

Východní Evropou obchází strašidlo

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 nejvlastnější 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 radius. 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 samo pohybu systému. Člověk - ať už má jakékoli místo v mocenské hierarchii - není pro tento systém ničím "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

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 jsoucna"; každý ale zároveň ve větší či menší míře je schopen smířit se s "životem ve lži", každý se nějak propadá do profánního zvěčnění 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 integritě? 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, odkrývajícímu mu jeho latentní směřování?

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.

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 stěží si lze představit, že by do ní soudný člověk mohl vstupovat z pouhé kalkulace, že se mu dnešní oběť bude zítra rentovat - byť 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.

Oprostit se od zátěže tradičních politických kategorií a zvyklosti, 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).

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 nim - 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 zřít se svého přirozeného práva na přímou kritiku.

Když jsem byl v roce 1974 zaměstnán v pivovaře, 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 pivovaře vyráběli dobré pivo. Skoro všechn svůj čas trávil v pivovaře, neustále vymýšlel nějaká zlepšení, trápil nás předpokladem, že všichni milujeme pivovarnictví jako on, stěží 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 pivovaře, 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 pivovaře 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.

Co z tohoto popisu plyne?

Nic míň 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 nejrůznějšimu bezpráví a nesnaží se
zkoumat a vyjadřovat skutečné sociální zájmy různých
skupin obyvatelstva?

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
sny 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 sebez násilněním 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.

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 rámec jejich práce - je jim přítom 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.)

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?

Odpověď 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.

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", byt 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

(301)

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 "zákonost" 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.

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 vynutí 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, před obrazem 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. Ostatně i ten nejrozvinutější život v "paralelních strukturách", i ta nejvzrálější podoba "paralelní polis" může existovat - aspoň v post-totalitních poměrech - jedině tak, že člověk je zároveň tisícími 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 vyhat jakýmkoliv přesunem jinam, ať už do indického kláštera, nebo do "paralelní polis".

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.

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 probíjejí 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 zkušenosti a jejich práce vezme či nevezme.

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).

Zda se má orientovat na reformy oficiálních struktur, na jejich diferenciaci, na jejich výměnu strukturami novými; zda mini 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". 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.

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 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 nejrůznějším slova smyslu, včetně jeho domova v biosféře), jak ho vzdaluje zkušenosti bytí a uvrhuje do "světa jsoucna". 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.

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 jedině lidská existence v nehlubším slova smyslu. Teprve odtud může přerůstat v nějakou celkovou mravní - a nakonec ovšem i politickou - rekonstrukci společnosti. To, co nazýváme konzumní a industriální (či postindustriální) společnost, 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.