

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 sevcem, 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 věnuje 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 náhodně 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 miliónů, kteří by v pravdě žít chtěli, ale nemohou (třeba jen proto, že díky náhodně 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 prominente, 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 otažitým sporem dvou proti sobě stojících skupin, sporem jdoucím mimo společnost a společností 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 začala vymáhat na celém národě prohlášení, že Charta nemá pravdu? Mimo jiné: ty milióny 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, nepravě přece z toho, že by nečím 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 neodvážejí. Hovořil jsem přece o politické síle Solženicynově: ta není v nějaké jeho exkluzivní politické moci jako jedince, ale ve zkušenosti miliónu obětí Gulagu, kterou on prostě nahlas vykřičel a kterou oslovil další milióny lidí dobré vůle.

Institucionalizovat jakousi *výběrovou* kategorií známých či prominentních „disidentů“ znamená skutečně popírat nejlhostejnější mravní východiska jejich počinání: viděli jsme, že je to naopak princip *rovnoprávnosti*, založený na *nedělitelnosti* lidských práv a svobod, z něhož „disidentská hnutí“ vyrůstají: či se snad nespojili „známí disidenti“ v KOR 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 ni 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.

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 něj - 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 společnosti a že jsou situace, kdy stojí za to zvolit právě tuto cestu, byť by to znamenalo zřít 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 postup), 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 pivovaru, byl mým šéfem jistý Š.: člověk, který pivovarnictví rozuměl, měl v sobě cosi jako pocit stavovské hrlosti a záleželo mu na tom, abychom v našem pivovaru vyráběli dobře pivo. Skoro všechny svůj čas trávil v pivovaru, neustále vymýšlel nějaké 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 vlatní práci. Situace došla tak daleko, že Š-ovi nezbylo než napsat obsáhlý dopis nadřízenému ředitelství, v němž se pokusil rozebrat všechny nepořádky v pivovaru, 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 pivovaru se mohly na základě iniciativy Š. změnit k lepšímu. Kdyby se to bývalo stalo, byl by to jistě 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, přeřazen do jiného, na nekvalifikovanou práci. „Drobná práce“ narazila na strop: na post-totalitní systém. Š. se vymkl, porušil hru, „vydělil 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 méně 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 nikoliv. Prochází jí to však stále méně. Nikoliv 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 kroku.

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 představ, že jediní poctiví a odpovědní lidé jsou ti, kteří se ocitli vně existujících struktur a v konfrontaci s nimi. Pivovarník Š. mohl přece 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, nakořlík je či není - jako takové - dobré, ale podle vnějšího chlívkú, 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; neskřívá před svými nadřizenými 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 bezpráví 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 nejšířším 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 toho nejšířšího a anonymního zázemí nějaká souvislejší a viditelnější iniciativa, překračující hranice „pouhého“ individuální vzpoury a proměňující se v určitou uvědomělou, strukturovanější a cílevědomější *práci*. Tato hranice, na níž „život v pravdě“ počíná 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 loďky, zmítané sice vlnobitím, ale vždy znovu se vynořující z vln jako viditelní poslové „života v pravdě“, „artikulované“ vypovídající o potlačovaných 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 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 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 nejšířším 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 říci, 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 nemyšlitelný bez pozadí celku, z něhož vyrůstá, jehož je integrální součástí a z něhož čerpa i všechnu svou životní sílu. Ostatně z toho, co už bylo o zvláštích post-totalitního systému řečeno, vyplývá, že to, co se *jeví* v určitém okamžiku jako síla nejpoličtější 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 mén 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 piší tak, jak chtějí, bez ohledu na cenzuru a oficiální názory, a kteří svá díla - pokud jim je nechtějí oficiální nakladatelství vydat - šíří v „samizdatu“; o filozofech, historících, socioložích a všech dalších vědeckých, kteří jdou cestou nezávislého vědeckého bádání a není-li to možné v prostředí oficiálních struktur nebo na jejich okrajích, 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 bezprávi 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 „známi disidenti“ jen jedni z nich? A *což* to všechno, o čem byla řeč, není vlastně stále to hlavní, *co* dělají i „disidenti“? Nepiši snad „disidenti“ vědecké práce a nevydávají je v „samizdatu“? Nepiši beletrii? Nepřednášejí studentům na soukromých univerzitách? Nebojují proti nejruznějšímu bezprávi 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 vychází, 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 - „artikulovaně“ - *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 *obranný 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 bíd, 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 těmito modely i tou praxí zatím jen více nebo méně ztročován.

Samozřejmě: každá společnost musí být nějak organizována. Má-li ovšem její organizace sloužit lidem a nikoli naopak, je třeba lidí především osvobozovat, 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 zakotveny v různých oficiálních dokumentech (Všeobecná deklarace lidských práv, Mezinárodní pakt 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 sebou kladou jako jeden z hlavních cílů svého úsilí. Tento princip legality - jako základní východisko a rámec jejich práce - je jim přítom na celé ploše sovětského bloku (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 specifčnosti poměrů v post-totalitním systému a důsledek elementárního porozumění této specifčnosti: 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 etablojící se či hroučící se „klasické“ diktatuře; tedy poměrům, kdy proti sobě stojí v otevřené konfrontaci na rovině faktické moci nějaké aspoň trochu souměřitelné společenské síly (např. 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 mezni, 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 jakákoliv snaha o odboj neměla naději na minimální sociální rezonanci: „ospalá“ společnost, ponořená do své shaftky za konzumními hodnotami a s post-totalitním systémem jako celek „zapletená“ (tj. na něm participující a jeho „samohyb“ 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 quasi-legality) než naopak. Přičemž-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 snaží také 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 nejvládnějším 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 sází na násilí. (Obecně ho můžeme

přijmout jediné jako nutné zlo v extrémních situacích, kde nelze přímému násilí už 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 dosažitelné společenské změny lze dosáhnout jediné tak, že bude prosazena (jakýmkoli 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 vydobytá. 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 oblastech, kde lze věci řešit nějakými vládními či technicko-systémovými změnami. (Někteří lidé, věrní klasickým marxistickým schémátům 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 nutné jako cosi beznadějně legalistického, iluzorního, oportunistického a posléze společnost mystifikujícího pochybným předpokladem, že lze s vykořisťovateli jednat po dobrém, na bázi jejich živé 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 scesti 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 jediné 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 cokoli, protože si stejně budou dělat, co budou chtít“ - to je názor, s nímž se často setkáváme. Není tedy to věčně „brání za slovo“ a dovolávání se zákonu, 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 oně 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, odchylující se od státních norem, až po zpěváka, který nemůže bez souhlasu byrokratického aparátu zpívat na koncertě svou novou písničku, jsou všichni lidé ve všech životních projevech spoutáni touto byrokratickou přízí předpisu, které jsou ve svém souhrnu zákonitým produktem post-totalitního systému, stále důkladněji spoutávajícího všechny intence života v duchu své 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 hali do vznešeného hávu své „litery“; buduje libivou iluzi spravedlnosti, „ochrany společnosti“ a objektivní regulace výkonu moci, aby zakryl skutečnou

podstatu právní praxe: post-totalitní manipulaci společností. 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 nevěřejnost soudních řízení, svévolé 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 řady jiných civilizovaných států, ba že se od nich 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 krivém obvinění (což od soudce až po obviněného všichni dobře vědí) - to zůstává jaksi v pozadí: krivost obvinění nemusí ze spisů vůbec vyplývat a paragraf o pobuřování formálně nevylučuje, 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 těchto důvodů, proč je tu 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, sebe-vykazování, legitimování, co dává celé té hře „pravidla“ a strojníkům technologií? 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 onen tak nevinne 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 nevymluvněji vyjevuje nikoli v té části právního řádu, která říká, co občan nesmí, a která je oporou jeho stíhání, ale v té části, která vyhlásuje, 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 ně tak důležité (viděli jsme, jak mocenská struktura je přímo zotročena vlastní ideologií a ideologickou prestiží), popřít tím všechno, čím se vykazuje, a sám si tak podrazit jeden ze svých hlavních pilířů: integritu svého 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 „brání 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, nezůstává jim, než si těchto pravidel víc všimnout. Nereagovat na to by přece znamenalo podrážet nohy svému vlastnímu „alibi“ a ztratit kontrolu nad vzájemnou komunikací. Vycházet z toho, že zákony jsou jen fasádou, že beztak neplatí, a že tudíž nemá smysl se jich dovolávat, neznamenalo 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 spocínání v podušce té nejlevnější (a tedy nejprohlanější) 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 přeci 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 „brání 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 nevytvoří. Jeho úkol je služební; 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 nenaplní obsahem a smyslem. Boj za takzvanou „zákonnost“ musí tuto „zákonost“ tedy vidět neustále na pozadí života, jaký opravdu je, a v souvislosti s ním; bez otevřených očí pro skutečné dimenze jeho krásy i bíd 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 rovínou 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, nejvzralejší - fáze 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 rozvitých 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 vzdělávání (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 společností žít - jako společnost - v pravdě, zbavit se „samo-totality“, a radikálně se tak vyprostit ze své „zapletenosti“ s post-totalitním systémem? Čím jiným to je než násilným 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“ nevyrostají 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 jen výrazem 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 seestně, 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 bytostné 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* tisícovými 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 nepřenosné 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 vylhat jakýmkoli *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 to je zřejmě jen a jen proto, že takovému východisku chybí právě onen prvek univerzality (všichni lidé se nemohou odebrat do indického kláštera). Případem opačného východiska je křesťanství; je východiskem pro mne teď a zde - ale *jen proto*, že je východiskem pro kohokoliv a kdykoliv.

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

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 ale 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 nad tím, jakými způsoby se *může* (aniž samozřejmě musí) prakticky realizovat ta před chvílkou 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 země, žijících v post-totalitním systému. Latentní společenská krize může kdykoli - nezávisle na nich - vyvolat nejrozmanitější politické změny: otrástit mocenskou strukturou, indukovat v ní nebo katalycky 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 důsažným 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.

Východím 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 společen-

skou alternativu a probouívají 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 jediné a nejlépe, jak se věci mají, a jejímž úkolem je uvědomovat „neuvědomělé“ masy (tato způsobilá sebeprojekce je opět vlastní bytostně jinému způsobu myšlení, tomu, které se domnívá vlastnit „ideální projekt“, a tudíž i právo vnucovat ho 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, založeném 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: represí a adaptací; 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 sebe-záchovy 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 okatě nerovnováhy, vybalancovat situa-

ci. (Vzpomeňme, jak v 60. letech začaly 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 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“), nemožnou 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 přiměřeně postavení v kontextu toho, co tu je; jde tedy už o skutečný projev „*samo-organizace*“ *společnosti*. (U nás v roce 1968 byly nejznámějšími organismy tohoto typu KAN a K 231.)

Jakousi nejzazší fázi 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“ vyrůstlé 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 specifičnosti - 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 roce 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 vyhraněný protipól struktur oficiálních - tehdy prostě neexistovaly (a tím méně by bylo možné najít tehdy u nás nějaké „disidenty“ v dnešním významu toho pojmu). Šlo tedy 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 určitější ohraničitelného sociálního prostředí (i když odtud samozřejmě přicházely a tento jejich původ je dodnes nedoceňován), ale jejich zdrojem mohla být prostě konfrontace lidí s oficiálními strukturami, 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 oně vyhraněné „samo-strukturaci“ nezávislých iniciativ, stojících tak ostře vně všech oficiálních struktur a en bloc jimi neuznávaných, 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 „samostrukturaci“ 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 vyhřívala 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 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 politické 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 neměnící, a návrh ekonomické reformy, který sice vycházel dalekosáhle vsříc 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 několik dní 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 důvod 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 Polsko 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 náhodně 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 druhé straně perspektiva dezintegračního pohybu v SSSR pod tlakem probouzejícího se národního vědomí v neruských oblastech (v tomto 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 působících 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 stanoviskem obnovené odpovědnosti k celku a za celek) - bude vždycky skryté nebo otevřené *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 miní systém takzvaně zlepšovat, či naopak bořit - takové a podobné otázky (pokud nejde o čiré pseudoproblémy) si může podle mého názoru „disidentické 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 skutečně perspektivní orientaci. Už jsem v několika souvislostech zdůraznil, že východisko těchto hnutí a jejich potenciální politické síly nejsou 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 marasmem 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 důsažnější politickou změnu má jeden pozitivní aspekt: nutí nás zkoumat naši situaci na pozadí jejich 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

východiska: 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 (např. z jeho „domova“ v nejrůznějším slova smyslu, včetně jeho domova v biosféře), jak ho vzdaluje zkušeností 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 (např. 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 zirácející 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 - rekonstituci společnosti.

To, co nazýváme konzumní a industriální (či post-industriální) 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 jen 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 nenásvědčuje tomu, že by západní demokracie - tj. demokracie tradičního parlamentního typu - otevírala nějaké hlubší východisko. Dalo by se dokonce říci, 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 a industriální a konzumní společnosti; i oni 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, jako že je to stále méně pravděpodobné, mohl by být tradiční parlamentarismus s obvyklým spektrem velkých politických stran jakýmsi vhodným přechodným řešením, které by mohlo 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 svěprávné 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 společnost, že se nestane brzy obětí nějakého nového znásilnění. Taková garancie 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 skeptis k politické reflexi vůbec - a akcent na onen obrat politiky ke konkrétnímu člověku mne nikterak nezabavuje práva uvažovat o jeho možných strukturálních konsekvencích. Spíš naopak: bylo-li řečeno A, mělo by být řečeno i B.

Přesto se tu neodvážím 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 expanzivními 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 zápallem 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; jedně tudy vede zřejmě cesta z klasické bezmocnosti tradičních demokratických organizací, které se mnohdy zdají být založeny spíše na vzájemné nedůvěře než na důvěře a spíše na kolektivní neodpovědnosti než na 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 výsledek autentické společenské „*samo-organizace*“, 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 proměnlivé spolupráci takovýchto dynamicky vznikajících a zanikajících - ale 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 možno rozvádět tuto představu dál, zdá se mi však, že by to bylo podnikání přinejmenším pošetilé, neboť by pomalu, ale

jistě začalo odcizovat celou věc sobě samé: patří přece k podstatě takového „post-demokracie“, že může vyrůstat jen *via facti*, průběžně, *ze života*, z jeho nové atmosféry a nového „ducha“ (být 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.

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 domýšlivé, 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 ni 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 odpovědnost“ uprostřed zhostejněle 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 mikro-modelem oněch smysluplnějších „post-demokratických“ politických struktur, které by mohly zakládat lepší uspořádání společnosti?

Vím z tisíců osobní zkušeností, 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 spopolitosti, tedy něco, co by jim jen vzácně

U†

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 podlémy prostředky zkalili všechny lidské vztahy uvnitř ohrožované komunity.)

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

Východisko z marasmu 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 jediné 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 kamsí 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 vzdalného „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

Václav Havel Moc bezmocných

Obálku navrhl Karel Haloun, graficky upravil Josef Kupka
Vydaly Lidové noviny, Václavské náměstí 47, Praha 1
jako 2. svazek edice Archy
Redaktor Eva Lorencová
AA 4,72, VA 4,80
Sazbu provedl Rapid, a. s.
redakčním systémem
Hewlett Packard & H. Berthold-Syntax
Vytiskl Mír, závod 3
Náklad 120 000 výt.
Cena Kčs 8,-
79-006-90 02/10