the veil of the fetishizations of the commodity form. And even for Karl Korsch, who tried to apply Marx's critical materialism on Marx's critique itself, thereby keeping the latter up to date, never posed the question as to what repercussions the changes in society have had on the notion of class.

This has made inquiries into this subject (and a more pessimistic assessment of the situation, as were formulated by the Frankfurt Institute of Social Research around Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Leo Löwenthal, and Friedrich Pollock) a *bête noire* for most theoreticians. Their work, especially Horkheimer and Adorno's *Dialectics of Enlightenment*, is often considered as a turning point at which this current abandoned Marxism, started to ignore the questions of class and class struggle, and shifted their philosophy to a more abstract, more anthropological level. Perhaps the most pointed expression of this charge was Lukács's famous condemnation of the group of critical theoreticians as dwelling in the "Grand Hotel Abyss," relishing in an aesthetic cultural pessimism and in the decadent joys of a declining society while ignoring social struggles.

It is not the least merit of Fuchshuber's book that it rectifies this perception by revisiting and reconstructing Critical Theory's attempt to formulate a theory of the rule of rackets. The word "racket," most probably originating in the ganglands of cities in the USA around 1900, simply designates a gang or a close-knit group of criminals, mainly blackmailers. Closely connected to the world of "mafia," these groups are Janus-faced: on the one hand, they are agents of physical violence and force, while, on the other, they fulfil a social and charitable function, forming the notorious "family." To get an impression of the meaning of "racket," it is perhaps a good idea to think of all the movies and series this constellation has spawned.

Of course, the Institute's deliberations on the topic dig deeper, while taking up these developments. In a nutshell, the concept of the racket reflects what happens to class relations and to liberal bourgeois society, whose mode of domination is an abstract one that does not depend on direct personal rule, when all elements of social mediation like law, the free market, or even the psychological ego and its reflective thought lose their function, and with this, the mode of domination is re-personalized and direct violence re-emerges. This theory of the racket has always, as Fuchshuber points out, been conceptualized as a "contribution to a contemporaneous theory of class, as *critique of class*."² (27) Quoting Gunzelin Schmid Noerr, he describes Horkheimer's goal to "twist himself free of the myth of the revolutionary subject, without falling behind a

² As Fuchshuber's book is only available in German, all translations are mine, FR.

critique of political economy into an illusionary critique of culture” (27). As a finalized version of this theory never saw the light of day, Fuchshuber takes up the task of collecting the bits and pieces and fragments that can be found all over the work of Critical Theory’s main protagonists, as well as in the archives, to put them into context and to review them critically, resulting in a contribution towards a critique of class theory in post-liberal society.

In recent times, the diagnosis of a crisis of the rule of law and of liberal state institutions has rekindled an interest in this analysis. For example, the renowned scholar of the history of Critical Theory, Martin Jay, underscored in an interview on the exiled Institute for Social Research the importance of the rediscovery of the notion of the racket: “Only recently acknowledged, their suggestive, but ultimately abandoned conceptualization of ‘racket society’ as a model to explain the rise of fascism should also be mentioned.” In the same interview, he also referred to Fuchshuber’s book and the potential of the racket relation for the analysis of present-day developments: “In Germany, a massive new book by Thorsten Fuchshuber [...] is devoted to their analysis, and I tried to apply some of its lessons to our current situation in a piece this past April called ‘Trump, Scorsese and the Frankfurt School’s Theory of Racket Society,’ in the *Los Angeles Review of Books*.”³ Before scrutinizing Jay’s attempts to apply these lessons, a discussion of the book’s content is necessary.

II

Fuchshuber distinguishes in his project two distinct but connected approaches to the theory of the racket: an historical one (the development of the discussions on the topic) and a more systematic one (what the elements of the theory are, how they are connected, where possible flaws can be criticized).

He begins the historical part of his work by reviewing the prehistory of the notion of the racket in the first third of the 20th century in the USA. These discussions formed the background of the Institute-in-Exile’s attempts to conceptualize contemporaneous social relations. Fuchshuber underscores that, in these discussions, two strands could be distinguished: one aiming at the monopolization of capital and the establishment of networks within trusts, the other aiming at trade unions, which resorted to non-legal means in class struggle and thereby became entangled in the criminal underworld.

But these American discussions were only one of the sources of Critical Theory’s discussion of rackets. In his following chapter, Fuchshuber traces elements of this discussion further back still, especially focusing on the experiences of members of the Institute at the end of the First World War and during the Weimar Republic. The author emphasizes how Horkheimer, in his early belletristic work, which mainly describes situations

³ The National WWII Museum New Orleans, “Critical Theory, the Institute for Social Research, and American Exile: An Interview with Martin Jay, PhD,” Dec. 11, 2020 (online at nationalww2museum.org/war/articles/social-research-american-exile-martin-jay-phd [accessed June 17, 2021]).

during the end of the war, already points to central themes of the later racket theory: the growing impotence of the individual against collectives which is enhanced by the disappearance of an – at least partial – social sphere and the drive to directly identify with state and nation, as well as antisemitism. Fuchshuber also points out the role of the German *Freikorps*, nationalist militias who were on the one hand allied to the social democrat government to repress worker's unrest but on the other gave rise to a wave of terrorism and extra-legal violence against the new republic, which can be taken as the first rackets that the Institute encountered. Their contribution to the destabilization of the republic and the rise of Nazism cannot be underestimated. At the same time, early studies in the social psychology of the working class, starting at the beginning of the 1930s, showed that some of the ideological elements of authoritarianism, like the identification with the nation or a glorification of sacrifice, were not limited to traditionally bourgeois circles. The institute, by then already in exile in New York, tried to analyze the reasons – psychological as well as economic – for the sweeping success of Nazism. Fuchshuber also follows these discussions, especially the well-known dispute between Franz Neumann and Friedrich Pollock whether or to which degree national socialism can be considered to be a capitalist social formation. Unlike other studies, this book underscores the common ground of both attempts and that one of the results was the realization of the need for a comprehensive critique of society. This critique, in Horkheimer's mind, should be a collaborative study which focuses on a theory of rackets. Given the widespread interpretation of the "anthropological turn" of Critical Theory, Fuchshuber underscores that much of what was later to be known as the *Dialectics of Enlightenment* had been studies that should be completed by economic aspects of the development. Summing up one of Horkheimer's letters to Adorno, Fuchshuber explains:

That he [Horkheimer] wants to conceptualize a 'sociology of the racket' and that he understands this as a study in economy, gives a first impression of the fact that Horkheimer grasps the theory of the racket in the first place as a sociology of class relations which has to reflect the changed relations within the classes themselves as well as the mode of socialization beyond the abolished instances of mediation; a task with which he does not want to burden only Adorno and himself. (223)

The central chapter on the history of the theory of rackets is dedicated to the drafting process of this research project and its failure. In a detailed discussion of hitherto unpublished drafts and memos on this project, Fuchshuber can show how deeply indebted these theoretical attempts are to Marx's critique of political economy. Firstly, in the sense that the question of the role of the proletariat is posed again:

It becomes clear that the perspective of the research questions formulated [in these drafts] aim towards a how and why of the supposed increasing integration of the proletariat into the society of the value-form under the aspect of its change

due to centralization, concentration, and finally monopolization of the capitalist mode of production. (230)

But perhaps more importantly, Fuchshuber also emphasizes that this project was intended as a social critique, as opposed to formal sociology. He can show how important it was in the endeavors of Horkheimer and his collaborators to also include a critique of sociological theories of elites á la Vilfredo Pareto or Robert Michels, which see the formation of rackets or elites as a superhistorical fact, as an “iron law of oligarchy” (244). Rackets are not seen as an external force corrupting liberal society, but as stemming from it. Connected to this, the drafts also show attempts to explore the possibility of “anti-rackets”: organizations that can resist the trend towards the racket. “Counted towards this intransigent opposition are, according to the notes, for example, the anarcho-syndicalist trade union the Industrial Workers of the World (IWW), a not more clearly defined Russian opposition and even the SPD [the German Social Democrats].” (245) Given the rest of the notes, the authors must have had a very special current within the SPD in mind in order to add them to this opposition, as they highlight the form of the council as one of the possibilities to resist the rackets, while the majority of the SPD in power suppressed and disenfranchised the more autonomous expressions of the council movement during the revolution of 1918.

A direct quote from the draft shows what liberating potential the Institute saw in the councils:

The councils as the only institution so far known to dispose of the rackets and prevent their regeneration. Democracy = a society without rackets, without a ruling class, and hence equal opportunity [English in the original] for every human being. When there are rackets, democracy becomes a mere illusion, because they enforce a privileged, that is ruling, class and therefore exclude equal opportunity. (246)

Also in the Spanish Civil War, obviously in the anarcho-syndicalist and left socialist movement, “real forms of an anti-racket, not only in politics, but also in the arts etc.” (251) are, a bit cryptically, detected by the authors.

However, the drafted project never came to fruition. Fuchshuber describes the reasons for its failure, saying that, on the one hand, due to doubts about the whole thrust of the project, some of the intended authors, like Henryk Grossmann, did not deliver their contributions while, on the other, the main drivers of the theory, Horkheimer and Adorno, started to consider a theory of antisemitism the more urgent task, given that Europe was then becoming engulfed by barbarism at a new level. This endeavor resulted most obviously in the *Elements of Antisemitism* as a central part of their collective work, *Dialectics of Enlightenment*. It is noteworthy, however, that other parts of this book were already drafted while they were still working on their theory of rackets, showing how closely connected these strands of thought were.

III

After recounting the history of the development of the theory of rackets, Fuchshuber turns to the attempt at connecting the different parts of the theoretical fragments. From the outset, he claims that this systematic reconstruction is not identical to Critical Theory's take on the subject, but rather amplifies it. He identifies four aspects under which the material is scrutinized: the relation of racket theory to the critique of political economy, its significance for a theory of the subject within a racket, its significance for a critique of law and the state, and for a critique of antisemitism.

At first, Fuchshuber discusses the thesis that, due to the progressive concentration of capital, the role of the market and individuals on the market changes. The market, in classical liberalism, understood as an instance of mediation, loses this function tendentially, individuals have to realize their powerlessness, and rackets emerge. This does not mean that liberal society is glorified in hindsight or that Marx's critique can be considered obsolete:

It is not the pivotal question whether the categories of a critique of political economy are still valid, but asking for the consequences for the theory and practice of social critique, when bourgeois society loses, as part of its self-suspension, all its emancipatory elements, all moments that could transcend. (320)

In this context, however, Fuchshuber criticizes what he sees as a certain Leninism of Horkheimer's, who did not develop a clearer theory of the relation of economic and political form, as the different means this economic tendency expresses itself in different countries are not discussed.

One of the most pivotal points is the discussion of Horkheimer's interpretation of the part that is called in some English translations of Marx's *Capital* "primitive accumulation."⁴ He points out that the actual thrust of it gets lost if the full German title is ignored: "Die sogenannte ursprüngliche Akkumulation," "the so-called primitive accumulation." Marx not only describes here the bloody genesis of capital relations by the dissolution of feudal ties, with his appellation of the phenomenon he also mocks the liberal illusion that, after some violence at the beginning, the course of capital accumulation is smooth and can renounce all violence. As rackets are characterized as perpetrators of violence, Horkheimer takes up this Marxian notion and emphasizes

this critique, polemically formulated by Marx, of the [psychological] suppression of violence as an act of suppression which is constitutive for bourgeois society

⁴ E.g., Karl Marx, *Capital*, (online at marxists.org/archive/marx/works/1867-c1/ch26.htm [accessed April 24, 2021]). Other translations do not omit the adjective "so-called," e. g., Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy* (London: Penguin Classics, 1990), p. 871.

[...] and wants to retain, systematically and not only polemically, the notion of the 'primitive accumulation' as central for the analysis of capital relation. (330)

This way, violence may be explained as an integral element in the process of capital accumulation. While sublimated as long as capital accumulates without problems in metaphorical fair weather, during crises of capital accumulation, violence comes again to the fore, this time in a modernized form. As society is still not rationally organized, it is still prehistory and archaic moments emerge.

These changes in the social structure also congeal in the psyche of the individual in form of the experience of being interchangeable and virtually superfluous, resulting in conformism and the internalization of authority:

More precisely, the ego retains those qualities which enable the individual to conform dominating (irrational) rationality and reduce it to absolute functionality [...]. This regressive ego molds the social monad to an unconditional, flexible subject without subject (Adorno), turns it into a manager of itself. (385)

At the same time, the suffering that comes along with the permanent molding process is projected in an act of authoritarian rebellion as hate towards outgroups.

Before Fuchshuber discusses this projection in its most toxic form, antisemitism, he revisits the changing function of law and sovereignty in the racket society. Conforming to Franz Neumann's observation on the change of the function of law in modern society, Horkheimer notes a decline in the mediating role and the relative autonomy of law:

The limited, formal and negative generality of law under liberalism not only makes possible capitalistic calculability but also guarantees a minimum of liberty, since formal liberty has two aspects and makes available at least legal chances to the weak. [...] Under monopolistic capitalism, private property in the means of production as the characteristic institution of the entire bourgeois epoch, is preserved, but general law and contract disappear and are replaced by individual measures on the part of the sovereign.⁵

This begs the question of what this means for the role of the sovereign.

While Neumann finds an answer to Nazism by seeing this social formation as a *Behemoth*, a non-state and, in this sense, a society of rackets par excellence (leaving open however the question of what kept this formation together), Fuchshuber again

⁵ Franz Neumann, "The Change in the Function of Law in Modern Society," in *The Democratic and the Authoritarian State. Essays in Political and Legal Theory* (New York: Free Press, 1964), pp. 22-68, here 66.

finds fault with Horkheimer's pure economic approach that, in its generality, lacks the power to differentiate between different sovereigns:

But the similarities and differences of the National Socialist order, of 'integral' Soviet statism and the democracy of the New Deal are never determined and developed by Horkheimer and his collaborators. Thus, it is never clearly discerned whether the process analyzed by the theory of rackets in the case of a concrete society indeed terminates in the dissolution of sovereignty, as in the case of National Socialism, or whether it is retained, this social tendency notwithstanding. (471)

Fuchshuber continues his argument by stating that the main force that keeps the centrifugal society of rackets together is antisemitism, even if the

nexus of antisemitism and racket is inevitable. However, a moment similar to pathological paranoia is essential to antisemitism. This moment is strengthened and radicalized by the racket society's basic structure, which is paranoid as well: devoid of all instances of mediation, it only knows of the opposition of in and out, a not at all qualified determinant of friend and enemy. (477)

But, while the victim may be interchangeable in the sense that antisemitism has more to do with the psychological needs of the antisemite and his or her projections on the object of his hate, which can also be attached to another object, for example, Freemasons or Gypsies, in order to form a racket, Fuchshuber notes that historically in Nazism and currently in the Islamic Republic of Iran, as he adds⁶ antisemitism not only unifies the racket, but enables it to gain political unity and a new political quality.

This systematic reconstruction of the theory of the racket is followed by a discussion of its place within a critical theory of society. For Fuchshuber, it is an attempt to con-

⁶ It is lamentable, that Fuchshuber does not elaborate this point in his book in greater detail. While discussions of Putin's Russia and Somalia at the end of the book attempt to concretize the categories of racket theory, the Islamic Republic of Iran is only mentioned incidentally. Some hints on the differences between non-statal rackets and a racket state in a comparison of the Islamic State with the Islamic Republic of Iran can be found in his article (in German). See Thorsten Fuchshuber, "Im permanenten Ausnahmezustand," *Jungle World*, Jan. 7, 2016 (online at jungle.world/artikel/2016/01/im-permanenten-ausnahmezustand [accessed June 17, 2021]). For a discussion of this issue in English see the article on rackets in the SAGE Handbook: Gerhard Scheit, "Rackets," in Beverly Best, Werner Bonefeld and Chris O'Kane (eds.): *The SAGE Handbook of Frankfurt School Critical Theory* (London: SAGE Publications, 2018), pp 1551-1566, here 1561. A more detailed analysis of the role of antisemitism within the Iranian regime can be found in Stephan Grigat, "Adorno and Iran: Critical Theory and Islamic Antisemitism," in *fathom* Autumn 2020 (online at fathomjournal.org/fathom-long-read-adorno-and-iran-critical-theory-and-islamic-antisemitism [accessed June 17, 2021]).

conceptualize the post-liberal society, which retains the hope that naming the misery helps to overcome it. The author also discusses the reasons why, after the Second World War, the theory of rackets faded into obscurity. With the end of Nazism and Stalinism and the formation of the Western and Eastern Blocs, Critical Theory developed a thesis of the administered world which conceptualizes a less barbaric post-liberal society while still containing elements of the older theory, such as the internalization of authority. In this context it is noteworthy that the first book that again took up Critical Theory's idea of the racket, Wolfgang Pohrt's *Brothers in Crime*,⁷ was published in the 1990s, and can be seen as a reaction to the changed situation which brought the social contradictions, muzzled or, at least in parts of the world, muffled during the Cold War, into motion again.

IV

This very condensed and yet lengthy synopsis might be doing an injustice to many aspects of the book, as these would merit a closer discussion, but the fact that it is surely the most comprehensive publication on this topic which heretofore has only been available in German make this lengthy account seem appropriate, especially since, as noted above, recent attempts have been made to understand current social phenomena through the categories found in the theory of rackets.

Martin Jay's already mentioned piece, *Trump, Scorsese, and the Frankfurt School's Theory of Racket Society*,⁸ is, while being a noteworthy attempt, however, rife with misunderstandings. The general thrust of the piece, interpreting Trump's role as that of a racketeer, undoubtedly has its merits. One could even add that the sway that Trump holds over the GOP by non-formal means, even after losing the election, underscores this analysis. But regarding the theory itself, Jay is afraid that Critical Theory's critique could play into the wrong hands. Citing the infamous example of Jimmy Hoffa, he states that while this demonstrates that unions "could certainly be corrupted, it would have been unfair to consider all of them nascent rackets, a dangerous exaggeration that played into the hands of union-busting propagandists."⁹ Hopefully, it has become clear in this review that Horkheimer and his collaborators were hoping to find anti-rackets as well and named the Industrial Workers of the World and similar council communist or anarcho-syndicalist movements as examples. But they knew very well that the problem is less one of individual moral failure than of social relations which make conformism and irrational behavior within an irrational organized society the rational thing to do.

⁷ The very recommendable book has been recently re-published in the framework of Pohrt's Collected Works: Wolfgang Pohrt, *Brothers in Crime. Die Menschen im Zeitalter ihrer Überflüssigkeit* (Berlin: Edition Tiamat, 2021).

⁸ Martin Jay, "Trump, Scorsese, and the Frankfurt School's Theory of Racket Society," *Los Angeles Review of Books*, April 5, 2020 (online at lareviewofbooks.org/article/trump-scorsese-and-the-frankfurt-schools-theory-of-racket-society/ [accessed April 25, 2021]).

⁹ *Ibid.*

Also, Jay's final assessment of the theory of rackets is worth a closer look:

The Frankfurt School's 'racket society' analysis, to be sure, faltered when it sought to explain the rise of fascism. Not only did it underestimate the force of ideological motivations, but it also too ambitiously suggested that an epochal page had been turned in the history of global capitalism. Its melodramatic characterization of the labor movement as having to choose between world revolution and corrupt rackets was insultingly dismissive of other honorable alternatives that allowed many workers to be on the side of progressive, non-revolutionary politics while choosing non-venal leaders.¹⁰

Following Fuchshuber's argument, it can be said that exactly the opposite is the case: attempts to understand the rise of fascism formed the core of the theory. Also, the question of ideology has to be posed in a different way. As the society of rackets eliminates all instances in liberal society that had the potential to transcend it, the role of ideology changes. No one is seriously arguing anymore (or at least believing the argument) that the way things are in current society will result in the realization of freedom and equality for all of its members. This teleological historical optimism, which can still be found with the 19th-century liberals, that in the long run everyone will profit, has degenerated into the fairy tale of a "trickle-down-effect" that hardly anyone believes in any more. That daily competition has its victims is known to all; a lesson often learnt the hard way. Wolfgang Pohrt's book mentioned above defined this society thusly: "A racket means that humans act towards their second nature, to society, as if it was the first."¹¹ That, by the loss of all transcendent moments, ideology is potentiated was also clear to Critical Theory when its proponents discussed the latest form of ideology:

If one were to compress within one sentence what the ideology of mass culture actually adds up to, one would have to represent this as a parody of the injunction: 'Become that which thou art:' as the exaggerated duplication and justification of already existing conditions, and the deprivation of all transcendence and all critique.¹²

This "faithless faith in pure existence"¹³ is not a lack of ideology, but its apogee.

Also, Jay's problematic notion of corruption being the main problem has already been mentioned. But his faith in "progressive, non-revolutionary politics," while con-

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Pohrt, *Brothers*, p. 85. My translation, FR.

¹² The Frankfurt Institute for Social Research, "Ideology," in *Aspects of Sociology* (London: Heinemann Educational Books, 1973), pp. 182–205, here 202.

¹³ *Ibid.*

genial, might have to do with a misconception due to a mistranslation. In his text, he quotes Horkheimer:

Horkheimer had written ‘the historical course of the proletariat leads to a turning point: it can become a class or a racket. Racket means privileges within national borders, class means world revolution. The Führer has taken the choice away from the proletariat: they have chosen the racket.’¹⁴

But in the German original it does not read “der Führer” (being of course Hitler), but “die Führer” in plural form, meaning the functionaries of the labor movement themselves decided in favor of national politics and thus for the transformation into a racket among others struggling for a piece of the cake of surplus value. While the fragment bears the title *A History of American Labor*,¹⁵ the same, if not a stronger verdict could be delivered on the majority faction of German social democracy during the First World War and after. Horkheimer and his collaborators knew well enough where this decision leads to, and this, as can be shown with Fuchshuber, was the incentive to formulate the theory of rackets in the first place.

Apart from Jay’s critique of the theory of rackets, it is surprising that, with all the attempts to anchor the theory of rackets in Marx’s critique of political economy, up to now no one has ever mentioned that Marx himself already noted some early forms of gangs and rackets in which some elements, such as the internalization of authority and a certain informality while isolating the individual worker, can already be discerned. In his study of the agricultural proletariat in England, Marx describes the gang system that prevailed in the 19th-century English countryside:

At the head of the gang is the gang-master, always an ordinary agricultural labourer, and usually what is called a bad lot, a rake, unsteady, drunken, but with a dash of enterprise and *savoir-faire*. He is the recruiting-sergeant for the gang, which works under him, not under the farmer. He generally negotiates with the latter over piece-work, and his income, which on the average is not very much above that of an ordinary agricultural labourer, depends almost entirely upon the dexterity with which he manages to extract the greatest possible amount of labour from his gang within the shortest time.¹⁶

If this sounds a bit like a mixture of modern subcontracted labor and the gig economy, it might not be so much coincidence as it might reflect the currency of the racket theory,

¹⁴ Jay, “Trump, Scorsese.”

¹⁵ Max Horkheimer, “Geschichte der amerikanischen Arbeiterschaft,” in *Nachgelassene Schriften 1931–1949. Gesammelte Schriften*, vol. 12 (Frankfurt a. M.: Fischer, 1985), p. 260.

¹⁶ Marx, *Capital*, p. 851.

as do contemporary discourses of self-optimization, which can be seen as a modernized version of the psychology of the subject in a racket. For a necessary further discussion, Fuchshuber's book certainly forms a new basis.

One might critically add that one aspect of the theory of rackets, which is especially discussed in Horkheimer's letters, is only mentioned marginally in Fuchshuber's book: academia and universities as rackets themselves, with their own rituals of initiation, conformism, and mechanisms of exclusion. But as the book stems from a dissertation, that is, one of those self-same rituals, this is only too understandable. Similarly, some repetitions within the text, owing to a structure which scrutinizes first the historical development of the discussion of the theory and then systematizes the content of the theory, can be easily overlooked.

In summary, the theory of rackets, to which the present book is a contribution that sets a new standard, is a way of uncovering how archaic moments are still in force in today's society and how domination in an ever-changing guise is perpetuated. Until this state of the affairs is abolished, one feels the urge to chime in with Monty Python's Dennis (cut short by his sovereign King Arthur): "That's what it's all about if only people would..."

Florian Ruttner

REFERENCE

LEFT DISSENT

Peter Bugge

Abstract

The article examines the conceptual history of the terms “dissent” and “dissidence” and their equivalents in English, French, German, and Czech. It demonstrates that each language has its own terminology with unique nuances of semantics and connotations that require attention when studying expressions of “left dissent” in different linguistic contexts. The second part of the text discusses how scholars and practitioners of dissidence/dissent in the Soviet Union and Eastern Europe have defined and understood these terms and their relationship to the semantically close concepts of “resistance” or “opposition.” The essay then gives a brief survey of research literature on left dissent in the West and under state socialism before concluding with some reflections on possible new approaches to the topic.

Keywords

Conceptual history, dissent, dissidence, opposition, left dissent, transnational entanglements

Unlike “civil society” or “state capitalism,” two terms already discussed in *Contradictions*,¹ “left dissent” has no well-established status as a single lexical unit in socio-political vocabularies. We must therefore analyse the concept and idea of “dissent” in its own right, historically and in its contemporary usages, before we add the qualifier “left,” which has its own conceptual history dating back to the association of specific political views in relation to the seating in the French National Assembly in 1789, and requires its own definitional work.

The following account will start with an outline of the conceptual history of “dissent” and of the etymologically unrelated concept of “dissidence.” Although often used inter-

¹ Petr Kužel, “Státní kapitalismus,” *Kontradikce. Časopis pro kritické myšlení* 2 (2018), no. 1, pp. 239–259; *Kontradikce. Časopis pro kritické myšlení / Contradictions: A Journal for Critical Thought* 3 (2019), no. 1–2 (thematic volume devoted to civil society).

changeably, close inspection reveals semantic nuances in their usage in contemporary English, distinctions that become more evident if we study the nouns applied to the practitioners of “dissent.” In some contexts, such persons appear as “dissenters,” in other contexts as “dissidents.” To complicate matters, German and French make little or no use of words related to “dissent.” Instead, they have terms derived from “dissidence,” but these only partly cover the main semantic meanings of the English “dissent.” “Disent” has entered the Czech vocabulary (along with “disidentství” and “disident”), but again the term does not function as a direct equivalent of the English “dissent.” An awareness of the historical, socio-political, and linguistic contexts in which these terms appear is therefore indispensable for any transnational study of the phenomenon of (left) dissent.

As Václav Havel argued in his seminal 1978 essay *The Power of the Powerless*, “dissent” or “dissident” were terms applied from abroad, with which, for many good reasons, he and his associates could not identify.² When studying the concept of “dissent,” we must therefore distinguish between its uses as a *category of practice*, as an ideologically charged term used in public discourse, and as a *category of analysis*, that is, as a scholarly term defined for analytical purposes and applied to phenomena or actors that may not have used it in self-description.³ Consequently, the second part of this essay will discuss key present meanings and uses of “dissent” and “dissidence,” including their status vis-à-vis semantically related terms such as “opposition” or “resistance.” With this established, the essay will end with a brief outline of the historical and contemporary affiliation of these terms with the concept of “the left” in “the West” and under state socialist regimes. A key aim of this sketch is to emancipate the history of left dissent from the prevailing bipolar reading of its global history, and to challenge the liberal teleology that has framed most interpretations of left dissent under state socialism.

Dissent – Etymology and Meanings

Etymologically, “dissent” derives from the Latin verb “*dissentire*,” to feel or think differently, to differ in opinion, to disagree. When defining the core meanings of “dissent” as a verb and a noun, the *Oxford English Dictionary* (OED) has only religious examples of specific uses of the word.⁴ As Tony Crowley points out, the *OED* “does not record a more

² See Jonathan Bolton, *Worlds of Dissent: Charter 77, The Plastic People of the Universe, and Czech Culture under Communism* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2012), p. 2 for an excellent analysis of Havel’s “extreme scepticism” towards the word and the idea.

³ On this dichotomy, see Rogers Brubaker, *Nationalism Reframed: Nationhood and the National Question in the New Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), p. 15.

⁴ “To differ in religious opinion; to differ from the doctrine or worship of a particular church, esp. from that of the established, national, or orthodox church [...] Difference of opinion in regard to religious doctrine or worship,” *Oxford English Dictionary* (online at oed.com/search?search-Type=dictionary&q=dissent&_searchBtn=Search [accessed Sept. 4, 2021]).

modern sense of “dissent” in the sense of disagreement with *any* prevailing orthodoxy, particularly social, cultural, or political opinion.”⁵

As indicated by the *OED*, the idea of “dissent” (and the appearance of “dissenters” to articulate it) originated in theological debates about how to handle differences in religious opinion in the wake of the Protestant Reformation. The first registered occurrences of the word in English date back to the sixteenth century, and they all cover religious disagreement or deviation from the established Church.⁶ “Dissent,” it seems, appeared as a concept when “apostasy” or “heresy” no longer sufficed. As Barbara J. Falk has astutely pointed out, communities of dissenters could only emerge once a monarchical or state authority chose to tolerate religious deviation in speech and practice, rather than to eradicate it. This toleration, Falk continues, “does not connote a pre- or proto-liberal multicultural acceptance of the Other. Rather, the object of what was to be tolerated was considered *a priori* to be inferior.”⁷ There is a certain parallel in this to the emergence of dissent in the Soviet Union and Eastern Europe. The voicing of dissent required the minimum of toleration consisting in *not* immediately being arrested or eliminated. Obviously, this rudimentary tolerance on the part of the regime remained conditional and contingent; it never expressed an acceptance of the equal status of those dissenting.⁸

As suggested above, “dissent” is today both a frequently used category of practice and an analytical term. From her scholarly perspective, Falk laments the interference of public and media discourse that often plays “fast and loose with the terminology of dissent, particularly because we normatively *choose* to attach the label ‘dissent’ and ‘dissident’ to sub-state activism of which we approve. Indeed, we valorize dissent and consider it worthy and deserving of the label when it is anti-authoritarian, inclusive, liberal in character.”⁹

⁵ Tony Crowley, “‘Dissident’: a brief note,” *Critical Quarterly* 53 (2011), no. 2, pp. 1–11, here 3, emphasis in original. As Rob Watts and others have pointed out, “dissent” in Anglo-American legal tradition also refers to “a judge’s minority opinion in a multi-member appeal panel.” Rob Watts, *Criminalizing Dissent: The Liberal State and the Problem of Legitimacy* (London: Routledge, 2019), p. 28.

⁶ Crowley, “‘Dissident’: a brief note,” p. 2.

⁷ Barbara J. Falk, “The History, Paradoxes, and Utility of Dissent: From State to Global Action,” in Ben Dorfman (ed.), *Dissent Refracted: History, Aesthetics and Cultures of Dissent* (New York: Peter Lang 2016), pp. 23–50, here 26.

⁸ We may extend the parallel further: just as the religious “dissenters” saw themselves as carriers of the true faith, not merely as someone disagreeing with doctrine, Havel and other “dissidents” objected to having their “telling truth to power” reduced to some kind of profession or personality trait.

⁹ Falk, “The History, Paradoxes, and Utility of Dissent,” pp. 28–29. Notice the deictic “we,” and the values Falk ascribes to the in-community of users of the term. This liberal adoration of dissent represents an inversion of the historical valence of the term.

Kacper Szulecki has similar reservations. In his opinion, “dissent” is, even in scholarly use, a term that “can take it all” – too broad and all-encompassing to be capable of expressing “what is unique about it.”¹⁰ As an example of overstretch, Szulecki points to Ben Dorfman’s definition of dissent as “a moment, an act. It’s a putting up of a hand and stopping things in their tracks.”¹¹ Indeed, Dorfman presents a host of phenomena from *Occupy* to “the murdering of cartoonists and editors at *Charlie Hebdo*” as manifestations of a dissenting “no.”¹² For Dorfman, however, such broadness is required to reflect how today we are inevitably confronted with the consciousness of dissent, how dissent at times is worn as a badge, visualized, commemorated, and how as much as outsiders, institutions and individuals of power can pose as “dissenters.” “Dissent,” he concludes, “hovers over us as a figure – an idea, desire, and a want many of us engage,” which is why it must be approached from many different angles.¹³

Rob Watts takes Dorfman’s multi-perspectivism an analytical step further in his detailed discussion of the challenges of defining “dissent.” He quotes various scholarly definitions of the concept¹⁴ in order to demonstrate that any attempt to define the *essential* features of dissent must fall short, since dissent is not a “thing” but a variety of practices, including the practice of labelling certain activities as such. Dissent, Watts argues, must be approached relationally, be it sociologically (he refers to Bourdieu and others) or socio-linguistically. “Dissent” and related ideas like “disagreement” or “dispute” are deictic words, as their meaning derives directly from the spatial and temporal context of their utterance, from who is involved as speaker and addressee.

Unlike Falk, and with a very different focus and ambition, Watts claims that “dissent” today has mostly negative connotations.¹⁵ He makes this point as part of a larger argument against theorists of deliberative democracy, claiming that “some liberals are scandalized by disagreement.” For Watts, the key assumption of deliberative democracy that there has to be a common, rational ground between all members of society

¹⁰ Kacper Szulecki, *Dissidents in Communist Central Europe: Human Rights and the Emergence of New Transnational Actors* (Cham: Springer, 2019), pp. 28–29.

¹¹ Ben Dorfman, “Refractions: Dissent and Memory,” in *Dissent Refracted*, pp. 11–22, here 11.

¹² *Ibid.*, p. 13.

¹³ *Ibid.*, pp. 13–16. Notice again the “many of us.” Evidently, writing about dissent often involves an emotional engagement with the object of analysis.

¹⁴ One example: “Dissent is any practice – often verbal, but sometimes performative – that challenges the status quo (the existing structure of norms, values, customs, traditions, and especially authorities that underwrite the present ways of doing things).” Robert Martin, *Government by Dissent: Protest, Resistance, and Radical Democratic Thought in the Early American Republic* (New York: New York University Press, 2013), p. 3. Quoted in Watts, *Criminalizing Dissent*, p. 18.

¹⁵ Somewhat problematically, Watts seeks to demonstrate this point with the help of a thesaurus. *Ibid.*, p. 34. The same, he argues, holds true for words like “whistle-blower” or “protest.”

for democracy to function is philosophically and politically problematic.¹⁶ According to Watts, such socio-political expectations may explain why, despite the ubiquity and normalcy of disagreement in everyday life, it is broadly assumed that people who challenge conventional ideas or institutions possess some special qualities. Dissenters/dissidents are often held to stand out by their courage, by what Foucault has called their “fearless speech” (*parrhesia*) as a specific modality of truth telling within the context of unequal power relations.¹⁷ (With a related figure, Falk refers to dissent as “speaking truth to power.”)¹⁸ This raises the further question as to “why and under what circumstances disagreement becomes “dissent” and a problem so serious that governments deem it significant enough for it to be criminalized or repressed?”¹⁹ As Watts’ monograph documents, this question is as relevant for liberal-democratic states today as it was for the Communist regimes of Eastern Europe.

Returning to the history of the concept of dissent, we have seen how the term, after its long initial association with religious disagreement, expanded its meanings in the nineteenth and twentieth century to include political, social, or cultural disagreement with prevailing institutions, norms, or opinions.²⁰ The specific use of “dissent” as a label for certain forms of “independent” or “oppositional” activity under Communist regimes only became widespread in the late 1960s and 1970s.²¹ However, before we

¹⁶ *Ibid.*, pp. 33–35, here 32. Together with Isaiah Berlin, Watts seeks to challenge core assumptions of deliberative democracy in Habermas, Bohmann, and others, as well as the “monism” of US utilitarianism.

¹⁷ *Ibid.*, p. 34. Characteristically, a Polish-Russian edited, multi-national “Dictionary of Dissidents” refers to these as “heroes” when discussing the criteria for their selection. Václav Havel and Ludvík Vaculík, who are both included in the dictionary, would surely object to such labelling. Alexandr Daniel and Zbigniew Gluza (eds.), *Slovník disidentů: Přední osobnosti opozičních hnutí v komunistických zemích v letech 1956–1989 / I* (Prague: ÚSTR, 2019), p. 18.

¹⁸ Falk, “The History, Paradoxes, and Utility of Dissent,” p. 24. Václav Havel’s idea of “living in truth” as a subversive act in a post-totalitarian society, expressed most famously in the “The Power of the Powerless,” has close affinities to this understanding of what constitutes an act of dissent. Szulecki is sceptical of this idea, since “speaking truth to power is much more than saying no to power ... [and the] definition implies that dissenters are in the right, while ‘the powers that be’ are necessarily in the wrong,” This need not always be the case. Szulecki, *Dissidents in Communist Central Europe*, p. 28.

¹⁹ Watts, *Criminalizing Dissent*, p. 35.

²⁰ A search in *Google Books Ngram Viewer* on the use of “dissent” in digitized English texts from 1800 to 2018 shows that its frequency peaked between 1810 and 1840, reaching 0.0011 % in 1814. It hit a low in 1927 at 0.00026 %, while from the mid-1960 to 2008 it has had a stable frequency slightly below 0.00050 %. The term has always been far more frequently used than “dissident,” which climbed above 0.00001 % only in 1931.

²¹ Szulecki, *Dissidents in Communist Central Europe*, p. 22, argues that this practice began in the 1920s. There may have been scattered uses of “dissident” or “dissent” in references to Soviet

zoom in on what exactly defines “dissent” in this sense, we must take our discussion beyond semantic practices exclusive to English.

Despite its origin in a common Latin verb, neither French nor German have incorporated “dissent” into their socio-political vocabularies. French goes exclusively with “*dissidence*” and “*dissident*,” while German has “*Dissens*” only as a rare and formal term for “differences of opinion in relation to specific questions.”²² The online dictionary *dict. cc* translates the English verb “*dissent*” as “*widersprechen*,” “*differieren*,” “*dissentieren*,” “*anderer Meinung sein*” and so on, and the noun as “*Widerspruch*,” “*Meinungsverschiedenheit*,” “*Unstimmigkeit*,” “*Einwand*,” and so on, but none of these words fully cover the activism or political charge often present in the English “dissent.” Discussions in French or German about the phenomena addressed above as “dissent” thus require a different vocabulary with separate historical and contemporary connotations.

Czech has recently incorporated “*disent*” into its socio-political vocabulary as a neologism, though with a different meaning from the English “*dissent*.” In 1893, *Otto's Encyclopaedia*, a pioneering multi-volume Czech encyclopaedia, had a short entry on “*Dissens*,” defining it simply as “difference of opinion, disagreement,” and a longer entry on “*dissenters*” devoted to English religious communities that had broken with the state Church.²³ We find “*dissenter*” again as a specialized historical-religious concept in an interwar dictionary,²⁴ but neither “*dissenter*” nor “*disent*” figured in the 1960 or 1989 editions of the *Dictionary of Standard Czech (Slovník spisovného jazyka českého)*. “*Disent*” appears in two dictionaries from the 1990s, defined as “exclusion from society, opposition against a/the totalitarian regime,” or as “1. Opposition against a/the totalitarian regime, often persecuted and brought to silence; a non-conformist attitude to the ruling ideology in general ... 2. The dissidents as a whole.”²⁵ These definitions show that the Czech “*disent*” corresponds only to *one*, very specific usage of the En-

and East European politics prior to the mid-1960s, but my own research establishes the mid- to late 1960s as the time when the use of dissent/dissident in the Cold War political sense became common. Peter Bugge, “A Western Invention? The Discovery of Czech Dissidence in the 1970s,” *Bohemia* 59 (2019), no. 2, pp. 273–291, in particular pp. 277–278.

²² “*Meinungsverschiedenheit in Bezug auf bestimmte Fragen*,” *Duden Online* (online at duden.de/rechtschreibung/Dissens [accessed Aug. 4, 2021]). *Duden* also has an entry on “*Dissenter*,” but defines it narrowly as a “member of a [Protestant] Church in Great Britain that has separated itself from the state Church.” Online at duden.de/rechtschreibung/Dissenter [accessed Aug. 4, 2021].

²³ “*Dissens*” and “*dissenters*” were the headwords used in Czech. *Ottův slovník naučný, Sedmý díl, Dánsko – Dřevce* (Prague: J. Otto, 1893), p. 615.

²⁴ *Příruční slovník jazyka českého. Díl I. A–J* (Prague: Státní nakladatelství, 1935–1937), p. 425.

²⁵ „*Nyřazení ze společnosti, opozice proti totalitnímu režimu*,” *Slovník spisovné češtiny pro školu a veřejnost* (Prague: Academia, 1994), p. 59. “1. opozice proti totalitnímu režimu, často pronásledovaná a umlčovaná; nekonformní postoj k vládnoucí ideologii vůbec ... 2. disidenti jako celek.” *Nová slova v češtině. Slovník neologizmů* (Prague: Academia 1998), pp. 67–68.

glish “dissent” – to the expression of opposition to dictatorial, primarily Communist regimes.²⁶

The *disi*-vocabulary entered the Czech independent discourse in the 1970s, but at first almost exclusively with words derived from “*dissident*” (“*disidenství*,” “*disident*,” “*dissidence*,” and so on).²⁷ Havel’s famous opening lines of his 1978 essay *The Power of the Powerless*: “A spectre is haunting Eastern Europe, the spectre of what in the West is called ‘dissent,’” has “*disidenství*,” not “*disent*,” in the Czech original.²⁸ Whether – as Jonathan Bolton suggests – “*disidenství*” gradually gave way to “*disent*” in Czech because the latter is more sonorous, or whether it was rather because “dissent” dominated in British and American writings about the topic, will require further analysis.

Dissidence/Dissident – Etymology and Meanings

“Dissidence” has different etymological roots from “dissent.” It is derived from the Latin “*dissidere*” – a composite of “*dis*” + “*sedere*” – to sit or settle oneself apart, that is, to take action as a consequence of differing or disagreeing. Still, it may be far-fetched to claim that this original emphasis on doing rather than merely feeling reverberates today in how the two terms are used.

While the *OED* has a relatively brief entry on “dissidence,” defining it as “Disagreement (in opinion, character, and so on); difference, dissent,”²⁹ its close relative “dissident” receives far more attention. Like “dissent,” “dissident” first appeared in English in the sixteenth century as an adjective defined in the *OED* as “disagreeing or differing (in opinion, character, and so on); at variance, different.” Its nominal form appeared in the late eighteenth century, but it came to refer to disagreement in ecclesiastical matters also only in the nineteenth century. The one exception was a specific use for Polish affairs, first registered in 1767: “Under the kingdom of Poland, the name (Latin *dissidentes*) given to Protestants, members of the Greek Church, and other Christians, not of the established Roman Catholic Church.” Historically, English thus has a “West-East” distinction between domestic “dissenters” and Polish “dissidents.” Unlike in the case

²⁶ Consequently, Szulecki argues that it would be more accurate to translate it into English as ‘dissidence.’ “The Czech language has adopted *dissent* directly from English... In any case, *dissent* is not a translation of dissent, but rather Czech for dissidence.” Szulecki, *Dissidents in Communist Central Europe*, p. 34, note 7. We must add that not all scholars/users follow Szulecki’s distinction between ‘dissent’ and ‘dissidence.’

²⁷ Bugge, “A Western Invention.” Jaroslav Suk, “Slang Chartistů,” *Svědectví* 17 (1981), no. 65, pp. 32–36.

²⁸ Bolton, *Worlds of Dissent*, p. 218. The English translation of *Moc bezmocných* stems from Paul Wilson.

²⁹ Examples range from 1656 to 1891, with only one of six, from 1775, referring to religion, and none specifically to politics. See *Oxford English Dictionary* (online at oed.com/view/Entry/55457?redirectedFrom=dissidence#eid [accessed Aug. 4, 2021]).

of “dissent,” the *OED* mentions the contemporary political meaning of “dissident” as an adjective and a noun: “Disagreeing in political matters; voicing political dissent, usually in a totalitarian state,” and “In political contexts, one who openly opposes the policies of the government or ruling party, esp. in a totalitarian system.” The first examples are from 1955 and 1940 respectively, and most refer to issues related to the Soviet Union.³⁰ To conclude: Although by no means exclusively reserved for independent or oppositional activity under Communist or authoritarian regimes, “dissident” and “dissidence” are typically used in contemporary English in a far more specific sense than the more common and broader “dissent.”³¹

The situation is once again different in French. In its entries on “*dissident(e)*” (as adjective and noun) and on “*dissidence*,” the 1989 edition of *Le Grand Larousse de la langue française*, the French equivalent of the *OED*, defines the two words in categories similar to those ascribed in English to “dissent.” From the eighteenth century, “*dissident*” referred to those who for doctrinal reasons had separated from the religious, philosophical, or political community to which they belonged, while since the beginning of the twentieth century it has also had the meaning “who no longer obeys the political authority to which he was until then subjected.” “*Dissidence*” follows the same historical-semantic pattern.³² The contemporary online *Larousse*, as one of three meanings for “*dissidence*,” states “critique of the existing order, in the last decades of the Soviet Union.”³³

³⁰ *Oxford English Dictionary* (online at oed.com/view/Entry/55459?redirectedFrom=dissident#eid [accessed Aug. 4, 2021]). Emphasis in original. Crowley, “‘Dissident’: a brief note,” pp. 2–4. Crowley writes: “the real shift that took place in the use of the term ‘dissident’ is evident from its use in Cold War rhetoric, particularly from the 1960s to the 1980s.” This corresponds in time to the growing use of ‘dissent’ in discussions of the same political issues.

³¹ A search on ‘dissident’ in *Google Books Ngram Viewer* shows that the word was very rare (a frequency of appearance below 0.00001%) until the 1920s. Subsequently, its frequency of use increased steadily, culminating at 0.00014% in 1989. It dropped below 0.00010 % in 2017.

³² “*Dissidence*” may also function as a collective noun for a group of dissenting persons or – in literary use – as reference to a divergence of opinion. *Grand dictionnaire des lettres, 1–7. Grand Larousse de la langue française, tome 2, CIR–ERY*, ed. L. Guilbert et al. (Paris, 1989), p. 1330 (online at gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1200533r/f616.item.r=dissidence.zoom [accessed July 28, 2021]). The dictionary gives the following synonyms for dissident: “1 Déviationniste, hérétique, hétérodoxe, schismatique, scissionniste; 2 partisan, rebelle, résistant, révolté, séparatiste.” The antonyms are: “1 conformiste, orthodoxe; 2 fidèle, soumis.”

³³ See online at larousse.fr/dictionnaires/francais/dissidence/25999 [accessed July 29, 2021]. *Google Books Ngram Viewer* searches on the frequency of “*dissidence*” and “*dissident*” in its French corpus, 1800–2019, reveal that the former has typically been about twice as common as the latter. “*Dissidence*” had relative peaks above 0.00015% in the 1840s and 1940s, and it grew quickly in frequency from the early 1970s, peaking in 2003 at 0.00028%, after which it rapidly declined to its 1960s levels. “*Dissident*” had minor peaks around 1918 and 1941, before showing the same pattern of growth and decline as “*dissidence*” from the 1970s to the early 2000s, peaking at around 0.00013% in 1987 and 1992.

Turning from semantics to contexts of usage, a search in the French encyclopaedia *Universalis* has 225 entries containing the word “*dissidents*.” The articles covering historical issues until the mid-twentieth century mention religious and artistic *dissidents*, while those with a more contemporary focus primarily discuss political *dissidents* from all over the world. The subset “*Dissidents, URSS et Europe de l’Est*” comprises thirty-one articles. “*Dissidence*” appears in 167 articles, with entries on artworks, artists, or writers, on religion and psychoanalysis, on a broad variety of countries, and on numerous individuals (Václav Havel, Alexander Ginzburg, Andrei Amalrik...) associated with political dissent.³⁴ This quick survey aligns well with Robert Horvath’s argument that in France, the concept and figure of the Soviet/East European *dissident* became central to political debates in the 1970s as “a catalyst for the displacement of revolutionary socialism by human rights as the dominant framework of radical activism.” Significantly, he holds, this dissident-inspired activism had numerous advocates among “left-wing anti-totalitarian intellectuals.”³⁵

Like French, German did not incorporate any terms derived from “*dissentire*” into its standard socio-political vocabulary of disagreement and resistance, but neither did it opt for words derived from “*dissedere*” to cover the broad meanings associated with “dissent” in English. As Martin Dehli shows in his fine account of the history of the term “*Dissident*” in German, the word found its way into German in the eighteenth century as a name for Polish Protestants. The Latin word had been in use in Poland since the so-called *Pax Dissidentium* of 1573. It lost its contemporary relevance with the Polish partitions, and so it resurfaced only around 1848 with a new meaning. It now applied to liberal trends among German Protestants and Catholics alike. From 1860, it also became a legal term for recognized religious communities outside the official denominations. Towards the end of the nineteenth century, “*Dissident*” became a self-designation for non-confessional freethinkers and atheists advocating secession from the Church. Social Democrats like Karl Liebknecht used it, as did the interwar Communists in their struggle against organized religion. In 1936, the National Socialists banned the word from all public correspondence, and it largely disappeared from German political language for several decades.³⁶

The word made a major comeback in German in the 1970s, now as a fully secularized and politicized term for representatives of the oppositional intelligentsia in the USSR,

³⁴ See online at universalis.fr/recherche/q/dissidents [accessed July 29, 2021]; universalis.fr/recherche/t/article/napp/84602/q/dissidents (for the subset “*DISSIDENTS, URSS et Europe de l’Est*,” and www.universalis.fr/recherche/q/dissidence [accessed July 29, 2021]).

³⁵ Robert Horvath, “The Solzhenitsyn Effect: East European Dissidents and the Demise of the Revolutionary Privilege,” *Human Rights Quarterly* 29 (2007), no. 4, pp. 879–907, here 880 and 900.

³⁶ Martin Dehli, “Dissidenten: Die Geschichte eines Begriffes weltanschaulicher Pluralisierung,” *Archiv für Begriffsgeschichte* 43 (2001), pp. 173–198.

Eastern Europe and over the course of time also other authoritarian states. According to Dehli, its resurfacing expressed no continuity of conceptual development, since it “appeared as a sudden import from the Anglo-Saxon countries and France.”³⁷ Despite this discontinuity and its secular use, Dehli argues, “*Dissident*” still preserves connotations of deviation or heresy, as it expresses an exceptional mode of thinking and acting, as against any down-to-earth normalcy. “Opposition” by contrast, connotes engagement in a political space that recognizes the legitimacy of competition and pluralism.³⁸

Czech has similarities with the German developments with regard to words derived from “*dissidere*.” *Otto’s Encyclopaedia* had a detailed 1893 entry on “*Dissidenti*” as a term for non-Catholics in pre-partition Poland.³⁹ An interwar dictionary had entries on “*disident*” with accompanying adjectives, all with the strictly religious meaning of “schismatic.”⁴⁰ The 1960 *Dictionary of Standard Czech* had entries on “*dissidence*” and “*disident*” with adjectives, still with reference to religious deviation, but now with politics added.⁴¹ This extension of the semantics in a secular direction does not invalidate the observation above that, as in Germany, the *disi*-terms entered the Czech non-official political vocabulary in the 1970s from abroad. The pre-1970 evolution of the semantics of “*disident*” in Czech may, however, suggest why words with this root were accepted long before “*disent*” became common.⁴²

Defining East European Dissidents, Dissidence, Dissent

We will now take a closer look at scholarly definitions and actors’ understandings of the phenomena associated with “the public and deliberate manifestation of political

³⁷ *Ibid.*, p. 195. A crude search in *Google Books Ngram Viewer* tentatively supports Dehli’s findings. The frequency of “*Dissident*” and “*Dissidenz*” in German texts in the Google database was extremely low (below 0.000005%) until the 1970s, when “*Dissident*,” and with a certain delay also the abstract “*Dissidenz*,” experienced a rapid growth, culminating at 0.000044% in 1993 for the former, and at 0.000045% in 1997 for the latter. Both have declined steadily in frequency since then, landing around the 1980 level in 2018.

³⁸ *Ibid.*, p. 198. As we will see, Dehli’s reading of the semantics of “dissidence” vs “opposition” does not fully correspond to how the terms were understood and used in the Czech or Polish contexts in the 1970s and 1980s.

³⁹ *Ottův slovník naučný, Sedmý díl*, p. 615. “*Dissenters*” was thus historically associated with England and “*Dissidenti*” with Poland.

⁴⁰ *Příruční slovník jazyka českého. Díl I. A–J*, p. 421. All entries in this paragraph appear as found in the consulted Czech dictionaries.

⁴¹ *Slovník spisovného jazyka českého* (Prague: Nakladatelství Československé akademie věd, 1960), p. 322. We find “*politický disident*” and “*disidentská vláda*.”

⁴² If the Czech 1998 *Dictionary of Neologisms* can be trusted, Czech still prefers words derived from “*dissidere*.” The dictionary has five such entries: “*disident*,” “*disidentka*” (with the “most famous female dissident of the world,” the Burmese Aung San Suu Ky, as the example) “*disidentský*,” “*disidentský*,” and “*disidentství*,” and only “*disent*” itself with roots in “*dissentire*.” *Nová slova v češtině*, p. 68.

disagreement” with the party states of the Soviet Union and Eastern Europe,⁴³ that is, the sort of activism discussed as “left dissent” in this volume of *Contradictions*.

In her comprehensive 2011 review of the historiography on dissent in Central and Eastern Europe, Falk seeks to clarify the relationship between “resistance” and “dissent.” She understands the latter as a subset of the former, with “resistance” covering a huge variety of responses to the ruling regime, ranging from absenteeism or drug abuse to retreat into the private sphere or various “grey zone” activities. Falk locates “dissent” as the most politically conscious endpoint of a continuum of forms of resistance, describing it as characterized by the “production and distribution of *samizdat*, public protest, active involvement in independent groups outside the control of the party-state.” In passing, Falk introduces yet another category of resistance when mentioning “individual moral resistance and organized opposition,” but she does not address the difference between “dissent” and “opposition.”⁴⁴ Falk stresses that her categories are dynamic and suggestive, but we may still characterize her approach to the definition of dissent as a search for dissent *sui generis*, for an object constituted by what “dissidents” do and how they do it.

The 2007 *Dictionary of Dissidents* takes the same approach. The editors point out that the term “dissident” is used very differently across countries and contexts, reflecting also a large variety of practices, but eventually the dictionary defines a dissident as “a person performing dissident deeds” and as “a person, a considerable part of whose public activity can be characterized as oppositional.”⁴⁵ Neither of these definitions is particularly helpful. The former includes the definiendum in the explanation of the term, while the latter never clarifies the relationship between “dissidence” and “opposition.” In practical terms, the *Dictionary* delimits its subject with a list of selection criteria. Only persons “whose non-conformist activity was connected with an open and manifest, non-violent resistance to the communist system and also with the defence of human rights or the struggle for civil rights” qualify for inclusion in the pantheon of dissident heroes.⁴⁶

⁴³ Robert Brier, “Entangled Protest: Dissent and the Transnational History of the 1970s and 1980s,” in Robert Brier (ed.), *Entangled Protest: Transnational Approaches to the History of Dissent in Eastern Europe and the Soviet Union* (Osnabrück: Fibre, 2013), p. 11–42, here 17.

⁴⁴ Barbara J. Falk, “Resistance and Dissent in Central and Eastern Europe: An Emerging Historiography,” *East European Politics and Societies* 25 (2011), no. 2, pp. 318–360, here 320 and 322.

⁴⁵ Daniel and Gluza, *Slovník disidentů*, p. 18.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 19. Despite the centrality of non-violence and human and civil rights in this definition, the *Dictionary* has included some “exceptional cases of ... particularly characteristic activities close to dissident ones” that included armed struggle against the regime or other forms of violence (*Ibid.*). Falk has also discussed the relationship between dissent (as a category including, but not exclusive to East European dissidence) and violence and warns against accepting only non-violent forms of protest and resistance as legitimate expressions of dissent. Falk, “The History, Paradoxes, and Utility of Dissent,” p. 28–31.

Detlef Pollack and Jan Wielgohs strive to clarify what separates “dissidence” (or “dissent,” since they use both synonymously) from “resistance” or “opposition.” They define “resistance” far more narrowly than Falk, reserving the term for “individual or collective action directed at the removal of the Communist regime.”⁴⁷ “Dissidence,” they argue, should not be defined as an ideological orientation (as for example the rejection of the socialist utopia and the orientation towards individual freedoms and human rights), but in terms of the position of the critical discourses within the system of social communication. They write:

We ... understand as ‘dissidence’ all discourses and activities critical of the regime that constituted, or wished to constitute, an autonomous sphere of public, political and cultural communication outside of the official institutions of the party state and which in so doing openly denied the claim of the regime to full control of public life.⁴⁸

The conditions under which “dissidents” or “opposition groups” operated, Pollack and Wielgohs continue, make it difficult to draw a “boundary between ‘simple’ dissidence and political opposition.” To a considerable degree, the level of political repression determined how far it was possible to formulate oppositional viewpoints or organize around them, which might force people or groups with oppositional intentions to remain at the level of dissidence. Eventually, they reserve the term “opposition” for “the political parties of the anti-communist resistance in the initial phase of state socialism as well as, and in particular, the political formations that emerged from the dissident milieu in the late 1980s to challenge the regimes and press them to give up...”⁴⁹

Two points deserve elaboration. First, the authors define “dissidence” in terms of the acts and ambitions of its performers, but their reference to positions within the broader system of social communication, and to the impact of the level of repression on the possible transition of “dissidence” into “opposition,” points towards a relational understanding of “dissidence” as constituted by an interplay of internal and external factors. Second, while many texts use “dissent” and “opposition” interchangeably, Pollack and Wielgohs identify a difference of gradation, with “opposition” being necessarily collective, political, and programmatic, and “dissidence” not. We will return to this issue.

Taking the relational perspective on definitions further, Szulecki declares in his 2019 monograph on *Dissidents in Communist Central Europe* that his argument “is set on

⁴⁷ Detlef Pollack and Jan Wielgohs, “Introduction,” in Detlef Pollack and Jan Wielgohs (eds.), *Dissidence and Opposition in Communist Eastern Europe: Origins of Civil Society and Democratic Transition* (Aldershot: Ashgate, 2004), pp. ix–xvii, here xii.

⁴⁸ *Ibid.*, p. xiii.

⁴⁹ *Ibid.* The authors immediately break with their own nomenclature by mentioning “critical and opposition groups of the 1970s and 1980s.”

the premise that the ‘dissident’ is not a simple descriptive category, and not really an academic concept. It is a transnationally functioning *figure*.⁵⁰ The author elaborates: “The elements which are constitutive for dissidentism and enable the dissident figure, in my conceptualization, are three: open, legal, and non-violent action under a repressive sanction (dissidence), Western attention, as well as domestic recognition.” Together, the three elements form “the dissident triangle.”⁵¹ This transnational figure is rooted in a certain reality (dissidence), while also detached from it as a concept and representation developed in Western discourses on non-Western Others. “Dissidents” were, according to Szulecki, created, constructed, and empowered through transnational recognition, which inevitably affected the objects of this labelling as they criticized, remodelled, or took advantage of the figure. One becomes a “dissident” not only through Western labelling – and through regime naming and shaming – but also through mutual, often transnational recognition from other “dissidents,” through inclusion in “the library of dissidence.”⁵²

Szulecki’s argument is not without its issues. He has a fine survey of different definitions of “dissident” within various temporal and linguistic contexts, and he presents definitions of key terms in the “vocabulary of resistance.”⁵³ But throughout his own historical account from 1956 to 1989 and beyond, he uses “dissent” and “dissidence” as analytical terms that unproblematically capture and express a social reality. Moreover, Szulecki repeatedly refers to “oppositionists” without ever defining the term or discussing what constituted “opposition” under the conditions of state socialism.⁵⁴ As argued, all

⁵⁰ Szulecki, *Dissidents in Communist Central Europe*, p. xi.

⁵¹ *Ibid.*, p. 3. See also pp. 79–80 and p. 208 for an elaboration on the three elements and an illustration of the triangle.

⁵² The phrase stems from a 2007 interview with Jaroslav Šabata. Šabata claimed that even though no longer of political relevance to him in the late 1970s, people like Robert Havemann and Milovan Đilas belonged to such a library. See Tomáš Vilímek, “Oppositionists in the ČSSR and the GDR: Mutual Awareness, Exchanges of Ideas and Cooperation, 1968–1989,” in Brier (ed.), *Entangled Protest*, p. 78. In a 1978 letter to Adam Michnik, sent along with the essay *The Power of the Powerless*, which was to be included in a multinational anthology of Soviet and East European “oppositional” or “dissident” texts, Havel listed a number of people he wished to see included. See Szulecki, *Dissidents in Communist Central Europe*, p. 183. Although Havel talked only about “our planned collection” and about “authors from other countries” without labelling them, his list contributed to constituting the library or canon of “dissidents” that he objected to in his essay. For an English translation of the letter, see Elzbieta Matynia (ed.), *An Uncanny Era: Conversations between Václav Havel and Adam Michnik* (New Haven: Yale University Press, 2014), pp. 23–27.

⁵³ Szulecki, *Dissidents in Communist Central Europe*, pp. 21–34.

⁵⁴ The closest we get to a definition of the difference is the distinction made between the solitary and limited activities of “Soviet rights activists and internationally renowned dissident intellectuals” and the far more extensive activities and networks established by the “Central European opposition.” *Ibid.*, p. 8. Still, Szulecki refers to Central European “oppositionists” even in cases where their scope of action was as limited as that of their Soviet dissident counterparts.

these categories can (or as Dorfman and Watts held: must) be approached relationally. Though limited to the analysis of the “dissident,” Szulecki’s approach provides valuable insights into the complex, transnational dynamics generated by the emergence and propagation of this figure, including its impact on the social practices of both oppressors and oppressed. For example, it enables the author to notice the highly gendered representation of who counted as true dissidents, an imagery produced and reproduced by Western analysts, the male “dissidents” and the Communist authorities alike.⁵⁵

The huge gap between contemporary Western observers’ or later scholars’ generalising understandings of “dissent” and “dissidents” and the actual experiences and perceptions of the people identified as such is the starting point for Jonathan Bolton’s perceptive monograph *Worlds of Dissent*. Arguing that research on dissent has reached an impasse due to these generalizations, Bolton seeks to reconstruct the lifeworlds of a number of actors involved in what has come to appear as “Czech dissent.” “We speak of ‘the dissidents’ as if we know who they were and, indeed, as if *they* knew who they were,” Bolton writes, before proceeding to demonstrate that dissent constituted *many* different worlds of experience, “encompassing many characters, styles, and genres, as well as controversies and sharp debates.” Bolton emphatically warns against “backshadowing,” that is, against narrating and interpreting dissent in the light of 1989, since none of the “dissidents” operating in the late 1970s did so in anticipation of any collapse of Communism in their lifetime.⁵⁶

Part of this “dissident” lifeworld was finding a vocabulary for one’s position and activities. Szulecki observes that among Poles, there was a strong hostility to the term “dissident,” since it had both the older religious (Protestant) connotations discussed above, and suggestions of Communist “renegades” or “heretics,” with whom the oppositionists did not want to be associated. The Polish opposition, he argues, “very often used the term ‘dissident’ as a negative benchmark,” associating it with solitary passivity and elitist and intellectual outsiders, and contrasting it with “opposition,” which they used in self-description, and which for them had connotations of activism and social outreach.⁵⁷ The idea that Poland in the 1970s and 1980s had an “opposition,” while the

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 155–158. The role of women in dissent has finally become a more central topic in the scholarly literature. See Robert Brier, “Gendering Dissent: Human rights, gender history and the road to 1989,” *Eurozine*, Sept. 2, 2019 (online at eurozine.com/gendering-dissent [accessed Aug. 10, 2021]). For a Czech example, see Marcela Linková and Naďa Straková (eds.), *Bytová revolta: jak ženy dělaly dissent* (Prague: Academia, 2017).

⁵⁶ Bolton, *Worlds of Dissent*, pp. 13, 13, and 45.

⁵⁷ Szulecki, *Dissidents in Communist Central Europe*, p. 22, p. 25 (with quotation), and pp. 164–165. Szulecki claims that despite the broad recognition of the courage and moral integrity of Soviet dissidents, “since the late 1970s, both the Czechoslovak and Polish communities constructed their positions in relation to the negative benchmark of [these].” His evidence is, however, exclusively Polish, and my research in Bugge, “A Western Invention?” (admittedly based only on textual evidence until around 1980) found only few negative attitudes in Czech perceptions of Soviet dissidents.

Soviet Union or Czechoslovakia had “dissidents” is widely present also in contemporary scholarship on forms of resistance in Communist Eastern Europe.⁵⁸

Eventually, from the mid- to late 1970s, Czech and Slovak independent activists and their supporters in exile came to accept and use the term “*dissident*” with derivations, both in informal in-house use and in essays meant for *samizdat* or *tamizdat* publishing.⁵⁹ A close reading of how the reform Communist journal *Listy*, published in exile, described critics of the normalization regime in Czechoslovakia in the 1970s reveals an interesting semantic distinction between “opposition” and “dissidence.” *Listy* (with the telling subtitle *Journal of the Czechoslovak Socialist Opposition*) used only “opposition” and “oppositionists” until 1975, when “dissident” made its first appearance. From around 1978, *Listy* contributors used the term frequently and without explanations or inverted commas, documenting its rapid domestication. Especially in articles by Jiří Pelikán, Zdeněk Hejzlar, Zdeněk Mlynář and other reform Communist leaders, we encounter a clear hierarchy between “dissidence” and “opposition,” with parallels to the one encountered in Polish discourse. “Dissidence” appears as a noble, but largely individual and ideologically diffuse phenomenon, which needs to advance organizationally and to formulate a political programme in order to become a real “opposition.” For these *Listy* authors, a dissident can be a leftist and dissidents can make leftist statements, but for “dissidence” as a collective phenomenon to become truly leftist, it must transform itself into an “opposition.” To put it pointedly: Within this logic, “left dissent” is essentially a contradiction in terms!⁶⁰

This, of course, is not the only possible way to understand the relationship between “dissent/dissidence” and “opposition.” We can find inspiration in an article written within the context of international political theory. Christopher Daase and Nicole Deitelhoff define “opposition” as a practice “which accepts the ruling order as such and makes use of the institutional forms of political involvement to express its dissent,” while “dissidence” is more radical, since it “rejects the rules of the order and chooses unconventional forms of organization and articulation to exercise radical critique of rule.”⁶¹ Within the context of state socialism, we can apply this distinction to argue that the conception of “opposition” heralded by *Listy* was embedded in a political logic

⁵⁸ Petr Blažek, “Typologie opozice a odporu proti komunistickému režimu. Přehled koncepcí a limity bádání,” in Petr Blažek (ed.), *Opozice a odpor proti komunistickému režimu v Československu 1968–1989* (Prague: Dokořán, 2005), pp. 10–24. See also Bugge, “A Western Invention?” pp. 273–274.

⁵⁹ *Ibid.*, passim. The penetration of the term into informal use is documented by Jaroslav Suk’s 1981 dictionary of the slang used by Charta 77 activists. See “Slang Chartistů,” pp. 32–36. Szulecki has a hilarious example of an ironic Slovak use of the verb “*disiduju*” (“I dissidentize”) in a 1981 samizdat. Szulecki, *Dissidents in Communist Central Europe*, p. 196.

⁶⁰ Bugge, “A Western Invention?” pp. 283–288.

⁶¹ Christopher Daase and Nicole Deitelhoff, “Opposition and dissidence: Two modes of resistance against international rule,” *Journal of International Political Theory* 15 (2019), no. 1, pp. 11–30, here 12–13.

that constituted no deep political or ideological challenge to the normalization regime, which – cf. the arrests and trials of left oppositionists 1969–1971 – knew how to handle it. For many outside the *Listy* circle, this “oppositional” mode of activism therefore increasingly came to look like a road to nowhere. “Dissidence” in this sense was *more radical*, since its legalism and universalism of human and civil rights abandoned the binary logic of the Leninist *kto-kogo* present in the *Listy* conceptualization of a “socialist opposition,” that is, it rejected the rules of the political game. This may explain the attraction of “dissidence” also for freethinking leftists.⁶²

Defining the Left

There is no scope here for a full conceptual history of “the Left” as a political term since its introduction in France in 1789.⁶³ Nor will I offer a comprehensive discussion of what constitutes “the Left” today. For the purposes of the following brief survey of “left dissent” in the West and under state socialism, we may start with Geoff Eley. In the introduction to his comprehensive 2002 monograph, *Forging Democracy: The History of the Left in Europe, 1850–2000*, Eley argues that “the Left” has always been larger than socialism, but that socialism was always at the core of the Left. After 1968, a number of new, radical agendas appeared from “outside socialism’s familiar class-political frameworks,” but for these to remain robustly leftist, they would have to promote not only pluralism, tolerance, and so on, but also egalitarianism and a democratic extension of the boundaries of politics.⁶⁴ We notice the strongly normative element in Eley’s firm association of the Left with the expansion of democracy, which makes it difficult to analyse the nature of the leftism of those radical or socialist movements and parties that embraced authoritarian means as a way to promote their agendas, including the Communist parties in power.⁶⁵ Such an analysis, however, was pivotal for the left dissent in East Central Europe in the 1970s and 1980s.⁶⁶

⁶² I develop this argument further in Bugge, “A Western Invention?” pp. 289–291.

⁶³ See the entry on “left” as noun and adjective in *Oxford English Dictionary* for examples of how this association of “the left” with progressive or radical view was soon taken up in English (online at [oed.com/view/Entry/106982?rskey=2Lr0ps&result=4&isAdvanced=false#eid](https://www.oed.com/view/Entry/106982?rskey=2Lr0ps&result=4&isAdvanced=false#eid) [accessed Aug. 8, 2021]).

⁶⁴ Geoff Eley, *Forging Democracy: The History of the Left in Europe, 1850–2000* (Oxford: Oxford University Press, 2002), pp. 8–12, here 10, emphasis in original.

⁶⁵ To give one example, Eley “solves” the problem of how to handle authoritarian socialism by referring to Brezhnev, the USSR and those Communists who opposed the Prague Spring as “conservative.” *Ibid.*, p. 359.

⁶⁶ Marxist Hungarian dissidents/oppositionists were deeply engaged in this type of analysis. See for example Iván Szelényi, “Socialist Opposition in Eastern Europe: Dilemmas and Prospects,” in Rudolf L. Tóké (ed.), *Opposition in Eastern Europe* (London: Macmillan, 1979), pp. 187–207.

Left Dissent in the West

An admittedly sketchy review of contemporary literature on dissent (despite some references to the Tea Party movement and other cases of populist, conservative dissent) gave a strong impression that dissent in the USA, or more broadly in “the West” and in its global manifestations today, is predominantly, if not inherently a left-wing phenomenon. To give one example, the American magazine *Dissent*, founded in 1954 and still appearing in 2021, remains proud of its socialist origins and committed to leftist values. As Mitchell Cohen, co-editor emeritus of the journal and professor of political science argued on the occasion of the magazine’s sixtieth anniversary in 2014, “dissent, as a left-wing activity, sustains certain values, even if they are reshaped and take on different characteristics as the world changes.” Core among these, he continued, “is the idea that liberty and democracy are sabotaged in societies that freeload on inequality.” The struggle against ideologies and political forces that do such freeloading is, in Cohen’s understanding, the task and ethos not just of his journal, but of dissent as such.⁶⁷

From the outset, Cohen stresses, the journal was opposed to Stalinism “and styles of thinking associated with it,” and during the Cold War the journal was a natural ally of East European dissidents. Before and since 1989, *Dissent* has dissociated itself from dictatorial and murderous regimes or movements dressed up in anti-capitalist or anti-imperialist rhetoric. Instead of searching for (or proclaiming to have found) “a single, universalizing, and homogenizing force of social transformation,” anti-authoritarian socialism has been at its best, Cohen holds, “when in a ‘dialectical relationship’ with ‘classical liberalism’ to expand political freedom.” According to Cohen, the key task for left dissent today is to support a pluralism that does not land in the postmodern “ontological tantrum” of declaring the world irrevocably fragmented and celebrating “‘differences’ to such an extent that it [falls] politically through the cracks between them.” Instead, left dissent must consistently seek coalitions tugging countries in a democratic and egalitarian direction.⁶⁸ Eley would gladly subscribe to this.

The close association in the USA between “dissent” and “the left” has a long trajectory. Falk has identified the “central contradiction” between the liberal republican ideology of the American Constitution and Bill of Rights and capitalist exploitation as the main motor of dissent in the country. She writes:

[W]aves of dissenters – from abolitionists to anarchists, from labor activists of the Communist Party of the USA (CPUSA) and the Civil Rights Movement to the Women’s and Lesbian Gay Bisexual Transgender Queer Rights Movements – have

⁶⁷ Mitchell Cohen, “The Values of Dissent,” *Dissent* 61 (2014), no. 3, pp. 26–27.

⁶⁸ *Ibid.*, pp. 27–29.

sought the *actual* fulfillment of the American dream for everyone (as opposed to for elites privileged by economic and historical advantage).⁶⁹

“Dissent” also features in the subtitle of a two-volume anthology of 2018 on *Contemporary Left-Wing Activism*.⁷⁰ Like Eley, John Michael Roberts in his introductory discussion of left-wing perspectives on democracy and participation links leftist activism to socialism and an expansion of democracy: “for left-wing protagonists, politics should be thought of as an entry point to encourage ordinary people to participate in their own democratic mechanisms and institutions.” This, he stresses, includes *economic* democracy, which in his opinion is a prerequisite for socialist politics and socialist societies.⁷¹ Like Watts, Roberts briefly discusses the value of “*dissensus*” as a tool to highlight the real inequalities and power relations that are often glossed over in liberal versions of deliberative democracy. The *dissensus* expressed by contemporary global social movements can, the two volumes are to demonstrate, “lead to the formation of a wide reaching progressive politics.”⁷² Noticeably, while covering countries from Chile to Turkey, not one of the eighteen chapters devoted to specific case studies addresses activism in a post-Communist state.

Left Dissent/Dissidence under State Socialism

State socialism poses separate problems for the study of left dissent. First, it is difficult to apply the traditional terminology of left and right to factions within the Communist movement, since they all identified as leftist and socialist, and all propagated social and economic policies traditionally associated with the left.⁷³ Maoism is often held to be more leftist than Soviet Communism under Khrushchev or Brezhnev, but Mao

⁶⁹ Falk, “The History, Paradoxes, and Utility of Dissent,” p. 28, emphasis in the original. The same perspective characterizes the 2007 *Columbia History of Post-World War II America*, in which Richard Lingeman devotes a full chapter to the “Downfall of Postwar Idealism and Left Dissent, 1945–1950.” Lingeman ends his account by drawing long lines from the “Old Left” movements active from the late nineteenth century onwards until the peak of the Cold War in the early 1950s to the “self-styled New Left” born in the 1960s. Richard Lingeman, “Domestic Containment: The Downfall of Postwar Idealism and Left Dissent, 1945–1950,” in Mark Carnes (ed.), *The Columbia History of Post-World War II America* (New York: Columbia University Press, 2007), pp. 201–225.

⁷⁰ Joseph Ibrahim and John Michael Roberts (eds.), *Contemporary Left-Wing Activism: Democracy, Participation and Dissent in a Global Context*, vol. 1–2 (London: Taylor & Francis, 2018). Searches for scholarly literature on right-wing activism and dissent produced no comparable findings.

⁷¹ John Michael Roberts, “Democracy and Participation: Liberal and left-wing perspectives,” in *Contemporary Left-Wing Activism*, vol. 1, pp. 1–26, in particular p. 2 (with quotation) and p. 19.

⁷² Roberts, “Democracy and Participation,” p. 3–4.

⁷³ One can of course argue that the “socialist” states were in reality “state capitalist,” a view that could render calls for a democratization and socialization of the “state capitalist” economies a leftist critique. See Petr Kužel, “Státní kapitalismus,” *Kontradikce 2* (2018), no. 1, pp. 239–259.

broke with Khrushchev with reference to the latter's break with Stalinism, and Eley is not alone in referring to the neo-Stalinists resurfacing during the Prague Spring as "conservative." "Dissent" too causes trouble, since one can make the argument that Communist – or more specifically Leninist – "dissent" is a contradiction in terms, given Leninism's core ideological doctrine of democratic centralism. Ultimately, in the Leninist view, A. J. Polan has argued, power, truth, and right are and must be monolithic, and in the possession of the party.⁷⁴ Dissent can make no sense if by definition you cannot be right against the party. Notably, the British *A Dictionary of Marxist Thought* of 1983 has only a short entry on "democracy," a much longer one on "democratic centralism" and no entries on "dissent/dissidence" or "opposition."⁷⁵

Accordingly, the scholarly literature focussing on "dissent/dissidence" in what used to be the Soviet Union and Communist Eastern Europe mostly presents a very different story to the one of dissent in "the West." Authors typically find a precursor of dissent in the Marxist revisionism that evolved from the mid-1950s as a reaction to Stalinism, especially as it turned into open critique of the ruling regimes in the mid-1960s, be it in the Soviet Union, Poland, Yugoslavia⁷⁶ or elsewhere. By the early to mid-1970s, however, the standard literature agrees, dissidents largely converged around a human rights-based platform, which – to the extent that clear political positions are discernible in dissident writings – was predominantly liberal or conservative.

Archie Brown, an eminent historian of the Soviet Union, points out that while the Soviet dissidents most known and followed in the West

were mainly those who were concerned with issues of human rights and civil liberties ... [t]he most dangerous segment of the dissident movement from the point of view of the Soviet authorities was that associated with nationalism, especially when national and religious identity coincided.⁷⁷

Robert Horvath gives more credit to Soviet liberal dissent. Although it never came to power as in East Central Europe, this dissent played, he argues, "a crucial role in the establishment of democratic institutions" in the Gorbachev era, and contributed significantly to the "terminal crisis of Soviet totalitarianism." Horvath identifies four

⁷⁴ See A.J. Polan, *Lenin and the End of Politics* (London: Methuen, 1984), for a penetrative critical reading, inspired by the emergence of the Polish *Solidarity*, of Lenin's *The State and Revolution*. Lenin's vision, Polan argues, made politics an ontological impossibility.

⁷⁵ See entries on "democracy" and "democratic centralism," in Tom Bottomore (ed.), *A Dictionary of Marxist Thought* (Oxford: Blackwell, 1991), pp. 133–137.

⁷⁶ The Yugoslav *Praxis* group with its international summer school is an interesting case of leftist critical thinking from this period bordering on dissent. See the article by Milivoj Bešlin, Gazela Pudar Draško, and Balša Delibašić in this issue.

⁷⁷ Archie Brown, *The Rise and Fall of Communism* (London: Vintage Books, 2010), p. 407.

“dissident ‘vectors:’ the repudiation of revolutionary violence; the theory and practice of glasnost; the defence of law and rights; and Russophobia,” and argues that a “common feature of these vectors was their fundamental divergence from the agendas of party reformers” who still operated within Marxist/socialist paradigms.⁷⁸ By contrast, back in 1981 Marshall S. Shotz identified three broad trends among Soviet dissidents: Marxist purifiers, religious humanists/Orthodox conservatives, and “those who wish the introduction of Western-style liberal and pluralistic practices, usually combined with significant elements of socialism.”⁷⁹ Two of these trends can be called leftist, but as the quote from Horvath suggests, their ideas have largely disappeared from sight in post-1989 scholarship, except as precursors to human-rights based dissidence. The work of Ilya Budraitskis,⁸⁰ presented in the interview with him in this issue, represents an important correction of this line of interpretation.

The dominant narrative with regard to East Central Europe is similar, except that the literature stresses that dissent here could take on far more substantial organizational forms, in particular in Poland, and that it was therefore more politically articulate. In his already mentioned monograph on *Dissidents in Communist Central Europe*, Szulecki begins his historical survey with “Marxist neophytes and democratic heretics.” After the crushing of the Prague Spring and the March events in Poland in 1968, however, the dissenters broke with Communism and eventually developed a “much looser relationship to Marxism combined with the search for a new opposition identity.”⁸¹ This identity soon crystallized around ideas of human rights and “democratic opposition,” and from around 1976–77, Szulecki holds, Marxist or left-wing dissent became marginal phenomena in the region. Szulecki refers to a 1976 letter from Jacek Kuroń to the Italian Eurocommunist leader Enrico Berlinguer as “perhaps the last clearly leftist symbolic communiqué,” and although we find sporadic references to left-wing dissidents such as Jaroslav Šabata in post-1977 contexts, left dissent is largely invisible in the core parts of Szulecki’s account.⁸²

⁷⁸ Robert Horvath, *The Legacy of Soviet Dissent: Dissidents, Democratisation and Radical Nationalism in Russia* (London: Routledge, 2005) pp. 12, 21–22. See also Philip Boobbyer, *Conscience, Dissent and Reform in Soviet Russia* (London: Routledge 2005), in particular Chapter 7, “Dialogue and division in the dissident movement,” pp. 114–131.

⁷⁹ Marshall S. Shotz, *Soviet Dissent in Historical Perspective* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), p. 158.

⁸⁰ Ilya Budraitskis, *Dissidents among Dissidents: Ideology, Politics and the Left in Post-Soviet Russia* (London: Verso forthcoming).

⁸¹ Szulecki, *Dissidents in Communist Central Europe*, p. 87.

⁸² *Ibid.*, p. 122. See p. 184 on Šabata’s leftist visions for Charter 77. Szulecki has several references to Petr Uhl’s activities in Charter 77 and VONS without mentioning that he never abandoned the leftist convictions of his youth. See the article in this issue by Matyáš Křížkovský, Michael Polák and Ondřej Slačálek on Petr Uhl and the *Movement of Revolutionary Youth*.

Barbara J. Falk's important 2003 monograph, *The Dilemmas of Dissidence in East-Central Europe*, had equally little room for left dissent in the 1970s and 1980s, except for her detailed analysis of Adam Michnik's essay *The Church and the Left* of 1975–76.⁸³ Falk goes on to argue that the strong post-1989 embrace of the market among

morally influential voices of the opposition ... was consistent with the *political* liberalism of the dissidents ... [d]espite their sociological genesis on the Left and past support for egalitarianism, socialist ownership, or at least self-management.⁸⁴

Some scholars have noticed one exception to this developmental trajectory in East Central Europe: the GDR. Here, Marxist and reform Communist ideas long remained dominant. Generally, however, this trend is analysed in terms of “delay” or “backwardness,” as in Szulecki's remark that “the East German intellectuals were *not yet* tuned to the same frequencies as their Czechoslovak and Polish counterparts.”⁸⁵ Similarly, Robert Brier claims that among “many future GDR dissidents, the experience of 1968 needed *quite some time* ‘to sink in,’” which made the abandoning of socialism as a viable framework for dissent a protracted process in the GDR.⁸⁶ In his valuable study of mutual exchanges between “oppositionists” in Czechoslovakia and the GDR in the 1970s and 1980s, Tomáš Vilímek gives several examples of how East German activists who followed events in Poland, Czechoslovakia, or Hungary came to subscribe to this idea of a need to “catch up.” He mentions Gerd Poppe, a civil rights activist, who had learned from travelling in the neighbouring countries “that many oppositionists had *freed themselves* from reformist visions of a socialist alternative, even though some of them had formerly been Marxists. He had been astonished that in the GDR, people *still believed* in such reformist concepts.”⁸⁷ Essentially, all three accounts thus translate a

⁸³ Barbara J. Falk, *The Dilemmas of Dissidence in East-Central Europe: Citizen Intellectuals and Philosopher Kings* (Budapest: CEU Press, 2003), pp. 165–177. Falk discusses the “Budapest School” of Marxist philosophers inspired by György Lukács as contributing to dissidence in Hungary, but again primarily as precursors to the main, non-Marxist Hungarian dissident contributions. See pp. 122–125 and 257–261.

⁸⁴ *Ibid.*, pp. 328–329. Emphasis in original.

⁸⁵ Szulecki, *Dissidents in Communist Central Europe*, p. 136 (emphasis added). Alexander Amberger's article in this issue on the alternative eco-socialism of Wolfgang Harich, Rudolf Bahro, and Robert Havemann presents a radically different approach to East German dissent.

⁸⁶ Brier, “Entangled Protest,” p. 18 (emphasis added).

⁸⁷ Vilímek, “Oppositionists in the ČSSR and the GDR,” pp. 55–85, here 66 (emphasis added). Vilímek does not discuss how the fact that Poppe presented his recollection of his mid-1970s views in a 2007 interview – that is, with a knowledge of the eventual collapse of Communism in Eastern Europe that was unthinkable thirty years before – may have influenced his interpretative framework. The “delay/backwardness” framework is less dominant in Jan Pauer, “Disent

difference in space into a difference in time, a procedure typical of the linear, teleological view long dominant in Western social thought of a historical development logically culminating in liberal democracy and a market economy.

Alternative perspectives

The history of left dissent must be emancipated from the dominant bipolar reading of its global history, and from the liberal teleology and its close companion, the backshadowing, that have determined modes of interpretation and priorities of focus, inclusion in, or exclusion from the historical narrative, as shown above in the analysis of the post-1989 neglect of left dissent in the Soviet Union and East Central Europe.⁸⁸ The articles by Alexander Amberger, Dirk Mathias Dalberg, and Kristof Nagy and Szarvas Márton in this issue of *Contradictions* give fine examples of the vitality of left dissent in a number of countries under Communist rule even after the breakthrough of the human rights paradigm. In conclusion, I will outline some further possible approaches that may contribute to a fuller understanding of left dissent in what used to be Eastern Europe.

Conditions for protest may have been very different, but East and West were never fully separate, and nor was their dissent. Inevitably, most dissident activities had domestic agendas and local or national resonance only, but as Robert Brier, Pdraig Kenney, and others have shown, East European dissent also had its transnational dimensions.⁸⁹ The Korčula Summer School organized 1963–1974 by the Yugoslav *Praxis* group is an influential example of this.⁹⁰

v trojí perspektivě: Diskursy o politice, společnosti a dějinách v českém, slovenském a východoněmeckém disentu v 70. a 80. letech,” *Soudobé dějiny* 19 (2012) no. 1, pp. 71–81. See in particular pp. 77–78.

⁸⁸ For an example of how the dominant logic works, see the online *Antologie textů z disentu a exilu (1969–1989)* [Anthology of texts from the dissident and exile (1969–1989)], edited by the Institute for Contemporary History in Prague. The anthology comprises 272 texts, divided into seventeen thematic areas, one of which is “Perspektivy levice a socialismu” [Perspectives of the left and socialism]. Nearly half of the eighteen texts included here are critiques of Marxism and socialism, including from militant Catholics. Petr Uhl is not represented, although his substantial 1979 text *Program společenské samosprávy* [Programme of societal self-government] was translated into French and German, and we find only two contributions from the 1980s by authors identifying with Marxism or socialism (Jaroslav Šabata and Miroslav Kusý; Kusý is represented with the 1984 article “To Be a Marxist in Czechoslovakia,” published in English translation in this issue). In stark contrast to this, the thematic areas devoted to Konzervativní myšlení [Conservative thinking] or Křesťanství jako východisko z krize československé společnosti [Christianity as a way out of the crisis of Czechoslovak society] contain only texts written from within these perspectives, except for a single text “merely” sympathetic to Christian ethics. See online at dissent.usd.cas.cz/o-projektu [accessed Sept. 7, 2021].

⁸⁹ Brier, “Entangled Protest,” pp. 18–19; Pdraig Kenney, “Electromagnetic Forces and Radio Waves or Does Transnational History Actually Happen?” in Brier (ed.), *Entangled Protest*, pp. 43–52.

⁹⁰ See the article by Milivoj Bešlin, Gazela Pudar Draško, and Balša Delibašić in this issue.

Numerous contacts across borders took place among dissidents and their sympathizers, be it between people or texts. Hungarian students travelled to Poland, East Germans to Czechoslovakia and so on in search of inspiration and exchanges of ideas. Western friends of the cause frequently crossed the Iron Curtain, and on a few occasions, Eastern “dissidents/oppositionists” could go West – and return home!⁹¹ *Tamizdat* was as important as *samizdat* for the dissemination of dissident ideas, and its production and distribution required extensive transnational cooperation.⁹² Many of those engaged in the smuggling were leftists, and as Bent Boel has demonstrated, Trotskyists were particularly active in this regard.⁹³ Many activists, moreover, had transnationality embedded in their life stories as émigrés or descendants of them.

Images and projections also travelled. Szulecki’s stimulating analysis of the evolution of the figure of the “dissident” has been mentioned, as has the “looping effect” that this figure generated in authorities and “oppositionists” alike. Inevitably, this “Western” figure had mixed effects. It offered a platform and some protection for the “dissidents,” but Western observers tended to find what they were looking for, that is, to interpret dissent and dissidents as confirmation of their own agendas or ideas about life under Communist rule.⁹⁴ The fascination of the French Left in the mid-1970s with Solzhenitsyn had as much to do with domestic intellectual repositioning and agenda setting as with the actual views of Solzhenitsyn, while the dedication of the 1977 Venice Biennale to East European dissent also served Italian agendas.⁹⁵ Moreover, the Western liberal focus on human rights agendas tended to overlook the leftist and socialist ideas present among many dissidents.

Projections – whether glorifying, reticent, or dismissive – went both ways,⁹⁶ and they could hamper cross-border, left-wing solidarity. One could write a transnational history

⁹¹ Perhaps most famously Adam Michnik, who in 1976 toured France, Italy, and Western Germany. See Szulecki, *Dissidents in Communist Central Europe*, pp. 123–125

⁹² Friederike Kind-Kovács, *Written Here, Published There: How Underground Literature Crossed the Iron Curtain* (Budapest: CEU Press, 2014).

⁹³ Bent Boel, “Western Trotskyists and Subversive Travelling in Soviet Bloc Countries, 1956–1989,” *Journal of Contemporary Central and Eastern Europe* 25 (2017), no. 2, pp. 237–254.

⁹⁴ Julia Metzger, “Writing the Papers: How Western Correspondents Reported the First Dissident Trials in Moscow, 1965–1972,” in Brier (ed.), *Entangled Protest*, pp. 87–108. Metzger’s article convincingly supports her conclusion (p. 108) that “the contingency of information on dissent and opposition becomes part of the story.”

⁹⁵ Horvath, “The Solzhenitsyn Effect,” pp. 895–902; Furio Colombo, “Italy: The Politics of Culture,” *The New York Review of Books*, July 14, 1977 (online at nybooks.com/articles/1977/07/14/italy-the-politics-of-culture/ [accessed Oct. 15, 2021]); Carlo Ripa de Meana, “News from the Biennale,” *The New York Review of Books*, Sept. 15, 1977 (online at nybooks.com/articles/1977/09/15/news-from-the-biennale/ [accessed Oct. 15, 2021]). The Biennale made a substantial impact on Czech understandings of dissent and its international scope. Bugge, “A Western invention?” p. 287.

⁹⁶ Barbara Walker, “Moscow Human Rights Defenders Look West: Attitudes toward U.S. Journalists in the 1960s and 1970s,” *Kritika* 9 (2008), no. 4, pp. 905–927.

of Cold War dissent as a history of *misunderstandings*,⁹⁷ be it of contexts, intentions, or words. Examples are numerous, ranging from the encounters of West German and Czechoslovak students in 1968,⁹⁸ through attitudes to peace movements and détente (where misperceptions very much went both ways),⁹⁹ to understandings of words such as “totalitarianism”¹⁰⁰ or “feminism.”¹⁰¹

This necessary precaution should not make us forget another crucial dimension of this history, that of transnational *solidarity*. Unlike aid, and more radically charity, which operate on hierarchical principles and keep the recipient in the position of an object, solidarity is horizontal, mutual, egalitarian. It is no coincidence that Trotskyist and other leftist groups in Western Europe framed their actions of support for dissidents, whether imprisoned or not, as acts of solidarity.¹⁰² For the Trotskyists and the new Left – including the emerging Green Party in West Germany – East European leftist dissidents were a source of inspiration as like-minded partners in a dialogue about how to reconcile socialism and liberty, reconceptualize politics, develop new forms of societal self-organization, and secure peace without accepting the Cold War logic of bloc politics.¹⁰³

⁹⁷ The term is used programmatically in Jürgen Danyel, Jennifer Schevardo, and Stephan Kruhl (eds.), *Misunderstanding 1968/89: Fremde Zeitgenossen und umstrittene Deutungen/Cizí současníci a sporné výklady* (Berlin: Metropol, 2009). In their article in this issue, Matyáš Křížkovský, Michael Polák, and Ondřej Slačálek also refer to participants noticing a “misunderstanding” at this meeting. See, “The Anti-authoritarianism of the Movement of Revolutionary Youth? Three Contextualisations,” *Contradictions* 5 (2021), no. 2. pp. 31–55.

⁹⁸ Paulina Bren, “1968 East and West: Visions of Political Change and Student Protest from across the Iron Curtain,” in Gerd-Rainer Horn and Padraic Kenney (eds.), *Transnational Moments of Change: Europe 1945, 1968, 1989* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2004), pp. 119–135.

⁹⁹ Bent Boel, “Western European Social Democrats and Dissidence in the Soviet Bloc during the Cold War,” in Brier (ed.), *Entangled Protest*, pp. 151–169; Kacper Szulecki, “Hijacked Ideas: Human Rights, Peace, and Environmentalism in Czechoslovak and Polish Dissident Discourses,” *East European Politics and Societies* 25 (2011), no. 2, pp. 272–295; Václav Havel, “Anatomie jedné zdrženlivosti” [Anatomy of a reticence], in *Spisy 4* (Prague: Torst, 1999), pp. 523–561. The essay was written in April 1985.

¹⁰⁰ Robert Brier, “Adam Michnik’s Understanding of Totalitarianism and the West European Left: A Historical and Transnational Approach to Dissident Political Thought,” *East European Politics and Societies* 25 (2011), no. 2, pp. 197–218; Piotr Wciślik, “‘Totalitarianism’ and the Limits of Polish Dissident Thought: Late Socialism and After,” in Michal Kopeček and Piotr Wciślik (eds.), *Thinking Through Transition: Liberal Democracy, Authoritarian Pasts, and Intellectual History in East Central Europe After 1989* (Budapest: CEU Press, 2015), pp. 73–107.

¹⁰¹ Václav Havel’s condescending remarks about two Italian feminists visiting Prague and his conclusion that feminism “in our environment ... simply appears as ‘dada’” is emblematic of this issue. Havel, “Anatomie jedné zdrženlivosti,” pp. 541–543, here 543.

¹⁰² Boel, “Western Trotskyists,” p. 244.

¹⁰³ *Ibid.*, pp. 246–247; Robert Brier, “Beyond the ‘Helsinki Effect’: East European Dissent and the Western Left in the ‘Long 1970s,’” in Poul Villaume, Rasmus Mariager and Helle Porsdam

Significantly, East European leftist “oppositionists” did not shy away from expressing *their* solidarity with people persecuted in the West or the Third World. As French and Belgian solidarity campaigns with the Polish *Solidarność* gathered momentum, the *Solidarność Coordinating Office Abroad*, established in Brussels by Polish trade union activists stranded in the West after the imposition of martial law, linked the Polish crisis with the ones in Chile and South Africa, and sent messages of solidarity to both countries.¹⁰⁴ From Czechoslovakia, we may point to a 1974 letter signed by thirty political prisoners expressing solidarity with all the victims of persecution in Pinochet’s Chile,¹⁰⁵ or a 1977 letter signed by seven left-wing dissidents in support of the victims of *Berufsverbot*¹⁰⁶ in West Germany.¹⁰⁷

I hope that these tentative reflections have underlined the continued need to investigate the history and intellectual contributions of left dissent under Communist regimes, and that the preceding longer discussion of the conceptual history of “dissent” and “dissidence” can sharpen our attention to how all actors – whether objects of our studies or producers of them – define and use key terms. It genuinely does matter as to whether we see left dissent only as an embryonic precursor to real “opposition” or as its radical alternative!

(eds.), *The ‘Long 1970s:’ Human Rights, East-West Détente and Transnational Relations* (London: Routledge, 2016), pp. 71–86.

¹⁰⁴ Kim Christiaens and Idesbald Goddeeris, “The East Versus the South: Belgian Solidarity Movements with Poland and Nicaragua during the Early 1980s,” in Brier (ed.), *Entangled Protest*, pp. 173–197, here 182–183 and 192–193. The authors show how perceptions of the Sandinista government in Nicaragua as “Communist” kept *Solidarność* from expressing solidarity with the Nicaraguan struggle against foreign (U.S.) intervention.

¹⁰⁵ For a translation into English with introduction, see Karel Kovanda, “A Document of Our Time,” *The New York Review of Books*, Oct. 31, 1974 (online at nybooks.com/articles/1974/10/31/a-document-of-our-time/ [accessed Oct. 15, 2021]).

¹⁰⁶ In 1972, the West German authorities issued an “Anti-Radical Decree,” which banned people who were members or aligned to organizations considered extremist and in radical opposition to the Constitution from work as civil servants. Opponents of the ban, which hit also public sector employees who were members of the legal West German Communist Party, used the term *Berufsverbot* (“occupational ban”) to describe the consequences of the Decree.

¹⁰⁷ The two examples stem from a pamphlet, published in Danish in 1980 by the *Socialist Workers’ Party (section of the 4th International)* and translated from English. The pamphlet also contains a 1979 interview with Petr Uhl, a 1977 letter from Uhl to “the revolutionary Left in Western Europe” and a November 1977 open letter to Heinrich Böll signed by sixteen ‘dissidents.’ See *Vi er med jer. Er I med os? Petr Uhl og fængslede Charter 77 medlemmer i Tjekkoslavakiet* [We are with you. Are you with us? Petr Uhl and imprisoned Charter 77 members in Czechoslovakia] (Copenhagen: Prinkipo, 1980). The pamphlet’s genesis and content testify to the transnational character of left dissent and solidarity in the 1980s. In Scandinavia and elsewhere, active solidarity work with Charta 77 and other East European “dissidents” and “oppositionists” was predominantly (though by no means exclusively) performed by leftist individuals, movements, and parties situated ‘between’ the Social Democrats and the pro-Moscow Communists.

ABOUT THE AUTHORS

Kristina Andělová (andelova@usd.cas.cz) works as a historian at the Institute of Contemporary History, Czech Academy of Sciences. She has recently defended her dissertation on the political thought of Czech reform communists in the 1970s and 1980s. She is one of the founders of the international research platform Intellectual History in East Central Europe. Together with Jiří Suk she coedited *Jednoho dne se v našem zelináři cosi vzbouří. Eseje o Moci bezmocných* [One day something in our greengrocer snaps: essays on “The Power of the Powerless”] (Prague: ÚSD AVČR, 2016) and contributed to *Šest kapitol o disentu* [Six chapters on dissent] (Prague: ÚSD AVČR, 2016).

Alexander Amberger (alexander_amberger@gmx.de) is a political scientist from Berlin. He published his thesis on the ecological utopias of Rudolf Bahro, Wolfgang Harich, and Robert Havemann in 2014. The English translation of the book will be published in the Historical Materialism Book Series by Brill. Amberger conducts research on left-wing dissidents and science fiction from the GDR, and on the history of utopianism.

Milivoj Bešlin (milivoj.beslin@instifdt.bg.ac.rs) is a historian and a research fellow at the Institute of Philosophy and Social Theory, University of Belgrade. In 2017–2018 he was a lecturer at the Faculty of Philosophy, University of Montenegro. He has written a two-volume monograph, *Ideja moderne Srbije u socijalističkoj Jugoslaviji* [The idea of modern Serbia in socialist Yugoslavia] (Belgrade and Novi Sad: IFDT and Akadem-ska knjiga, 2019), as well as dozens of professional articles, discussions, and reviews in domestic and international scholarly journals and collections and has edited five scientific volumes. His research interests include the political and social history of socialist Yugoslavia, as well as nationalism studies.

Sezgin Boynik (boyniksezgin@gmail.com) is an independent researcher and writer based in Helsinki. He is the founder and editor of RABRAB Press, an independent publishing platform dedicated to merging experimental artistic forms with leftist politics. His latest publication is the thematic volume *Sickle of Syntax and Hammer of Tautology: Concrete and Visual Poetry in Yugoslavia, 1968–1983* (Stockholm: OEI editör, 2021).

About the Authors

Inxhi Brisku (inxhi.brisku@gmail.com) is currently pursuing a Master's degree in Holocaust Studies at the University of Haifa. Previously, he finished a Bachelor's degree in Political Science at the University of Tirana and a Master's degree in International Area Studies at Charles University, Prague. His research interests include political history, memory studies, public discourse studies, and the political use of history.

Ilya Budraitskis (ibudraitskis@gmail.com) teaches political theory at the Moscow School for Social and Economic Sciences. His book *Dissidents among Dissidents* (London: Verso, 2022, orig. *Dissidenty sredi dissidentov*, Moscow: Svobodnoje marksistskoe izdatelstvo, 2017) was awarded the Andrey Belyi Prize in 2017.

Peter Bugge (peter.bugge@cas.au.dk) is Associate Professor of Central European Studies at Aarhus University, Denmark. He has published extensively on Czech and Central European history and culture of the 19th and 20th centuries. He is also a literary translator from Czech into Danish.

Dirk Mathias Dalberg (dirk.dalberg@savba.sk) is a researcher at the Institute of Political Science of the Slovak Academy of Sciences in Bratislava. He focuses on Czech and Slovak intellectual history, the history of political ideas, and democratic theory.

Balša Delibašić (balsa.delibasic@instifdt.bg.ac.rs) is a PhD candidate and research associate at the Institute for Philosophy and Social Theory, University of Belgrade. He is currently working on his thesis on sports and nation-building processes in Montenegro, Serbia, and Croatia. At the Petnica Science Center, he was appointed as an associate at the History Seminar.

Greg Evans (gsevans2222@hotmail.com) is a writer and translator. His stories and essays have appeared in various Czech journals, including *Listy*, *Tvar*, *A2*, *Analogon*, and *Host*. He has also written for and served on the editorial board of the magazine *Green Social Thought*. His translation of Karel Teige's *Jarmark umění* (*The Marketplace of Art*) is forthcoming from RABRAB Press.

Petr Kužel (kuzelpetr82@seznam.cz) is a researcher at the Institute of Philosophy, Czech Academy of Sciences focusing on French and Czech philosophy of the second half of the 20th century. He is the author of *Filosofie Louise Althussera. O filosofii, která chtěla změnit svět* [The philosophy of Louis Althusser: a philosophy that wanted to change the world] (Prague: Filosofia, 2014). He edited an anthology of Egon Bondy's political texts *Pracovní analýza a jiné texty* (Working analysis and other texts) and brought out an edited volume *Myšlení a tvorba Egona Bondyho* [The thought and work of Egon Bondy] (Prague: Filosofia, 2018).

Matyáš Křížkovský (krizkovsky@gmail.com) is a PhD candidate at the Institute of Political Science, Faculty of Arts, Charles University. His research focuses on social and ecological movements, strategies of ecological and social transformation, and political ideologies. He has published an article on the development of the Czech ecological movement and the Green Party in the two decades after 1989 (*Central European Journal of Politics*, 2019) and a chapter on the morphological analysis of ideologies in a collective monograph entitled *Jak číst politické myslitele?* [How to read political thinkers?] (Prague: Karolinum, 2020).

Jan Mervart (mervart@flu.cas.cz) is a researcher at the Institute of Philosophy, Czech Academy of Sciences, where he focuses on modern Czech and Slovak intellectual and cultural history. His latest book, written together with Jiří Růžička, is devoted to the intellectual history of Czechoslovak post-Stalinist Marxism "*Rehabilitovat Marxe!*" *Československá stranická inteligence a myšlení poststalinické modernity* ["Rehabilitate Marx!" The Czechoslovak party intelligentsia and thinking post-Stalinist modernity"] (Prague: NLN, 2020). Together with Adam Hudek and Michal Kopeček he coedited *Czechoslovakism* (London: Routledge, 2021) and together with Joseph Grim Feinberg and Ivan Landa he coedited *Karel Kosík and the Dialectics of the Concrete* (Leiden: Brill, 2021)

Kristóf Nagy (Nagy_Kristof@phd.ceu.edu) is a PhD candidate at the Department of Sociology and Social Anthropology of the Central European University, editor of the journal *Fordulat*, and a member of the Working Group for Public Sociology "Helyzet." His current research examines the hegemonic nature of professional culture and its role in state formation using the case of the Hungarian Academy of Arts (MMA). His most recent article, co-authored with Márton Szarvas, was published in 2021 in the journal *Comparativ* under the title "Morals of Precarity: Artistic Trajectories under the Orbán Regime of Hungary."

Michael Polák (michael.polak@seznam.cz) is a PhD candidate at the Institute of Economic and Social History, Faculty of Arts, Charles University. His research focuses on social movements, street politics, university politics, neo-Nazism, and the history of anarchism. He is co-author of the book *Kultura svépomocí. Ekonomické a politické rozměry v českém subkulturním prostředí pozdního státního socialismu a postsocialismu* [DIY Culture: economic and political dimensions of Czech subculture practice in late state socialism and post-socialism] (Prague: Univerzita Karlova, Filozofická fakulta, 2016).

Gazela Pudar Draško (gazela.pudar@instifdt.bg.ac.rs) is a political sociologist and is director of the Institute for Philosophy and Social Theory, University of Belgrade. She has published the monograph *O čemu govorimo kada govorimo o intelektualcu* [What we mean when we say...intellectuals] (Belgrade: Institute for Philosophy and Social

About the Authors

Theory, 2017) and dozens of articles concerning intellectual engagement, social movements, and democracy.

Florian Ruttner (florian.ruttner@collegium-carolinum.de) is a researcher at the Collegium Carolinum's branch office in Prague. Before coming to Prague, he studied and taught at the University of Vienna at the Department of Political Science, where he focused on the theory of fascism and German National Socialism, the history of the *völkisch* movement in Austria and Germany, and on critical theory and the history and theory of antisemitism. He is author of the monograph *Pangermanismus. Edvard Beneš und die Kritik des Nationalsozialismus* [Pan-Germanism: Edvard Beneš and the Critique of National Socialism] (Vienna: Ça ira Verlag, 2019).

Ondřej Slačálek (Ondrej.Slacalek@ff.cuni.cz) is assistant professor at the Department of Political Science, Faculty of Arts, Charles University. He has published various scholarly articles on the history of radicalism, social movements, national identity, and nationalism in journals such as *Patterns of Prejudice*, *Slavic Review*, *Czech Sociological Review*, as well as essays in *Eurozine*, *A2*, and *A2larm*.

Márton Szarvas (szarvas_marton@phd.ceu.edu) is a Ph.D. candidate in sociology and social anthropology at Central European University. His dissertation investigates the changing relationship between the state, civil society, and culture in rural houses of culture in contemporary Hungary. In 2019, he co-curated with Kristóf Nagy the exhibition *Left Turn, Right Turn – Artistic and Political Radicalism under Late Socialism* at the Blinken OSA Archives. He is a member of the Working Group for Public Sociology “Helyzet” and a founding member of the Solidarity Economy Center, Budapest.

Jakub Szumski (jakub.szumski@uni-jena.de) is a researcher and PhD candidate at the Imre Kertész Kolleg in Jena. His main area of research is the history of politics in state socialist Eastern Europe, and his dissertation examines how authorities in Poland and East Germany dealt with charges of corruption in the political class. His latest article in the *Journal of Modern European History* (2020) deals with the idea of socialist legality in 1980s Poland.