

Moc bezmocných

Památce Jana Patočky

(1)

Východní Evropou obchází strašidlo, kterému na Západě říkají „disidentství“.

Toto strašidlo nespadlo z nebe. Je přirozeným projevem a nevyhnutelným důsledkem současné historické fáze systému, jímž obchází. Zrodila ho totiž situace, kdy tento systém už dávno není a z tisícových důvodů už nemůže být založen na čisté a brutální mocenské svévoli, vylučující jakýkoliv nekonformní projev, kdy je ale na druhé straně už do té míry politicky statický, že téměř znemožňuje, aby se takový projev natrvalo uplatňoval v prostředí jeho oficiálních struktur.

Kdo vlastně tyto takzvané „disidenti“ jsou? Z čeho jejich postoj vyrůstá a jaký má smysl? V čem je smysl oněch „nezávislých iniciativ“, v nichž se „disidenti“ spojují, a jaké mají tyto iniciativy reálné šance? Je na místě užívat v souvislosti s jejich působením pojmu „opozice“? Pokud ano, čím taková „opozice“ – v rámci tohoto systému – vlastně je, jak působí, jakou roli ve společnosti sehrává, v co doufá a v co může doufat? Je vůbec v silách a možnostech „disidentů“ – jako lidí, kteří jsou vně všech mocenských struktur a v postavení jakýchsi „podobčanů“ – nějak na společnost a společenský systém působit? Mohou vůbec něco změnit?

Myslím, že úvaha o těchto otázkách – jako úvaha o možnostech „bez-mocných“ – nemůže dost dobře začít jinak než úvahou o *povaze moci* v poměrech, kde tyto „bez-mocní“ působí.

(2)

Náš systém bývá nejčastěji charakterizován jako *diktatura*, totiž diktatura politické byrokracie nad nivelizovanou společností.

Obávám se, že už samo toto označení – byť jinak jakkoli pochopitelné – skutečnou povahu moci v tomto systému spíš zatemňuje než osvětluje.

Co se nám totiž pod tímto pojmem vybavuje?

Řekl bych, že je v našem povědomí tradičně spojen s představou určité poměrně malé skupiny osob, která se v nějaké zemi násilím zmocní vlády nad většinou společnosti; která opírá svou moc odkrytě o přímé mocenské nástroje, jimiž disponuje; a kterou lze poměrně snadno sociálně oddělit od ovládané většiny. K této „tradiční“ či „klasické“ představě diktatury jaksí bytostně patří předpoklad její dočasnosti, historické efemérnosti a nezakotvenosti; její existence se nám zdá být těsně svázána s životem osob, které ji nastolily; bývá to záležitost spíš lokálního rozsahu a významu, a ať už se taková diktatura legitimuje tou či onou ideologií, svou moc přeci jen odvozuje především od počtu a výzbroje svých vojáků a policistů. Jako své hlavní nebezpečí přitom chápe možnost, že se objeví někdo, kdo bude po této stránce vybaven lépe a kdo vládnoucí skupinu svrhne.

Myslím, že už docela vnějškový pohled musí napovídat, že systém, v němž žijeme, má s takovouto „klasickou“ diktaturou pramálo společného:

1) Není lokálně omezený, ale panuje naopak v celém ohromném mocenském bloku, ovládaném jednou ze dvou současných supervelmocí. A i když má přirozeně své rozmanité dobové a místní zvláštnosti, jejich rozsah je zásadně ohraničen rámcem toho, co ho na celé ploše mocenského bloku spojuje: nejenže je všude na týchž principech a týmž způsobem strukturován (tj. způsobem vyvinutým vládnoucí supervelmocí), ale

navíc je ve všech zemích skrz naskrz prorostlý sítí manipulačních nástrojů velmocenského centra a totálně podřízen jeho zájmům. Tato okolnost – v „patovém“ světě nukleární rovnováhy supervelmocí – mu dává ovšem ve srovnání s „klasickými“ diktaturami nebyvalou vnější stabilitu: mnohé lokální krize, které by v izolovaném státě vedly ke změně systému, mohou zde být řešeny mocenskými zásahy zbývající části bloku.

2) Jestli ke „klasickým“ diktaturám patří jejich historická nezakotvenost – mnohdy se jeví jen jako jakési výstřelky dějin, nahodilé výsledky nahodilých sociálních procesů či lidských a davových sklonů –, pak o našem systému něco takového zdaleka tvrdit nelze: i když se všem původním společenským hnutím, z jejichž sociálního a myšlenkového zázemí vyrůstal, už dávno celým svým vývojem odcizil, přesto autenticita těchto hnutí (myslím tím dělnická a socialistická hnutí 19. století) mu dává nepopiratelné historické zakotvení; je to určitá pevná půda, o níž se mohl opírat, než ho jeho vývoj postupně konstituoval v onu zcela novou sociální a politickou realitu, kterou dnes je a jako která už pevně vrostl do struktury světa a moderní doby. K tomuto historickému zakotvení patřilo i dobré pochopení sociálních rozporů doby, z něhož původní hnutí vycházelo; že už v samém jádře tohoto „dobrého pochopení“ byla geneticky přítomna dispozice k tomu obludnému zcizení, jež přinesl další vývoj, není přitom podstatné; ostatně i tento prvek organicky vyrůstal z dobového klimatu, a i on měl tedy cosi jako své „zakotvení“.

3) Jakýmsi dědictvím onoho původního „dobrého pochopení“ je další zvláštnost, kterou se náš systém liší od různých jiných moderních diktatur: disponuje nepoměrně konciznější, logicky strukturovanou, obecně srozumitelnou a ze své podstaty velice pružnou ideologií, která při své komplexnosti a uzavřenosti nabývá až povahy jakéhosi sekularizovaného náboženství: nabízí člověku hotovou odpověď na jakoukoli otázku, nelze ji dost dobře přijmout jen částečně a její přijetí zasahuje hluboko do lidské existence. V epoše krize metafyzických a existenciálních jistot, v epoše lidského vykořenění, odcizení a ztráty smyslu světa, musí mít nutně tato ideologie zvláštní hypnotickou přitažlivost: bloudícímu člověku nabízí snadno dostupný „domov“: stačí ji přijmout, a rázem je vše opět jasné, život dostává smysl a z jeho horizontu mizí tajemství, otázky, neklid a osamělost. Za tento levný „domov“ platí ovšem člověk draho: abdikací na vlastní rozum, svědomí a odpovědnost: vždyť integrální součástí převzaté ideologie je delegování rozumu a svědomí do rukou nadřazených, totiž princip identifikace centra moci s centrem pravdy (v našem případě jde o bezprostřední navázání na byzantský císařopapismus, v němž nejvyšší instance světská je i nejvyšší instancí duchovní). Je pravda, že navzdory tomu všemu tato ideologie – aspoň na ploše našeho bloku – příliš velký vliv na člověka už nemá (snad mimo Rusko, kde stále ještě asi převládá nevolnické vědomí s jeho slepě osudovou úctou k vrchnosti a automatickou identifikací se vším, co vrchnost tvrdí, kombinované s velmocenským patriotismem, pro něž jsou zájmy říše tradičně vyšší než zájmy člověka). To však není důležité, protože tu úlohu, kterou ideologie v našem systému má (bude o ní řeč), plní právě tato ideologie – právě proto, že je taková, jaká je – neobyčejně dobře.

4) K tradiční představě diktatury patří – pokud jde o samu techniku moci – nutně prvek určité improvizace; mocenské mechanismy nejsou většinou příliš fixovány; je tu hodně prostoru pro náhodnou a neregulovanou svévoli; objevují se tu ještě sociálně-mentální i faktické podmínky pro některé formy mocenského odporu; je tu zkrátka hodně povrchních švů, které mohou praskat dřív, než se celá mocenská struktura stačí stabilizovat. Šedesátiletý vývoj našeho systému v SSSR a jeho zhruba třicetiletý vývoj ve východoevropských zemích (opírající se navíc o některé dávno hotové strukturální modely ruského samoděržaví) vytvořil naopak – pokud jde o „fyzickou“ stránku moci –

tak dokonalé a propracované mechanismy přímé i nepřímé manipulace celé společnosti, že jako „fyzický“ základ moci představují dnes už radikálně novou kvalitu. Jejich účinnost je přitom – nezapomínejme – ještě významně zesilována státním vlastnictvím a centrálně direktivním řízením všech výrobních prostředků, což dává mocenské struktuře nebývalé a nekontrolovatelné možnosti investovat do sebe samé (například v oblasti byrokracie a policie) a usnadňuje jí – jako jedinému zaměstnavateli – existenční manipulaci všech občanů.

5) Jestli pro „klasickou“ diktaturu bývá charakteristická atmosféra revolučního vzrušení, heroismu, obětavosti a nadšeného násilí na všech stranách, pak poslední zbytky takovéto atmosféry ze života v sovětském bloku vyprchaly. Tento blok totiž už dávno netvoří nějakou enklávu, izolovanou od ostatního civilizačně vyspělého světa a imunní k procesům, jimiž prochází; je naopak jeho integrální součástí, která sdílí i spolutvoří jeho globální osud. Konkrétně to znamená, že se v naší společnosti nevyhnutelně prosazuje (a dlouhodobá koexistence se západním světem tento vývoj jen urychluje) v podstatě tatáž hierarchie životních hodnot jako ve vyspělých západních zemích, čili že tu jde de facto jen o jinou podobu konzumní a industriální společnosti se všemi sociálními a duchovními důsledky, které to přináší. Bez zřetele k této dimenzi nelze dobře porozumět ani povaze moci v našem systému.

Hluboká odlišnost našeho systému – co do povahy moci – od toho, co si tradičně představujeme pod pojmem diktatura, odlišnost patrná, jak doufám, i z tohoto zcela vnějškového srovnání, mne provokuje k tomu, abych pro něj zvolil – čistě pro potřebu těchto úvah – nějaké zvláštní označení. Budu-li ho dále nazývat systémem *post-totalitním*, pak ovšem s plným vědomím, že nejde asi o pojem nejvýstižnější; lepší mne však nenapadá. Oním „post-“ přitom nechci říci, že by šlo o systém, který už totalitní není; chci naopak říci, že je totalitní zásadně *jinak*, než jak jsou totalitní „klasické“ diktatury, s nimiž je v našem povědomí pojem totality obvykle spjat.

Okolnosti, o nichž jsem hovořil, tvoří ovšem jen okruh podmiňujících faktorů a jakýsi jevový rámec vlastní mocenské konstituce post-totalitního systému. Pokusím se nyní ukázat na některé stránky této konstituce.

(3)

Vedoucí obchodu se zeleninou umístil do výkladu mezi cibuli a mrkev heslo „Proletáři všech zemí, spojte se!“.

Proč to udělal? Co tím chtěl sdělit světu? Je skutečně osobně zapálen pro myšlenku spojení proletářů všech zemí? Jde jeho zapálení tak daleko, že cítí neodolatelnou potřebu se svým ideálem seznámit veřejnost? Uvažoval opravdu někdy aspoň chvíli o tom, jak by se takové spojení mělo uskutečnit a co by znamenalo?

Myslím, že u drtivé většiny zelinářů lze právem předpokládat, že o textu hesel ve svých výkladech celkem nepřemýšlejí, natož aby jimi vyslovovali něco ze svého názoru na svět.

To heslo přivezli našemu zelináři z podniku spolu s cibulí a mrkví a on je dal do výkladu prostě proto, že se to tak už léta dělá, že to dělají všichni, že to tak musí být. Kdyby to neudělal, mohl by mít potíže; mohli by mu vyčíst, že nemá „výzdobu“; někdo by ho mohl dokonce nařknout z toho, že není loajální. Udělal to proto, že to patří k věci, chce-li člověk v životě obstát; že je to jedna z tisíce „maličností“, které mu zajišťují relativně klidný život „v souladu se společností“.

Jak vidět, sémantický obsah vystaveného hesla je zelináři lhostejný, a dává-li své heslo do výkladu, nedává ho tam proto, že by osobně toužil právě s jeho myšlenkou

seznámit veřejnost.

To ovšem neznamená, že jeho počín nemá žádný motiv a smysl a že se svým heslem nikomu nic nesděljuje. To heslo má funkci *znaku* a jako takové obsahuje sice skryté, ale zcela určité sdělení. Verbálně by je bylo možné vyjádřit takto: já, zelinář XY, jsem zde a vím, co mám dělat; chovám se tak, jak je ode mne očekáváno; je na mne spolehnutí a nelze mi nic vytknout; jsem poslušný, a mám proto právo na klidný život. Toto sdělení má přirozeně svého adresáta: je namířeno „nahoru“, k zelinářovým nadřízeným, a je zároveň štítem, kterým se zelinář kryje před případnými udavači.

Svým skutečným významem je tedy heslo zakotveno přímo v zelinářově lidské existenci: zrcadlí jeho životní zájem. Jaký to je však zájem?

Všimněme si: kdyby nařídili zelináři dát do výkladu heslo „Bojím se, a proto jsem bezvýhradně poslušný“, nechoval by se k jeho sémantickému obsahu zdaleka tak laxe, přesto, že by se tento obsah tentokrát zcela kryl se skrytým významem hesla. Zelinář by se pravděpodobně zdráhal umístit do své výkladní skříně takto nedvojsmyslnou zprávu o svém ponížení, bylo by mu to trapné, styděl by se. Pochopitelně: je přece člověkem, a má tudíž pocit lidské důstojnosti.

Aby byla tato komplikace překonána, musí mít jeho vyznání loajality formu znaku, poukazujícího aspoň svým textovým povrchem k jakýmsi vyšším polohám nezištného přesvědčení. Zelináři se musí dát možnost, aby si řekl: Vždyť proč by se koneckonců proletáři všech zemí nemohli spojit?

Znak pomáhá tedy skrýt před člověkem „nízké“ základy jeho poslušnosti a tím i „nízké“ základy moci. Skrývá je za fasádou čehosi „vysokého“.

Tím „vysokým“ je *ideologie*.

Ideologie jako zdánlivý způsob vztahování se ke světu, nabízející člověku iluzi, že je identickou, důstojnou a mravní osobností, a usnadňující mu tak jí nebýt; jako atrapa čehosi „nadosobního“ a neúčelového, umožňující mu obelhat své svědomí a zamaskovat před světem a před sebou samým své pravé postavení a svůj neslavný „modus vivendi“. Je to produktivní – ale zároveň jakoby důstojná – legitimace směrem „nahoru“, „dolů“ i „do stran“, směrem k lidem i k Bohu. Je to závoj, do něhož může člověk zahalit své „propadnutí jsoucnu“, své zvnějšnění a svou adaptaci na daný stav. Je to *alibi*, použitelné pro všechny: od zelináře, který může svůj strach o místo zahalit rouškou svého údajného zájmu o spojení proletářů všech zemí, až po nejvyššího funkcionáře, který svůj zájem udržet se u moci může odít do slov o službě dělnické třídě.

Výchozí – onou „alibistickou“ – funkcí ideologie je tedy dávat člověku jako oběti i jako opoře post-totalitního systému iluzi, že je v souladu s lidským řádem a s řádem univerza.

Čím menší má nějaká diktatura pole působnosti a čím méně je v něm společnost civilizačně stratifikována, tím se může diktátorova vůle uskutečňovat bezprostředněji: totiž pomocí víceméně „nahé“ disciplíny, tedy bez složitého „vztahování se ke světu“ a „sebezdůvodňování“. Čím jsou však mocenské mechanismy složitější, čím větší a stratifikovanější společenství obepínají a čím déle historicky působí, tím více jedinců „zvenčí“ musí do sebe zapojovat a tím větší význam dostává v prostoru jejich působnosti ideologické „alibi“ jako jakýsi „most“ mezi mocí a člověkem, po němž moc přistupuje k člověku a člověk přichází k moci.

Už proto hraje ideologie v post-totalitním systému tak významnou roli: to složitě soustrojí složek, stupňů, převodových pák a nepřímých manipulačních nástrojů, neponechávající nic náhodě a mnohonásobně jistící integritu moci, je bez ní – jako svého univerzálního „alibi“ a jako „alibi“ každého svého článku – prostě nemyslitelné.

(4)

Mezi intencemi post-totalitního systému a intencemi života zeje propast: zatímco život směřuje ze své podstaty k pluralitě, k pestrobarevnosti, k nezávislé sebekonstituci a sebeorganizaci, prostě k naplnění své svobody, post-totalitní systém vyžaduje naopak monolitičnost, uniformitu, disciplínu: zatímco život chce vytvářet stále nové „nepravděpodobné“ struktury, post-totalitní systém mu vnucuje naopak „nejpravděpodobnější stavy“. Tyto intence systému prozrazují, že jeho nejvladnější podstatou je orientace k sobě samému; k tomu, aby byl stále důkladněji a bezvýhradněji „sám sebou“, tím, čím je; a aby tudíž stále rozšiřoval svůj akční rádius. Člověku slouží tento systém jen do té míry, do jaké to je nezbytné k tomu, aby člověk sloužil jemu; cokoli „navíc“, tedy cokoli, čím člověk přesahuje své předem vymezené postavení, reflektuje systém jako útok na sebe sama. A má pravdu: každá taková transcendence ho skutečně – jako princip – popírá. Lze tedy říci, že vnitřním cílem post-totalitního systému není, jak se to obvykle při prvním pohledu jeví, pouhé zachování moci v rukách vládnoucí skupiny; tato sebezáchovná snaha jako sociální fenomén je podřízena čemusi „vyššímu“: jakémusi slepému *samopohybu* systému. Člověk – ať už má jakékoli místo v mocenské hierarchii – není pro tento systém něčím „o sobě“, ale jen tím, kdo má tento „samopohyb“ nést a kdo mu má sloužit: proto i jeho touha po moci se může trvale uplatňovat jen potud, pokud je její směřování identické se „samopohybem“.

Ideologie – jako onen „alibistický“ most mezi systémem a člověkem – zakrývá propast mezi intencemi systému a intencemi života; předstírá, že nároky systému vyplývají z potřeb života; je to jakýsi svět „zdání“, který je vydáván za skutečnost.

Post-totalitní systém se dotýká svými nároky člověka téměř na každém kroku. Dotýká se ho ovšem v ideologických rukavicích. Proto je život v něm skrz naskrz prorostlý tkání přetvářky a lži: vláda byrokracie se nazývá vládou lidu; jménem dělnické třídy je zotročena dělnická třída; všestranné ponížení člověka se vydává za jeho definitivní osvobození; izolace od informací se nazývá jejich zpřístupněním; mocenská manipulace veřejnou kontrolou moci a mocenská svévole dodržováním právního řádu; potlačování kultury jejím rozvojem; rozšiřování imperiálního vlivu je vydáváno za podporu utlačovaným; nesvoboda projevu za nejvyšší formu svobody; volební fraška za nejvyšší formu demokracie; zákaz nezávislého myšlení za nejvědeckější světový názor; okupace za bratrskou pomoc. Moc je v zajetí vlastních lží, proto musí falšovat. Falšuje minulost. Falšuje přítomnost a falšuje budoucnost. Falšuje statistické údaje. Předstírá, že nemá všemocný a všeho schopný policejní aparát. Předstírá, že respektuje lidská práva. Předstírá, že nikoho nepronásleduje. Předstírá, že se nebojí. Předstírá, že nic nepředstírá.

Člověk nemusí všem těmto mystifikacím věřit. Musí se však chovat tak, jako by jim věřil, anebo je musí aspoň mlčky tolerovat, anebo musí aspoň vycházet dobře s těmi, kteří jimi operují.

Už proto však musí *žít ve lži*.

Nemusí přijmout lež. Stačí, že přijal život s ní a v ní. Už tím totiž stvrzuje systém, naplňuje ho, dělá ho, *je jím*.

(5)

Viděli jsme, že skutečný význam zelinářova hesla nijak nesouvisí s tím, co text hesla říká. Přesto je tento skutečný význam zcela jasný a obecně srozumitelný. Vyplývá to z obecné známosti daného kódu: zelinář deklaroval svou loajalitu – a nic jiného mu

nezbývalo, mělo-li být jeho vyhlášení přijato – jediným způsobem, na který společenská moc slyší: totiž tak, že přijal předepsaný *rituál*, že přijal „zdání“ jako skutečnost, že přistoupil na daná „pravidla hry“. Tím ovšem, že na ně přistoupil, sám vstoupil do hry, stal se jejím hráčem, umožnil, aby se hra dál hrála, aby vůbec pokračovala, aby prostě byla.

Je-li ideologie původně „mostem“ mezi systémem a člověkem „jakožto člověkem“, pak ve chvíli, kdy člověk na tento most vstoupí, stává se zároveň mostem mezi systémem a člověkem *jakožto jeho součástí*. Pomáhá-li tedy ideologie původně – svým působením „ven“ – konstituovat moc jako její psychologické „alibi“, pak od okamžiku, kdy je přijata, ji konstituuje zároveň i „dovnitř“ jako její přímá složka: začíná fungovat jako hlavní nástroj *rituální vnitromocenské komunikace*.

Celá mocenská struktura, o jejíž „fyzické“ členitosti byla už řeč, by totiž nemohla existovat, kdyby tu nebyl určitý „meta-fyzický“ řád, který všechny její články váže dohromady, propojuje a podřizuje jednotnému způsobu „sebevykazování“; který dává jejich chodu „pravidla hry“, totiž určité regule, limity a zákonitosti. Je to základní a celé mocenské struktúře společný a ji integrující komunikační systém, umožňující jí vnitřní dorozumívání a přenos informací a instrukcí; je to jakýsi soubor „dopravních předpisů“ a „orientačních tabulí“, zajišťujících jejímu chodu formu a rámeček. Tento „meta-fyzický“ řád je zárukou vnitřní soudržnosti totalitní mocenské struktury; je to její „tmel“, vazebný princip, nástroj její disciplíny; bez tohoto tmelu by musela – jako struktura totalitní – zaniknout: rozpadla by se do tříště svých jednotlivých atomů, chaoticky se navzájem srážejících svými neregulovanými partikulárními zájmy a tendencemi; celá totalitní pyramida moci – zbavena svého tmelu – by se musela tak říkajíc „zhroutit sama do sebe“ v jakémsi hmotném kolapsu.

Ideologie jakožto mocenská interpretace skutečnosti je nakonec vždycky podřízena mocenskému zájmu; proto má bytostnou tendenci emancipovat se od skutečnosti, vytvářet svět „zdání“, ritualizovat se. Tam, kde existuje veřejná soutěž o moc, a tedy i veřejná kontrola moci, existuje přirozeně i veřejná kontrola toho, čím se moc ideologicky legitimuje. V takových poměrech tedy vždycky plodí určité korektivy, zabraňující ideologii, aby se od skutečnosti úplně emancipovala. V podmínkách totality ovšem tyto korektivy mizí, a nic tudíž nestojí v cestě tomu, aby se ideologie stále víc vzdalovala skutečnosti a aby se postupně měnila v to, čím je v post-totalitním systému: ve svět „zdání“, v pouhý rituál, ve zformalizovaný jazyk, zbavený sémantického kontaktu se skutečností a proměněný v systém rituálních znaků, nahrazujících skutečnost pseudoskutečností.

Ideologie se ovšem zároveň stává, jak jsme viděli, stále důležitější složkou a oporou moci – jako její „alibistická“ legitimace i jako její vnitřní vazebný princip. S růstem tohoto významu a s postupující emancipací od skutečnosti získává zvláštní reálnou sílu, sama se stává skutečností, byť *skutečností svého druhu*, která má na určitých rovinách (a především „uvnitř“ moci) nakonec větší váhu než skutečnost jako taková: stále víc záleží na bravuře rituálu než na reálné skutečnosti, která se za ním skrývá; význam jevů nevyplývá z nich samých, ale z jejich pojmového začlenění do ideologického kontextu; skutečnost nepůsobí na teze, ale teze na skutečnost. Moc se tak posléze vztahuje víc k ideologii než ke skutečnosti; z teze čerpá svou sílu; na tezi je zcela závislá.

To ovšem vede nevyhnutelně k tomu, že teze, respektive ideologie, nakonec přestává – paradoxně – sloužit moci, ale moc začíná sloužit jí; ideologie jako by moci „vyvlastňovala moc“; jako by se sama stávala diktátorem. Zdá se pak, že teze sama, rituál sám, ideologie sama rozhoduje o lidech, nikoli tedy lidé o ní.

Je-li ideologie hlavní zárukou vnitřní konzistence moci, stává se zároveň i stále

významnější zárukou její *kontinuity*: zatímco v „klasické“ diktatuře je nástupnictví vždycky poněkud problematickou věcí – případní adepti se vlastně nemají čím srozumitelně legitimovat a jsou vždy znovu odkázáni na „nahou“ mocenskou konfrontaci –, v post-totalitním systému se moc přenáší z osoby na osobu, z garnitury na garnituru a z generace na generaci podstatně hladším způsobem: na výběru nástupců se totiž podílí nový „king-maker“: rituální legitimace; schopnost opřít se o rituál, naplnit ho, využít, nechat se jím tak říkajíc „nést vzhůru“. Samozřejmě: i v post-totalitním systému existuje boj o moc, většinou dokonce daleko brutálnější než v otevřené společnosti (není to totiž boj veřejný, regulovaný demokratickými pravidly a podléhající veřejné kontrole, ale boj skrytý, zákulisní: stěží si lze vzpomenout na případ, že by se střídal v nějaké vládnoucí komunistické straně vedoucí tajemník, aniž by různé branné a bezpečnostní složky měly přinejmenším pohotovost). Tento boj však přeci jen nikdy nemůže – na rozdíl od poměrů v „klasické“ diktatuře – ohrozit samu podstatu systému a jeho kontinuitu. Maximálně způsobí otřes mocenské struktury, která se však rychle vzpamatuje – právě proto, že její základní vazivo, ideologie, zůstane neporušeno: ať totiž střídá kdokoliv kohokoliv, vždy to je možné jen na pozadí a v rámci společného rituálu: nikdy se to nemůže stát jeho popřením.

Tento „diktát rituálu“ vede ovšem k tomu, že moc se zřetelně *anonymizuje*; člověk se téměř rozpouští v rituálu, nechává se jím unášet a mnohdy se zdá, jako by to byl rituál sám, co vynáší lidi z přítomnosti na světlo moci: anebo není snad pro post-totalitní systém charakteristické, že na všech úrovních mocenské hierarchie jsou individuality stále víc vytěšňovány lidmi bez tváře, loutkami, uniformovanými sluhý rituálu a mocenské rutiny?

Samočinný pohyb takto odlidšťované a anonymizované moci je jednou z dimenzí onoho základního „samopohybu“ systému; jako by si diktát tohoto „samopohybu“ sám vybíral do mocenské struktury lidi bez individuální vůle; jako by tento „diktát fráze“ sám zval k moci „frázovité lidi“ jako nejlepší garanty „samopohybu“ post-totalitního systému.

Západní „sovětologové“ často přeceňují roli jedinců v post-totalitním systému a přehlížejí, že vedoucí osoby – navzdory nesmírné moci, kterou jim centralistická struktura moci dává – nejsou mnohdy ničím víc než jen slepou funkcí zákonitostí systému, zákonitostí, které navíc ani sami nereflektují a nemohou reflektovat. Ostatně zkušenost nás přece dostatečně poučuje, oč silnější než vůle jedince se vždy znovu ukazuje být „samopohyb“ systému; pokud nějaký jedinec určitou individuální vůli má, musí ji dlouho skrývat za rituálně anonymní maskou, aby měl vůbec v mocenské hierarchii šanci, a když se pak v této hierarchii prosadí a svou vůli se pokusí uplatnit, dříve nebo později ho „samopohyb“ svou ohromnou setrvačnou silou přemůže a on je buď z mocenské struktury vypuzen jako cizorodé tělíčko, anebo postupně donucen na svou individualitu rezignovat, splynout opět se „samopohybem“ a stát se jeho služebníkem téměř nerozeznatelným od těch, co byli před ním, i od těch, co přijdou po něm. (Vzpomeňme například na vývoj Husákův či Gomuškův.) Nutnost neustále se krýt rituálem a vztahovat k němu způsobuje, že často i osvědčenější příslušníci mocenské struktury jsou tak říkajíc „propadlí ideologii“: nedokážou nikdy dohlédnout až na dno „nahé“ skutečnosti a vždy ji zamění – byť třeba až v poslední chvíli – za ideologickou pseudoskutečnost. (Jednou z příčin, proč Dubčekovo vedení v roce 1968 nedokázalo být na vyšší situaci, je podle mého názoru právě to, že se v mezních situacích a v „posledních otázkách“ nedokázalo nikdy úplně vyprostit ze světa „zdání“.)

Lze tedy říct, že ideologie – jako nástroj vnitromocenské komunikace, zajišťující mocenské strukturu vnitřní soudržnost – je v post-totalitním systému něčím, co *přesahuje „fyzickou“ stránku moci*, co si ji do značné míry podmaňuje, a co tudíž zajišťuje

i její kontinuitu.

Je to jeden z pilířů vnější stability tohoto systému.

Tento pilíř však stojí na vratkém základě: totiž na lži. Osvědčuje se proto jen potud, pokud je člověk ochoten žít ve lži.

(6)

Proč musel vlastně náš zelinář postavit své vyznání loajality až do výkladní skříně? Což neprokázal svou poslušnost už dostatečně různými interními nebo poloveřejnými způsoby? Na odborových schůzích hlasoval přece vždycky tak, jak měl; do různých soutěží se zapojil; voleb se spořádaně účastnil; ba i „antichartu“ podepsal. Proč se musí deklarovat ještě veřejně? Vždyť lidé, kteří míjejí jeho výklad, se tam rozhodně nezastavují proto, aby si přečetli, že proletáři všech zemí by se měli podle zelinářova názoru spojit. To heslo prostě nečtou, ba lze předpokládat, že je ani nevidí: zeptáte-li se paní, která se před výkladem zastavila, co tam bylo, určitě vám řekne, jestli dnes mají rajčata, ale s největší pravděpodobností si vůbec neuvědomí, že tam bylo i heslo, natož aby si vzpomněla, které to bylo.

Požadavek, aby se zelinář vyjádřil veřejně, se zdá být nesmyslný. Nesmyslný ale není. Lidé jeho heslo sice nevnímají, nevnímají ho však jen proto, že taková hesla jsou i v jiných výkladech, na oknech, na střeších, na elektrických sloupech, prostě všude; že tedy tvoří cosi jako *panoráma jejich každodennosti*. Toto panoráma – jako celek – si ovšem uvědomují velmi dobře. A čím jiným je zelinářovo heslo než malou součástíou tohoto velkého panorámatu?

Důvodem, proč zelinář musel dát heslo do výkladu, není tedy naděje, že je někdo bude číst nebo že někoho o něčem přesvědčí, ale něco jiného: aby spolu s tisíci jiných hesel tvořilo právě ono panoráma, o němž všichni dobře vědí. Panoráma, které má ovšem také svůj skrytý význam: připomíná člověku, kde žije a co je od něho očekáváno; sděluje mu, co dělají všichni ostatní, a naznačuje mu, co má dělat i on, nechce-li se vyřadit, upadnout do izolace, „vydělit se ze společnosti“, porušit „pravidla hry“ a riskovat tím ztrátu svého „klidu“ a svého „bezpečí“.

Paní, která se tak lhostejně zachovala k zelinářovu heslu, možná ještě před hodinou vyvěšovala na chodbě úřadu, kde pracuje, podobné heslo. Dělala to víceméně automaticky, tak jako náš zelinář, a mohla to tak dělat právě proto, že to dělala *na pozadí celkového panorámatu* a s ohledem na ně, tedy na pozadí toho panorámatu, které spolutvoří i výklad našeho zelináře.

Až přijde zelinář na její úřad, nebude její heslo vnímat, tak jako ona nevnímá jeho heslo. Přesto se ale jejich hesla navzájem podmiňují: obě byla vyvěšena s ohledem na obecné panoráma a tak říkajíc *pod jeho diktátem*, obě však zároveň toto panoráma tvoří, a uskutečňují tedy i jeho diktát. Zelinář i úřednice se adaptují na poměry, oba ale – právě tím – ty poměry konstituují. Dělají to, co se dělá, co se má dělat, co se musí dělat, přitom ale – tím, že to dělají – potvrzují, že se to skutečně má a musí dělat. Splňují určitý nárok a tím ho sami dál vznášejí. Metaforicky řečeno: bez zelinářova hesla by nebylo hesla úřednice a naopak, jeden druhému cosi navrhuje k opakování a jeden od druhého tento návrh přijímá. Jejich vzájemná lhostejnost ke svým heslům je jen klamem: ve skutečnosti jeden druhého nutí svým heslem přijímat danou hru a stvrzovat tím i danou moc, jeden druhého prostě pomáhá udržet v poslušnosti. Oba jsou objektem ovládnutí, ale zároveň i jeho subjektem; jsou obětí systému i jeho nástrojem.

Je-li celé okresní město polepeno hesly, která nikdo nečte, je to tedy jednak určité osobní sdělení okresního tajemníka krajskému tajemníkovi, zároveň je to však i cosi víc:

malý příklad principu *společenské „samo-totality“*: patří k podstatě post-totalitního systému, že vtahuje do mocenské struktury každého člověka, nikoli ovšem proto, aby v ní realizoval svou lidskou identitu, ale proto, aby se jí zřekl ve prospěch „identity systému“, totiž aby byl spolunositelem jeho celkového „samopohybu“, sluhou jeho samoučelu, aby participoval na odpovědnosti za něj a byl do něj zavlečen a s ním zapleten jako Faust s Mefistofelem. Ale nejen to: aby touto svou zapleteností spolutvořil obecnou normu a vykonával nátlak na své spoluobčany. Ale nejen to: aby se v této své zapletenosti zabydlil, aby se s ní identifikoval jako s něčím samozřejmým a nezbytným a aby mohl posléze – sám za sebe – eventuální nezapletení reflektovat jako abnormalitu, jako drzost, jako útok na sebe sama, jako ono „vydělení ze společnosti“. Zavlékáje takto všechny do své mocenské struktury, dělá z nich post-totalitní systém nástroje vzájemné totality, oné „samo-totality“ společnosti.

Zapleteni a zotročení jsou ale opravdu všichni: nejen zelináři, ale i předsedové vlád. Různé postavení v mocenské hierarchii zakládá jen různost této zapletenosti; zelinář je zapleten málo, ale také málo může; předseda vlády může přirozeně víc, ale zato je zase daleko zapletenější. Nesvobodní jsou ovšem oba, jen každý trochu jinak. Nejvlastnějším partnerem této zapletenosti člověka není tedy druhý člověk, ale systém jako samoučelná struktura. Postavení v mocenské hierarchii diferencuje lidi co do míry odpovědnosti a viny, nikomu však nedává odpovědnost a vinu bezvýhradnou a nikoho na druhé straně z odpovědnosti a viny úplně nevyvazuje. Konflikt mezi intencemi života a intencemi systému se tedy nepromítá do konfliktu dvou sociálně od sebe ohraničených komunit a jen zběžný pohled dovoluje – a to ještě jen přibližně – dělit společnost na vládců a ovládané. V tom je ostatně jeden z nejdůležitějších rozdílů mezi post-totalitním systémem a „klasickou“ diktaturou, v níž stále ještě lze linii tohoto konfliktu sociálně lokalizovat. V post-totalitním systému vede tato linie de facto každým člověkem, neboť každý je svým způsobem jeho obětí i oporou. To, co rozumíme systémem, není tedy pořádek, který by jedni vnucovali druhým, ale je to něco, co prostupuje celou společností a co celá společnost spolutvoří, něco, co se sice zdá být nezachytitelné, neboť to má povahu pouhého principu, co je však ve skutečnosti „zachyceno“ celou společností jako důležitý aspekt jejího života.

Že člověk vytvořil a denně vytváří samoučelný systém, kterým sám sebe zbavuje své nejvlastnější identity, není tedy nějaké nepochopitelné nedorozumění dějin, nějaké jejich iracionální vykojení či důsledek nějaké diabolické vyšší vůle, která se z neznámých důvodů rozhodla část lidstva tímto způsobem trápit. Mohlo se to stát a může se to dít jen proto, že v moderním člověku jsou zřejmě určité dispozice k tomu, aby takový systém vytvářel nebo aspoň snášel; je v něm zřejmě cosi, na co tento systém navazuje, co zrcadlí a čemu vyhovuje; něco, co v něm paralyzuje každý pokus jeho „lepšího já“ se vzburit. Člověk je nucen žít ve lži, ale může k tomu být nucen jen proto, že je takového života schopen. Nejen tedy, že systém odcizuje člověka, ale odcizený člověk zároveň podpírá tento systém jako svůj bezděčný projekt. Jako pokleslý obraz své vlastní pokleslosti. Jako dokument svého selhání.

V každém člověku je samozřejmě přítomen život ve svých bytostných intencích: v každém je kus touhy po vlastní lidské důstojnosti, mravní integritě, svobodné zkušenosti bytí, transcendenci „světa jsoucen“; každý ale zároveň ve větší či menší míře je schopen smířit se s „životem ve lži“, každý se nějak propadá do profánního zvěcnění a účelovosti, v každém je kousek ochoty rozpustit se v anonymním davu a pohodlně s ním téct řečištěm pseudoživota.

Dávno tu tedy nejde o konflikt dvou identit.

Jde o cosi horšího: o *krizi identity samé*.

Velmi zjednodušeně by se dalo říci, že post-totalitní systém vyrostl na půdě *historického setkání diktatury s konzumní společností*: či nesouvisí snad tak obsáhlá adaptace na „život ve lži“ a tak snadné rozšíření společenské „samo-totality“ s obecnou nechutí konzumního člověka obětovat něco ze svých materiálních jistot své vlastní duchovní a mravní integrity? S jeho ochotou rezignovat na „vyšší smysl“ tváří v tvář zvnějšňujícím lákadlům moderní civilizace? S jeho otevřeností svodům stádní bezstarostnosti? A není nakonec šed' a pustota života v post-totalitním systému vlastně jen karikaturně vyhoceným obrazem moderního života vůbec a nejsme vlastně – byť vnějšími civilizačními parametry tak hluboko za ním – ve skutečnosti jakýmsi mementem Západu, odkrývajícím mu jeho latentní směřování?

(7)

Představme si nyní, že se v našem zelináři jednoho dne cosi vzbouří a on přestane vyvěšovat hesla jen proto, aby se zalíbil; přestane chodit k volbám, o nichž ví, že žádnými volbami nejsou; na schůzích začne říkat, co si opravdu myslí, a nalezne v sobě dokonce sílu solidarizovat se s těmi, s nimiž mu jeho svědomí velí se solidarizovat.

Touto svou vzpourou zelinář vystoupí ze „života ve lži“; odmítne rituál a poruší „pravidla hry“; znovu nalezne svou potlačenou identitu a důstojnost; naplní svou svobodu. Jeho vzpoura bude pokusem o *život v pravdě*. Účet přijde brzy: bude zbaven místa vedoucího a přeložen k závozníkům; jeho plat se sníží; naděje na prázdninovou cestu do Bulharska se rozplyne; bude ohroženo další studium jeho dětí. Nadřízení ho budou šikanovat a jeho spolupracovníci se mu budou divit.

Většina vykonavatelů těchto sankcí nebude ovšem jednat ze svého autentického nutkání, ale prostě pod tlakem „poměrů“, týchž poměrů, pod jichž tlakem zelinář dříve vystavoval svá hesla. Zelináře budou pronásledovat buď proto, že to je od nich očekáváno, nebo proto, aby vykážali svou loajalitu, anebo prostě „jen“ na pozadí obecného panorámatu, k němuž patří i vědomí, že takto se takové situace řešívají, že takto se musí řešit, že tak to zkrátka chodí, – kdyby to člověk neudělal, mohl by se sám stát podezřelý. Vykonavatelé sankcí se tedy zachovávají v podstatě jen tak, jak se – v té či oné míře – chovají všichni: jako součástky post-totalitního systému, jako nositelé jeho „samopohybu“, jako drobné nástroje společenské „samo-totality“.

Bude to tedy sama mocenská struktura, která prostřednictvím vykonavatelů sankcí – jako svých anonymizovaných článků – zelináře ze sebe vyvrhne;

bude to sám systém, který ho skrze svou odcizující přítomnost v lidech za jeho vzpouru ztrestá.

Musí to udělat z logiky svého „samopohybu“ a jeho sebeobrany: zelinář se totiž nedopustil jen nějakého individuálního poklesku, uzavřeného do své jedinečnosti, ale udělal něco nepoměrně závažnějšího: tím, že porušil „pravidla hry“, *zruší hru* jako takovou. Odhalil ji jako pouhou hru. Rozbil svět „zdání“, tuto základní oporu systému; narušil mocenskou strukturu tím, že protrhl její vazivo; ukázal, že „život ve lži“ je životem ve lži; prolomil fasádu „vysokého“ a odkryl skutečné, totiž „nízké“ základy moci. Řekl, že král je nahý. A jelikož král je skutečně nahý, stalo se něco nesmírně nebezpečného: svým činem oslovil zelinář svět; každému umožnil nahlédnout za oponu; každému ukázal, že lze žít v pravdě. „Život ve lži“ může fungovat jako konstitutivní opora systému jen za předpokladu vlastní univerzality; musí obepínat všechno a prostupovat vším; nesnese jakoukoli koexistenci s „životem v pravdě“: každé vystoupení z něj ho *popírá jako princip a ohrožuje jako celek*.

Je to pochopitelné: dokud není „zdání“ konfrontováno se skutečností, nejví se jako

zdání; dokud není „život ve lži“ konfrontován s „životem v pravdě“, není tu perspektiva, která by odkrývala jeho lživost. Jakmile se k nim však objeví alternativa, bytostně je ohrožuje v tom, čím jsou, v jejich podstatě a celistvosti. A vůbec přitom nezáleží na tom, jak velký prostor tato alternativa obsazuje: její síla není vůbec v její „fyzické“ stránce, ale ve „světle“, kterým ozařuje ony opory systému a které vrhá na jejich vratký základ: zelinář neohrožoval přece mocenskou strukturu svým „fyzickým“ významem, svou faktickou mocí, ale tím, čím jeho čin přesahoval sám sebe, čím vyzařoval do svého okolí, – a ovšem nevypočitatelnými důsledky tohoto vyzařování.

„Život v pravdě“ nemá tedy v post-totalitním systému jen dimenzi existenciální (vrací člověka k sobě samému), noetickou (odhaluje skutečnost, jaká je) a mravní (je příkladem). Má navíc i zřetelnou dimenzi *politickou*.

Je-li základní oporou systému „život ve lži“, pak není divu, že jeho základní hrozbou se stává „život v pravdě“. Proto ho musí stíhat tvrději než cokoli jiného.

Pravda – v nejširším slova smyslu – má v post-totalitním systému zvláštní a v jiném kontextu neznámý dosah: daleko víc a hlavně jinak v něm hraje roli *mocenského faktoru* či přímo *politické síly*.

Jak tato síla působí? Jakým způsobem se pravda jako mocenský faktor uplatňuje? Jak se její moc – jakožto moc – může uskutečnit?

(8)

Člověk je a může být odcizován sám sobě jen proto, že je v něm *co* odcizovat; terénem jeho znásilňování je jeho autentická existence; „život v pravdě“ je tedy vetkán přímo do struktury „života ve lži“ jako jeho potlačená alternativa, jako ta autentická intence, na kterou dává „život ve lži“ neautentickou odpověď. Jedině na tomto pozadí má „život ve lži“ smysl, existuje přece *kvůli* němu: svým „alibistickým“ quasizakotvením v „lidském řádu“ neodpovídá přece na nic jiného než na lidské směřování k pravdě.

Pod spořádaným povrchem „života ve lži“ dríme tedy *skrytá sféra* skutečných intencí života, jeho „skryté otevřenosti“ pravdě.

Zvláštní, explozivní a nevypočitatelná politická moc „života v pravdě“ tkví v tom, že otevřený „život v pravdě“ má svého sice neviditelného, ale přitom všudypřítomného spojence: tuto „skrytou sféru“. Z ní totiž vyrůstá, ji oslovuje, v ní nalézá porozumění. Tam je prostor jeho *potenciálního sdílení*. Tento prostor je ovšem skrytý, a proto z mocenského hlediska velmi nebezpečný: složité pohyby, které v něm probíhají, probíhají *v přítmí* – a v okamžiku, kdy se dostávají ve své závěrečné fázi nebo svými důsledky „na světlo“ v podobě různých překvapivých otřesů, bývá už pozdě na to, aby je bylo možno obvyklým způsobem utajit – a vyvolávají situace, před nimiž společenská moc stojí vždy znovu bezradná, které v ní vždy znovu vyvolávají paniku a nutí ji k neadekvátním reakcím.

Zdá se, že nejpůvodnějším zázemím a východiskem toho, co by se dalo v nejširším slova smyslu chápat jako „opozice“, je v post-totalitním systému „život v pravdě“. Konfrontace této „opoziční síly“ s danou mocí má ovšem, jak patrně, zásadně jinou podobu než v otevřené společnosti nebo „klasické“ diktatuře: není to původně vůbec konfrontace na rovině faktické, institucionalizované a kvalifikovatelné moci, opřené o ty či ony přímé mocenské nástroje, ale na rovině docela jiné: na rovině lidského vědomí a svědomí, na rovině existenciální. Akční rádius této zvláštní moci nelze evidovat počtem stoupenců, voličů či vojáků, protože se rozprostírá v „páté koloně“ společenského vědomí, skrytých intencí života, potlačené touhy člověka po vlastní důstojnosti a naplnění elementárních práv, jeho skutečných sociálních a politických zájmů. Jde tedy o

moc, která netkví v síle tak či onak ohraničitelné sociální či politické skupiny, ale především v síle potenciálu ukrytého v *celé společnosti*, včetně všech jejích mocenských struktur. Tato moc se tedy neopírá o žádné vlastní vojáky, ale tak říkajíc o „vojáky svého nepřítele“, totiž o všechny, kdo žijí ve lži a kdykoli mohou – aspoň teoreticky – být zasaženi silou pravdy (anebo se aspoň z pudu mocenské sebezáchovy na tuto sílu adaptovat). Je to jakási bakteriologická zbraň, kterou může – když k tomu dozrají podmínky – jediný civilista odzbrojit celou divizi. Tato moc se neúčastní žádné přímé soutěže o moc, ale působí v mocensky nejasném prostoru lidské existence. Skryté pohyby, které tam vyvolává, mohou však – a těžko předem odhadnout kdy, kde, jak a v jakém rozsahu – vyústit v něco viditelného: v reálný politický čin či událost, ve společenské hnutí, v náhlý výbuch občanské nespokojenosti, v ostrý konflikt uvnitř dosud zdánlivě monolitní mocenské struktury či prostě v nezadržitelnou změnu společenského a duchovního klimatu. A jelikož všechny skutečné problémy a krizové jevy jsou ukryty pod tlustým příkrovem lži, není nikdy zcela jasné, kdy dopadne ona pověstná kapka, kterou přeteče pohár, a co touto kapkou bude: i proto společenská moc preventivně a téměř reflexivně stíhá každý i sebeskromnější pokus o „život v pravdě“.

Proč byl ze své vlasti vyhnán Solženicyn? Rozhodně nikoli jako jednotka faktické moci, tedy proto, že by se některý představitel režimu snad cítil ohrožen nebezpečím, že Solženicyn dosedne na jeho místo; jeho vyhnání bylo něčím jiným: zoufalým pokusem ucpat tento strašný pramen pravdy, pravdy, u níž nemohl nikdo předem odhadnout, jaké změny ve vědomí společnosti může vyvolat a k jakým politickým otřesům mohou tyto změny jednou vést. Post-totalitní systém jednal způsobem sobě vlastním: chránil integritu světa „zdání“, aby chránil sebe.

Příkrov „života ve lži“ je z podivné materie: dokud neprodyšně pokrývá celou společnost, zdá se být z kamene; avšak v okamžiku, kdy ho někdo na jediném místě prorazí, kdy jediný člověk zvolá „Král je nahý!“, kdy jediný hráč poruší pravidla hry a odhalí ji tím jako hru, všechno se náhle jeví v jiném světle a celý příkrov působí dojmem, že je z papíru a že se začne nezadržitelně trhat a rozpadat.

Mluvím-li o „životě v pravdě“, nemyslím tím přirozeně pouze pojmovou reflexi, například nějaký protest nebo dopis, který napíše skupina intelektuálů. Může to být cokoli, čím se člověk nebo skupina lidí vzbouří proti své manipulaci: od dopisu intelektuálů až po dělnickou stávku, od rockového koncertu až po studentskou demonstraci, od odepření účasti na volební komedii přes otevřený projev na nějakém oficiálním sjezdu až třeba po hladovku. Jestli post-totalitní systém potlačuje intence života *komplexně* a na komplexní manipulaci všech životních projevů je založen, pak je zároveň každým svobodným životním projevem nepřímou politicky ohrožen, tedy i takovým projevem, kterému by v jiných společenských poměrech nikomu nenapadlo přisuzovat nějaký potenciální, natož explozivní politický význam.

Pražské jaro bývá interpretováno jako střetnutí dvou skupin na rovině faktické moci: těch, kteří chtěli systém zachovat takový, jaký byl, a těch, kteří ho chtěli zreformovat. Přitom se ale často zapomíná, že toto střetnutí bylo jen závěrečným dějstvím a vnějším výsledkem dlouhého dramatu, odehrávajícího se především a původně v oblasti ducha a svědomí společnosti. A že kdesi na počátku tohoto dramatu byli jednotlivci, kteří dokázali i v nejhorší době žít v pravdě. Tito lidé nedisponovali faktickou mocí a neaspirovali na ni; prostorem jejich „života v pravdě“ dokonce ani nemusela být politická reflexe; mohli to být i básníci, malíři, hudebníci; a nemuseli to být vůbec ani lidé tvořící, ale obyčejní občané, kteří si dokázali uchovat svou lidskou důstojnost. Těžko lze přirozeně dnes pátrat po tom, kdy a jakými skrytými a klikatými stezkami ten který pravdivý čin či postoj působil na které prostředí a jak se postupně

virus pravdy šířil v tkáni „života ve lži“ a nahlodával ji. Jedno se však zdá být zřejmé: pokus o politickou reformu nebyl příčinou probuzení společnosti, ale jeho konečným důsledkem.

Myslím, že ve světle této zkušenosti lze lépe chápat i současnost: konfrontace jednoho tisíce chartistů s post-totalitním systémem vypadá po politické stránce beznadějně. Pokud se na ni ovšem díváme tradiční optikou otevřeného politického systému, v němž se docela přirozeně vyazuje každá politická síla především svými pozicemi na rovině faktické moci. V této perspektivě by věru taková ministrana neměla žádné šance. Nazíráme-li však tuto konfrontaci na pozadí toho, co víme o povaze moci v post-totalitním systému, jeví se podstatně jinak: nikdo zatím nemůže přesně vědět, co vystoupení Charty 77, její existence a její práce vyvolávají ve „skryté sféře“ a jakým způsobem se v ní zhodnocuje pokus Charty rekonstituovat v Československu opět občanské sebevědomí. Tím méně je možno předvídat, zda, kdy a jakým způsobem se tento vklad někdy promítne do nějakých faktických politických proměn. To ovšem už patří k „životu v pravdě“: jako existenciální řešení vrací člověka na pevnou půdu vlastní identity, jako politikum ho uvrhuje do „hry vabank“. Rozhodují se pro něj také proto jen ti, kterým to první stojí za to, aby podstupovali to druhé, anebo kteří dospěli k názoru, že jinou alternativu, jak dělat skutečnou politiku, v dnešním Československu nemají. Což je ostatně totéž: dospět k tomu názoru může totiž jen ten, kdo není ochoten obětovat politice svou vlastní lidskou identitu, respektive kdo nevěří ve smysl politiky, která takovou oběť vyžaduje.

Čím důkladněji post-totalitní systém znemožňuje na rovině faktické moci jakoukoli alternativní a na zákonitostech jeho „samopohybu“ nezávislou politiku, tím zřetelněji se těžiště jeho potenciálního politického ohrožení přesouvá do oblasti existenciální a „před-politické“: „život v pravdě“ – aniž o to většinou přímo usiluje – se stává jediným přirozeným zázemím a východiskem všech aktivit, které působí proti směru „samopohybu“ systému. A i když posléze takové aktivity přerostou rámcem charakterizovatelný jako pouhý „život v pravdě“, promění se v různé paralelní struktury, hnutí, instituce, začnou samy sebe reflektovat jako politikum, vykonávají reálný tlak na oficiální struktury a začínají de facto působit do jisté míry na rovině faktické moci, – vždycky v sobě nesou specifickou pečeť svého původu. Proto se mi zdá, že ani takzvaným „disidentským hnutím“, způsobu jejich působení a jejich perspektivám nemůže dobře porozumět ten, kdo nemá neustále na zřeteli zvláštní zázemí, z něhož vyrůstají, a kdo se nesnaží tuto zvláštnost v celém rozsahu pochopit.

(9)

Hluboká krize lidské identity, způsobovaná „životem ve lži“ a tento život zpětně umožňující, má nepochybně svou mravní dimenzi: projevuje se – mimo jiné – jako hluboká *mravní krize společnosti*. Člověk propadlý konzumní stupnici hodnot, „rozpuštěný“ v amalgámu civilizační stádnosti a nezakotvený v řádu bytí pocitem vyšší odpovědnosti, než je odpovědnost k vlastnímu přežití, je člověkem *demoralizovaným*; o tuto jeho demoralizaci se systém opírá, ji prohlubuje, jejím je společenským průmětem.

„Život v pravdě“ jako vzpoura člověka proti jeho vnucenému postavení je naopak pokusem znovu se chopit své vlastní odpovědnosti; je to tedy akt zřetelně *mravní*. Nejen proto, že za něj člověk musí tak tvrdě platit, ale především proto, že není účelový: takzvaně „vyplatit se“ v podobě obecné nápravy poměrů se může a nemusí; po této stránce jde – jak jsem už řekl – o „hru vabank“ a stěžít si lze představit, že by do ní soudný člověk mohl vstupovat z pouhé kalkulace, že se mu dnešní oběť bude zítra

rentovat – být jen formou obecné vděčnosti. (Je ostatně zcela zákonité, že představitelé moci se s „životem v pravdě“ tradičně nedokážou vyrovnat jinak, než že mu vždy znovu podsouvají účelovou motivaci – touhu po moci nebo po slávě nebo po penězích – a snaží se ho aspoň takto zaintegrovat do svého světa, tj. do světa obecné demoralizace.)

Stává-li se „život v pravdě“ v post-totalitním systému hlavním zázemím jakékoliv nezávislé a alternativní politiky, pak všechny úvahy o povaze a perspektivách této politiky musí nutně reflektovat i tuto jeho mravní dimenzi jakožto *fenomén politický*. (A pokud někomu z přátel jeho revolučně marxistické přesvědčení o „nadstavbové“ odvozenosti morálky zabraňuje význam tohoto aspektu v celém rozsahu nazřít a tak či onak zakomponovat do svého obrazu světa, je to k jeho vlastní škodě: úzkostlivá věrnost jeho postulátům mu totiž zabraňuje rozumět dobře mechanismům svého vlastního politického působení, čímž se sám paradoxně stává tím, z čeho jako marxista tak často podezírá jiné, totiž oběti „falešného vědomí“.)

Skutečně: onen zvláštní politický význam mravnosti v post-totalitním systému je úkazem v moderních politických dějinách přinejmenším neobvyklým, úkazem, který by mohl mít – jak se ještě pokusím naznačit – dalekosáhlé důsledky.

(10)

Nejdůležitější politickou událostí v Československu od nástupu Husákova vedení v roce 1969 bylo nepochybně vystoupení Charty 77. Duchovní klima pro toto vystoupení však nepřipravila žádná bezprostředně politická událost: připravil ji soudní proces s mladými hudebníky kolem skupiny The Plastic People. Proces, v němž proti sobě nestály dvě politické síly nebo koncepce, ale dvojí pojetí života: na jedné straně sterilní puritanismus post-totalitního establishmentu, na druhé straně neznámí mladí lidé, kteří nechtěli nic jiného než žít v pravdě: hrát hudbu, jakou mají rádi, zpívat o tom, čím skutečně žijí, žít svobodně, důstojně a v bratrství. Byli to lidé bez politické minulosti, žádní uvědomělí političtí opozičníci s nějakými politickými ambicemi, žádní bývalí politici, vyloučení z mocenských struktur. Tito lidé měli všechny možnosti adaptovat se na daný stav, přijmout „život ve lži“ a žít si v klidu a v bezpečí. Rozhodli se však jinak. Přesto – nebo přesněji: právě proto – měl jejich případ zvláštní odezvu: dotýkal se vlastně každého, kdo ještě nerezignoval. Navíc přišel jejich případ do doby, kdy po létech čekání, apatie a skepse k různým formám vzdoru se začal objevovat nový úkaz: jakási „únava z únavy“, kdy už lidé začínali mít dost toho neplodného vyčkávání a pasivního přežívání v naději, že se snad poměry přeci jen obrátí k lepšímu. V určitém smyslu to byla ona poslední kapka, kterou přetekl pohár. A mnoho skupin a proudů, do té doby izolovaných, zdrženlivých anebo angažujících se těžko navzájem slučitelnými způsoby, pocítilo náhle silně a společně nedělitelnost svobody: všichni pochopili, že útok proti českému hudebnímu undergroundu je útokem proti tomu elementárnímu a nejdůležitějšímu, proti tomu, co vlastně spojovalo všechny: proti „životu v pravdě“, proti skutečným intencím života. Svoboda rockové hudby byla pochopena jako svoboda člověka, tedy i jako svoboda filozofické a politické reflexe, jako svoboda literatury, jako svoboda vyjadřovat a bránit nejrůznější sociální a politické zájmy společnosti. V lidech se probudil skutečný pocit solidarity a uvědomili se, že nezastat se svobody druhých – být by jim byli svou tvorbou a svým životním pocitem sebevzdálenější – znamená zřít se dobrovolně i své vlastní svobody. (Není svobody bez rovnoprávnosti a není rovnoprávnosti bez svobody; tento starý poznatek dokládá Charta 77 ještě jedním pro ni charakteristickým a pro moderní československé dějiny nesmírně důležitým prvkem: to, co autor knihy *Osmašedesátý* tak dobře analyzuje jakožto „vylučovací princip“, tento

základ vši naší novodobé morálně-politické bídy, který se zrodil koncem druhé světové války v onom podivném spiknutí demokratů s komunisty a rozvíjel se pak dál a dál „až k hořkému konci“, tento princip byl tedy Chartou 77 poprvé po desíletích překonán: v solidárním vzájemném ručení za svou svobodu se v ní poprvé zase stali všichni rovnoprávními partnery; nejde tedy jen o „koalici“ komunistů s některými nekomunisty – to by nebylo nic tak historicky nového a z morálně-politického hlediska převratného –, ale jde o společenství, které se před nikým a priori neuzavírá a nikomu a priori nepřisuzuje méněcenné postavení.) Z tohoto klimatu tedy vznikla Charta 77. Kdo by byl očekával, že stíhání jedné nebo dvou málo známých rockových skupin může mít tak dalekosáhlé politické důsledky?

Myslím, že příběh vzniku Charty 77 dobře ilustruje to, co jsem už naznačil v předchozích úvahách: že nejvlastnějším zázemím a východiskem pohybů a hnutí, která postupně nabývají politický význam, nebývají v post-totalitním systému události bezprostředně politické nebo konfrontace různých zřetelně politických sil a konceptů, ale že tyto pohyby většinou vznikají někde docela jinde: v daleko širší oblasti „před-politické“, kde se konfrontuje „život ve lži“ s „životem v pravdě“, tj. nároky post-totalitního systému se skutečnými intencemi života. Ty skutečné životní intence mohou mít přirozeně nejrůznější podobu: jednou to mohou být elementární zájmy materiální, sociální či stavovské, jindy určité zájmy duchovní, jindy nejzákladnější požadavky existenciální, jako je prostá touha člověka žít po svém a důstojně. Politický charakter dostává taková konfrontace tedy nikoli díky původní „političnosti“ prosazujících se intencí, ale prostě proto, že je-li post-totalitní systém založen na komplexní manipulaci člověka a na ni také – jako takový – odkázán, každý svobodný lidský čin či projev, každý pokus o „život v pravdě“ se nutně jeví jako jeho ohrožení, a tedy jako politikum par excellence. Eventuální politická sebe-artikulace pohybů a hnutí, z tohoto „před-politického“ zázemí vyrůstajících, je přitom něco, co se rodí a zraje až sekundárně, spíš jako následek konfrontací, k nimž dochází; nikoli tedy že by právě to stálo na jejich začátku jako nějaký jejich program, projekt či impuls.

Opět je to potvrzováno rokem 1968 v Československu: komunističtí politikové, kteří se tehdy pokoušeli o reformu systému, se svým programem nepřišli a tím, čím se stali, se nestali proto, že by se k tomu byli – z jakéhosi mystického osvětlení – náhle rozhodli, ale proto, že je k tomu dovedl dlouhodobý a sílící tlak z oblastí, které s politikou v tradičním slova smyslu neměly nic společného; oni se vlastně pokusili politicky řešit společenské rozpory (jakožto konfrontace intencí systému s intencemi života), které po léta na svých životech každodenně zakoušely a stále otevřeněji reflektovaly nejrůznější sociální vrstvy a které po léta – opření o živou rezonanci celé společnosti – nejrůznějšími způsoby pojmenovávali vědci a umělci a jejichž řešení žádali studenti.

Vznik Charty 77 ilustruje i onu zvláštní politickou váhu mravního aspektu, o níž jsem hovořil. Vždyť bez tohoto silného pocitu solidarity nejrozmanitějších seskupení si nelze vznik Charty 77 vůbec představit, stejně jako bez toho náhlého pocitu, že už nelze dál vyčkávat a že je třeba společně a nahlas říci pravdu – bez ohledu na všechny sankce, které to přinese, a na neurčitost naděje, že se takový čin v dohledné době promění v nějaký hmatatelný výsledek. „...Existují věci, pro které stojí za to trpět...“ napsal Jan Patočka krátce před svou smrtí. Myslím, že chartisté to přijímají nejen jako jeho odkaz, ale i jako nejpřesnější vyjádření důvodu, proč dělají to, co dělají.

Při pohledu zvenčí – a především z hlediska systému a jeho mocenské struktury – působilo vystoupení Charty 77 jako překvapení; zdálo se, že spadla z nebe. Z nebe samozřejmě nespadla, ale ten dojem byl pochopitelný: pohyby, které k ní vedly, probíhaly přece ve „skryté sféře“, v onom přítmí, kde je tak těžko cokoliv mapovat a

analyzovat. Že toto hnutí vznikne, se dalo předvídat stejně málo, jako se dá dnes předvídat, k čemu povede. Opět tedy onen šok, příznačný pro okamžiky, kdy něco ze „skryté sféry“ náhle prorazí mrtvolný povrch „života ve lži“! Čím je někdo propadlejší světu „zdání“, tím překvapenější přirozeně bývá, když se něco takového stane.

(11)

Ve společnostech post-totalitního systému je vyhuben všechen politický život v tradičním slova smyslu; lidé nemají možnost se veřejně politicky projevovat, natož se politicky organizovat; mezeru, která takto vzniká, zcela zaplňuje ideologický rituál. Zájem lidí o politické věci přirozeně za této situace klesá a nezávislé politické myšlení a politická práce – pokud vůbec něco takového v nějaké podobě existuje – se většině lidí zdají být čímsi nereálným, odtažitým, jakousi samoučelnou hrou, beznadějně vzdálenou jejich tvrdým každodenním starostem; čímsi snad sympatickým, ale zcela zbytečným, protože na jedné straně úplně utopickým a na straně druhé neobyčejně nebezpečným vzhledem k obzvláštní tvrdosti, s níž jakýkoli náběh v tomto směru je společenskou mocí stíhán.

Přesto i v těchto společnostech samozřejmě žijí jednotlivci a skupiny lidí, kteří se politiky jako svého životního poslání nevzdávají a tak či onak se pokoušejí nezávisle politicky myslet, projevovat a případně i organizovat, neboť právě to patří k jejich „životu v pravdě“.

Že tito lidé jsou a pracují, je samo o sobě nesmírně důležité a dobré: udržují i v nejhorší době kontinuitu politické reflexe, a jestli nějaký reálný politický pohyb, vzešlý z té či oné „před-politické“ konfrontace, začne brzy a dobře sám sebe politicky reflektovat a tím zvyšovat své šance na relativní úspěch, může to být – a mnohdy to bývá – právě díky těmto osamělým „generálům bez vojska“, kteří udrželi navzdory všem těžkým obětem kontinuitu politického myšlení a kteří iniciativu či hnutí, které později vzniklo, obohatili v pravou chvíli právě o onen prvek politické sebereflexe. (V československých poměrech k tomu opět máme názorný doklad: téměř všichni političtí vězňové z počátku sedmdesátých let, kteří tehdy trpěli zdánlivě zbytečně – zdálo se totiž, že jejich pokusy o politickou práci uprostřed totálně apatické a zdecimované společnosti jsou zcela donkichotské –, patří dnes – zákonitě – mezi aktivní chartisty; v Chartě 77 se zhodnocuje mravní vklad jejich dřívějších obětí a oni toto hnutí obohacují o své zkušenosti a o onen prvek politické reflexe.)

Přesto se mi zdá, že myšlení a působení těchto přátel – jako těch, kteří se nikdy nevzdávají bezprostředně politické práce a kteří jsou kdykoli připraveni převzít i bezprostřední politickou odpovědnost – dost často trpí jednou chronickou chorobou: totiž malým pochopením celé historické zvláštnosti post-totalitního systému jako sociálně-politické reality; malým pochopením specifické povahy moci, pro tento systém příznačné; a tudíž přeceňováním významu bezprostředně politické práce v tradičním slova smyslu a nedoceňováním politického významu právě oněch „předpolitických“ událostí a procesů, z jejichž živné půdy se skutečně politické posuny situace především rodí. Jako politici – respektive lidé s politickými ambicemi – totiž často (a je to koneckonců pochopitelné) navazují na to, čím kdysi přirozený politický život skončil, přidržují se modelů chování, normálnějších politickým poměrům adekvátních, a bezděky tak přenášejí do zcela nových podmínek určité způsoby myšlení, zvyklosti, koncepce, kategorie a pojmy z poměrů radikálně jiných, aniž by se přitom nejprve dostatečně zamýšleli o tom, jaký vlastně mají nebo mohou mít v nových podmínkách obsah a smysl, čím v nich vlastně je sama politika jako taková, co a jak v nich politicky působí a co v nich

má politické šance. Vyvrženost ze všech mocenských struktur a nemožnost na tyto struktury přímo působit, zkombinovaná s onou věrností tradičním představám o politice, jak se utvářely ve více nebo méně demokratických společnostech (anebo v „klasických“ diktaturách), vede často k tomu, že se jaksi emancipují od skutečnosti (nač dělat kompromisy se skutečností, když beztak žádný námi navržený kompromis nebude přijat?) a ocitají se ve světě úvah skutečně utopických.

Jenomže, jak jsem se už pokusil naznačit, v post-totalitním systému se skutečně důležitější politické události rodí z něčeho jiného a jinak než v demokratickém systému, a jestli ke koncipování alternativních politických modelů a programů a privátnímu zakládání opozičních stran má velká část společnosti tak lhostejný, ne-li přímo nedůvěřivý poměr, není to jen díky obecné rezignaci na společenské věci a ztrátě oné „vyšší odpovědnosti“ – těmto důsledkům obecné demoralizace –, ale je v tom i kus zdravého společenského instinktu: jako by lidé cítili, že opravdu už je „všechno jinak“ a že opravdu už se musí také všechno jinak dělat.

Jestli některé nejdůležitější politické impulsy posledních let v různých zemích sovětského bloku vycházely – aspoň v prvních fázích, než se eventuálně promítly do nějakých konsekvencí na rovině faktické moci – víc od matematiků, filozofů, fyziků, spisovatelů, historiků, prostých dělníků atd. než od politiků, a jestli motorem různých „disidentských hnutí“ je tolik osob těchto „nepolitických“ povolání, není to proto, že všichni tito lidé by byli chytřejší než ti, kteří se cítí být především politiky, ale je to – mimo jiné – také tím, že nejsou tolik zatíženi a spoutáni politickým myšlením a politickými zvyklostmi – to znamená *tradičním* politickým myšlením a *tradičními* politickými zvyklostmi –, a jsou tudíž – paradoxně – otevřenější politické skutečnosti takové, jaká opravdu je, a mají větší cit pro to, co v ní lze a co je v ní třeba dělat.

Nic naplat: vize nějakého alternativního politického modelu, byť by byl sebekrásnější, skutečně dnes asi není tím, co by bylo s to opravdu živě oslovit onu „skrytou sféru“, zapálit lidi a společnost, vyvolat reálný politický pohyb. Skutečným polem potenciální politiky je v post-totalitním systému něco jiného: trvalé a kruté napětí mezi komplexními nároky tohoto systému a intencemi života, totiž elementární potřebou člověka žít aspoň do jisté míry v souladu sám se sebou, žít prostě snesitelně, nebýt ponižován nadřizenými a úřady, nebýt neustále kontrolován policií, moci se svobodněji projevovat, moci uplatnit svou přirozenou tvořivost, mít právní jistotu atd. atd. Cokoli se tak či onak – konkrétně – dotýká tohoto pole, cokoli se vztahuje k tomuto základnímu, všudypřítomnému a živoucímu napětí, nevyhnutelně lidi oslovuje; abstraktní projekty ideálního politického či hospodářského uspořádání je zdaleka – a právem – tolik nezajímají; nejen proto, že každý ví, jak nepatrnou mají šanci se prosadit, ale i proto, že lidé dnes stále naléhavěji cítí, že čím méně nějaká politika vychází z konkrétního lidského „tady a teď“ a čím víc se upíná k nějakému abstraktnímu „tam“ a „jednou“, tím snadněji se může stát jen novou variantou lidského zotročení. Lidé žijící v post-totalitním systému si uvědomují až příliš dobře, oč důležitější, než zda je u moci jedna strana nebo více stran a jak se ty strany jmenují, je prostě to, zda lze či nelze lidsky žít.

Oprostit se od zátěže tradičních politických kategorií a zvyklostí, plně se otevřít světu lidské existence a z jeho analýzy pak teprve vyvozovat politické závěry není ovšem pouze jen politicky realističtější, ale je to zároveň i – z hlediska „ideálního stavu“ – politicky *perspektivnější*: skutečná, hluboká a trvalá proměna poměrů k lepšímu – jak se ještě pokusím v jiné souvislosti naznačit – nemůže totiž dnes asi opravdu už vzejít z toho, že se prosadí – i kdyby to šlo – ten či onen o tradiční politické představy opřený a koneckonců jen vnějškový (tj. strukturální, systémový) politický koncept, ale bude

muset vycházet – víc než kdy jindy a víc než kde jinde – od člověka, od lidské existence, ze základní rekonstituce jeho postavení ve světě, jeho vztahu k sobě samému, k druhým lidem, k univerzu. Vznik lepšího hospodářského a politického modelu musí dnes asi – víc než kdy jindy – vyrůstat z nějaké hlubší existenciální a mravní proměny společnosti; není to něco o sobě, co stačí vymyslet a zavést jako nový automobil; je to něco, co se může utvářet – nemá-li jít jen o nějakou novou variantu starého marazmu – jen jako projev proměňujícího se života. Nikoli tedy, že by zavedením lepšího systému byl automaticky zaručován lepší život, ale spíš naopak: jedině lepším životem lze asi budovat i lepší systém.

Znovu opakuji, že nepodceňuji význam politické reflexe a koncepční politické práce. Naopak: myslím si, že skutečná politická reflexe a skutečná koncepční politická práce je přesně to, čeho se nám stále nedostává. Říkám-li ovšem „skutečná“, mám tím na mysli takovou reflexi a takovou koncepční práci, jež se osvobodí od všech tradičních politických schémat, přenášených do našich poměrů ze světa, který se už nikdy nevrátí (a jehož návratem by se beztak to nejdůležitější natrvalo nevyřešilo).

Druhá i čtvrtá internacionála, tak jako spousta jiných politických sil a organizací, mohou přirozeně různá naše snažení významně politicky podpořit, žádná z nich však naše problémy nevyřeší za nás: působí v jiném světě, jsou derivátem jiných poměrů, jejich teoretické koncepty mohou být pro nás zajímavé a poučné, rozhodně však tím, že se s nimi prostě identifikujeme, svůj problém nevyřešíme. A pokoušíme-li se u nás navazovat na některé diskuse, které hýbou politickým životem v demokratické společnosti, zdá se mi to být v mnoha případech docela pošetilé: copak lze například s vážnou tváří diskutovat o tom, zda chceme systém změnit nebo jen zreformovat? Něco takového je přece v našich poměrech typický pseudoprobém: nemáme zatím možnost systém ani zreformovat, ani změnit; nemáme vůbec jasno, kde končí reforma a kde začíná změna; víme z řady drsných zkušeností, že ani „reforma“, ani „změna“ samy o sobě vůbec nic nezaručují; a je nám přece v posledku jedno, zda se z hlediska té či oné doktríny jeví systém, v němž žijeme, jako „změněný“ či „zreformovaný“; jde nám o to, aby se dalo důstojně žít, aby systém sloužil člověku, a nikoli člověk systému, a bojujeme o to těmi prostředky, kterými o to bojovat můžeme a kterými o to bojovat má smysl; zda je nějaký západní žurnalista – utopený v politické každodennosti systému, v němž sám žije – nazve příliš legalistickými či příliš hazardérskými, revizionistickými, kontrarevolučními či revolučními, buržoazními nebo komunistickými, pravicovými či levicovými, to je přece to poslední, co nás může zajímat!

(12)

Jedním z pojmů, který je trvalým zdrojem rozmanitých nejasností především proto, že je do našich poměrů přenášen z poměrů docela jiných, je pojem *opozice*.

Co to je ale vůbec „opozice“ v post-totalitním systému?

V demokratické společnosti tradičního parlamentního typu se politickou opozicí rozumí taková politická síla na rovině faktické moci (nejčastěji strana nebo seskupení stran), která není u vlády, která nabízí nějaký alternativní politický program, chce se k vládě dostat a vládou je respektována jako přirozená součást politického života země, politicky působící a o moc soutěžící v rámci dohodnutých zákonných regulí. Kromě této opozice pak existuje ještě fenomén „mimoparlamentní opozice“, což jsou opět síly organizující se víceméně na rovině faktické moci, působící však vně oněch regulí, systémem vytvořených, a jinými prostředky, než je v jejich rámci běžné.

V „klasické“ diktatuře se opozicí rozumějí politické síly vykazující se také

alternativním politickým programem a působící buď legálně, nebo na pomezí legality, nicméně bez možnosti soutěžit v rámci nějakých dohodnutých regulí o moc, nebo síly připravující se na násilnou mocenskou konfrontaci s vládnoucí mocí (či se v této konfrontaci přímo ocitající) jako různé guerillové skupiny nebo povstalecká hnutí.

Opozice v žádném z těchto významů v post-totalitním systému neexistuje. V jakém smyslu se tedy v souvislosti s ním tohoto pojmu používá?

1) Občas pod něj bývají zahrnovány (hlavně západní žurnalistikou) osoby nebo skupiny osob uvnitř mocenské struktury, které se ocitají v nějaké *skryté* mocenské konfrontaci s těmi nejvyššími; motivem této jejich konfrontace přitom mohou být určité (pochopitelně ne příliš výrazné) odlišnosti koncepční, častěji jím však bývá docela nekomplikovaná touha po moci nebo osobní odpor k jejím jiným představitelům.

2) „Opozicí“ tu lze také rozumět všechno, co má nebo může mít nepřímý politický dosah v tom smyslu, jak o tom byla řeč, tedy všechno, čím se cítí být post-totalitní systém – jakožto takový, z hlediska čistých zájmů svého „samopohybu“ – ohrožen a čím je – jakožto takový – skutečně ohrožován. Z tohoto hlediska je opozicí vlastně každý pokus o „život v pravdě“, od zelinářova odmítnutí dát do výkladu předepsané heslo až po svobodně napsanou báseň, tedy všechno, čím skutečné intence života překračují hranice vymezené jim intencemi systému.

3) Častěji ovšem než „život v pravdě“ všeobecně bývají opozicí rozuměny (především opět západními pozorovateli) takové skupiny, které své nekonformní postoje a kritické názory vyjevují trvale a veřejně, které se netají svým nezávislým politickým myšlením nebo které samy sebe v té či oné míře už přímo jako určité politické síly chápou. Pojem „opozice“ se v tomto pojetí víceméně kryje s pojmem „disidentství“, přičemž mezi těmi, kteří jsou takto označováni, jsou přirozeně velké difference v tom, nakolik toto označení přijímají či odmítají: odvisí to nejen od toho, zda a jak moc sami sebe jako bezprostředně politickou sílu chápou a zda mají i určité ambice na rovině faktické moci, ale i od toho, co který z nich pojmem „opozice“ sám rozumí.

Uvedu opět příklad: Charta 77 ve svém úvodním prohlášení výslovně zdůrazňuje, že není opozicí, protože nehodlá předkládat alternativní politické programy. Její poslání je skutečně jiné, takové programy skutečně nepředkládá, a pakliže jejich předkládání vymezuje opozici v post-totalitním systému, opravdu ji za opozici považovat nelze.

Vláda ovšem od první chvíle Chartu pojímá jako společenství výrazně opoziční a jako k takové se k ní také chová. To znamená, že vláda – a je to jen přirozené – chápe „opozici“ víceméně v tom smyslu, jak jsem ji vymezil v bodě 2), totiž vidí ji v podstatě ve všem, co se vymyká totální manipulaci, a co tudíž popírá princip absolutního nároku systému na člověka. Přijmeme-li toto vymezení „opozice“, pak ovšem musíme souhlasně s vládou Chartu opravdu za opozici považovat: integritu post-totalitní moci, založenou na univerzalitě „života ve lži“, totiž skutečně vážně narušuje.

Něco jiného ovšem je, nakolik ten který signatář Charty sám sebe jako opozici chápe. Domnívám se, že většina signatářů vychází z tradičního významu tohoto pojmu, jak se ustálil v demokratické společnosti (nebo v „klasické“ diktatuře), a chápe tudíž „opozici“ i u nás jako politicky vyhraněnou sílu, která sice v našem případě nepůsobí na rovině faktické moci, tím méně v rámci nějakých regulí, respektovaných vládou, která ale – mít tu možnost – by to neodmítala, protože má určitý alternativní politický program, jehož zastánci jsou připraveni převzít i přímou politickou odpovědnost. Přijímajíce tuto představu o opozici, jedni – velká většina – se jí být necítí; jiní – menšina – se jí být cítí, i když plně respektují, že k „opoziční“ činnosti v tomto smyslu jim Charta prostor nedává. Přitom si ale zároveň asi všichni chartisté do té míry uvědomují specifičnost poměrů v post-totalitním systému, aby chápali, že nejen boj za lidská práva, ale i nepoměrně

„nevinnější“ věci mají v těchto poměrech svou zvláštní politickou moc, a lze je tudíž chápat jako element „opoziční“. Proti své „opozičnosti“ v tomto významu se žádný chartista nemůže dost dobře ohražovat.

Celou věc ovšem komplikuje ještě jedna okolnost: společenská moc v sovětském bloku užívá už po mnoho desetiletí pojmu „opozice“ jako toho vůbec nejhoršího myslitelného obvinění: je to synonymum slova „nepřítel“; označit někoho za „opozici“ znamená totéž jako o něm říct, že chce svrhnout vládu a odstranit socialismus (samozřejmě v žoldu imperialistů); a byly doby, kdy toto označení vedlo přímo na popraviště. Tato okolnost přirozeně nijak zvlášť neposiluje chuť lidí sami sebe tímto slovem označovat, tím spíš, že to je jen slovo a že důležitější je, co se opravdu dělá, než jak se to označuje.

Poslední důvod, proč se mnozí tomuto označení vzpírají, tkví v tom, že pojem „opozice“ má v sobě cosi negativního; kdo se tak vymezuje, vymezuje se tak vzhledem k nějaké „pozici“; vztahuje se tedy výslovně ke společenské moci, skrze ni sám sebe definuje, od jejího postavení odvozuje teprve postavení své. Lidem, kteří se prostě rozhodli žít v pravdě, říkat nahlas, co si myslí, solidarizovat se se spoluobčany, tvořit tak, jak chtějí, a chovat se prostě v souladu se svým „lepším já“, je pochopitelně nepříjemné, že by tuto svou vlastní původní a pozitivní „pozici“ měli definovat negativně, zprostředkovaně, a že by měli sami sebe především chápat jako ty, kteří jsou proti tomu a tomu, a nikoli prostě jako ty, kteří jsou tím a tím.

Jak patrně, vyhnout se různým nejasnostem lze jedině tak, že se vždy znovu dřív, než se pojmu „opozice“ užije a než se začne „opozičnost“ posuzovat, jasně řekne, v jakém smyslu je tohoto pojmu používáno a co se jím vlastně v našich poměrech rozumí.

(13)

Je-li pojem „opozice“ přenesen z demokratické společnosti do post-totalitního systému, aniž byl nejprve domyšlen a ujednocen význam, v jakém bude v těchto tak odlišných poměrech užíván, pak pojem „disident“ byl naopak západní žurnalistikou vyvolen a obecně přijat jako označení fenoménu pro post-totalitní systém specifického a v demokratické společnosti se téměř – aspoň v takové podobě – nevyskytujícího.

Kdo to vlastně je „disident“?

Zdá se, že tento titul si vysloužili především ti občané sovětského bloku, kteří se rozhodli žít v pravdě a kteří navíc vyhovují těmto podmínkám:

1) Že své nekonformní postoje a kritické názory vyjevují v rámci svých omezených možností *veřejně*, že je vyjevují *soustavně* a že jsou díky tomu na Západě *známí*.

2) Že si těmito postoji posléze – navzdory tomu, že doma publikovat nemohou a že je vláda všemožně perzekvuje – vydobyli i ve svých zemích určité větší či menší vážnosti u veřejnosti i u vlády, a že tedy jakousi – byť velmi omezenou a velmi podivnou – mírou nepřímé *faktické moci* přeci jen i ve svém prostředí disponují; tato moc je, pokud jde o perzekuce, buď chrání od nejhoršího, anebo jim aspoň zajišťuje, že jejich pronásledování se neobejde bez určitých politických komplikací pro jejich vládu.

3) Že obzor jejich kritické pozornosti a jejich angažmá přesahuje nějaký úzký rámeček jejich bezprostředního okolí či specializovaného zájmu, obepíná tudíž věci obecnější, a nabývá tak přeci jen do jisté míry *politický charakter*, byť stupeň, v jakém sami sebe jako bezprostředně politickou sílu reflektují, může být dosti různý.

4) Že to jsou lidé spíš *intelektuálně* založení, tedy lidé „psaví“, neboť písemný projev je hlavním – a mnohdy jediným – politickým prostředkem, kterým disponují a který jim může zjednávat – zvlášť za hranicemi – pozornost; jiné způsoby „života v pravdě“ se

totiž z hlediska zahraničního pozorovatele buď ztrácejí v těžko sledovatelném rámci určitého lokálního prostředí, anebo – překračují-li tento rámeček – zdají se být jen nějakým méně viditelným doplňkem písemného vyjadřování.

5) Že to jsou lidé, o nichž se – ať už mají jakékoli povolání – na Západě hovoří častěji v souvislosti s jejich občanskou angažovaností nebo s politickokritickým aspektem jejich práce než s jejich prací v jejich vlastním oboru jako takovou; z vlastní zkušenosti vím, že existuje jakási neviditelná hranice, kterou člověk musel – aniž tomu chtěl a aniž věděl, kdy a jak to učinil – překročit, aby o něm přestali psát jako o spisovateli, který se tak či onak občansky projevuje, a začli o něm hovořit jako o „disidentovi“, který (jakoby mimochodem – snad ve volném čase?) píše také ještě nějaké divadelní hry.

Že existují lidé, kteří splňují všechny tyto podmínky, je nesporné. Zda je dobré užívat právě pro takto – v podstatě velmi náhodně – ohraničenou skupinu nějaké zvláštní označení, a speciálně zda to má být označení „disident“, je ovšem velmi sporné.

Děje se to však a nic na tom zřejmě nezměníme; občas dokonce sami – byť s nechutí, jen pro rychlejší domluvu, spíš ironicky a rozhodně vždy v uvozovkách – toto označení přejímáme.

Snad je tedy aspoň na místě vyložit některé důvody, proč „disidenti“ nemají většinou rádi, když jsou takto nazýváni.

Především je to označení problematické už z etymologického hlediska: „disident“ totiž znamená, jak známo, „odpadlík“ – „disidenti“ se však necítí být odpadlíky, protože prostě od něčeho neodpadli. Spíš naopak: přichýlili se k sobě samým – a pokud snad někteří přeci jen od něčeho odpadli, pak pouze od toho, co bylo v jejich životě falešné a zcizující, od „života ve lži“.

To ovšem není to hlavní.

Označení „disident“ nutně vyvolává dojem, jako by šlo o nějakou speciální *profesi*; jako by tu vedle různých normálnějších způsobů obživy byl ještě jeden zvláštní způsob, totiž „disidentské“ reptání na poměry; jako by „disident“ nebyl prostě fyzikem, sociologem, dělníkem či básníkem, který pouze jedná tak, jak cítí, že jednat musí, a kterého pouze vnitřní logika jeho myšlení, chování a práce (konfrontována často s víceméně nahodilými vnějšími okolnostmi) přivedla nakonec – aniž o to nějak cílevědomě usiloval nebo se na to dokonce těšil – k onomu otevřenému střetnutí s mocí, ale jako by to byl naopak někdo, kdo se prostě *rozhodl* pro povolání profesionálního nespokojence asi tak, jako se člověk rozhoduje, zda bude ševcem nebo kovářem.

Ve skutečnosti tomu je přirozeně jinak: že je člověk „disidentem“, se obvykle dozvídá a uvědomuje si to, až když už jím dávno je; toto postavení je důsledkem jeho konkrétních životních postojů, vedených úplně jinými motivy než získat takový či onaký titul, nikoli tedy, že by jeho konkrétní životní postoje a konkrétní práce byly důsledkem nějakého předcházejícího úmyslu být „disidentem“. „Disidentství“ prostě není profese, byť se mu člověk věnoval čtyřicet hodin denně, ale je to původně a především určitý existenciální postoj, který ještě ke všemu vůbec není výhradním majetkem těch, kteří – splňující náhodou ony náhodné vnější podmínky, o nichž byla řeč – si vysloužili titul „disidenta“.

Je-li z těch všech tisíců bezejmenných lidí, kteří se pokoušejí žít v pravdě, a z těch milionů, kteří by v pravdě žít chtěli, ale nemohou (třeba jen proto, že díky náhodné vnější souhře okolností by to v jejich případě předpokládalo desateronásobek odvahy než u leckterých, kteří tento krok učinili), je-li tedy z tohoto množství vybráno – a ještě ke všemu tak náhodně – několik desítek osob a je-li z nich učiněna zvláštní *společenská kategorie*, pak takový postup vytváří nutně úplně zkreslený obraz celkové situace: buď navozuje dojem, že „disidenti“ jsou jakási prominence, jakási exkluzivní skupina

„chráněných zvířat“, kterým je dovoleno to, co je ostatním zakázáno, a které si vláda dokonce snad pěstuje jako živoucí doklad své velkorysosti, anebo podporuje naopak iluzi, že když je jen tak málo těch, co jsou trvale nespokojeni, a když se jim ani tak moc neděje, znamená to, že všichni ostatní jsou vlastně spokojeni: kdyby nebyli spokojeni, byli by přece také „disidenty“!

Ale to není vše: touhle kategorizací je bezděčně podporován i dojem, jako by „disidentům“ šlo především o nějaký jejich skupinový zájem a jako by celý jejich spor s vládou byl jen nějakým odtažitým sporem dvou proti sobě stojících skupin, sporem jdoucím mimo společnost a společnosti se v podstatě snad ani netýkajícím. V jak hlubokém rozporu je ovšem taková představa se skutečným smyslem „disidentského“ postoje: vždyť tento postoj přece stojí a padá se zájmem o *druhé*, o to, čím trpí společnost jako celek, tedy všichni ti „ostatní“, kteří se neozývají. Mají-li „disidenti“ jakous takous autoritu a nejsou-li už dávno vyhubeni jako nějaký exotický hmyz, který se zatoulal někam, kam nepatří, není to přece proto, že by vláda měla v takové úctě právě tuto exkluzivní skupinku a její exkluzivní myšlenky, ale proto, že správně cítí onu potenciální politickou moc, kterou je „život v pravdě“ zakořeněn ve „skryté sféře“, že správně cítí, z jakého světa to, co tato skupinka dělá, vyrůstá a do jakého světa se to vrací: do světa lidské *každodennosti*, každodenního napětí mezi intencemi života a intencemi systému. (Může být o tom lepší doklad než to, co podnikla vláda po vystoupení Charty 77, kdy začla vymáhat na celém národě prohlášení, že Charta nemá pravdu? Mimo jiné: ty miliony vynucených podpisů dosvědčily pravý opak: že pravdu má.) Ohromná pozornost, které se ze strany politických orgánů a policie „disidenti“ těší a která může snad v někom probouzet pocit, že se vláda „disidentů“ bojí jako nějaké alternativní mocenské garnitury, nepramení přece z toho, že by něčím takovým byli, něčím všemocným, co se vznáší – tak jako sama vláda – nad společností, ale právě naopak z toho, že jsou „obyčejnými lidmi“, žijícími „obyčejnými“ starostmi a lišícími se od ostatních jen tím, že říkají nahlas to, co ostatní říkat nemohou nebo se neodváží. Hovořil jsem přece o politické síle Solženicynově: ta není v nějaké jeho exkluzivní politické moci jako jedince, ale ve zkušenosti milionů obětí Gulagu, kterou on prostě nahlas vykřičel a kterou oslovil další miliony lidí dobré vůle.

Institucionalizovat jakousi *výběrovou* kategorii známých či prominentních „disidentů“ znamená skutečně popírat nejvlastnější mravní východiska jejich počínání: viděli jsme, že to je naopak princip *rovnoprávnosti*, založený na *nedělitelnosti* lidských práv a svobod, z něhož „disidentská hnutí“ vyrůstají: či se snad nespojili „známí disidenti“ v KORu proto, aby se zastali neznámých dělníků, – a nestali se snad *právě* skrze to oněmi „známými disidenty“? Či nespojili se snad „známí disidenti“ v Chartě 77 poté, co je spojila solidarita s neznámými hudebníky, nespojili se v ní snad *s nimi* – a nestali se snad právě skrze to oněmi „známými disidenty“? Je to věru krutý paradox, že čím víc se někteří občané zastávají jiných občanů, tím častěji jsou označováni slovem, které je od těchto „jiných občanů“ odděluje!

Uvozovky, do nichž v celé této úvaze důsledně slovo „disident“ kladu, dostávají, doufám, touto explikací jasný smysl.

(14)

V době, kdy Čechy i Slovensko byly pevnou součástí rakousko-uherské říše a kdy neexistovaly ani faktické, ani politické, ani psychologicko-sociální předpoklady pro to, aby naše národy hledaly svou identitu mimo rámec této říše, založil T. G. Masaryk český národní program na myšlence „*drobné práce*“, tj. poctivé a odpovědné práce v rámci

existujícího uspořádání v nejrůznějších oblastech života, směřující k povznesení národní tvořivosti a národního sebevědomí. Zvláštní důraz tu padal přirozeně na prvek osvětový, výchovný, vzdělávací, mravní, humanitní. Jediné možné východisko k důstojnějšímu národnímu osudu spatřoval Masaryk v člověku, v tom, aby si vytvářel předpoklady především k vlastnímu důstojnějšímu osudu lidskému; východiskem proměny postavení národa mu byla proměna člověka.

Toto pojetí „práce pro národ“ se v naší společnosti ujalo, bylo v mnoha ohledech úspěšné a je dodnes živé: vedle těch, kdo za ním – jako kultivovanějším typem „alibi“ – skrývají svou kolaboraci, je i dnes mnoho těch, kteří se ho skutečně drží a mohou se v tomto směru i vykázat – aspoň v některých oblastech – nespornými úspěchy: těžko odhadnout, oč ještě horší by byly poměry, kdyby se znovu a znovu spousta pracovitých lidí, kterým to prostě nedá, nesnažilo dělat to nejlepší, co dělat lze, a odevzdávat nevyhnutelné minimum „životu ve lži“, aby mohli odevzdávat dosažitelné maximum autentickým potřebám společnosti. Tito lidé vycházejí ze správného předpokladu, že každá drobná práce je nepřímou kritikou špatné politiky, a že jsou situace, kdy stojí za to zvolit právě tu cestu, byť by to znamenalo zříci se svého přirozeného práva na přímou kritiku.

Přesto má tento postoj dnes – dokonce ve srovnání ještě s poměry v šedesátých letech – své jasné meze: stále častěji se stává, že „drobná práce“ narazí na strop post-totalitního systému a ocitá se před dilematem: buď ustoupit, slevit z oné poctivosti, odpovědnosti a důslednosti, na nichž je založena, a prostě se přizpůsobit (většinový přístup), anebo pokračovat po načaté cestě a vstoupit tak nevyhnutelně do otevřené konfrontace se společenskou mocí (přístup menšinový).

Jestli koncepce „drobné práce“ nikdy neměla znamenat imperativ *za jakoukoli cenu* se udržet v existující struktuře (z toho hlediska by se každý, kdo dopustí, aby z ní byl vypuzen, musel jevit jako ten, kdo rezignoval na „práci pro národ“), pak tím méně může mít tento smysl dnes. Neexistuje přirozeně žádný obecný model chování, totiž jakýkoli obecně platný a do jakékoli situace přenosný klíč k určení bodu, kdy „drobná práce“ přestává být „prací pro národ“ a stává se „prací proti národu“; že se však nebezpečí takového zvratu vznáší nad „drobnou prací“ stále níž a že stále snadněji může „drobná práce“ narazit na onen strop, kdy vyhnout se střetnutí znamená pro ni zpronevěřit se svému vlastnímu smyslu, je víc než jasné.

Když jsem byl v roce 1974 zaměstnán v pivovare, byl mým šéfem jistý Š.: člověk, který pivovarnictví rozuměl, měl v sobě cosi jako pocit stavovské hrdosti a záleželo mu na tom, abychom v našem pivovare vyráběli dobré pivo. Skoro všechen svůj čas trávil v pivovare, neustále vymýšlel nějaká zlepšení, trápil nás předpokladem, že všichni milujeme pivovarnictví jako on, stěžl si lze prostě uprostřed socialistického šlendriánu představit konstruktivnějšího pracovníka. Vedení pivovaru, v němž byli lidé sice méně rozumějící svému oboru a méně do něho zamilovaní, ale zato politicky vlivnější, nejenže pivovar dál vedlo od deseti k pěti, nejenže na podněty Š. vůbec nereagovalo, ale navíc se proti Š. stále víc zatvrzovalo a všemožně mu mařilo jeho vlastní práci. Situace došla tak daleko, že Š-ovi nezbylo než napsat obsáhlý dopis nadřízenému ředitelství, v němž se pokusil rozebrat všechny nepořádky v pivovare, vysvětlit po pravdě, proč je nejhorší v kraji, a ukázat na skutečné viníky. Jeho hlas mohl být vyslyšen: politicky mocný, ale pivu nerozumějící, intrikařící a dělníky pohrdající ředitel mohl být vyměněn, poměry v pivovare se mohly na základě iniciativy Š. změnit k lepšímu. Kdyby se to bývalo stalo, byl by to zajisté příklad úspěšného dovršení „drobné práce“. Bohužel se však stal pravý opak: ředitel pivovaru – jako člen okresního výboru strany – měl své dobré známé nahoře a postaral se o takový výsledek, jaký potřeboval: Š-ova analýza byla nazvána

„hanopisem“, Š. byl označen za politického škůdce, byl z našeho pivovaru vyhozen a přeřazen do jiného, na nekvalifikovanou práci. „Drobná práce“ narazila na strop: na post-totalitní systém. Š. se vymkl, porušil hru, „vydělal se“ tím, že říkal pravdu, a skončil jako „podobčan“ s cejchem nepřítele, který už může říkat cokoliv a nikdy nemůže být – z principu – vyslyšen. Stal se „disidentem“ Východočeských pivovarů.

Myslím, že jde o modelový příběh, z jiného hlediska ilustrující to, co jsem řekl už v předchozí kapitole: „disidentem“ se člověk nestává tak, že se jednoho dne rozhodne pro tuto svéráznou kariéru, ale proto, že vnitřní odpovědnost, kombinovaná s celým komplexem vnějších okolností, ho prostě do tohoto postavení uvrhne: je vyhozen z existujících struktur a postaven do konfrontace s nimi. Na začátku nebylo nic víc a nic míň než úmysl dělat dobře svou práci – a na konci je cejch nepřítele.

Dobrá práce je totiž skutečně kritikou špatné politiky. Někdy jí to tak říkajíc projde a někdy nikoli. Prochází jí to však stále míň. Nikoli její vinou.

Není už doba Rakouska-Uherska, kdy měl český národ (v nejhorší době Bachova absolutismu) jediného skutečného „disidenta“: toho, co byl odvezen do Brixenu. Nebudeme-li slovo „disident“ chápat snobsky, pak musíme konstatovat, že dnes najdeme „disidenta“ na každém rohu.

Vyčítat těmto „disidentům“, že rezignovali na „drobnou práci“, je prostě absurdní. „Disidentství“ totiž *není alternativou* masarykovské koncepce „drobné práce“, ale mnohdy naopak jejím *jediným možným výsledkem*.

Říkám „mnohdy“ a chci tím zdůraznit, že nikoli vždy: jsem dalek představě, že jediní poctiví a odpovědní lidé jsou ti, kteří se ocitli vně existujících struktur a v konfrontaci s nimi. Pivovarník Š. mohl přece svou bitvu vyhrát. Odsuzovat ty, kteří se udrželi, *jen* za to, že se udrželi, a že tudíž nejsou „disidenty“, by bylo stejně nesmyslné jako dávat je *jen* proto „disidentům“ za příklad. Ostatně s celým „disidentským“ postojem – jako pokusem žít v pravdě – by bylo v rozporu, kdyby lidské chování nebylo posuzováno podle toho, jaké je, nakolik je či není – jako takové – dobré, ale podle vnějšího chlívku, do kterého člověka přivedlo.

(15)

Pokus našeho zelináře o „život v pravdě“ se může omezit na to, že zelinář určité věci prostě *nedělá*: nedává za okna vlajky jen proto, aby ho domovník neudal; nechodí k volbám, které nepovažuje za volby; neskrývá před svými nadřízenými své názory. Jeho pokus tedy může zůstat u „pouhého“ odepření vyhovět některým nárokům systému (což není ovšem málo!). Může však přerůst v něco víc: zelinář může začít něco konkrétního *dělat*, něco, co přesahuje bezprostřední osobní ochranu proti manipulaci a v čem se objektivizuje jeho znovunalezená „vyšší odpovědnost“: může například organizovat své spolupracovníky ke společným vystoupením na obranu jejich zájmů; psát různým institucím a upozorňovat je na bezprávi a nepořádky ve svém okolí; shánět si neoficiální literaturu, opisovat ji a půjčovat dalším přátelům.

Je-li to, co jsem nazval „životem v pravdě“, základním existenciálním (a ovšem potenciálně politickým) východiskem všech oněch „nezávislých občanských iniciativ“ a „disidentských“ či „opozičních“ hnutí, o něž v těchto úvahách jde, pak to samozřejmě neznamená, že *každý* pokus o „život v pravdě“ automaticky už něčím takovým je. Naopak: „život v pravdě“ v původním a nejširším slova smyslu představuje velmi rozsáhlé, nejasně ohraničené a velmi těžko zmapovatelné území drobných lidských projevů, které zůstanou v drtivé většině asi navždy ponořeny do své anonymity a jejichž politický dosah nebude asi nikdy nikým zachycen a popsán konkrétněji než prostě v

rámci nějakého globálního popisu společenského klimatu či nálady. Většina těchto pokusů zůstává ve fázi elementární vzpoury proti manipulaci: člověk se prostě napřímí a důstojněji – jako jedinec – žije.

Jen tu a tam – díky povaze, předpokladům a profesi některých lidí, ale i díky řadě docela nahodilých okolností (jako je například specifika lokálního prostředí, přátelské kontakty apod.) – vyroste z tohoto nejširšího a anonymního zázemí nějaká souvislejší a viditelnější iniciativa, překračující hranice „pouhé“ individuální vzpoury a proměňující se v určitou uvědomělejší, strukturovanější a cílevědomější práci. Tato hranice, na níž „život v pravdě“ přestává být „jen“ negací „života ve lži“ a začíná určitým způsobem sám sebe tvořivě *artikulovat*, je místem, kde se začíná rodit něco, co by se dalo nazvat „*nezávislým duchovním, sociálním a politickým životem společnosti*“. Tento „nezávislý život“ není přirozeně oddělen od ostatního („závislého“) života nějakou ostrou hranicí; mnohdy s ním dokonce v lidech koexistuje; nicméně jeho nejdůležitější ohniska se vyznačují poměrně vysokým stupněm vnitřní emancipace: plují oceánem zmanipulovaného života jako jakési lod'ky, zmítané sice vlnobitím, ale vždy znovu se vynořující z vln jako viditelní poslové „života v pravdě“, „artikulovaně“ vypovídající o potlačených intencích života.

Co tvoří tento „nezávislý život společnosti“?

Spektrum jeho projevů je přirozeně široké: od nezávislého sebevzdělání a reflexe světa, přes svobodnou kulturní tvorbu a její sdílení až k nejrozmanitějším svobodným občanským postojům, včetně nezávislé společenské sebe-organizace. Je to zkrátka prostor, v němž „život v pravdě“ začíná sám sebe artikulovat a opravdu viditelně se materializovat.

To, co bude později nazváno „občanskou iniciativou“, „disidentským hnutím“ nebo dokonce „opozicí“, se pak vynořuje – jako ta pověstná desetina ledovce, která je nad hladinou – až z tohoto prostoru, z „nezávislého života společnosti“. Čili: tak jako „nezávislý život společnosti“ vyrůstá z nezřetelného zázemí „života v pravdě“ v nejširším slova smyslu jako jeho zřetelný – „artikulovaný“ – výraz, vyrůstá z tohoto „nezávislého života“ posléze i ono pověstné „disidentství“. Je tu ovšem výrazný rozdíl: lze-li „nezávislý život společnosti“ – aspoň z vnějšího hlediska – chápat jako „vyšší formu“ „života v pravdě“, nelze už zdaleka tak jednoznačně říct, že „disidentské hnutí“ je nutně „vyšší formou“ „nezávislého života společnosti“. Je to prostě jen *jeden z jeho projevů*, a i když je to snad jeho projev *nejviditelnější*, při prvním pohledu *nejpolitičtější* a ve své političnosti *nejzřetelněji artikulovaný*, zdaleka to ještě neznamená, že to musí být nutně jeho projev nejvyzrálejší a nejdůležitější – a to nejen v obecně společenském smyslu, ale dokonce i co do svého nepřímého politického dosahu. Vždyť jde koneckonců, jak jsme viděli, o jev uměle ze svého mateřského prostředí vytržený (tím, že je obdařen speciálním názvem). Ve skutečnosti je však nemyslitelný bez pozadí celku, z něhož vyrůstá, jehož je integrální součástí a z něhož čerpá i všechnu svou životní sílu. Ostatně z toho, co už bylo o zvláště post-totalitního systému řečeno, vyplývá, že to, co se *jeví* v určitém okamžiku jako síla nejpolitičtější a co samo sebe tak reflektuje, nemusí nutně – v poměrech, kde každá nezávislá politická moc je především mocí potenciální – skutečně takovou silou být. A pokud jí to opravdu je, pak jen a jen díky svému „před-politickému“ kontextu.

Co z tohoto popisu plyne?

Nic málo a nic víc, než že nelze vůbec hovořit o tom, *co* „disidenti“ vlastně dělají a jak jejich práce působí, aniž by byla nejprve řeč o práci všech, kteří se tak či onak účastní „nezávislého života společnosti“ a kteří vůbec nemusí být za „disidenty“ považováni: o spisovatelích, kteří píšou tak, jak chtějí, bez ohledu na cenzuru a oficiální nároky, a kteří

svá díla – pokud jim je nechtějí oficiální nakladatelství vydat – šíří v „samizdatu“; o filozofech, historících, sociolozích a všech dalších vědcích, kteří jdou cestou nezávislého vědeckého bádání, a není-li to možné v prostředí oficiálních struktur nebo na jejich okraji, šíří svá díla rovněž v „samizdatu“ nebo pořádají soukromé diskuse, přednášky a semináře; o učitelích, kteří soukromě vyučují mladé lidi věcem, jež normální škola před nimi tají; o duchovních, kteří se snaží ve svém úřadu, a jsou-li ho zbaveni, tak mimo něj, vést svobodný náboženský život; o malířích, hudebnících a zpěvácích, kteří tvoří nezávisle na tom, co si o jejich tvorbě myslí oficiální instituce; o všech lidech, kteří tuto nezávislou kulturu sdílejí a dál šíří; o lidech, kteří se různými dostupnými způsoby snaží vyjadřovat a hájit skutečné sociální zájmy pracujících, vracet odborům jejich pravý smysl či zakládat nezávislé odbory; o lidech, kteří se nebojí vytrvale upozorňovat úřady na bezpráví a zasazují se o dodržování zákonů; o různých společenstvích mladých lidí, kteří se snaží vymanit z manipulace a žít po svém, v duchu vlastní hierarchie životních hodnot; atd. atd.

Málokoho by asi napadlo všechny tyto lidi nazývat „disidenty“. A přece: což nejsou ti „známí disidenti“ jen jedni z nich? A což to všechno, o čem byla řeč, není vlastně stále to hlavní, co dělají i „disidenti“? Nepíší snad „disidenti“ vědecké práce a nevydávají je v „samizdatu“? Nepíší beletrii? Nepřednášejí studentům na soukromých univerzitách? Nebojují proti nejrůznějšímu bezpráví a nesnaží se zkoumat a vyjadřovat skutečné sociální zájmy různých skupin obyvatelstva?

Po pokusu stopovat zdroje, vnitřní strukturu a některé aspekty „disidentského“ postoje jako takového jsem nyní přešel, jak patrně, k pokusu pohlédnout na celou věc jaksi „zvenčí“ a zkoumat, *co vlastně „disidenti“ dělají*, jak se objektivně jejich iniciativy projevují a k čemu konkrétně vedou.

Prvním zjištěním v tomto směru tedy je, že výchozí, nejdůležitější a vše ostatní předurčující sférou jejich snažení je prostě snaha *vytvářet a podporovat „nezávislý život společnosti“* jako „artikulovaný“ výraz „života v pravdě“, tedy souvisle a cílevědomě – „artikulované“ – *sloužit pravdě* a tuto službu organizovat. Je to ostatně přirozené: je-li „život v pravdě“ elementárním východiskem každé snahy člověka čelit odcizujícímu tlaku systému, je-li to jediný smysluplný základ každého nezávislého politického působení a je-li to posléze i nejvlastnější existenciální zdroj „disidentského“ postoje, pak si lze stěží představit, že by se i objektivizovaná „disidentská“ práce mohla opírat o jinou základnu, než je služba pravdě a pravdivému životu a snaha otevírat prostor skutečným intencím života.

(16)

Post-totalitní systém podniká globální *útok* na člověka, který proti němu stojí sám, opuštěný, izolovaný. Je proto docela přirozené, že všechna „disidentská hnutí“ mají výrazně *obraný charakter*; brání člověka a skutečné intence života proti intencím systému.

Polský KOR se dnes jmenuje Výbor společenské sebeobrany, slovo obrana je i v názvu dalších podobných skupin v Polsku, ale i sovětské helsinské skupiny a naše Charta 77 mají zcela zřetelně obranný ráz.

Z hlediska tradiční politiky se tato obrana může jevit jako program sice pochopitelný, ale přeci jen minimalistický, nouzový a koneckonců jen negativní: proti jedné koncepci, modelu či ideologii se tu nestaví jiná koncepce, jiný model či jiná ideologie, takže tu vlastně ani nejde o „politiku“ v pravém slova smyslu: ta přece předpokládá vždycky nějaký „pozitivní“ program a stěží se může omezovat jen na to, že

někoho proti něčemu brání.

Myslím, že takový názor prozrazuje omezenost tradiční politické optiky: tento systém přece není nějakou konkrétní politickou linií nějaké konkrétní vlády, ale něčím podstatně jiným: komplexním, hlubokým a dlouhodobým znásilněním, respektive sebeznásilněním společnosti. Čelit mu tím, že se proti jeho domnělé linii postaví linie jiná a pak se bude usilovat o změnu vlády, by bylo tedy nejen zcela nereálné, ale především *nedostatečné*: kořene věci by se takové řešení beztak nedotýkalo. Dávno tu totiž nejde o problém nějaké politické linie či programu: jde tu o problém života.

Obrana jeho intencí, obrana člověka je tedy cestou nejen *reálnější* – může začít zde a ihned a může získat daleko spíš podporu lidí (dotýká se přece jejich každodennosti) –, ale zároveň (a možná právě proto) cestou nepoměrně *důslednější*: směřuje k nejvlastnější podstatě věci.

Někdy musíme klesnout až na dno bídy, abychom pochopili pravdu, – tak jako musíme sestoupit na dno studny, abychom spatřili hvězdy. Zdá se mi, že tenhle „nouzový“, „minimální“ a „negativní“ program – „obyčejná“ obrana člověka – je v určitém smyslu (a to nejen v našich podmínkách) dnes programem *maximálním a nejpozitivnějším*: vrací politiku konečně zase k tomu bodu, z něhož jedině může vyjít, má-li se uvarovat všech starých chyb: totiž ke *konkrétnímu člověku*. V demokratických společnostech, kde člověk není zdaleka tak zjevně a krutě znásilňován, tento principiální obrat politiku zřejmě teprve čeká a leccos se tam bude muset ještě asi zhoršit, než politika objeví jeho naléhavost; v našem světě, právě díky bídě, v níž se ocitáme, jako by politika už tento obrat prodělávala: z centra její pozornosti a přízně začíná mizet abstraktní vize nějakého samospasitelného „pozitivního“ modelu (a ovšem oportunní politická praxe, tato druhá strana téže mince) a ocitá se tam konečně ten, kdo byl těmi modely i tou praxí zatím jen více nebo méně zotročován.

Samozřejmě: každá společnost musí být nějak organizována. Má-li ovšem její organizace sloužit lidem, a nikoli naopak, je třeba lidi především osvobodovat a tím jim otevírat prostor k tomu, aby se smysluplně organizovali; zvrácenost opačného postupu, kdy jsou nejprve tak či onak zorganizováni (někým, kdo ví vždycky nejlépe, co „lid potřebuje“), aby se tím pak údajně osvobodili, jsme poznali na své kůži až příliš dobře.

Celkově tedy: v tom, v čem asi leckdo, kdo je příliš v zajetí tradiční politické optiky, spatřuje minus „disidentských hnutí“ – totiž v jejich obranném charakteru –, vidím naopak jejich největší plus. Je to podle mého názoru něco, čím překonávají přesně tu politiku, z jejíhož hlediska se může zdát jejich program tak nedostatečný.

(17)

Obrana člověka má u „disidentských hnutí“ sovětského bloku především podobu obrany *lidských a občanských práv*, jak jsou zakotvena v různých oficiálních dokumentech (Všeobecná deklarace lidských práv, Mezinárodní pakty o lidských právech, Závěrečný akt helsinské konference, ústavy jednotlivých států). Tato hnutí brání všechny, kdo jsou za naplňování těchto práv stíháni, sama je svou prací naplňují, znovu a znovu se dožadují, aby byla státní mocí respektována, a poukazují na všechny sféry života, kde jsou porušována.

Jejich práce je tedy založena na *principu legality*: vystupují veřejně, otevřeně, a nejenže trvají na tom, že jejich působení je v souladu se zákonem, ale dodržování zákonů si dokonce před sebe kladou jako jeden z hlavních cílů svého úsilí. Tento princip legality – jako základní východisko a rámeček jejich práce – je jim přitom na celé ploše sovětského bloku společný (jednotlivé skupiny se na tom nemusely vzájemně domlouvat).

Tato okolnost nás staví před důležitou otázkou: proč v poměrech vyznačujících se tak rozsáhlou mocenskou svévolí je tak spontánně a univerzálně přijímán právě princip *legality*?

V prvním plánu tu jde zajisté o celkem přirozený výraz specifičnosti poměrů v post-totalitním systému a důsledek elementárního porozumění této specifičnosti: má-li boj za svobodu společnosti obecně jen dvě základní alternativy, totiž princip *legality* a odboj (ať už ozbrojený, nebo neozbrojený), pak bytostná nepřiměřenost druhé z těchto alternativ poměrům v post-totalitním systému je na první pohled zřejmá: je to postup adekvátní poměrům, které jsou jednoznačně a otevřeně v *pohybu*, například válečné situaci, situaci vrcholících a přímých sociálních či politických konfliktů; poměrům v etablované či hroutící se „klasické“ diktatuře; tedy poměrům, kdy proti sobě stojí v otevřené konfrontaci na rovině faktické moci nějaké aspoň trochu souměřitelné společenské síly (například okupační vláda a národ bojující za svobodu) nebo kdy existuje jasná hranice mezi uzurpátory moci a ujařmenou společností nebo kdy se společnost ocitá ve fázi otevřené krize. Poměry v post-totalitním systému – pokud nejde o určité mezní výbušné situace (Maďarsko 1956) – se ovšem vyznačují vším jiným než těmito rysy: jsou *statické* a *stabilní*; společenská krize je v nich většinou jen *latentní* (i když o to hlubší); společnost není nijak ostře polarizována na rovině faktické moci, ale její základní konflikty probíhají – jak jsme viděli – především v člověku. Za této situace by jakákoli snaha o odboj neměla naději na minimální sociální rezonanci: „ospalá“ společnost, ponořená do své shánky za konzumními hodnotami a s post-totalitním systémem jako celek „zapletená“ (tj. na něm participující a jeho „samopohyb“ nesoucí), by něco takového prostě nemohla přijmout, cítila by v tom útok proti sobě samé a spíš by asi reagovala zesíleným příklonem k systému (jako garantu určité aspoň quasilegality) než naopak. Přičteme-li k tomu okolnost, že post-totalitní systém disponuje tak dokonalým mechanismem komplexního přímého i nepřímého dozoru nad společností, jaký nemá z historického hlediska obdoby, je jasné, že každý pokus o nějaký odboj by byl nejen politicky bezperspektivní, ale navíc i technicky téměř nemožný: asi by byl zlikvidován ještě dřív, než by se stačil proměnit v nějaký konkrétní čin. Ale i kdyby se to podařilo, zůstalo by u osamělého gesta několika izolovaných jedinců, proti nimž by stála nejen gigantická státní (a nadstátní) moc, ale v podstatě i ta společnost, v jejíž prospěch by byl takový pokus učiněn. (Proto se ostatně také snaží státní moc a její propaganda podsouvat „disidentským hnutím“ teroristické cíle a obviňovat je z ilegálních a konspirativních metod.)

To všechno není ovšem hlavním důvodem, proč „disidentská hnutí“ volí princip *legality*. Ten tkví samozřejmě hlouběji, totiž v nejvlastnějším vnitřním ustrojení „disidentského“ postoje: princip násilné změny systému (a každý odboj v podstatě k takové změně míří) mu je a musí být bytostně cizí prostě *jako takový*, proto, že vsází na násilí. (Obecně ho může přijmout jedině jako nutné zlo v extrémních situacích, kdy nelze přímému násilí čelit jinak než násilně a kdy by opak znamenal násilí podporovat: vzpomeňme například na slepotu evropského pacifismu jako jednoho z faktorů, který připravil půdu pro vznik druhé světové války.) Vyplývá to z již zmíněné skepse k tomu způsobu myšlení, který je založen na víře, že skutečně důsažné společenské změny lze dosáhnout jedině tak, že bude prosazena (jakýmkoliv způsobem) změna systému či změna vlády, a že tato změna – jako takzvaně „zásadní“ – opravňuje k tomu, aby jí bylo obětováno i to „méně zásadní“, totiž lidské životy. Úcta k vlastnímu teoretickému konceptu tu převažuje nad úctou ke konkrétnímu lidskému životu; právě v tom je však potenciální nebezpečí nového zotročení člověka. „Disidentským hnutím“ je vlastní, jak jsem se už pokusil naznačit, právě opačný náhled, chápající systémovou změnu jen jako

cosi vnějškového, sekundárního, co samo o sobě nic nezaručuje. Obrat od abstraktní politické vize budoucnosti ke konkrétnímu člověku a k jeho účinné obraně „zde a teď“ je tedy docela přirozeně provázen i zesíleným odporem ke každému násilí „ve jménu lepší budoucnosti“ a hlubokou nedůvěrou v to, že násilně vydobytá budoucnost by mohla být skutečně lepší, totiž že by nebyla osudově poznamenána prostředky, jimiž byla vydobyta. Nejde tu přitom o nějaký konzervativismus či takzvanou politickou „umírněnost“: k myšlence násilného politického převratu se „disidentská hnutí“ neupínají nikoli proto, že by jim takové řešení bylo příliš radikální, ale naopak proto, že je jim radikální *málo*. Problém, o který jde, spatřují totiž hlouběji než v oblasti, kde lze věci řešit nějakými vládními či technicko-systémovými změnami. (Někteří lidé, věrní klasickým marxistickým schématům 19. století, chápou náš systém jako nadvládu vykořisťovatelské třídy nad třídou vykořisťovanou a vycházejíce z postulátu, že dobrovolně se vykořisťovatelé své moci nevzdají, vidí jediné řešení v revoluci, která vládnoucí třídu smete. Těmto lidem se ovšem takové věci, jako je boj za lidská práva, jeví nutně jako cosi beznadějně legalistického, iluzorního, oportunistického a posléze společnost mystifikujícího pochybným předpokladem, že lze s vykořisťovatelem jednat po dobrém, na bázi jejich lživé zákonnosti. Nenalézajíce však široko daleko nikoho, kdo by hodlal revoluci provést, upadají do zatrpklosti, skepse, pasivity a posléze apatie – tedy přesně tam, kde tento systém chce člověka mít. Jde o příklad, k jakému scestí může vést mechanická aplikace ideologických šablon z jiného světa a z jiné doby do post-totalitních poměrů.)

Člověk ovšem nemusí být stoupencem názoru, že poměry lze změnit jedině násilným převratem, aby se neubráníl otázce: má skutečně nějaký smysl dovolávat se zákonů, když zákony – a zvláště ty všeobecné, týkající se lidských práv – jsou beztak jen fasádou, součástí světa „zdání“, pouhou hrou, za níž se skrývá jen totální manipulace? „Ratifikovat můžou cokoliv, protože si stejně budou dělat, co budou chtít“ – to je názor, s nímž se často setkáváme. Není tedy to věčné „*braní za slovo*“ a dovolávání se zákonů, o nichž každé dítě ví, že platí jen natolik, nakolik se vládnoucí moci zachce, nakonec jen pokrytectvím, švejkovským kverulantstvím a posléze jen jiným způsobem přijetí nabízené hry a jinou formou sebeobelhávání? Čili: slučuje se tento postup vůbec s principem „života v pravdě“ jakožto východiskem „disidentského“ postoje?

Odpovědět na tuto otázku lze jen na pozadí širší úvahy o funkci právního řádu v post-totalitním systému.

Na rozdíl od „klasické“ diktatury, v níž se mocenská vůle realizuje v daleko větší míře *přímo* a neregulovaně, jež nemá důvod se s tímto svým založením tajit a výkon moci skrývat, a která se tudíž nemusí nějakým právním řádem příliš zatěžovat, je post-totalitní systém naopak přímo posedlý potřebou spoutat všechno řádem: život je v něm skrz naskrz protkán sítí předpisů, vyhlášek, směrnic, norem, nařízení a pravidel. (Ne nadarmo se o něm hovoří jako o systému *byrokratickém*.) Velká část všech těchto norem je bezprostředním nástrojem oné komplexní manipulace života, která je post-totalitnímu systému vlastní: člověk je tu přece jen nepatrným šroubkem jakéhosi gigantického soustrojí; jeho význam je omezen na jeho funkci v tomto soustrojí; zaměstnání, bydlení, pohyby, společenské a kulturní projevy, prostě všechno musí být co nejpevněji sešněrováno, stanoveno a kontrolováno; každá výchylka z předepsaného chodu života je nazírána jako chyba, libovůle a anarchie. Od kuchaře v restauraci, který nemůže bez obtížně získatelného souhlasu byrokratického aparátu uvařit pro hosty nějakou specialitu odchyloující se od státních norem, až po zpěváka, který nemůže bez souhlasu byrokratického aparátu zazpívat na koncertu svou novou písničku, jsou všichni lidé ve všech životních projevech spoutáni touto byrokratickou přízí předpisů, které jsou

ve svém souhrnu zákonitým produktem post-totalitního systému, stále důkladněji spoutávajícího všechny intence života v duchu vlastní intence: zájmů svého hladkého „samopohybu“.

Právní řád v užším slova smyslu slouží post-totalitnímu systému také tímto *přímým* způsobem; v tom se neliší od všech ostatních oblastí „světa předpisů a zákazů“. Zároveň však – na některých svých rovinách s menší a na některých s větší zřetelností – vykazuje ještě jiný – *nepřímý* – způsob této služby. Způsob, který jeho funkci nápadně přibližuje funkci ideologie, nedělá-li z něho její přímou součást:

1) I právní řád má totiž funkci „alibi“: „nízký“ výkon moci halí do vznešeného hávu své „literary“; buduje líbivou iluzi spravedlnosti, „ochrany společnosti“ a objektivní regulace výkonu moci, aby zakryl skutečnou podstatu právní praxe: post-totalitní manipulaci společnosti. Kdyby nějaký člověk nevěděl nic o životě v naší zemi a znal jen její zákony, nemohl by vůbec pochopit, na co si stěžujeme: veškerá skrytá politická manipulace soudů a prokuratur, omezování možností advokátů, faktická neveřejnost soudních líčení, svévole bezpečnostních orgánů a jejich nadřazenost justici, nesmyslně široká aplikace některých záměrně mlhavých paragrafů trestního zákona, atd. atd., a samozřejmě naprostá lhostejnost k pozitivním klauzulím právního řádu (práva občana), to vše by takovému pozorovateli zůstalo samozřejmě utajeno; jedině, co by si odnášel, by byl dojem, že náš právní řád není o moc horší než právní řády jiných civilizovaných států, ba že se od nich ani vlastně moc neliší (snad mimo některé kuriozity, jako je ústavně zakotvená věčnost vlády jedné politické strany a láska státu k sousední supervelmoci). Ale nejen to: kdyby takový pozorovatel měl možnost zkoumat formální („papírovou“) stránku bezpečnostní a justiční praxe, zjišťoval by, že většina běžných ustanovení je celkem dodržována: obvinění je vzneseno v předepsaném termínu po zadržení, usnesení o vazbě rovněž, obžaloba je řádně doručena, obžalovaný má advokáta atd. apod. Čili: *všichni mají alibi: dodrželi zákon*. Že ve skutečnosti krutě a zcela nesmyslně zničili život mladému člověku – třeba jen za to, že si opsal román zakázaného spisovatele, nebo jen proto, že se policisté smluvili na křivém obvinění (což od soudce až po obviněného všichni dobře vědí) –, to zůstává jaksí v pozadí: křivost obvinění nemusí ze spisů vůbec vyplývat a paragraf o pobuřování formálně nevyklučuje, aby byl aplikován na opsání románu. Jinými slovy: právní řád – aspoň v některých svých oblastech – je skutečně jen *fasádou, jen součástí světa „zdání“*. Proč tu tedy vůbec je? Přesně z týchž důvodů, proč tu je ideologie: buduje onen „alibistický“ most mezi systémem a člověkem, který usnadňuje člověku vstup do mocenské struktury a službu mocenské svévoli: „alibi“ mu totiž umožňuje obelhat se iluzí, že nedělá nic jiného než dodržuje zákony a chrání společnost před zločinci. (Oč tíž by se bez tohoto „alibi“ verbovaly nové a nové generace soudců, prokurátorů a vyšetřovatelů!) Jako součást světa „zdání“ neobelhává ovšem právní řád jen svědomí prokurátorů – obelhává veřejnost, cizinu i historii.

2) Podobně jako ideologie je i právní řád nepostradatelným nástrojem *vnitromocenské rituální komunikace*. Či snad není přesně tím, co dává výkonu moci formu, rámec, regule, co umožňuje všem jejím článkům dorozumění, sebevykazování, legitimování, co dává celé té hře „pravidla“ a strojníkům technologii? Což si lze vůbec výkon post-totalitní moci představit bez tohoto univerzálního rituálu, který ho vůbec umožňuje a který příslušné mocenské složky váže dohromady jako jejich společný jazyk? Čím důležitější postavení ve struktuře moci má represivní aparát, tím důležitější přece je, aby jeho fungování mělo nějaký formální řád! Jak by vlastně mohli být lidé tak hladce, nepozorovaně a bez komplikací zavírání za opisování knih, kdyby tu nebyli soudci, prokurátoři, vyšetřovatelé, obhájci, soudní zapisovatelky a tlusté spisy, a kdyby to všechno nevázal k sobě nějaký pevný řád? A hlavně: kdyby tu nebyl tak nevinně

vypadající paragraf 100 o pobuřování? Jistě by to šlo i bez těchto všech náležitostí, – ale nanejvýš v nějaké efemérní diktatuře nějakého ugandského bandity; v systému, který obepíná tak velkou část civilizovaného lidstva a který dnes představuje integrální, stabilní a respektovanou součást moderního světa, to je však nemyslitelné, prostě to *technicky* nejde. Bez právního řádu s jeho rituálně vazebnou funkcí by tento systém nemohl existovat.

Celá role rituálu, fasády a „alibi“ se samozřejmě nejvýmluvněji vyjevuje nikoli v té části právního řádu, která říká, co občan nesmí, a která je oporou jeho stíhání, ale v té části, která vyhlašuje, co smí a na co má právo. To jsou skutečně jen „slova, slova, slova“. Nicméně i tato část je z hlediska systému nesmírně důležitá: systém se tím legitimuje jako celek před občany, před dětmi ve školách, před mezinárodní veřejností, před dějinami. Nemůže tuto legitimaci nepřijmout, protože nemůže zpochybnit základní postuláty své ideologie, existenčně pro něj tak důležité (viděli jsme, jak mocenská struktura je přímo ztročena vlastní ideologií a ideologickou prestiží), popřít tím všechno, čím se vykazuje, a sám si tak podrazit jeden ze svých hlavních pilířů: integritu světa „zdání“.

Proudí-li výkon moci celou mocenskou strukturou jako krev v žilách, pak právní řád je jakýmsi „ostěním“ těchto žil, bez něhož by nemohla krev moci organizovaně proudit a rozlila by se náhodně po těle společnosti: řád by se zhroutil.

Myslím, že vytrvalé a nikdy nekončící dovolávání se zákona – a to nejen zákonů o lidských právech, ale všech zákonů – neznamena vůbec, že by ti, kteří se k tomu uchylují, podléhali iluzi, že zákon je v našem systému něčím jiným, než čím je. Vědí dobře, jakou má funkci. Avšak *právě proto*, že to vědí, a že dobře vědí, jak naléhavě – a to v jeho „vznešeném“ znění! – ho systém potřebuje, vědí také, *jak velký má toto dovolávání smysl*: nemoha se zákona nikdy vzdát a beznadějně spoután nutností předstírat jeho platnost (kvůli „alibi“ i kvůli komunikaci), je nucen na „braní za slovo“ přeci jen nějak reagovat; dovolávání se zákona je totiž přesně tím aktem „života v pravdě“, který potenciálně ohrožuje celou prolhanou stavbu právě *v její prolhanosti*: znovu a znovu odkrývá před společností včetně všech mocenských struktur rituálnost zákona, znovu a znovu upozorňuje na jeho skutečný věcný obsah, a tím nepřímou nutí všechny, kdo se za ním ukrývají, aby toto své „alibi“, tuto svou komunikaci, toto „ostění“, bez něhož nemůže proudit jejich mocenská vůle, *zpevňovali a zvěrohodňovali* – ať už kvůli svému svědomí a kvůli dojmu navenek, z pudu mocenské sebezáchovy (jako sebezáchovy systému a jeho vazebného principu), či prostě jen ze strachu, aby jim nebyla vytknuta „neobratnost“ v užití rituálu. Jinou cestu totiž nemají: nemohouce zbavit svou hru pravidel, nezbyvá jim než si těchto pravidel víc všímat. Nereagovat na to by přece znamenalo podrážet nohy svému vlastnímu „alibi“ a ztrácet kontrolu nad vzájemnou komunikací. Vycházet z toho, že zákony jsou jen fasádou, že beztak neplatí, a že tudíž nemá smysl se jich dovolávat, neznamena by nic jiného než jen dál posilovat jejich „fasádovitost“, jejich „rituálnost“, stvrzovat je jako součást světa „zdání“

a umožňovat těm, kdo jich užívají, to nejlevnější spočinutí v podušce té nejlevnější (a tedy nejprolhanější) podoby jejich „alibi“.

Mnohokrát jsem se na vlastní oči přesvědčil, jak policista, prokurátor či soudce – má-li co do činění se zkušenějším chartistou, odvážnějším advokátem a je-li dokonce (jako jedinec s jménem, vytržený z anonymity aparátu) vystaven pozornosti veřejnosti – úzkostlivě najednou začíná dbát toho, aby rituál neměl trhlinku; na tom, že se za rituálem skrývá mocenská zvůle, to sice nic nemění, avšak už sám fakt této úzkostlivosti přece jen tu zvůli nevyhnutelně reguluje, omezuje, brzdí.

Je to samozřejmě málo. Ale patří přece k podstatě „disidentského“ postoje, že

vychází z reality lidského „zde a teď“ a že věří spíš na tisíckrát a důsledně prosazené konkrétní „málo“, byť by jen nepatrně ulehčovalo trápení jedinému nepatrnému občanovi, než na nějaké abstraktní a v nedohlednu se vznášející „zásadní řešení“. Ostatně není to vlastně jen jiná podoba oné masarykovské „drobné práce“, k níž se při prvním pohledu zdál být „disidentský“ postoj v tak ostré kontrapozici?

Tato pasáž by ovšem nebyla úplná, kdybych tu nezdůraznil určité vnitřní meze postupu „braní za slovo“. Jde o toto: zákon je – i v tom nejideálnějším případě – vždycky jen jedním z nedokonalých a víceméně vnějškových způsobů ochrany toho lepšího v životě před tím horším; nikdy však to lepší sám ze sebe netvoří. Jeho úkol je služebný; jeho smysl není v něm samém; prosazením respektu k němu není ještě automaticky zajištěn lepší život; ten je přece dílem lidí, a ne zákonů nebo institucí. Lze si představit společnost, která má dobré zákony, v níž jsou zákony plně respektovány a v níž se přitom nedá žít. A lze si naopak představit docela snesitelný život i s nedokonalými a nedokonale aplikovanými zákony. Nakonec tedy vždycky jde hlavně o to, jaký je život a zda mu zákony slouží nebo zda ho potlačují; nikoli tedy pouze o to, zda jsou či nejsou dodržovány (ostatně mnohdy jejich striktní dodržování by mohlo být pro důstojný život tou největší pohromou). Klíč k lidskému, důstojnému, bohatému a šťastnému životu není v ústavě nebo v trestním zákoně: ty pouze určují, co se smí a co nesmí, život tedy usnadňují nebo ztěžují, omezují nebo neomezují, trestají, tolerují či chrání: nikdy ho však nenaplnují obsahem a smyslem. Boj za takzvanou „zákonnost“ musí tuto „zákonnost“ tedy vidět neustále na pozadí života, jaký opravdu je, a v souvislosti s ním; bez otevřených očí pro skutečné dimenze jeho krásy i bídy a bez mravního vztahu k němu by musel tento boj dříve nebo později ztroskotat na mělčině nějaké samoučelné scholastiky. Člověk by se bezděky přiblížil onomu pozorovateli, který by naši situaci posuzoval jen podle soudních spisů a podle toho, zda byly splněny všechny předepsané náležitosti.

(18)

Je-li základní rovinou práce „disidentských hnutí“ *služba pravdě*, tj. skutečným intencím života, přerůstá-li tato služba nutně v *obranu člověka* a jeho práva na svobodný a pravdivý život (v obranu lidských práv a v boj za respektování zákonů), pak další – a zatím, zdá se, nejvyzrálejší – fází této cesty je to, co Václav Benda formuloval jako rozvoj „*paralelních struktur*“.

V situaci, kdy je těm, kteří se rozhodli pro „život v pravdě“, znemožněn jakýkoliv přímý vliv na existující společenské struktury, natož uplatnění v jejich rámci, a kdy tito lidé začínají vytvářet to, co jsem nazval „nezávislým životem společnosti“, začíná se nutně tento „druhý“, nezávislý život sám ze sebe určitým způsobem *strukturovat*. Někde se lze setkat jen se zcela zárodečnými motivy takové strukturace, někde dosahují tyto nezávislé struktury už dosti rozvinutých forem. Jejich vznik a rozvoj je neodmyslitelný od fenoménu „disidentství“, i když samozřejmě široce přesahuje onen tak náhodně vydělený úsek, který bývá tímto pojmem označován.

O jaké struktury jde?

Ivan Jirous u nás poprvé rozvinul a prakticky uplatnil koncepci „druhé kultury“, a i když měl původně na mysli především oblast nekonformní rockové hudby a jen některé literární, výtvarné či „akční“ projevy, nekonformním hudebním skupinám blízké, rozšířilo se užití tohoto pojmu záhy na celou oblast nezávislé a potlačené kultury, tedy nejen na umění a jeho rozmanité proudy, ale i na humanitní vědy a filozofickou reflexi. Tato „druhá kultura“ si docela přirozeně vytváří své elementární organizační formy: „samizdatové“ edice a časopisy, soukromá představení a koncerty, semináře, výstavy

apod. (V Polsku je toto všechno nepoměrně rozvinutější: existuje nezávislé nakladatelství, daleko víc časopisů, včetně politických, „tisk“ není odkázán na pouhý strojopis atd. atd.; v Sovětském svazu má zase „samizdat“ delší tradici a zřejmě docela jiné formy.)

Kultura je tedy sférou, kde lze „paralelní strukturu“ zatím sledovat v nejrozvinutější podobě. Benda se ovšem zamýšlí o perspektivách nebo zárodečných podobách takových struktur i v jiných sférách: od paralelní informační sítě, přes paralelní vzdělání (soukromé univerzity), paralelní odborové hnutí, paralelní zahraniční styky až po jakousi hypotézu „paralelní ekonomiky“. Z půdy těchto „paralelních struktur“ pak odvíjí představu „*paralelní polis*“; respektive v nich vidí organizační výraz zárodků takové polis.

Na určitém stupni svého rozvoje se „nezávislý život společnosti“ a „disidentská hnutí“ přirozeně neobejdou bez určitých prvků *organizace a institucionalizace*. Že jde vývoj tímto směrem, je přirozené, a pokud nebude „nezávislý život společnosti“ nějak radikálně potlačen a mocensky zlikvidován, bude tato tendence sílit. Ruku v ruce s tímto vývojem se bude nutně rozrůstat – a částečně už vlastně i u nás existuje – *paralelní politický život*: různá političtější orientovaná seskupení budou se dále politicky vymezovat, působit, navzájem konfrontovat.

Lze říct, že „paralelní struktury“ představují zatím nejartikulovanější projev „života v pravdě“ a že jejich podpora a rozvoj je zároveň jedním z důležitých úkolů, jež si dnes „disidentská hnutí“ před sebe kladou.

Znovu to potvrzuje, že nejvlastnějším a výchozím prostorem všech snah společnosti čelit tlaku systému je oblast „před-politického“. Neboť čím jiným jsou „paralelní struktury“ než prostorem *jiného života*, takového života, který je v souladu se svými vlastními intencemi a který sám sebe v souladu s nimi strukturuje? Čím jiným jsou tyto náběhy ke společenské „samo-organizaci“ než pokusem určité části společnosti žít – jako společnost – v pravdě, zbavit se „samototality“ a radikálně se tak vyprostit ze své „zapletenosti“ s post-totalitním systémem? Čím jiným to je než nenásilným pokusem lidí negovat tento systém v sobě samých a založit svůj život na nové bázi: na vlastní identitě? A nepotvrzuje snad tato tendence opět onen principiální obrat ke konkrétnímu člověku? Vždyť „paralelní struktury“ nevyrůstají z nějaké apriorní teoretické vize systémové změny (nejde o politické sekty), ale z intencí života a autentických potřeb konkrétních lidí; vždyť všechny eventuální systémové změny, jejichž zárodky tu můžeme pozorovat, vznikly tak říkajíc *de facto* a „*zdola*“, tím, že si je změněný život *vynutil*, nikoli tedy, že by životu předcházely, předem ho nějak orientovaly nebo nějakou změnu mu vnucovaly.

Historická zkušenost nás učí, že skutečně smysluplné životní východisko pro člověka je obvykle to, které má v sobě prvek určité *univerzality*, které tedy není východiskem jen parciálním, přístupným jen tak či onak ohraničené komunitě a nepřenosným na jiné, ale které je naopak způsobilé být východiskem *pro kohokoliv*, předobrazem *obecného řešení*, a které tedy není výrazem jen do sebe uzavřené odpovědnosti člověka k sobě a za sebe, ale kterému je tato odpovědnost vždycky ze své podstaty odpovědností *ke světu a za svět*. Proto by bylo velmi scestné, kdyby někdo chápal „paralelní struktury“ a „paralelní polis“ jako nějaký *únik do ghetta a akt izolace*, řešící výlučně životní rovnici těch, kteří se k němu rozhodli, a lhostejný k ostatním; kdyby to zkrátka bylo jen východisko bytostně skupinové, rezignující na vztah k obecné situaci. Takové pojetí by hned v zárodku odcizovalo „život v pravdě“ jeho východisku – totiž právě starosti o „druhé“ –, a proměňovalo by ho tedy nakonec jen v nějakou kultivovanější podobu „života ve lži“, čímž by ovšem přestávalo být i skutečným východiskem individuálním a skupinovým (takové řešení by nápadně připomínalo onu

falešnou představu o „disidentech“ jako exkluzivní skupině, vycházející ze zvláštnosti svého postavení a vedoucí si svůj zvláštní dialog s mocí). Ostatně i ten nejrozvinutější život v „paralelních strukturách“, i ta nejvyzrálejší podoba „paralelní polis“ může existovat – aspoň v post-totalitních poměrech – jedině tak, že člověk je zároveň tisícerými vztahy vklíněn do oné „první“, oficiální struktury, byť třeba jen tím, že nakupuje v jejích obchodech, užívá jejích peněz, dodržuje jako občan její zákony. Lze si zajisté představit život svými „nižšími“ aspekty zaintegrovaný do oficiální struktury a svými „vyššími“ aspekty kvetoucí v „paralelní polis“: nebyl by však takový život – jako program – jen jinou podobou schizofrenního „života ve lži“, v němž tak či onak musí žít všichni ostatní? Nebyl by tedy opět jen dokladem, že nepřenositelné a „nemodelové“ východisko nemůže být ani smysluplným východiskem individuálním? Patočka říkával, že na odpovědnosti je nejzajímavější to, že ji s sebou nosíme všude. To znamená, že ji máme a musíme přijmout a pochopit *tady, teď*, v tomto místě prostoru a času, na něž nás Pánbůh postavil, a nemůžeme se z ní vyhat jakýmkoliv *přesunem jinam*, ať už do indického kláštera, nebo do „paralelní polis“. Jestli únik do indického kláštera jako individuální nebo skupinové východisko u západní mládeže tak často selhává, pak je to zřejmě jen a jen proto, že takovému východisku chybí právě onen prvek univerzality (všichni lidé se nemohou odebrat do indického kláštera). Příkladem opačného východiska je křesťanství: je východiskem pro mne teď a zde, – ale *jen proto*, že je východiskem pro kohokoliv kdekoliv a kdykoliv.

Čili: „paralelní polis“ ukazuje dál a má smysl jedině jako akt *prohloubení odpovědnosti k celku a za celek*, jako nalezení nejpříhodnějšího *stanoviště tohoto prohlubování*, nikoli tedy jako únik od ní a z ní.

(19)

Hovořil jsem už o *potencialitě* politického působení „života v pravdě“ a z ní vyplývající omezené možnosti odhadovat, zda, kdy a jak může ten či onen jeho projev vést k nějaké faktické změně; byla už řeč i o irelevanci jakýchkoli kalkulací v tomto ohledu; patří k bytostné podstatě „nezávislých iniciativ“, že jsou – aspoň původně – vždycky vstupem do oné „hry vabank“.

Přesto si myslím, že by tento náčrt některých aspektů práce „disidentských hnutí“ nebyl úplný, kdyby nevyústil v pokus zamyslet se – byť jen velmi všeobecně – o některých alternativách jeho možného faktického společenského dosahu; totiž o tom, jakými způsoby se *může* (aniž samozřejmě musí) prakticky realizovat ta před chvílí zmíněná „odpovědnost k celku a za celek“.

Především je třeba zdůraznit, že celá sféra „nezávislého života společnosti“ – a tím spíš „disidentské hnutí“ jako takové – zdaleka samozřejmě není jediným faktorem, který má nebo může mít vliv na dějiny zemí žijících v post-totalitním systému. Latentní společenská krize může kdykoli – nezávisle na nich – vyvolat nejrozmanitější politické změny: otrásto mocenskou strukturou, indukovat v ní nebo katalyticky urychlit různé skryté konfrontace, ústící pak do personálních, koncepčních či aspoň „klimatických“ změn; významně působit na celkovou atmosféru života; vyvolávat nenadálé a nepředvídatelné sociální pohyby a výbuchy. Mocenské změny v centru bloku mohou nejrůzněji ovlivňovat poměry v jeho jiných zemích. Významný vliv mají samozřejmě různé ekonomické faktory a širší trendy globálního civilizačního vývoje. Neobyčejně důležitou oblastí, z níž mohou přicházet impulsy k velmi důležitým výkyvům a politickým obrátům, je mezinárodní politika; politika druhé supervelmoci a všech dalších zemí; proměňující se struktura zahraničních zájmů a pozic našeho bloku. Bez

významu není ani to, které osoby vyplují do nejvyšších míst (i když – jak jsem se už zmínil – význam vedoucích osobností v post-totalitním systému by neměl být přeceňován). Takových vlivů a jejich více či méně náhodných kombinací je bezpočet a eventuální politický dosah „disidentského hnutí“ je samozřejmě myslitelný jen na tomto celkovém pozadí a v souvislosti s ním, jako jeden z mnoha faktorů (a zdaleka ne ten nejdůležitější), politický vývoj ovlivňujících, od jiných se lišící snad jen tím, že je bytostně orientován k *reflexi* tohoto vývoje z hlediska obrany člověka a k bezprostřední aplikaci výsledků této reflexe.

Výchozím bodem působení těchto hnutí směrem „ven“ je, jak jsme viděli, vždycky a především *působení na společnost* (nikoli tedy přímo a ihned na mocenskou strukturu jako takovou): nezávislé iniciativy oslovují „skrytou sféru“; demonstrují „život v pravdě“ jako lidskou a společenskou alternativu a probouzejí mu prostor; pomáhají – byť přirozeně nepřímou – povznášet občanské sebevědomí; rozbíjejí svět „zdání“ a demaskují pravou povahu moci. Neberou na sebe mesiášskou roli nějaké společenské „avantgardy“ či „elity“, která ví jediná a nejlépe, jak se věci mají, a jejímž úkolem je uvědomovat „neuvědomělé“ masy (tato zpupná sebeprojekce je opět vlastní bytostně jinému způsobu myšlení, tomu, které se domnívá vlastnit „ideální projekt“, a tudíž i právo ho vnucovat společnosti); nechtějí také nikoho vést: nechávají na každém, co si z jejich zkušeností a jejich práce vezme či nevezme. (Jestli byl naší oficiální propagandou zaveden pro chartisty termín „samozvanci“, pak nikoli jako zdůraznění jejich skutečných „avantgardistických“ ambicí, ale jako přirozený produkt mocenského myšlení, založeného na principu „podle sebe soudím jiné“, které v jakémkoli kritickém vystoupení automaticky spatřuje výraz touhy vyhodit mocné z jejich křesel a dosednout do nich tím způsobem, jakým do nich po léta usedají oni: „jménem lidu“.)

Na mocenskou strukturu jako takovou působí tedy tato hnutí vždy jen *nepřímou*, jako na součást společnosti, oslovující především „skrytou sféru“ jejich článků (nejde přece o konfrontaci na rovině faktické moci).

Jeden ze způsobů takového působení jsem před chvílí naznačil: nepřímé posilování právního vědomí a právní odpovědnosti. To je ovšem jen speciální případ něčeho nepoměrně širšího – *nepřímého tlaku „života v pravdě“*: svobodného myšlení, alternativních hodnot a „alternativního chování“, nezávislé společenské seberealizace. Na tento tlak mocenská struktura – ať chce, nebo nechce – musí vždycky do jisté míry reagovat. Její odpověď má vždycky ovšem dvě dimenze: *represi a adaptaci*; jednou se víc vyjevuje ta, podruhé ona. (Příklad: polská „létající univerzita“ vede k zesílenému pronásledování: dvoudenní policejní zadržování „létajících učitelů“; zároveň ale vede k tomu, že profesori oficiálních univerzit pod tlakem její existence se snaží obohacovat výuku o některá tabuizovaná témata.) Motivy této adaptace mohou být rozmanité: od „ideálních“ (je oslovena „skrytá sféra“, probouzí se svědomí, vůle k pravdě) až po čistě účelové: pud mocenské sebezáchovy nutí vnímat proměňující se myšlení a duchovní a společenskou atmosféru a pružně na tyto změny reagovat. Který z těchto motivů v kterém okamžiku převládá, není z hlediska výsledného efektu podstatné.

Tato adaptace – jako „pozitivní dimenze“ odpovědi – mívá a může mít přirozeně celé spektrum rozmanitých faktických podob a fází. Může se projevat jako snaha některých kruhů *zaintegrovat* do oficiálních struktur určité hodnoty či osoby přicházející z „paralelního světa“, přisvojit si je, trochu se jim připodobnit, ale zároveň je trochu připodobnit sobě, a jaksí tím poopravit neúnosný stav příliš okaté nerovnováhy, vybalancovat situaci. (Vzpomeňme, jak v šedesátých letech začly být u nás některými progresivními komunisty „objevovány“ určité dosud neuznávané kulturní hodnoty a zjevy, což byl přirozeně pozitivní pohyb, nepostrádající ovšem určitá nebezpečí:

například že takto „zaintegrované“ či „přisvojené“ hodnoty ztratily cosi ze své nezávislosti a originality, že se jaksi potáhly povlakem oficiality a konformity, oslabujícím jejich důvěryhodnost.)

V další fázi může tento adaptační pohyb vést k rozmanitým pokusům oficiálních struktur samy sebe (co do svého poslání i přímo strukturálně) *reformovat*. Takové reformy bývají přirozeně polovičaté (kombinují a „realisticky“ sladují službu životu se službou post-totalitnímu „samopohybu“), nemohou ani být jiné; znejasňují dotud jasnou hranici mezi „životem v pravdě“ a „životem ve lži“; zamlžují situaci, mystifikují společnost a ztěžují správnou orientaci. To samozřejmě nic nemění na tom, že je vždy a zásadně dobré, když se to děje: otevírá to nové prostory. Pouze to klade vyšší nároky, pokud jde o rozpoznání a určení hranic mezi „přípustnými“ a „nepřípustnými“ kompromisy.

Jiným – vyšším – stadiem je vnitřní *diferenciace* oficiálních struktur: tyto struktury se otevírají určitým více či méně institucionalizovaným formám *plurality* jako přirozeného nároku skutečných intencí života. (Příklad: aniž je změněn centrálně státní charakter institucionální báze kulturního života, vznikají – pod tlakem „zdola“ – na této bázi nová nakladatelství, skupinové časopisy, umělecké skupiny, paralelní badatelská střediska a pracoviště apod.; nebo jiný příklad: jednotná a státem – jako typicky post-totalitní „převodová páka“ – řízená organizace mládeže se pod tlakem reálných potřeb dezintegruje do řady víceméně samostatných organizací, jako je svaz vysokoškoláků, svaz středoškoláků, organizace dělnické mládeže apod.) Na tuto diferenciaci, umožňující iniciativy „zdola“, bezprostředně navazuje přímý vznik a konstituce *nových struktur*, které jsou už zřetelně paralelní, respektive nezávislé, které jsou ale oficiálními institucemi přitom v různém stupni respektovány nebo aspoň tolerovány; takové organismy už přesahují rámec adaptace liberalizujících se oficiálních struktur na autentické potřeby života, ale jsou přímým výrazem těchto potřeb, vynucujícím si přiměřené postavení v kontextu toho, co tu je; jde tedy už o skutečný projev „samoorganizace“ společnosti. (U nás v roce 1968 byly nejznámějšími organismy tohoto typu KAN a K 231.)

Jakousi nejzazší fází celého tohoto procesu je situace, kdy oficiální struktury – jako údy post-totalitního systému, stojící a padající s úkolem sloužit jeho „samopohybu“ a v duchu tohoto úkolu vnitřně konstruované – jako celek prostě *odumírají, rozpadají se a zanikají*, aby je v oblasti jejich někdejšího působení beze zbytku *nahradily struktury nové*, „zdola“ vyrostlé a zásadně jinak konstruované.

Lze si zajisté představit celou řadu ještě jiných způsobů, jak prosazující se intence života proměňují politicky (tj. koncepčně, strukturálně i „klimaticky“) obecné uspořádání a oslabují na všech rovinách manipulaci společnosti. Zde jsem se zmínil jen o těch faktických způsobech proměny obecného uspořádání, které jsme zažili na vlastní kůži v Československu kolem roku 1968. Je k tomu třeba dodat, že všechny tyto konkrétní formy byly projevem a součástí určitého specifického historického procesu, který vůbec nemusí představovat jedinou alternativu a který se dokonce zdá být – jako takový, ve své specifice – stěží už někde (a tím méně u nás) opakovatelný (což přirozeně neubírá nic na významu některých obecných poučení, která jsou v něm dodnes hledána a nalézána).

Z hlediska našeho tématu je snad – když už mluvíme o roku 1968 v Československu – na místě poukázat na některé charakteristické aspekty tehdejšího vývoje: všechny nejprve „klimatické“, pak koncepční a posléze strukturální proměny neprobíhaly pod tlakem „paralelních struktur“ v tom smyslu, jak se začínají dnes formovat jako fenomén ekvivalentní nejen dnešním poměrům v Československu, ale zřejmě vůbec současné

vývojové fázi post-totalitního systému jako celku. Takové struktury – tento vyhrocený protipól struktur oficiálních – tehdy prostě neexistovaly (a tím méně by bylo možné najít tehdy u nás nějaké „disidenty“ v dnešním významu toho pojmu). Šlo tehdy prostě o výsledek tlaku nejrozmanitějších – tu důslednějších, tu jen polovičatých – „spontánních“ pokusů o svobodnější myšlení, nezávislou tvorbu a politickou reflexi; o dlouhodobé, „spontánní“ a nenápadné vrůstání „nezávislého života společnosti“ do existujících struktur (začínající obvykle jeho tichým institucionálním etablováním na okrajích těchto struktur a v jejich tolerovaném okolí); tedy o proces pozvolného „probouzení společnosti“ jako jakéhosi „plíživého“ otevírání „skryté sféry“. (Má cosi do sebe, když oficiální propaganda, nazývající intence života „kontrarevolucí“, hovoří v československém případě o takzvané „plíživé kontrarevoluci“.) Impulzy k tomuto probouzení nemusely přitom přicházet výhradně z „nezávislého života společnosti“ jako nějak určitěji ohraničitelného sociálního prostředí (i když odtud samozřejmě přicházely a tento jejich původ je dodnes nedoceňován), ale jejich zdrojem mohla být prostě konfrontace lidí z oficiálních struktur, identifikujících se více či méně s oficiální ideologií, se skutečností, jaká opravdu byla a jak se jim postupně vyjevovala v podobě prohlubujících se latentních společenských krizí a vlastní hořké zkušenosti s pravou povahou moci a jejího fungování (v tomto bodě mám na mysli především početnou vrstvu „antidogmatických“ reformních komunistů, jak se během let uvnitř oficiálních struktur vytvářela). K oné vyhraněné „samostatné“ nezávislých iniciativ, stojících tak ostře vně všech oficiálních struktur a en bloc jimi uznávaných, jak je známe z éry „disidentských hnutí“, nebyly podmínky a nebyly ani důvody: post-totalitní systém nebyl tehdy v Československu ještě fixován do tak statických, neprodyšných a stabilních forem, jak je tomu dnes, aby si alternativní „samostatné“ přímo vynucoval; byl (z mnoha historicko-sociálních příčin) přeci jen otevřenější; mocenská struktura, unavená zkušeností stalinské despotie a bezradně tápající ve své snaze o její bezbolestnou revizi, nezadržitelně zevnitř vyhnívala a prostě už nebyla s to nějak inteligentně čelit proměňujícímu se klimatu, procesu prozírání svých mladších příslušníků a tisícerým autentickým životním projevům na „před-politické“ rovině, zabydlujícím se v onom politicky nepřehledném pomezí oficiálního a neoficiálního.

Z obecnějšího hlediska se zdá být důležitá ještě jedna charakteristická okolnost: celý společenský pohyb, jehož vyvrcholením byl rok 1968, nedospěl – co do faktických strukturálních změn – dál než k reformě, diferenciaci či výměně struktur z hlediska faktické moci přeci jen *subalterních* (čímž není nijak umenšován skutečný politický význam těchto změn), nedotkl se však nejvlastnějšího jádra mocenské struktury post-totalitního systému, totiž jeho politického modelu jako takového, základních principů celkového společenského uspořádání, ani jim odpovídajícího modelu hospodářského, delegujícího veškerou hospodářskou moc do rukou moci politické; strukturálně se nic podstatného nezměnilo ani ve sféře přímých mocenských nástrojů (armáda, bezpečnost, justice atd.). Na této úrovni nešlo nikdy o víc než o změnu atmosféry, personální změny, změnu politické linie a především změnu v mocenské praxi. Cokoli nad to zůstalo ve fázi diskusí a projektů (co do reálného politického významu došly v tomto ohledu nejdál asi dva oficiálně přijaté projekty: Akční program KSČ z dubna 1968, program – jinak tomu být nemohlo – polovičatý, rozporuplný a „fyzickou stránku“ společenské moci v její podstatě neměnicí, a návrh ekonomické reformy, který sice vycházel dalekosáhle vstříc intencím života v hospodářské sféře – pluralita zájmů a iniciativ, dynamické stimuly, omezení direktivních forem řízení atd. –, který se však základního pilíře hospodářské moci v post-totalitním systému, totiž principu státního, nikoli opravdu společenského vlastnictví výrobních prostředků nedotýkal). Jde tu o mez, kterou zatím žádný pohyb v

prostoru post-totalitního systému nepřekročil (snad mimo několika dnů v době maďarského povstání).

Jaké jiné vývojové alternativy mohou v budoucnosti nastat? Odpovídat na tuto otázku by znamenalo vstupovat na plochu čirých spekulací: latentní společenská krize dosud vyúsťovala – a není důvodů předpokládat, že i nadále nebude vyúsťovat – vždy znovu do rozmanitých větších či menších politických a sociálních otřesů (Německo 1953, Maďarsko, SSSR a Polsko 1956, Československo a Polsko 1968, Polsko 1970 a 1976), velmi se navzájem lišících svým pozadím, průběhem a konečnými důsledky. Přihlédneme-li k onomu ohromnému komplexu různých faktorů, jimiž byly takové otřesy vyvolávány, a k nepředvídatelnosti náhodné kumulace událostí, jimiž pohyby ve „skryté sféře“ prorážejí „na světlo“ (problém „poslední kapky“); přihlédneme-li posléze k naprosté neodhadnutelnosti budoucího postupu konfrontace tak protichůdných trendů, jako je na jedné straně stále hlubší „bloková“ integrace a mocenská expanze a na straně druhé perspektiva dezintegračního pohybu SSSR pod tlakem probouzejícího se národního vědomí v neruských oblastech (v tom ohledu se globální proces osvobozenického boje národů nemůže Sovětskému svazu natrvalo vyhnout), pak musíme nahlédnout beznadějnost všech pokusů o dlouhodobé prognózy.

Ostatně nemyslím si, že by z hlediska „disidentských hnutí“ měly spekulace tohoto druhu nějaký bezprostřední význam: tato hnutí přece nevyrůstají z tohoto typu kalkulací a stavět na nich by pro ně znamenalo odcizovat se své nejvlastnější identitě.

Pokud jde o perspektivu „disidentských hnutí“ jako takových, zdá se mi být nejméně pravděpodobné, že by budoucí vývoj mohl vést k trvalé koexistenci dvou od sebe izolovaných, navzájem na sebe nepůsobících a k sobě lhostejných „polis“ – té hlavní a té „paralelní“. „Život v pravdě“, pokud zůstane sám sebou, nemůže neohrožovat systém; jeho trvalé a dramatického napětí zbavené soužití s „životem ve lži“ je prostě nemyslitelné. Vztah post-totalitního systému – pokud zůstane sám sebou – a „nezávislého života společnosti“ – pokud zůstane sám sebou (totiž stanovištěm obnovené odpovědnosti k celku a za celek) – bude vždycky skrytě nebo otevřeně *konfliktní*.

Za této situace jsou jen dvě možnosti: buď bude systém dál a dál rozvíjet (totiž: bude *moci* rozvíjet) své „post-totalitní prvky“, začne se nezadržitelně přibližovat nějaké orwellovsky úděsné vidině světa absolutní manipulace a všechny artikulovanější projevy „života v pravdě“ definitivně uduší; anebo se bude „nezávislý život společnosti“ („paralelní polis“), včetně „disidentského hnutí“, pomalu, ale jistě proměňovat ve stále důležitější společenský fenomén, stále zřetelněji zrcadlící reálná společenská napětí a stále důrazněji vstupující do života společnosti jako její reálná součást, ovlivňující – ať už tak, či onak – obecnou situaci. Samozřejmě vždycky jen jako jeden z faktorů, působící na pozadí všech faktorů ostatních, v souvislosti s nimi a způsobem tomuto pozadí adekvátním.

Zda se má orientovat na reformy oficiálních struktur, na jejich diferenciaci, na jejich výměnu strukturami novými; zda míní systém takzvaně zlepšovat, či naopak bořit, – takové a podobné otázky (pokud nejde o čiré pseudoproblémy) si může podle mého názoru „disidentské hnutí“ klást vždy jen na pozadí té které konkrétní situace, v okamžiku, kdy stane před nějakým konkrétním úkolem, tedy tak říkajíc *ad hoc*, z konkrétní reflexe autentických potřeb života. Abstraktně na ně odpovídat a z hlediska hypotetické budoucnosti formovat nějaké aktuální politické linie by podle mého mínění znamenalo – v duchu návratu k metodám tradiční politiky – jen omezovat a zcizovat jejich práci v její bytostné a skutečné perspektivní orientaci. Už jsem v několika souvislostech zdůraznil, že východisko těchto hnutí a jejich potenciální politické síly

není v konstrukci systémových změn, ale v reálném a každodenním boji o lepší život „tady a teď“. Politické a systémově strukturální vyjádření, které si bude život nalézat, bude zřejmě vždycky – anebo ještě velmi dlouho – omezené, polovičaté, neuspokojivé a marazmem taktiky znečištěné; jinak tomu prostě být nemůže; je třeba s tím počítat a tomu nepropadat. Skutečně důležité je, aby to hlavní, totiž každodenní, nevděčný a nikdy nekončící zápas o to, aby člověk mohl žít důstojně, svobodně a pravdivě, nekladlo nikdy samo sobě žádná omezení, nebylo nikdy polovičaté, nedůsledné, aby to nepodléhalo nástrahám politického taktizování, spekulování a fantazírování. Čistota tohoto zápasu je nejlepší zárukou i optimálních výsledků na rovině faktické interakce s post-totalitními strukturami.

(20)

Specifika post-totalitních poměrů, s jejich absencí „normální“ politiky a nedohledností jakékoli šance na důležitější politickou změnu, má jeden pozitivní aspekt: nutí nás zkoumat naši situaci na pozadí jejích hlubších souvislostí a uvažovat o naší budoucnosti v kontextu dlouhodobějších a globálnějších vyhlídek světa, jehož jsme součástí. Nutnost trvale zakoušet, že nejvlastnější konfrontace člověka a systému probíhá nepoměrně hlouběji než na rovině nějaké bezprostřední politiky, předurčuje přitom – zdá se – i směr takového uvažování.

Naše pozornost se tak nevyhnutelně obrací k tomu nejpodstatnějšímu: ke *krizi soudobé technické civilizace jako celku*, k té krizi, kterou Heidegger popisuje jako bezradnost člověka tváří v tvář planetární moci techniky. Technika – toto dítě moderní vědy jakožto dítěte novověké metafyziky – se vymkla člověku z rukou, přestala mu sloužit, zotročila ho a donutila, aby jí asistoval u přípravě své vlastní zkázy. A člověk nezná východisko: nedisponuje myšlenkou, vírou a tím méně nějakým politickým konceptem, který by mu vrátil situaci do jeho rukou; bezmocně přihlíží, jak onen chladně fungující stroj, který vytvořil, ho nezadržitelně pohlcuje a vytrhuje ze všech jeho přirozených vazeb (například z jeho „domova“ v nejrůznějších slova smyslu, včetně jeho domova v biosféře), jak ho vzdaluje zkušenosti bytí a uvrhuje do „světa jsoucen“. Z mnoha různých pohledů byla tato situace už popsána, mnoho lidí a celých společenských skupin ji bolestně zakouší a hledá z ní východisko (například příklon některých skupin západní mládeže k orientálnímu myšlení, k zakládání komun apod.). Jediným sociálním, respektive politickým pokusem „něco s tím dělat“, který má v sobě onen nezbytný prvek univerzality (odpovědnost k celku a za celek) – pokusem ovšem omezeným jen na určitou představu, jak diktátu techniky *technicky* čelit –, je dnes zoufalý a ve vřavě světa se ztrácející hlas *ekologického hnutí*.

„Už jenom nějaký Bůh nás může zachránit,“ říká Heidegger, a zdůrazňuje nutnost „jiného myšlení“ – tj. rozchodu s filozofií v tom, čím po staletí byla – a radikální změny celého způsobu, jímž člověk chápe sebe, svět a své postavení v něm. Východisko nezná a jediné, co je schopen doporučit, je „příprava očekávání“.

Zdá se, že perspektivu, v jejímž směru různí myslitelé a různá hnutí cítí ono neznámé východisko, by bylo možno nejobecněji charakterizovat jako perspektivu nějaké obsáhlé „*existenciální revoluce*“. Sdílím tuto orientaci a sdílím i názor, že východisko nelze hledat v nějakém „*technickém grifu*“, tj. vnějškovém projektu té či oné změny nebo revoluce pouze filozofické, pouze sociální, pouze technologické, či dokonce jen politické. To všechno jsou oblasti, kam ona „*existenciální revoluce*“ může a musí svými konsekvencemi dolehnout; jejím nejvlastnějším prostorem však může být jediné lidská existence v nejhlubším slova smyslu. Teprve odtud může přerůst v nějakou

celkovou mravní – a nakonec ovšem i politickou – rekonstrukci společnosti.

To, co nazýváme konzumní a industriální (či postindustriální) společností, co Ortega y Gasset rozuměl kdysi svou „vzpourou davů“, všechna myšlenková, mravní, politická a sociální bída dnešního světa jsou asi jen různé aspekty hlubinné krize, v níž se ocitá dnešní člověk, vlečený globálním „samopohybem“ technické civilizace.

Post-totalitní systém je jen jednou – obzvlášť drastickou a o to jasněji svůj pravý původ dosvědčující – tváří této celkové neschopnosti moderního člověka být „pánem své vlastní situace“; „samopohyb“ tohoto systému je určitou speciální a extrémní verzí globálního „samopohybu“ technické civilizace; lidské selhání, které zrcadlí, je jen jednou z variant celkového selhání moderního člověka.

Planetární krize lidského postavení prostupuje ovšem západní svět stejně jako svět náš, pouze v něm nabývá jiných společenských a politických podob. Heidegger výslovně mluví o *krizi demokracie*. Nic skutečně nenasvědčuje tomu, že by západní demokracie – tj. demokracie tradičního parlamentního typu – otevírala nějaké hlubší východisko. Dalo by se dokonce říct, že oč více je v ní ve srovnání s naším světem prostoru pro skutečné intence života, o to lépe jen před člověkem krizovou situaci skrývá a o to hlouběji ho do ní ponořuje.

Skutečně: nezdá se, že by tradiční parlamentní demokracie nabízely způsob, jak zásadně čelit „samopohybu“ technické civilizace i industriální a konzumní společnosti; i ony jsou v jeho vleku a před ním bezradné; jen způsob, jímž manipulují člověka, je nekonečně jemnější a rafinovanější než brutální způsob systému post-totalitního. Ale celý ten statický komplex ztuhlých, koncepčně rozbředlých a politicky tak účelově jednajících masových politických stran, ovládaných profesionálními aparáty a vyvazujících občana z jakékoli konkrétní osobní odpovědnosti; celé ty složité struktury skrytě manipulujících a expanzivních ohnisek kumulace kapitálu; celý ten všudypřítomný diktát konzumu, produkce, reklamy, komerce, konzumní kultury a celá ta povodeň informací, to všechno – tolikrát už rozebráno a popsáno – opravdu lze asi těžko považovat za nějakou perspektivní cestu k tomu, aby člověk znovu našel sám sebe. Solženicyn ve své Harvardské přednášce popisuje iluzornost svobod, nezaložených na odpovědnosti, a z toho pramenící chronickou neschopnost tradičních demokracií čelit násilí a totalitě. Člověk je tu sice vybaven mnoha nám neznámými osobními svobodami a jistotami, tyto svobody a jistoty mu však nakonec nejsou k ničemu: i on je posléze jen obětí „samopohybu“, neschopnou uhájit si svou identitu a ubránit se svému zvnějšnění, překročit rámec své starosti o soukromé přežití a stát se hrdým a odpovědným členem „polis“, participujícím reálně na tvorbě jejího osudu.

Myslím, že dlouhodobost všech našich vyhlídek na nějakou výraznější změnu k lepšímu nás přímo zavazuje vnímat i tento hlubší – krizový – aspekt tradiční demokracie. Zajisté: kdyby se k tomu v některé zemi sovětského bloku vytvořily podmínky, jakože to je stále míň pravděpodobné, mohl by být tradiční parlamentarismus s obvyklým spektrem velkých politických stran jakýmsi vhodným přechodným řešením, které by pomohlo rekonstituovat zdecimované občanské sebevědomí, obnovit smysl pro demokratickou diskusi, otevřít prostor ke krystalizaci elementární politické plurality jako bytostné intence života. Upínat se však k tradiční parlamentní demokracii jako k politickému ideálu a podléhat iluzi, že jen tato „osvědčená“ forma může natrvalo zaručovat člověku důstojné a svéprávné postavení, bylo by podle mého názoru přinejmenším krátkozraké.

Obrat politické pozornosti ke konkrétnímu člověku vidím jako cosi podstatně hlubšího než jen obrat k obvyklým mechanismům západní (anebo chcete-li buržoazní) demokracie. A jestli jsem si ještě v roce 1968 myslel, že se náš problém vyřeší založením

nějaké opoziční strany, které bude umožněno veřejně soutěžit o moc se stranou dosud vládnoucí, pak už dávno vím, že tak snadno to vskutku nepůjde a že žádná opoziční strana sama o sobě – tak jako žádný nový volební zákon sám o sobě – nemůže garantovat společnosti, že se nestane brzy obětí nějakého nového znásilnění. Taková garance vskutku asi není záležitostí nějakých „suchých“ organizačních opatření; v nich opravdu lze asi stěží hledat toho Boha, který nás už jedině může zachránit.

(21)

Právem mi nyní může být položena otázka: co tedy?

Skepsis k pouhé apriorní konstrukci alternativních politických modelů a k slepé důvěře ve spásnost systémových reforem či změn není samozřejmě skepsí k politické reflexi vůbec – a akcent na onen obrat politiky ke konkrétnímu člověku mne nikterak nezbavuje práva uvažovat o jeho možných strukturálních konsekvencích. Spíš naopak: bylo-li řečeno A, mělo by být řečeno i B.

Přesto se tu neodvážím ničeho víc než jen několika velmi všeobecných poznámek:

Perspektiva „existenciální revoluce“ je – co do svých důsledků – především perspektivou *mravní rekonstituce společnosti*, to znamená radikální obnovy autentického vztahu člověka k tomu, co jsem nazval „lidským řádem“ (a co nemůže být suplováno žádným řádem politickým). Nová zkušenost bytí; obnovené zakotvení v univerzu; nově uchopená „vyšší odpovědnost“; znovu nalezený vnitřní vztah k druhému člověku a k lidské pospolitosti – to je zřejmě směr, o který půjde.

A politické důsledky?

Nejspíš by asi mohly být v konstituci takových struktur, které víc než z té či oné formalizace politických vztahů a záruk budou vycházet z jejich nového „*ducha*“, to znamená především z jejich *lidského obsahu*. Jde tedy o rehabilitaci takových hodnot, jako je důvěra, otevřenost, odpovědnost, solidarita, láska. Věřím ve struktury neorientované k „technické“ stránce výkonu moci, ale ke *smyslu* tohoto výkonu; ve struktury tmelené víc společně sdíleným pocitem smysluplnosti určitých komunit než společně sdílenými ambicemi směrem „ven“. Mohou a musí to být struktury *otevřené, dynamické a malé*; nad jistou hranicí nemohou už ony „lidské vazby“, jako je osobní důvěra a osobní odpovědnost, fungovat (poukazuje na to Goldsmith). Musí to být struktury, které ze své podstaty neomezují vznikání struktur jiných; jakákoli kumulace moci (jeden z projevů „samopohybu“) by jim měla být bytostně cizí. Struktury nikoli jako orgány či instituce, ale jako *společenství*. Rozhodně to nemohou být struktury zakládající svou autoritu na dávno vyprázdněné tradici (jako tradiční masové politické strany), ale na svém konkrétním *vstupu* do situace. Než statický soubor zformalizovaných organizací jsou lepší organizace vznikající *ad hoc*, prodchnuté zápalem pro konkrétní cíl a zanikající s jeho dosažením. Autorita vůdců by měla vyrůstat z jejich osobnosti, osobně jejich okolím zakoušené, a nikoli z jejich nomenklaturního postavení; měli by být vybaveni velkou osobní důvěrou a na ní založenou i velkou pravomocí; jedině tudy vede zřejmě cesta z klasické bezmocnosti tradičních demokratických organizací, které se mnohdy zdají být založeny spíš na vzájemné nedůvěře než na důvěře, a spíš na kolektivní neodpovědnosti než odpovědnosti; jedině zde – v plném existenciálním ručení každého člena komunity – lze asi založit trvalou hráz proti „plíživé totalizaci“. Tyto struktury by měly vznikat samozřejmě „zdola“, jako výsledky autentické společenské „*samoorganizace*“, měly by žít ze živoucího dialogu se skutečnými potřebami, z nichž vznikly, a s jejich zánikem by měly i samy zanikat. Měly by mít velmi rozmanité a zvenčí minimálně regulované principy vnitřní výstavby; rozhodujícím kritériem této „sebe-konstituce“ by

měl být její *aktuální smysl*, nikoli tedy pouhá norma.

Na pestré a proměnlivé spolupráci takovýchto dynamicky vznikajících a zanikajících, a především ze své aktuální smysluplnosti žijících a lidskými vazbami tmelených organismů by měl být založen politický život – ale i život hospodářský: pokud jde o něj, věřím tu na *samosprávný princip*, který jedině asi může poskytovat to, o čem snili všichni teoretici socialismu, totiž skutečnou (tj. neformální) účast pracujících na hospodářském rozhodování, a pocit skutečné odpovědnosti za výsledky společné práce. Princip kontroly a disciplíny by měl být vytěšňován spontánní lidskou *sebekontrolou* a *sebekázní*.

Takováto představa systémových konsekvencí „existenciální revoluce“ výrazně přesahuje – jak je snad i z takto povšechného náčrtu patrné – rámec klasické parlamentní demokracie, jak se ve vyspělých západních zemích ustálila a jak v nich vždy znovu tak či onak selhává. Když jsem si pro potřebu těchto úvah zavedl pojem „post-totalitního systému“, snad bych mohl právě načrtnutou představu označit – čistě pro tuto chvíli – jako perspektivu systému „*post-demokratického*“.

Nepochybně by bylo možné rozvádět tuto představu dál, zdá se mi však, že by to bylo podnikání přinejmenším pošetilé, neboť by pomalu, ale jistě začlo odcizovat celou věc sobě samé: patří přece k podstatě takovéto „post-demokracie“, že může vyrůst jen *via facti*, průběžně, *ze života*, z jeho nové atmosféry a nového „ducha“ (byť přirozeně za účasti politické reflexe – ovšem jako průvodce života, nikoli jeho dirigenta). Konkretizovat však strukturální výrazy tohoto nového „ducha“, aniž je tu tento „duch“ přítomen a aniž člověk zná už jeho konkrétní fyziognomii, znamenalo by přeci jen asi předbíhat událostem.

(22)

Celou předchozí pasáž bych si asi byl ponechal jen jako téma privátních meditací, nevracet se mi znovu a znovu jeden pocit, který může působit dost domýšlivě, a který proto raději vyslovím jen formou otázek:

Nepřipomíná vize „post-demokratické“ struktury některými svými prvky strukturu „disidentských“ skupin či některých nezávislých občanských iniciativ, jak je ze svého okolí známe? Nevznikají snad v těchto malých společenstvích – stmelovaných tisícerými společně sdílenými útrapami – některé z oněch zvláštních „lidsky obsažných“ politických vztahů a vazeb, o nichž byla v předchozím náčrtu řeč? Nespojuje tato společenství (a skutečně jde víc o *společenství* než o organizace) – působící bez šancí na vnější a přímý úspěch, a žijící tedy především ze společného pocitu hlubší smysluplnosti vlastní práce – přesně ta atmosféra, v níž mohou být zformalizované a zritualizované vazby nahrazovány živým pocitem solidárnosti a bratrství? Nevznikají na pozadí všech společně sdílených překážek přesně ty „post-demokratické“ vztahy bezprostřední osobní důvěry a na ní založené neformální pravomoci jedinců? Nevznikají snad, nežijí a nezanikají tyto skupiny pod tlakem konkrétních a autentických potřeb, aniž by byly zatíženy balastem vyprázdněné tradice? Není jejich pokus o artikulovaný „život v pravdě“ a obnovený pocit „vyšší odpovědnosti“ uprostřed zlhostejnělé společnosti opravdu známkou jakési počínající mravní rekonstituce?

Jinými slovy: nejsou tato neformální, nebyrokratická, dynamická a otevřená společenství – celá tato „paralelní polis“ – jakýmsi zárodečným předobrazem či symbolickým mikromodelem oněch smysluplnějších „post-demokratických“ politických struktur, které by mohly zakládat lepší uspořádání společnosti?

Vím z tisíceré osobní zkušenosti, jak pouhá okolnost společného signatářství Charty

77 dokáže mezi lidmi, kteří se dosud neznali nebo kteří se znali jen povrchně, okamžitě založit hlubší a otevřenější vztah a vyvolat náhlý a silný pocit smysluplné pospolitosti, tedy něco, co by jim jen vzácně mohla umožnit třeba i dlouhodobá spolupráce v nějaké apatické oficiální struktuře. Jako by samo vědomí společně přijatého úkolu a společně sdílené zkušenosti proměňovalo lidi a klima jejich soužití a jako by i jejich veřejné práci dávalo jakousi jinde vzácnou lidštější dimenzi.

Možná to jsou všechno jen důsledky společného ohrožení a možná že v okamžiku, kdy toto ohrožení skončí nebo poleví, začne vyprchávat i atmosféra, které dalo vzniknout. (Cíl ohrožovatelů je ovšem právě opačný; člověk je vždy znovu šokován zjištěním, co energie jsou ochotni investovat do toho, aby různými podlými prostředky zkalili všechny lidské vztahy uvnitř ohrožované komunity.)

I kdyby tomu tak bylo, neměnilo by to nic na otázkách, které jsem položil.

Východisko z marazmu světa neznáme a bylo by projevem neodpustitelné pýchy, kdybychom se domnívali v tom málu, co děláme, nějaké zásadní východisko spatřovat a kdybychom dokonce sami sebe, svá společenství a svá životní řešení nabízeli komukoliv jako příklad toho, co jedině má smysl dělat.

Přesto si myslím, že na pozadí všech předchozích úvah o post-totalitních poměrech a o postavení a vnitřní konstituci rozvíjejících se pokusů bránit v těchto poměrech člověka a jeho identitu byly na místě otázky, které jsem položil. Jako nic víc a nic míň než impuls k věcné reflexi vlastní zkušenosti a k zamyšlení, zda některé prvky této zkušenosti – aniž si to sami uvědomujeme – nepoukazují skutečně kamsi dál, za její hranice, a zda tedy přímo zde, v našem každodenním životě, nejsou zakódovány určité výzvy, tiše očekávající okamžik, kdy budou přečteny a pochopeny.

Je totiž vůbec otázka, zda „světlejší budoucnost“ je opravdu a vždy jen záležitostí nějakého vzdáleného „tam“. Co když je to naopak něco, co je už dávno zde, – a jenom naše slepota a slabost nám brání to kolem sebe a v sobě vidět a rozvíjet?

HRÁDEČEK, ŘÍJEN 1978