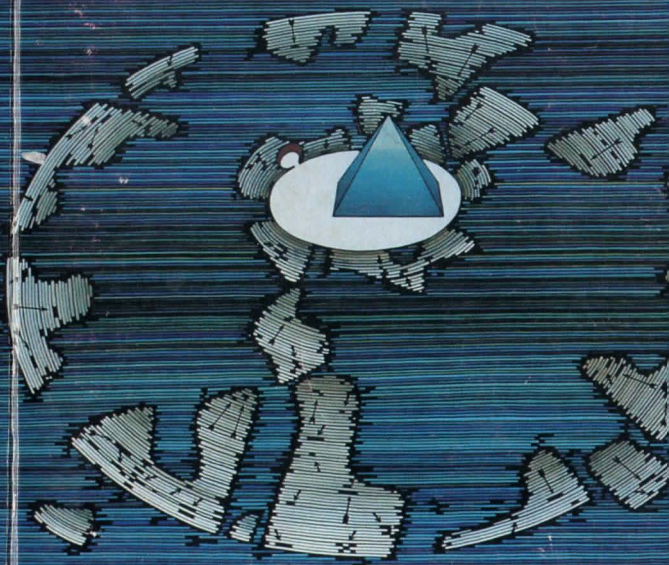


Erazim Kohák



NÁROD
V
NÁS

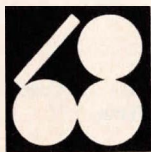


SIXTY-EIGHT PUBLISHERS CORPORATION
Box 695, Postal Station "A"
Toronto, Ont. M5W 1G2
CANADA

Erazim Kohák

NÁROD V NÁS

**Česká otázka a ideál humanitní
v údobí normalizace**



Erazim Kohák
NÁROD V NÁS

Vydalo nakladatelství Sixty-Eight Publishers, Corp.
v březnu 1978 jako svou 52. publikaci.

Cena \$5.60

Obálku s použitím obrazu Vladimíra Fuky navrhla
Barbora Munzarová

Kresba v záhlaví Ivan Steiger

Grafická úprava Věra Držmíšková

Odpovědný redaktor D.S. Miritz

Printed in Canada by Webcom, Ltd.

Kohák, Erazim V., 1930-
Národ v nás

ISBN 0-88781-052-7

1. Nationalism - Czechoslovakia. 2. Czechoslovakia -
Politics and government. I. Title.

DB215.K63

320.9'437

C77-001630-8

NÁROD V NÁS

Místo věnování

Císaři císařovo, však trvám, že bohem mi není.

Takto: On může být bůh. Je-li bůh, Meliboeus ho nezná.

Takto: On může být bůh. A potom chci ranec a hůl.

A znám-li jen Boha, co dál? Kdy, komu a nakolik pískat?

Tityre, chtěl bys mi říct? Coby Říman, co pištec, co pasák?

Páchne-li jehněčí krev hůř než pár poutnických bot?

Pod dubem, za dubem, tam kde jedna dvě měla a nemá,

tam, kde je vánek a stín, pěstíš si náklonnost múz.

Vše pro těch koziček pár. Co zbývá, je nuda a rákos.

Dlouhé je živoření a krátký veškeren kumšt.

Nastala, příteli, noc, kdy stádo se děsívá ze sna;

ještě ho z paměti znám: Tenký a varovný tón.

A proto buď, Tityre, zdráv. Z cizích a podivných krajů

(krátký je císařův stín), a přes rozdíl řeči a mravu,

přes vodu, přes suchou zem a přes věky, Tityre, bratře,

přijmi můj pastýřský hvizd.

Stanislav Mareš, *Báje z Nového světa*

Úvodem:

TŘETÍ FILOZOF

Univ. prof. dr. Jan Patočka, vědec světové úrovně a člověk ušlechtilého lidství, zemřel v Praze 13. března 1977 po jedenácti hodinách policejních výslechů. Smrt nejváženějšího českého filozofa za takových okolností je vysoce trapná pro režim, který se od svého násilného nastolení pokouší vytvořit zdání legitimacy. Přesto příslušníci Státní bezpečnosti vyslyšali prof. Patočku ještě v nemocnici, když už bylo jasné, že starý člověk nepřežije nátlak, který by zlomil i mladšího. K filozofovi Tomáši Masarykovi, kterého se režim snaží zahubit ještě posmrtně, a filozofovi Janu Palachovi, který zemřel jako výkřik našeho svědomí, přiřadil režim třetí oběť, filozofa Jana Patočku.

Proboha, proč? Proč ten křečovitý strach z filozofa? Jan Patočka přece zdaleka nebyl kontroverzní veřejnou osobností. Znali a vážili si ho vědci v jeho oboru po celém světě. Jeho *Husserl-Bibliographie* je dodnes základní pomůckou ke studiu Husserlova díla, jeho vysoce odborná studie *Přirozený svět jako filozofický problém* vyšla nedávno francouzsky. Paul Ricoeur, jeden z nejvýznamnějších soudobých filozofů, o něm napsal po jeho úmrtí obsáhlou studii do deníku *Le Monde*. Ale Patočkův obor, antická filozofie a fenomenologie, je úzce

specializovaný. Zabývá se jím hrstka vědců, ne široká veřejnost. Proč vadil Jan Patočka ministerstvu vnitra natolik, že sáhlo k antifilozofickému argumentu, který užili už antičtí Athéňané proti Sokratovi?

Usměrněné sdělovací prostředky napadly Jana Patočku, že prý se věnoval "buržoazní" filozofii. Není to pravda: ani antická filozofie ani fenomenologie se nedá v žádném smyslu kvalifikovat jako specificky "buržoazní", zvláště na tak vysoké odborné úrovni, na jaké pracoval Jan Patočka. Pravda je jen to, že Jan Patočka se nikdy nezabýval marxistickou publicistikou. Byl výjimkou v naší pounorové filozofii. Nebyl ideolog, který se zabývá rozváděním určitého učení. Byl skutečný filozof v nejčistším smyslu slova: kladl si za úkol důsledné zvědomování našeho bytí. Jeho práce nebyla ani dobová, ani třídní. Proč tolik vadila ministerstvu vnitra?

Podobně nebyl Jan Patočka politickou osobností. Filozof může politizovat *per accidens* stejně jako geolog, bednář či advokát. Nepatří to však k jeho čistě filozofické práci. Jen povrchní publicista s aspirací k filozofii předstírá, že účelem filozofie je svět změnit. Jenže právě tím přestává být filozofem: stává se politikem, který předkládá další mezi mnoha možnými politickými programy. Čistá filozofie má daleko základnější úkol: svět poznávat, pozdvihovat lidské bytí z úrovně přirozené náhody na úroveň kritického vědomí, aby jej pak *lidé sami* mohli svobodně a kriticky změnit. Skutečný filozof nepředkládá zvláštní politický program, ale nastavuje všem politickým programům kritické měřítko vědomé lidskosti.

Takový byl smysl Patočkova vystoupení jako mluvčího Charty 77, i Charty samé. Charta 77 není politický program: představuje obecně lidské zvědomění základních práv a potřeb lidského bytí, které staví kritické měřítko lidskosti všem politickým programům a odvolává se na jejich vlastní lidský podklad - v případě

Charty na platné československé zákony a na mezinárodní dohody podepsané vládou Československé republiky. Jan Patočka tu nevystupoval politicky, ale filozoficky.

Proč tedy nabylo jeho vystoupení takové důležitosti, že se režim z politických důvodů rozhodl pro sokratické řešení po vzoru starých Athén? K tomu je potřeba pochopit nejen podstatu filozofie, ale také podstatu toho, čemu říkáme politika. Etymologie naznačuje smysl. Slovo se odvozuje z řeckého *polis*, v antice pospolitost města, později společenská pospolitost vůbec - naše společná záležitost, *res publica*.

Čistá filozofie se k politice vztahuje tím, že kritickým zvědoměním prožitku osvobozuje člověka z mezí předsudků, návyků a tupé nutnosti a činí ho svobodným kritickým subjektem - přesně na rozdíl od ideologie, která se snaží lidský rozhled, a tím i svobodu, omezit klapkami pravověrnosti. Pro demokratickou politiku je filozofie základní potřebou: demokracie závisí na svobodně a kriticky myslících občanech. Ze stejného důvodu je filozofie nebezpečná pro každou pravoslavnou a samoděržavnou politiku, protože ta vyžaduje pravý opak: místo svobodně myslících občanů slepě poslušné poddané.

V naší zemi označujeme takovou politiku pojmem "normalizace". Není to jen či především to, co provádějí naši vládcí - ten gulášový despotismus útlaků a úplatků, kterými si strana a vláda nahrazují legitimitu lidové podpory. Normalizace je především něco v nás: postoj k životu, představa o tom, co je samozřejmé, co důležité, co postradatelné. Normalizace je představa, že pro člověka je "jen přirozené", aby svůj život omezil na přízemní vyžívání a ochotně vyměňoval duši za dobré bydlo. Je to představa společnosti, jejímž cílem už není růst svobodných lidí, ale život spokojeného bravu ve vzorném krávinu Velkého Inkvizitora.

Normalizace je pokušením vždy a všude; u nás je to i vládní politika. Krizovým jevem se stane tehdy, když ji přestaneme pocítovat jako útlak a přijmeme ji za vlastní normalitu. Je to možné. Sovětská okupace není zdaleka tak dramatická jako mnoho minulých, od polské před skoro tisíci lety po nedávnou německou. Životní úroveň stoupá, sice skrovně v porovnání se svobodnými zeměmi, ale přece. Kdo netrvá na svém lidství, může si docela žít. Jsem přesvědčen, že náš dnešní režim opravdu nechce nikoho utlačovat - či přesněji, že si opravdu přeje, aby to už nebylo ani třeba, abychom se konečně sami vzdali svých představ o lidské důstojnosti, svobodě a odpovědnosti, přestali kriticky myslet a naučili se pěkně po mužicku vyžívat, množit se a poslouchat. Hlavně poslouchat: abychom se naučili žít jako stádo spokojených kraviček, jímž vědec agronom nasype plné koryto, ochrání je před zimou, býčka jim přivede, dá třeba do chléva hrát muziku, než je podojí a odvede na porážku. Kdybychom to přijali za své, mohli bychom si snad docela pohodlně žít. Ten život už by ale měl pramalou cenu. Přestali bychom existovat jako národ a lidé hodní a schopní svobody.

Za nejnaléhavější úkol našeho lidského a národního bytí v druhém půlstoletí naší novodobé státnosti považuji přesně usilovné hledání alternativy k normalizaci v nás samých. První půlstoletí naší státnosti bylo údobím bojů o stát, o obranu státu a o moc ve státě. To údobí vyvrcholilo jarem 1968 a skončilo srpem téhož roku. V padesátém roce naší republiky se naše státnost konečně stabilizovala a zároveň pozbyla významu. Na dohlednou dobu se naše státní zřízení stalo místem výrazu naší svrchovanosti nástrojem cizí nadvlády.

V druhém půlstoletí naší republiky už nejde o stát. Jde o národ, či přesněji, jde o duši národa. Ve všem, co snášíme a konáme od srpna 1968, se řeší otázka, zda si dokáže-

me uchovat svébytnou totožnost lidí a národa schopných a hodných svobody i v podmínkách cizí nadvlády - nebo se staneme davem poslušných, bezduchých spotřebitelů, kteří už se sami z únavy a z pohodlnosti vzdávají nároku na lidství.

Základní alternativou k normalizaci je schopnost zachovat si jasné, kritické vědomí své totožnosti, svých tužeb, představ a hodnot. K tomu nestačí reptání či plkání, i když je pozdvihneme na úroveň brilantní publicistiky. Vyžaduje to přísné zvědomování a přesné myšlení - ne politický program, ale filozofický rozbor. Filozof Tomáš Masaryk nás neosvobodil konkrétním programem: ve věcném obsahu jsme s ním často nesouhlasili. Osvobodil nás tím, že proti souhlasu a poslušnosti postavil výzvu k svobodnému, kritickému myšlení. Filozof Jan Palach nám napřímil páteř zas ne věcným obsahem filozofie, ale tím, že proti realitě roku 1969 postavil jasné, kritické měřítko mravnosti - pravdy a dobra, místo únosnosti a výhody. Filozof Jan Patočka nám nepředložil politický program, ale jasné zvědomění naší lidskosti. Základem alternativy k normalizaci je filozofie, ne ve smyslu ideologie či dogmatu, ale ve smyslu jasného, svobodného a kritického zvědomování našeho bytí.

Proto začínám i svůj diskusní příspěvek k našemu svobodnému myšlení kapitolou o filozofii. Nechci razit heslo každý čtenář filozofem. Naopak, čtenáři, který se nezajímá o čistou filozofii, bych jednoznačně radil, aby první kapitolu přeskočil a začal četbu kapitolou o demokracii. Čistá filozofie je podrobná, nezáživná práce. Její výsledky, v našem případě kniha od druhé kapitoly do konce, musí v každém případě stát na vlastních nohou. Vycházejí z filozofie, ale jejich platnost se na ni neváže. Pokud neobstojí v zatěžkávací zkoušce lidského žití, nezachrání je filozofický původ, stejně jako marxistická teorie nevykupuje komunistickou praxi.

Přesto považuji první kapitolu za nezbytnou pro filozoficky zaměřeného čtenáře a hlavně pro sebe. Rigorózní myšlení si vyžaduje vlastní rigorózní základ. Pokud si odpustíme podrobnou filozofickou práci přísného zvědomování vlastního prožitku a spokojíme se s předsudky a předpoklady toho či onoho ideologického systému, zůstaneme omezeni i jeho nedostatky. Budeme schopni protestu, ne však nezávislého, svobodného myšlení.

Proto začínám filozofií. Nepíši však jako filozof laikům, či jako Čech, působící v zahraničí, čtenáři, žijícímu v republice. Píši jménem člověka, který se zamýšlí nad smyslem svého lidství a své národní totožnosti. Nepředkládám program či "názor", nejde mi o to, aby čtenář "souhlasil" se mnou místo s někým jiným. Uvažuji a vyzývám k myšlení a k diskusi, ve které se tříbí a roste svobodné, kritické vědomí. Politika normalizace je myšlení jménem stáda. Alternativa k normalizaci je myšlení jménem člověka. K tomu tu přispívám i vyzývám.

Erazim Kohák

V Bostonu
na Hod Boží velikonoční,
léta Páně 1977

I.

MYŠLENKY

Kapitola 1

MYŠLENKA HUMANITY

Myšlenka humanity sehrála v našich dějinách stěžejní úlohu. Dovolávali jsme se jí proti vši hrubosti a útlaku, proti přízemnosti i bezpráví. Masaryk v ní nacházel smysl naší dějinné totožnosti, o sto let později se k ní vracela naše obroda heslem socialismu *s lidskou tváří*. Čím pomatenější svět, tím důležitější je orientační bod humanity. Mao Ce Tung se mohl prohlašovat za demokrata, Stalin za socialistu: my však usilujeme o humanistickou demokracii, o humanistický socialismus a humanistické pojetí národnosti a státnosti.

Náš odvěký orientační bod však už sám není jednoznačný. Podle novoanglického přísloví se prý i ďábel dovede dovolávat Písma: dnes se humanismu dovolávají i lidé a hnutí, kteří stojí v naprostém rozporu se vším, co pro nás heslo humanity znamenalo. Ve svém původním starořímském smyslu znamená *humanitas* římskou kulturu: *homo humanus* byl pro staré Římany člověk civilizovaný, opak *barbara*. Když renesance obnovila pojem humanity, připojila k významu člověka civilizovaného a mravně vznešeného romantický podtón citlivosti. S klasickým důrazem užíval pojmu *humanita* ještě Masaryk v 19. století. V tvorbě Karla Čapka se už důraz v pojmu *humanita* přesouvá na romantickou, sentimentál-

ní složku. Od té doby přesun pokračuje. Z pojmu humanita vymizel v běžném užívání smysl vzdělanosti, mravní ušlechtilosti a náročnosti vůči sobě samému, zůstalo z velké části jen sentimentální pojetí člověčenství ve smyslu nejnižšího společného jmenovatele, té naší údajné *All'zumenschlichkeit*. I v údobí obrody před deseti lety byli lidé, kteří tu žádanou lidskou tvář socialismu chápali jen neurčitě jako jistou vlídnost, shovívavost a nenáročnost. V tom smyslu by ovšem mohl být humanistický třeba i stalinismus, pokud by se ozdobil úsměvem, miskou guláše a dojemným projevem nějaké té lidské slabosti, jako třeba mariášové dýchánky Antonína Zápotockého s hradní stráží. Z mravního ideálu se humanita stává vágní sentimentalitou. (1)

Narážíme tu na skutečnost, že význam humanitního ideálu se váže na naše představy o smyslu lidského bytí. "Humanistický" znamená v podstatě "odpovídající našim představám o člověku." Pokud ve své podvědomé samozřejmosti přechováváme vznešený ideál lidství, který nám vytvořily antika, křesťanství a renesance, vyzní nám ideál humanity v Masarykově smyslu. Stačí ale, abychom své pojetí člověka nechali poklesnout na materialistickou definici *homo faber*, člověk výrobce a spotřebitel, a ideál humanitní nabude jiného významu. Pak můžeme prohlašovat za humanistický i režim, který člověku sice odebírá svobodu a sebeúctu, ale dělá to ve jménu efektivnější výroby a spotřeby. Nu vot, hřbet hrbíme a jazyk za zuby držíme, ale máme Iljičovu lampičku! Že výraz "marxistický humanismus" už ani nezaznamenáváme jako protimluv, naznačuje, jak dalece jsme ztratili jasnou představu o tom, co je člověk, co jeho humanita.

Německý filozof Martin Heidegger (2) z toho vyvozuje, že je potřeba humanismus překonat a nahradit jej nefilozofickým, poetickým "nasloucháním Jsoucnu" - píše to staroněmecky, *Sein*, v češtině bychom snad měli

psát obdobně, *Gsaucno*. Nesouhlasím. Překonávání humanismu znamená v praxi překonávání člověka. Pokud něco potřebujeme překonat, není to člověk, ale dogmatické představy o člověku. Dogmatickou filozofii nepřekonáme mystickým mlčením: to šlo v dějinách myšlení obvykle ruku v ruce s dogmatismem. Překonáme ji jen filozofií, přísně pozitivní a systematickou.

Myslím, že je tu třeba rozlišit tři výrazně odlišné smysly pojmu filozofie. První, se kterou polemizuje Heidegger, bych označil jako *dogmatickou* filozofii, ne nutně v pejorativním smyslu, jen ve smyslu obdobném pojmu dogmatické teologie, tedy vědy, která se zabývá systematickým rozbořem následků a vývodů z apriorně daného dogmatu. V tom dogmatickém smyslu se dá považovat za filozofii třeba freudismus nebo i marxismus. Oba směry odmítají platnost individuálního zážitku jako nepravé vědomí a vycházejí místo toho z určitého učení o pravé podstatě skutečnosti, v jednom případě o prvotních pudech, v druhém o historicko-ekonomickém determinismu. Ta obecná tvrzení pak rozbírají a docházejí k závěrům o tom, co skutečnost "opravdu musí" být, ať se nám jeví jakkoliv. (3) Platnost dogmatické filozofie, stejně jako dogmatické teologie, se ovšem omezuje na ty, kdo přijímají její prvotní dogma. Proto má jistě pravdu Heidegger, že z dogmatické filozofie nemůžeme odvodit obecně platný ideál humanity.

Proti dogmatickému pojetí filozofie bych postavil filozofii v jiném, pozitivním smyslu. Nemám tu na mysli klasický pozitivismus, který obvykle nepředstavuje nic než dogmatický rozbor přírodovědeckých předsudků z devatenáctého století. Jako *pozitivní* označuji tu filozofii, která si klade za úkol přísně deskriptivní zvědomování eidetické struktury našich konkrétních prožitků. Takové rozbory najdeme často u Masaryka, na př. v rozboru revolucionářství v *Otázce sociální*. (4) Systema-

ticky rozpracoval pozitivní přístup k filozofii Edmund Husserl v projektu fenomenologie, pokračoval v něm ve své ranné práci Martin Heidegger a systematicky Paul Ricoeur. (5) Všem je společné výchozí pojetí filozofie jako přísně deskriptivní eidetické vědy, která nic neodebírání a nic nepřidává k prožitku, jen uvádí eidetickou strukturu prožitku, přímo danou v něm samém, do tématického vědomí. V tom smyslu je filozofie opravdu základem všeho vědění, ve vědách stejně jako ve filozofii.

Pojem filozofie má ještě třetí význam. Nepřesně a obecně jsme jej označovali jako metafyziku, ale to není vhodný pojem. Nejde o vyšší stupeň fyziky: jde o systematický souhrn výsledků pozitivního zvědomování. Vytvořme si pro to nový termín - systematická filozofie. Jejím úkolem je doslova systematizace: nevytváří nové poznatky, ale z výsledků pozitivního bádání vytváří ucelenou představu o člověku i světu. Je to ošemetný úkol. V systematizaci se nevyhneme pokušení dogmatizace, doplňování a dohadů. Přesto je to nutný úkol. Teprve systematizací se výsledky pozitivního zvědomování stávají vodítka pro další rozbor a praktické využití filozofického poznání.

Tak pro rozbor demokracie, socialismu, národnosti potřebujeme ucelený, systematický souhrn ideálu humanity. Takový rozbor však musíme založit na prvotním pozitivním zvědomování svého lidského bytí - jak to skutečně, konkrétně je. Musíme si položit otázku, co skutečně znamená humanita, ne v dogmatickém kontextu marxismu či hegelství, ani v systematickém kontextu materialismu či idealismu, ale přísně pozitivně, v kontextu skutečných prožitků: co je člověk?

Na otázku, co je člověk, máme trapný nadbytek odpovědí. Podle Aristotela je prý člověk *animal rationale*, živočich schopný myšlení. Pro novodobý materialismus

smus je člověk *homo faber*, výrobce a spotřebitel. Holandský filozof Huizinga zdůrazňuje jinou vlastnost: člověk je bytost schopná smíchu, *homo ludens*. Behaviorističtí psychologové vysvětlí smích lechtáním: těm se člověk jeví jako plně determinovaný organismus, který reaguje stanovitelnými způsoby na určité podněty.

Antropologové shrnují všechny tyto odpovědi pod společným znakem a označují člověka jako *homo sapiens*, a theologie v něm vidí bytost stvořenou k obrazu božímu. Samorostlý mudrc u piva dodá kódu: Lidi sou zvěř.

Na každé možné odpovědi na otázku, co je člověk, něco je, ale žádná odpověď nedostačuje. Bez výjimky jsou poznamenané pochybenou otázkou. Kdo se ptá? Kdo je to, kdo klade otázku: co je člověk? Otázka, co je X, co je kapusta či co je koza, je otázkou, kterou klade člověk o něčem jiném, o něčem, co je mu vzdálené, cizí - o předmětu, o věci. To, co je nám vzdálené, (o čem se můžeme tázat, co je to,) přestává být člověkem, protože člověk nám nikdy vzdálený není. Člověk je vždy a nutně *tázající*. To o čem se tážeme, může být památka na člověka, obraz člověka v očích druhého, stopa po člověku, ale člověk sám nikdy není předmětem otázky. Je vždy a nutně *ten* kdo se *táže*. Skutečná otázka po bytí člověka by musela znít kdo jsem já? Jinak už se nevztahuje na člověka v jeho vlastním bytí, jen člověka zkresleného odstupem. Člověk je vždycky a nutně to skryté Já, které se táže.

Kdo ale je to, ten Já, ten tázající Já, který vždy klade otázku a stojí mimo oblast toho, o čem se tážeme, jako podnět, nikdy předmět našeho nazírání? Všimněte si, že Já opravdu vždycky ustupuje ze zorného pole. Když se je snažím zachytit, co zachytím, není už to tázající já, jen jeho stín: co jsem byl, co budu, jak se jevím druhým, ne už to já, které otázku klade. V tradiční filozofické terminologii je Já transcendentální subjekt všeho nazírání,

čisté Ego, které nikdy nemohu zachytit jako předmět nazírání. (6)

Co ale mohu říci o člověku, jestliže jeho nejniternejší bytí nutně uniká z fenomenálního pole do transcendentální subjektivity? Všechny přívlastky, kterými běžně odpovídáme na otázku *co je člověk*, zachycují jen stopy člověka, obraz člověka v očích druhého, ne podstatu jeho bytí. Z těch nemůžeme odvodit obecně platnou, normativní myšlenku humanity. Co můžeme říci o člověku v jeho nejvlastnějším bytí, nemůžeme čerpat z nazírání. Jediným zdrojem je tu přímé vědomí: Já vidí "člověka" v tradičně metafyzickém smyslu, člověka jako objekt, ale Já si je přímo vědomo bytí člověka v sobě samém. Já jsem.

To "Já jsem", které obvykle přecházíme bez povšimnutí jako samozřejmé, je nakonec to jediné, o čem můžeme mluvit s absolutní jistotou. Co je "člověk", je dohadem, kdo je Já, je absolutním vědomím, které tu potřebujeme vědomě rozvést. Jak vlastně jsem si vědom svého Já? Tedy ne, jak mě zaznamenávají druzí, či jak zaznamenávám sám sebe, když nezvědomuji své nejniternejší Já, nýbrž popisuji jeho stopy ve světě, ale když prostě zachycuji to prvotní vědomí sebe?

Především to vědomí, které jsme označili jako transcendentální Já, není pouhé či prázdné vědomí. Svého bytí jsem si vědom jako bytí subjektu, jako bodu, ve kterém se sbíhají linky všech mých zážitků. Nejnázorněji mi to předkládá vidění. Prostor se rozestírá okolo mě jako obzor, soustředěný v bodu mého bytí. Souběžné linky mého vizuálního prostoru se sbíhají v bodu někde několik centimetrů za úroveň mých očí. Směřují ke mně, definují se mou přítomností. Já je především vědomí sebe jako soustřeďujícího bodu prostorových rozměrů.

Obdobný vztah se vyskytuje i v časových rozměrech. Já není jen průsečík prostorových linek: soustředí i

časové linky. Já je vždy zde a nyní; svou přítomností orientuje další časové rozměry jako minulost a budoucnost. Ve svém okamžitém vědomí zachovává Já dozvuk chvíle právě minulé a předezvuk chvíle nadcházející. Ty pak aktem vzpomínání a očekávání prodlužuje do časových rozměrů. V proudu času zůstává fixním bodem: podobně jako místa tvoří prostor jen ve vztahu k Já, tak jen ve vztahu k Já tvoří okamžiky čas. Já si je vědomo sebe jako bodu, který orientuje a uceluje prostor a čas.

Všimněte si však, že to platí nejen o času a prostoru, ale o všech zážitcích mého života. Svého Já jsem si vědom jako bodu, ve kterém se sbíhá všechno, co konám či trpím. V Já kotví odpovědnost, z Já vychází iniciativa. Já je středem všech zážitků, dává jim souvislost a smysl a svou přítomností z nich vytváří okruh "mého". Obyčejně to označujeme jako můj "život", smysluplnou soustavu všeho, čeho jsem si vědom. O lidském Já můžeme říci, že představuje Přítomnost - ne v časovém smyslu, ale v obecném smyslu *být přítomen*, který angličtina označuje jako *presence* a němčina jako *Dasein* - které se všechno týká a na kterou se všechno vztahuje.

Tím ovšem už postupujeme za prvotní pojetí tazajícího se Já jako čistě abstraktního transcendentálního subjektu. Ne že bychom k transcendentálnímu Já připojovali transcendentní dimenzi: setrváváme čistě v mezích transcendentální subjektivity. Poukazujeme však na to, že sebe jako transcendentální subjektivity jsme si vědomi *in modo* konkrétní přítomnosti. Já není jen bodem, ve kterém se scházejí všechny linky nazírání, jak je popisuje Emanuel Kant. Je i bodem, ze kterého všechny linky vycházejí. Je přítomností, která orientuje a soustřeďuje skutečnost. Sebe jako Já si jsem vědom nejen jako Já obsaženého ve světě, ale i jako Já obsahujícího svět. Zní to abstraktně, ale všimněte si toho ve vlastním vědomí. Nejsem si vědom sebe jen jako čistého vědomí: jsem si vědom sebe jako skutečně jsoucího.

Obyčejně se tento pocit konkrétní přítomnosti snažíme vyjádřit tvrzením, že subjekt "má" určité tělo či určitou osobnost. Ale všimněte si, že to není přesné. Znáám zážitky, ve kterých mohu říci, že "mám" tělo. V těch se však už od vlastního těla odlišuji. Třeba když usínám únavou nad prací, říkám si, že "vůle by byla", ale "tělo nechce". Když mé tělo běžně vykonává mou vůli, třeba když plavu na druhý břeh a soustředím se na přítele na břehu, tvrzení, že "mám" tělo nepopisuje přesně mé vědomí. Nestávám se v tu chvíli čistým vědomím, jsem si dál vědom své konkrétní přítomnosti ve vodě, ale, obrazně řečeno, vstřebávám své tělo do své subjektivity. *Jsem*, nikoliv "*mám*", tělo. Není to otázka pozorování, že bych si všiml svého těla. Je to otázka přímého vědomí: jsem si vědom sebe jako konkrétní Přítomnosti. (7)

Když o tom mluvíme česky v první osobě, zní to nezvykle. Jsme zvyklí mluvit i o sobě v třetí osobě, jako o někom, koho pozorujeme. Tím však zkreslujeme své poznatky. Nemluvíme pak už o tom, co jsme, jen o tom, jak se jevíme v nazírání, ať sobě či jiným. Co jsme, to nejnaternější Já, je vždy pozorovatel, nikdy pozorovaný. Musíme o sobě mluvit v první osobě. Pokusme se raději překonat nezvyklost první osoby užitím známějšího latinského názvosloví.

Řekněme, že jsme začali poznáním svého lidství jako *Ego*. Na otázku, co znamená být člověkem, jsme odpověděli v první řadě první osobou, *Ego*: být člověkem znamená být Já. K tomuto prvotnímu poznatku jsme připojili druhý - *cogito*. Být člověkem znamená být si vědom sebe jako *Ego*, Já. Pokud moje tělo jen mechanicky reaguje na podnět, nejednám jako člověk, jen funguji jako organismus. Lidský rozměr vstupuje vědomím: Já cítím stimulus, Já reaguji. Na rozdíl od předmětu, který pozoruji, jsem si sám sebe přímo vědom. Či tradičně, *Ego cogito*.

Vědomí, které tu označujeme jako *cogito*, však není jen prázdným vědomím vědomí. Je to vědomí *bytí*, vlastní konkrétní skutečnosti. Ego není jen transcendentální jednotou nazírání, ani jen vědomím takové jednoty. Je to vědomí skutečného bytí: *Ego cogito et sum*. Descartes do té věty vložil slůvko "tudíž", *Cogito ergo sum*. To ale neodpovídá skutečnému prožitku. K vědomí svého bytí se nedopracovávám jako k apofantickému závěru z premis apodiktického vědomí, *Ego a cogito*. Mé *sum*, vědomí mého bytí, není doplňkem či přídavkem: je stejně primérní a přímé jako *Ego a cogito*. *Ego cogito et sum*.

Zásada přímého zvědomování bezprostředních dat prožitku, která nás dovedla k opravě Descartova "ergo" na "et", vede dál za Descarta. Všimněte si totiž, že k mému základnímu transcendentálnímu sebe-vědomí, *Ego cogito et sum*, patří ještě další složka, *alter*. Vědomí mého bytí se mi nepředkládá *in vacuo*. Od prvopočátku a nutně jsem si svého bytí vědom *in concreto*, jako něčeho skutečného ve skutečném kontextu. Vědomí vůle obsahuje nejen sevření svalů, ale i vědomí odporu, vědomí vidění zahrnuje nejen otevřené oči, ale také světlo a stín. Bytí bez světla, bez kontextu si ani nemohu představit, stejně jako vlastní bytí bez skutečnosti - *si fallor, sum*. Descartes to přehlíží, ale v konkrétním prožitku patří můj zevnějšek k primérnímu zážitku stejně jako skutečnost mého vlastního bytí.

Skutečnost mého zážitku se vztahuje nejen na skutečnost mého bytí, ale i na skutečnost předmětu. S předměty se střetávám především jako s prodloužením vlastního bytí. Má vůle po ohni, moje paže, moje sekera, dřevo na špalku představují řetěz nástrojů, kterými se má vůle vpišuje do skutečnosti světa. Světa si všímám v druhé řadě jako svého protějšku, když odmítne poslušnost nástroje, když sekera sjeďe z násady či narazí na suk. Tu svět přestává být *manipulandum* a stává se protějškem, který

němčina graficky popisuje jako *Gegen-stand*. Když polínko bez zájmu odhodím, zapadá do třetího rozměru mého světa, jehož jsem si vědom jako horizontu svých možností. Ani v jednom ze tří uvedených příkladů nepotřebuji dosahovat světa argumentem či důkazem. Svět je obsažen v mém priméřném vědomí mého bytí. *Ego* je *ab initio ego-et-alter*.

Můj *alter* však není jen svět, je to i člověk, můj bližní, můj *alter-ego*. Pokarteziánská filozofie, vycházející z Descartova přísně omezeného *Ego cogito*, si marně lámala hlavu otázkou, jak se solipsistické *Ego* dopravuje k vědomí druhého. Pro filozofii, vycházející z rigorózního zvědomování prožitku, to není problém. Prvotním daným prožitku totiž není jen já, je to vždycky Ty a Já, *Alter et Ego*. Docela konkrétně, vědomí sebe začíná střetnutím s druhým. Třeba i v drobném: setkání s neholeným mi připomene, že jsem se ještě neholil. Ale přítomnost druhého v mém prožitku je daleko základnější. Jazyk, kterým si teprve vědomě přivlastňuji svůj prožitek, vzniká v dialogu. Můj *alter-ego*, můj bližní, můj partner v dialogu, je nerozlučnou složkou mého vlastního bytí. K vědomí druhého se nemusím dopravovat, protože jím začínám. Východiskem mého vědomého bytí není kartézské *myslím*, ale lidské *hovoříme*.

Tím uznáním se naše vědomí lidského bytí komplikuje. V mém základním vztahu k bližnímu se mi otevírají dvě možnosti. Mohu v něm uchovat prvotní vzájemnost dialogu, stavět se k bližnímu s úctou a láskou v plném uznání naší vzájemnosti. Mám však i druhou možnost. Mohu svého bližního zařadit mezi předměty svého světa jako další manipulandum. Pak už s ním neobcuji, už s ním nevycházím, jen s ním zacházím jako s dalším, byť poněkud komplikovanějším nástrojem. Obojí je možné. Ve vědomí mého vztahu k bližnímu mi už mé bytí nepředstupuje čistě jako daná skutečnost, ale jako volba.

V retrospektu si všimněme, že totéž platí nejen o mém *alter ego*, ale o každém *alter*. I ve vztahu k přirozenému světu mohu bezmyšlenkovitě využívat předmětů a bytostí světa jako nástrojů a materiálu k uspokojení vlastních zájmů. Je to docela přirozené. I vůči světu mohu zaujmout jiný postoj, přistupovat k němu s úctou a láskou, se světem nejen zacházet, ale také s ním vycházet, cenit si ho. Mohu i ctít svébytné bytí přirozeného světa a citlivě v něm žít. (8)

Volba postoje k světu je rozhodující i pro bytí mého vlastního Já. Když k světu zaujmu postoj manipulátora, svět se stane němým nástrojem, ale i já se stanu součástí toho němému systému manipulace. Dobře to známe z konkrétních prožitků. Kdo nedovede svět a své bližní milovat, kdo je nedovede ctít, přetváří nejen je, ale i sebe na bezduchý nástroj. Kdo v práci nevidí než dřinu, stává se jen dřičem, kdo v lidech nevidí než otroky, není než otrokářem, kdo ve světě nevidí nic než surovinu, stává se surovcem. Člověk, pro něhož se krása krajiny omezuje na vhodnost pro stavbu elektráren, už není člověkem, i když svůj stavební pud zdůvodňuje potřebami dalších spotřebitelů.

Naplnění našeho vlastního lidství si vyžaduje úctu, šetrnost a lásku k druhému, bližnímu i světu. Vyžaduje si víc než rovnováhu prospěchářství. Být člověkem znamená pozvednout lidské i věčné vztahy - a tím i sebe sama - z čistě přirozené úrovně vzájemného využívání na úroveň soužití ve vzájemné úctě a lásce, na úroveň ne již jen přirozenou ale mravní. Mravní zákon není něco, co nám společnost či Bůh svévolně prikazují. Je vyjádřením naší nejzákladnější potřeby a nejvyšší možnosti: stát se člověkem, bytostí, která je v nejhlubším smyslu svobodným subjektem svého bytí, protože své bytí nepodřizuje pohnutkám pudů a přirozenosti, ale sama je řídí možností vzájemné úcty a lásky.

Tím se konečně vracíme k nejvladnějšimu smyslu humanitního ideálu. Humanitu už neodvozujeme z toho či onoho dogmatického systému či z toho, jak se člověk jeví tomu či onomu pozorovateli, včetně nás samých. To všechno je relativní, vázané na víru či civilizaci. Proti tomu vyvozujeme ideál humanity z přímého zvědomění eidetické struktury lidského bytí, které se vztahuje na člověka čistě jako na transcendentální subjekt, na bytost schopnou mravního soudu. Bez ohledu na parametry té či oné společnosti platí pro člověka jako člověka, že humanity dosahuje, když své rozhodování převádí z přirozené úrovně výhodného či nevýhodného na lidskou úroveň dobrého a zlého, z anonymní výmluvy "je to přirozené", na přijetí odpovědnosti ve světě: tak jsem volil. Ve vztahu k bližnímu dosahuje humanity, když v něm přestává vidět předmět manipulace, ale chápe ho v úctě a lásce jako svého bližního, člověka schopného humanity. Ve vztahu k hmotnému světu dosahuje humanity, když svět přestává chápat jako surovinu k libovolnému užití či zneužití, ale učí se se světem žít jako spolusprávce světa společného a Božího. Základním měřítkem všech společenských institucí a ideálů, demokracie i socialismu, národnosti i státnosti, stejně jako vši lidské činnosti ve společnosti zůstává otázka, do jaké míry umožňují a přispívají k růstu člověka k plné lidskosti. Zvědomění humanitního ideálu otevírá možnost humanistické kritiky.

Z humanistické kritiky vyvstává otázka o možnosti systematické filozofie humanity. Pozitivní zvědomění humanity samo o sobě systematickou filozofií není. Představuje orientační bod pro kritiku všech systémů právě proto, že se na žádný z nich neváže. Nevychází z představ starořímské civilizace, není ani třídní, ani dobové, neváže

se ani na materialistickou ani na idealistickou filozofii. Zůstává čistě kritickým orientačním bodem.

Kritika však nevyčerpává náš úkol, protože nevyčerpává ani bytí svobodného člověka. Kritika zůstává závislá na tom, co kritizuje. Svobodu naplňuje teprve vlastní převzetí odpovědnosti za vlastní názor a uspořádání osobního i společenského života. Humanistické vědomí začíná jako orientační bod kritiky, ale vede k otázce systematické filozofie. Jaké jsou předpoklady systematické filozofie, která by byla v souladu s vědomím humanity? Je systematická filozofie humanity vůbec možná?

To je otázka, které se soudobá filozofie už dlouho vyhýbá. Má k tomu důvod: filozofické systémy devatenáctého století se bez výjimky odpoutaly od lidského zážitku a staly se dogmaty. Platí to nejen o absolutním idealismu a marxismu, ale i o pozitivismu, jenž začínal právě jako protest proti dogmatismu soudobé metafyziky. Většina filozofů dnes možnost systematické filozofie buď přímo popírá (např. Martin Heidegger) nebo ji uznává bez zájmu, čistě teoreticky. (9)

Bohužel nemáme na vybranou: systematické filozofii se nevyhneme. Když si ji nevytvoříme kriticky, vytvoří se v nás sama. Převzeme ji bezděky z ideologií své doby, vyroste v nás podvědomě z předsudků a náhod každodennosti. Bude pak ovšem nekritická, povrchní a polovědomá - a o to dogmatictější. Následky jsou nasnadě: naše myšlení, naše představy a tím i naše možnosti se omezí na rozpětí předsudků a návyků; co je skutečné nám začne připadat i nutné. Systematická filozofie - co považujeme za skutečné, co za dobré, co za nutné - se netýká jen "osobního názoru". Má přímé následky v praxi. Agere sequitur esse. (10)

Vezměme například ten náš bezmyšlenkovitě přejímaný materialismus. Ani se už nad ním nepozasta-

vujeme. Připadá nám samozřejmě, že skutečnost je hmotná a hmota skutečná, že smysl a cena života se odvozují z hmotných podmínek, ne naopak, a že tedy naše osobní spokojenost závisí na tom, co nám "život" poskytne. Příčí se nám ovšem závislost, jež z toho vychází, stejně jako následky, které z toho naše společnost vyvozuje - třeba že svoboda je neskutečným odrazem lidských potřeb a musí se podřídit plnění skutečných - i.e. hmotných - nároků. Pochopitelně: logické důsledky našeho bezmyšlenkovitého materialismu tu narážejí na naše prvotní vědomí naší vlastní lidskosti. Když ale jednou přijmeme materialistický předpoklad, těžko budeme odmítat materialistické závěry.

Antihumanistické závěry materialismu nejsou náhodné. Materialismus je antihumanistický svým základním pojetím člověka. Z materialistického hlediska se člověk nutně jeví jako přirozený předmět, jen (případně) druhotně schopný myšlení, jako "to" které snad také myslí, ne jako prvotní subjekt, Já, které se projevuje ve světě. Z materialistického hlediska mohu mít jasné pochopení pro hmotné potřeby člověka, mohu i blahosklonně tolerovat hraní s myšlenkami, ale běda, kdyby se hra na myšlenky dostala do cesty hmotné či mocenské realitě! Skutečnost je přece hmotná, vědomí je jen nadstavba, či konkrétně, strojní hospodaření na širých lánech je realita, láska člověka k půdě sentimentálita. Proč je ruské zemědělství v trvalé krizi ještě dvě generace po konfiskaci půdy, to je pak ovšem záhada - musí v tom mít prsty třídní nepřítel...

Filozofové, kteří považovali (či dosud považují) za nutné, hlásit se k materialismu z politických či bezpečnostních důvodů, ale přece jen nechtějí popřít vlastní vědomí a bytí, hledají východisko v rozmělnění materialismu protimluvným přídavkem "dialektický". Ve zkratce jej vykládají tak, že skutečnost je sice prvotně

hmotná, ale ve svém vývoji si vytváří svůj protiklad, vědomí, či zas konkrétně, z lidské bytosti se nestává Člověk myšlením, ale člověk se narodí, pak druhotně se naučí myslet. Vědomí nabývá autonomní platnost a kauzální účinnost, ovšem v dialektické souhře s hmotou, takže vzniká dvojí realita, prvotní hmotná a druhá, odvozená, ale nicméně skutečná, vědomá.

Povrchně to vyhlíží jako ideální řešení. Uznává jak realitu hmoty, tak realitu lidského vědomí. Systematicky je to však řešení vysoce problematické. Otevírají se tu totiž dvě možnosti. Dialektizaci materialismu si můžeme vyložit podle vzoru ruských marxistů v tom smyslu, že autonomie vědomí je jen relativní a vědomí zůstává pasivním odrazem hmoty. Řekněme třeba, že láska k půdě je odrazem toho, že půda člověka živí. Je skutečná natolik, že člověk bude opravdu litovat, když mu ji zkonfiskujeme. Případně se bude i bránit. Když mu ale vysvětlíme, že teď ho bude živit sovchoz, přestane se bránit a začne milovat sovchoz. To pak je materialismus, ale dialektického na tom moc není.

Opačně můžeme vzít myšlenku dialektiky opravdu vážně a uzнат skutečnou autonomii vědomí. Můžeme říci, že láska k půdě a ke zvířatům, ke kterým pociťuje přímý pocit náleženosti, dělá člověka dobrým zemědělcem. Pak si uvědomíme, že když tento základní vztah zničíme, uděláme z dobrého zemědělce lhostejného zaměstnance státních statků, kterého už neživí půda, ale státní dotace. Takový přístup je opravdu dialektický, ale materialistického na něm je pramálo. Materialismus je buď "vulgární" i s ozdobným přívlastkem "dialektický" - nebo přestává být materialismem.

Jak už jsme uznali, kde zákon káže materialismus, je dialektizace materialismu nejlepší východisko, jak zachovat možnost kritického myšlení. Kdybych žil a pracoval v zemi, kde materialismus je podmínkou práce,

hledal bych dialektiku třeba i v konkrétním. Ale co když nemáme politické důvody k vyznávání materialismu? Co když se můžeme řídit výhradně filozofickými důvody?

V tom případě bychom už materialismus těžko zdůvodňovali. Jakékoliv vědecké zdůvodnění padlo s vývojem funkcionalistického pojetí vědeckého výkladu na počátku století. Od dob Poincarého a Macha se přírodověda vzdala nároků na řešení metafyzických otázek. Netvrdí už, že odhaluje "pravou podstatu" bytí, jen že předkládá čistě funkční výklad pozorovatelných jevů. Hmota, jak prokázal fyzik a filozof Milič Čapek, není ve vědeckém pojetí materiál či částice: je to pojem, kterým se vysvětlují určité jevy. (11) Skutečnost je to, co člověk pozoruje a zažívá. Vědecký, případně fyzikalistický výklad je jedním z možných. Pro určité účely může být i nejlepší, ale nemá žádnou absolutní platnost. Pro jiné účely, zejména ve společenskovědních oborech, může být psychologický či etický výklad vhodnější. Žádný z nich však neodhaluje "pravou" skutečnost - tou je skutečný prožitek a zážitek sám.

Jak je to ale se zdůvodněním materialismu v zážitku? Už jsme si všimli, že každý zážitek se nám předkládá prvotně jako zážitek vědomého subjektu, Já, ne jako anonymní, objektivní událost. Prvotní realitou je subjektivní vědomí. Všimli jsme si však také toho, že zážitek, včetně prožívaného vědomí Já, se nám předkládá jako *skutečný*, nikoliv jako pouze vědomý. Ovšem zdaleka ne vždy: naše vědomí obsahuje i pamatované, vysněné atd. předměty nazírání. Pak také zdaleka ne všechno, co vnímáme jako skutečné, je eo ipso hmotné. Lásku, vinu, naději zaznamenáváme jako skutečné a podle toho na ně i reagujeme, ale nezaznamenáváme je jako hmotné.

Přesto ale obsahuje naše nazírání i předměty, které zaznamenáváme výrazně jako hmotné. To aspoň říkáme - co přesně to znamená? Neznamená to například, že by-

chom mohli odvodit všechny složky jejich skutečnosti z jejich hmotného bytí. Odklepnu si třeba popel z cigarety do mělké nádoby a zavolám na hostitele, Nehledej, už jsem si našel popelníček! Ani nám to neprijde, ale nemluvíme přesně. Popelníček jsme *ne*našli, protože v bytě nekuřáka doslovně žádný nebyl. Byly tu jen škeble, misky na oříšky a podšálky. Popelníček jsme teprve *ustavili* aktem odklepnutí. Pravda, popelníček teď existuje a ne jen v našich představách - popel jím nepropadne. Neexistuje však nezávisle ve světě. Existuje jen ve vztahu k nám, tedy v zážitku. Jeho smysl a bytí se neodvozuje od jeho hmotnosti, ale z přítomnosti kuřáka.

Uvažte ještě jeden příklad, docela obyčejný trakař. Člověk, který má potřebu a myšlenku trakaře, jen skutečný trakař nemá, si vždycky poradí. Stačí kolečko a dvě tyče, ale i bez kolečka to jde: přivážu kufr na tyče a potáhnu je jedním koncem po zemi po způsobu amerických Indiánů. Na druhé straně mohu mít skutečný trakař s kolečkem a se vším všudy, ale když mi chybí myšlenka trakaře, nemám nic. Indián Kvíkveg v Melvillově Bílé velrybě naloží kufr do trakaře, trakař na rameno a odnese jej k přístavu: nemá myšlenku trakaře.

Právě tato zjevná prvotnost vědomí ukázala filozofii cestu k druhému metafyzickému přístupu, k idealismu. Oproti materialismu je idealismus daleko vyspělejší filozofický postoj. Materialismus zůstává naivní: bere na vědomí jen to, co se subjektu v nazírání předkládá, zcela přehlíží konstitutivní akt nazírání. Idealismus vychází z prvotního bodu, z vědomí. V tom je síla idealismu. Hmota nic nevysvětluje, naopak potřebuje vysvětlení. Vědomí vysvětluje nejen smysl svého předmětu, ale i sebe sama. Od Kantova vyzdvižení aktivní role subjektu je vyspělá filozofie na Západě nutně idealistická - materialistická může být jen vulgárně - nebo "dialekticky".

Jedno ale idealismus nikdy nedokázal vysvětlit - tu sve-

řepou, tvrdohlavou skutečnost jsoucna. I když plně vyčerpáme všechny aspekty daného předmětu, které se váží na nazírání subjektu, význam, barvu, dokonce i hmotnost, kterou definuje pocit odporu, něco ještě přebývá. Skutečný předmět prostě *je*. (12)

Idealismus od Kanta a vlastně už od sv. Augustina se potýká s problémem té sveřepé skutečnosti. Jde tu v první řadě o skutečnost člověka, konkrétně existujícího jedince. Jak už jsme si všimli, člověk zjevně není předmět: lidské bytí je transcendentální subjektivita vědomého Já. Já není tělo, životopis či cokoliv jiného: Já je vědomí subjektivnosti. Ale čisté vědomí nemá, co by je individualizovalo. Dvě a dvě patроны jsou něco jiného než dvě a dvě hrušky, ale 2 plus 2 je v obou případech totéž. Je-li člověk opravdu transcendentální subjekt, jak může být i jedincem?

S tím si idealismus nikdy nedovedl poradit. Hegel dochází k názoru, že individualita je jen přechodný stav ve vývoji Ducha, který další stadium překoná vyšší formou realizace. Pravicoví idealisté hledali tu vyšší formu vědomí v kolektivním vědomí národa, ve *volksgeist*, levicoví idealisté (kteří si z anticírkevních pohnutek říkali "dialektičtí materialisté") v kolektivním vědomí třídy a v kolektivním člověku, *commun-istovi*. Tak či onak, jedinec musí být překonán. K tomu závěru se dopracovává nakonec i Martin Heidegger z původně existencialistických pozic. Z člověka, který vystupuje na začátku Heideggerovy práce jako prvotní subjekt, *Dasein*, se v Heideggerově pozdní práci stává přítomnost jsoucna či *Seyn*. Z pojetí člověka jako transcendentálního vědomí to vychází logicky, ale přesto se takový závěr nesmiřitelně přičí základnímu poznání pozitivní filozofie i našeho vědomí, té sveřepé realitě člověka jedince. Odtud první otázka: jak zachytit systematicky oboje základní poznání, vědomou podstatu lidského bytí a nevyvratitel-

nou individualitu lidského Já? Nahrazovat materialismus idealismem či naopak je vyhánění čerta ďáblem. Hegelský idealismus vede k romantickému kolektivismu a fašismu, marxistický "dialektický" materialismus ke komunismu. Od obou se potřebujeme osvobodit. Potřebujeme filozofii, která vychází z reality lidského prožitku - z toho prvotního Já.

Takovou filozofii představoval ve dvacátém století existencialismus. Vychází z důsledného zamítnutí všech kolektivistických fikcí. Staví na realitě a svobodě skutečného jedince. Z té odvozuje všechno ostatní, všechen smysl a význam. Je to snad nejdůslednější protest toho opomíjeného, glajchšaltovaného a normalizovaného jedince. Představuje základní obrat v moderním filozofickém myšlení, protože v něm nachází právě každý z nás, každý jedinec, svou popřenou skutečnost.

Přesto zůstal existencialismus protestem a nestal se systematickou filozofií. Ne náhodou, ale nutně: nedovedl překonat vlastní individualismus. Totiž tak: existencialisté plně chápou, že člověk *jest* a žije vždy a nutně jako jedinec. Sám vnímá, sám usuzuje, sám nese odpovědnost, i když to třeba dělá v kolektivu druhých. Kdykoliv svou svobodu a odpovědnost přenáší na kolektiv, vzdává se jádra své lidskosti. Jenže člověk-jedinec nežije nikdysám. Ani jazyk, který mu umožňuje odstup vědomí, si nevytváří sám. Ten vzniká v dialogu s druhým. I pro svou jednotlivou totožnost a svobodu potřebuje člověk společnost svých bližních, sdílené nazírání a sdílené chápání společného světa. To existencialismus nedokázal ani pochopit ani vysvětlit. V Sartrově pokusu o etiku (13) se existencialistický individualismus stává solipsistickým egocentrismem - a Sartre problém řeší resignací na individualitu. Podobně, jako se Heidegger obrátil k mysticismu, Sartre se obrací k marxismu.

Jenže individualita představuje absolutní prožitek v

nejčistším smyslu stejně jako sdílená humanita. Ani jedno, ani druhé nemůžeme odepsat jako neskutečné či odvozené. Můžeme odmyslit mnohé - všechno, čemu se člověk v průběhu života učí, národnost, návyky, zvyklosti i znalosti, všechno, co se váže na zvláštní postavení v čase a prostoru. Nemůžeme však odmyslit absolutní strukturu prožitku, totiž že ať dělám, co dělám, *já* to dělám, *mně* se to děje. Stejně tak nemůžeme odmyslit vědomí sdílené humanity. Jsem jedinec, ale nejsem jediný jedinec. Pod zvláštností kroje a mravu je individualita odpovědného já společná všem lidským subjektům. Všichni jsme lidé - či přesněji, každý z nás je člověkem. Základní filozofický problém je, jak spojit individualitu prožitku se sdílenou humanitou.

K té otázce se obrací personalismus. Není to zdaleka tak jasně vyhraněný filozofický směr jako existencialismus či materialismus. Není ani jasné, koho označit za personalistu. Ve Francii se za personalistu označují Emanuel Mounier a Pal Tournier, v Americe se tak označoval Borden Parker Bowne a jeho stoupenci. Ale neměli bychom zahrnout i Gabriela Marcela, Paula Ricoeura, a konečně, Tomáše Masaryka? (14)

Záleží to na smyslu slova. Personalisté sdílejí s transcendentální filozofií jasné vědomí, že smysl se odvozuje z vědomí, a s existencialismem uznání, že vědomí je vždy a nutně individuální, ač ne idiosynkratické. Liší se poznáním, že transcendentální vědomí není jen Kantův průsečík nazírání, Husserlovo čisté Ego či Sartrova spontánní vůle. I čistě jako transcendentální je vždycky *Person*, (15) člověkem s velkým Č. To slovo tu neoznačuje bytost, ale způsob bytí, který dává světu smysl a význam. Orientuje svět nejen v čase a prostoru, nejen v utilitě, ale především morálně, v relacích hodnoty. Člověk je bytost schopná vážit si dobra a stavět přirozenému světu laťku mravního ideálu. Všechna hodnota se nakonec odvozuje od bytosti s tou schopností: vážit si a měřit.

Takovou bytostí je - či může být - člověk, "Person". To už není existencialistický egocentrismus, ale uvědomění, že člověk má ve světě zvláštní úkol: je bytostí, kterou může do světa vejít krása, dobro, pravda. Bez člověka zůstává skutečnost koloběhem všednosti a nutnosti. Teprve člověk svou schopností pozastavit se a vážit si krásy, ocenit dobro a mluvit pravdu dává světu dimenzi morální hodnoty. Ne člověk, animal rationale či homo faber, ale Člověk ve smyslu Person - tedy ne člověk jako bytost plně zachycená v koloběhu přirozenosti, ale Člověk svobodný, schopný lásky a úcty, dává světu hodnotu. Není to metafyzická abstrakce: je to každodenní realita. Všimněte si, jak i třeba kousek zahrady anebo i opuštěná lidská bytost zkrásní, nabude hodnoty, když ji člověk dovede milovat. To je úkolem člověka - a z toho personalisté odvozují i smysl všeho lidského a společenského konání: růst Člověka, schopného lásky a úcty, schopného krásy, dobra a pravdy. Americký personalistický filozof to zachycuje jednou větou, "the growth of moral Persons", růst člověka k plné Lidskosti. (16)

Je to námět, kterého jsme si už všimli v rozboru pojmu humanity. Ten nás vedl k otázce, je-li systematický humanismus vůbec možný. Myslím že ano, jako personalismus, který vychází z přímého zvědomění člověka jako bytosti, jejíž bytí je bytím vzájemné úcty prvotního Ty-a-Já, nalézající svůj smysl ve schopnosti úcty a lásky k bližnímu i světu, kterými svoboda vede k personalismu v systematické filozofii a od toho dál k základnímu poznání pro sociální filozofii, že konečným měřítkem všeho lidského konání, demokracie i socialismu, národnosti i státnosti je nakonec to, zda přispívají k růstu člověka k plné Lidskosti, ke "growth of moral Persons". (17)

Poznámky k první kapitole

1. Karel Čapek, *Čtení o TGM* (Praha: Melantrich; 1969) uvádí jako symbol Masarykovy "humanity" to, že Prezidentovi na recepci vykukoval nad kravatou knoflíček u límce (str. 14). Podstatně hlubší pochopení Masarykovy humanity předkládá Emil Ludwig, *Duch a čin* (Praha: Čin; 1933) a ovšem Masaryk, *Ideály humanitní*.
2. Martin Heidegger, "Über den Humanismus", in *Platons Lehre von der Wahrheit* (Bern: Francke; 1947), pp. 63-64
3. O pojetí dogmatické filozofie, Karl Jaspers, *Reason and Anti-Reason in Our Time* (tr. Godman; New Haven: Yale; 1952). O pozitivním pojetí filozofie, Emanuel Rádl, *Dějiny filozofie* (Praha: Laichter; 1932), sv. 1, str. 1-31
4. T.G. Masaryk, *Otázka sociální* (Praha: Čin; 1937), sv. II, str. 300-306
5. Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie...*, sv. I, §§1-4 a 18-87 (vyšlo i v češtině: český překlad jsem dosud nesehnal); nejlepší kritický úvod, Jan Patočka, *Úvod do studia Husserlovy fenomenologie* (Praha Státní Pedagogické Nakladatelství; 1965). Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Neomarius; 7 vyd. 1959). Paul Ricoeur, *La philosophie de la volonté*, zvl. sv. I., *Le volontaire et l'involontaire* (Paris: Aubier; 1950).
6. Rozbor transcendentálního subjektu jako čistého Já u Husserla, *Cartesianische Meditationen* (Hague: Martinus Nijhoff; 1949; český překlad bohužel opět neznám - vyšel někdy po roce 1970), zvl. Pátá Meditace.
7. Vědomí tělesného bytí rozbírá Husserl v *Ideen III* (Hague; Martinus Nijhoff; 1971) pod titulem Somatologie, § 2 ff. Na základě Husserlova strojopisu jej rozvedl Maurice Merleau-Ponty, *La phénoménologie de la perception*, první část.
8. Heidegger ve sbírce esejů, *Holzwege*, nejvýrazněji v pozdějším textu, "...Dichterisch wohnet der Mensch..." ve sbírce *Vorträge und Aufsätze*.
9. Možnost systematické filozofie, Husserl, *Ideen I*, § 75. Heideggerovo popření metafyziky, poznámka 2 *supra*.
10. "Jednání sleduje bytí", tedy jednáme podle toho, co jsme, pravidlo scholastické filozofie, proti němuž Sartre staví své pověstné "Existence předchází esenci" - (v přednášce *L'existentialisme est un humanisme*), ač Sartre sám dává za pravdu scholastice svým tvrzením, že osobní historie člověka sleduje základní projekt (na př. v biografické studii *Baudelaire* a pozdější *St. Genet*).
11. Filozofa a fyzika Miliče Čapka zná svět, my už méně, protože je pounorový exulant. Své vývody předložil sjezdu Americké fyzické společnosti a rozpracoval v knize *The Philosophical Impact of Contemporary Physics* (Princeton; 1961), srv. zvl. 180-182 a 225-227.

12. O jsoucnosti věci Husserl, *Ideen I* § 131; Heidegger, "Das Ding" ve sbírce *Vorträge und Aufsätze*; nejjasněji Ludwig Landgrebe, *Phänomenologie und Geschichte* (Gütersloh: Gerd Mohn; 1968) pp. 135-147.
13. V citované studii *L'Existentialisme est un humanisme* se Sartre pokouší postavit svobodu jako mravní zákon podle Kantova vzoru - marně, protože zatím co Kant chápe subjekt jako nositele mravního zákona, Sartre jej v předešlé práci, *La transcendance de l'Ego*, omezuje výhradně na "l'existant". (Sartrův výklad Husserlova pojetí čistého Já je tu vysoce pochybný: cf. Husserl, *Krisis der europäischen Wissenschaften...* §§ 53-55.)
14. Emanuel Mounier, *Le personalisme* (Paris 1950); zevrubný popis francouzského personalismu, Ricoeur, *Histoire et vérité* (Paris: Seuil; 1955). V Americe, Borden P. Bowne, *Personalism* (Boston: Houghton Mifflin; 1908) a *Metaphysics* (New York: American Book; 1910). V češtině referuje o americkém personalismu kriticky z dobového marxistického hlediska středních šedesátých let Pavel Kovály, *Americký personalismus* (Praha; 1965).
15. Bowne, *Personalism*, kap. VI; nejpodrobněji Peter A. Bertocci, "The Essence of a Person", v časopise *Monist* (v edičním plánu na rok 1977/1978, uvádím podle rukopisu).
16. Bowne, *The Principles of Ethics* (New York: American Book; 1898) str. 39
17. Masaryk navštěvoval Ameriku v době největšího rozkvětu personalismu a pohyboval se v kruzích, kde právě byl tento směr nejrozšířenější. Přímý osobní styk nemožno doložit, ale v brožurce *O etice a alkoholismu* předkládá Masaryk vysloveně personalistické credo: "O tom, co vlastně moderní ethika jest, mohou panovati velice rozličné a protichůdné názory; ale myslím, že nechybím, postavím-li zde jako základ ethického snažení nynější doby vypracování *harmonické a energické osobnosti*." (Podtrhuje E. K.) Masaryk pak rozbírá pojmy harmonické a energické osobnosti běžnou terminologií amerických personalistů, mluví o *právu iniciativy* a *odvaze* k iniciativě (str. 12-14) a uzavírá svůj rozbor "Také moderní ethik bude proto *lásku k bližnímu* považovati za základ všech ethických povinností. Láska k bližnímu znamená však práci pro bližního. Nežádáme od moderního člověka sentimentální filantropii, nýbrž vědomí povinnosti, aby ustavičně myslil na ulevení a odstranění fyzické i duševní bídy; proti této bídě musí bojovati a k jejímu odstranění musí účelně pracovati." (str. 16). T.G. Masaryk, *O etice a alkoholismu*; Praha: Knihovna Středy; 1912. (Jako ironický komentář o našem postoji k Masarykovi dodávám, že jsem svůj výtisk koupil v roce 1978 - ještě nerozřezaný.)

Kapitola 2

MYŠLENKA DEMOKRACIE

Heslo demokracie shrnuje evropské politické tužby nejméně od údobí velké francouzské revoluce. Nevyjadřuje přesný politický program nebo filozofický pojem. Zahrnuje povšechně víru a naději, že problémy společenského života a snad i trampoty osobního žití by se rozplynuly, kdyby nebylo pánů, kdybychom si sami vládli. Není to víra odvozená ze zkušenosti. Velká francouzská revoluce dala Francii nejprve revoluční teror, pak napoleonskou diktaturu a závěrem nestabilní společenský systém, ve kterém se sto let střídala revoluce s reakcí, ale občanské svobody a osobní jistoty bylo vždy pomálu. Přesto je víra v demokracii houževnatá: má své kořeny v základním humanistickém vědomí, že člověk dosahuje plného růstu teprve odpovědností a svobodou, když si sám vládne, i když si třeba nevládne tak dobře, jak by mu vládl odborník, car či pop. Svým humanistickým základem se stala demokracie heslem všeho pokroku. Socialismus chápeme jako demokracii v ekonomice, samostatnost jako demokracii v mezinárodních vztazích, svobodu jako demokracii ve společnosti.

Heslo demokracie dosáhlo takové popularity, že je dnes užívají i společenské systémy, jež by se před sto lety ještě pyšnilly samoděržavím. Tak máme ve střední Evropě

různé “lidové” či “socialistické” demokracie, v Číně “lidovou demokratickou diktaturu”, v Indonézii “řízenou demokracii” a v Sovětském svazu “demokratický” centralismus. Dokonce i nacismus se prohlašoval za *volkisch*, lidový, a tím prý i jaksi demokratický. Je to všechno z velké části mystifikace, ale není docela bez skutkové podstaty. Moderní společenské systémy, včetně totalitních, jsou demokratické v tom smyslu, že angažují lid ve výkonu vlády. Vládní systémy předešlých století bývaly čistě záležitostí úzké privilegované vrstvy. Masa člověčenstva prožívala svůj život docela nepoliticky, a to bez ohledu na státní zřízení. Prostí lidé se rodili, žili a množili se, jak dovedli, a zas umírali docela soukromě, mimo vládní sféru, v benátské republice stejně jako v pruském království. Správu veřejných věcí si ponechala vrchnost, lidem nezbývalo než si přát, aby byla dobrotivá.

Oproti tomu soudobé vládní systémy pronikají až do nejzažších koutků soukromého života. I nejtuzší diktatury jsou dnes “demokratické” v tom smyslu, že nejsou výsadou vládců; naopak, požadují angažovanost od svých poddaných. I tomu nejprostšímu poddanému poskytují možnost, aby si i on hodil kamenem, udal zrádce, odhlasoval smrt nepříteli a požadují na něm, aby to dělal iniciativně, aby se školil a vyznával víru. Dusivá hrůza moderní diktatury není zdaleka jen dílem policie. Vděčí za svůj dosah především “širokým lidovým vrstvám” - drobným lidem kteří si chtějí šplhnout, vyřídit si účet nebo jen vychutnat soustíčko moci nad svým bližním. Na dnešních totalitních režimech je nejzhoubnější právě to, že jsou svým způsobem lidové a “demokratické”. Nejsou záležitostí elity: všude dosáhnou, do všeho zasahují.

To ovšem nemíváme na mysli, když vytyčujeme demokracii jako heslo svých společenských tužeb. Ale co

si vlastně pod tím pojmem představujeme. Poslechněte si někdy pozorně, až zas uslyšíte někoho - třeba sebe-prohlašovat, že "kdyby byla demokracie, bylo by všechno jiné". Všimněte si, že když tak spontánně horujeme pro demokracii, nevyjadřujeme obyčejně ochotu sami se postarat, sami nést odpovědnost. Častěji se tím heslem obracíme na vrchnost, aby se postarala za nás, ale pěkně demokraticky - a myslíme tím, pěkně po našem. Obyčejně nám nejde ani jen o možnost přispět ke společnému rozhodování, spojenou s ochotou podřídit se většině. Když se řečník rozhořčuje, že "tohle není žádná demokracie", myslí tím obvykle, že nemá po svém nebo že nemá, co závidí druhému. Není zdaleka jasné, zda se univerzální popularita hesla demokracie nezakládá z velké části na přesvědčení, že "kdyby byla opravdová demokracie", měl bych po svém...a kdyby k ní byl ještě "opravdový socialismus", bylo by to bez práce.

Kdybychom takové lidové pojetí demokracie měli definovat formálně, těžko bychom se vyhýbali závěru, že demokracie je vlastně neomezená, svévolná diktatura všech jedinců. Právě tak, mimochodem, demokracii chápala antika, a právě proto Platón nepovažoval demokracii za záhodný společenský systém. Připadala mu jako tyranie s neomezeným počtem tyranů. Novověký filozof Thomas Hobbes označil takový stav za válku všech proti všem, ve které je lidský život nutně "odporný, krátký a zvěřský". Za slibnější považoval absolutní samovládu jednoho vladaře, který sice není zavázán, aby svým poddaným poskytoval svobodu, ale ve vlastním zájmu je chrání před následky jejich řevnivosti, závistivosti a osobní i společenské nezodpovědnosti.

Demokracie jako heslo osobní svévole je vždy líbivá jako program opozice. Slibuje každému přesně to, co si přeje. Jako vládní program ovšem znamená pravý opak:

boj všech proti všem, který člověka připravuje o všechno, co si nedovede pěstí urvat a udržet - a nakonec nutně vyústí v diktaturu nejsilnějšího. Máme s tím přece své zkušenosti. Má-li demokracie představovat heslo humanity, musí znamenat něco jiného - ne bezvládí, ale způsob vlády. Nestačí, aby "vládl lid" - jde o to, *jak* si sami povládáme.

Tak daleko ve svém horování pro demokracii obyčejně nedocházíme. Běžněji se omezíme na konstatování, jak špatně a nedemokraticky nám vládnou naši vladaři. Za svou starost to ovšem nepovažujeme: my přece nemůžeme nic dělat. Docela podle Marxe, za jedinou možnou činnost uznáváme "umwälzende Praxis", revoluční činnost. Když ta není možná, cítíme se z obliga.

Jenže právě ta revoluční činnost není příliš slibná. Revoluce sama o sobě nikdy není demokratická. Je to akt ozbrojené svévole - a obyčejně menšinový k tomu. Může vládu svrhnout, ale nemůže vytvořit demokracii, jen vládu revolučního násilí. Ne ze zlé vůle revolucionářů: násilí je prostě podstatou revoluční moci. K demokracii nestačí odstranit vládu, je třeba odstranit potřebu vladaře. (1)

Tu potřebu nevytváří vladař, ať car, strana či třída, svou touhou po moci. Vladař potřebu jen využívá. Vytváří ji lid, společensky nevypělý mužik a nezodpovědný prospěchář, kteří se nedovedou obejít bez báťušky cara. Dokud se sami neosvobodí od potřeby dozoru vlastní občanskou vyspělostí a odpovědností, nevysvobodí je žádná revoluce ani žádný osvoboditel. Nosí cara v sobě. Nejzákladnějším předpokladem demokracie není revoluce, ale to, čemu Masaryk říkával demokracie v nás, demokracie jako postoj společensky vyspělého člověka k sobě i bližnímu. (2)

Demokracie je svou podstatou něco daleko základnějšího než vládní systém. Prvotně je to postoj k životu,

který evropská civilizace buduje už tři tisíciletí. Vyjadřují jej tři základní prvky evropské kulturní totožnosti: pojem občana, pojem práva a pojem hodnoty lidského bytí. (3)

První z nich nám dali do vínku staří Řekové svým pojetím státu, který *není*: nemá jinou existenci než vzájemnost lidí, kteří jej tvoří. Je to pojetí naprosto cizí celému mimoevropskému světu. I v evropských dějinách prosvítá jen tu a tam. Běžně chápeme stát jako něco, co *je*, jako vrchnost nebo jednu z dvou rovnoprávných stran společenské smlouvy. Na jedné straně stojí stát, na druhé lidé. Stát se stará, rozhoduje a vládne, lidé poslouchají či případně se bouří, platí daně a dožadují se služeb, nechávají si líbit nebo se dožadují slušnosti, ale v každém případě je to stát, který nese iniciativu i odpovědnost. Když je humánní, je ke svým občanům slušný, když demokratický, dbá jejich přání, když socialistický, poskytuje i hmotné zaopatření, ale vždy stojí odděleně od občanů jako rovnoprávná strana, zodpovědná za plnění našich přání.

Proti tomu univerzálnímu paternalismu postavili antičtí Atéňané pojetí státu, který *není*. Ve starořeckém pojetí jsou občané sami stát, sami nesou odpovědnost za společné záležitosti, rozhodují o nich a spravují je. I když si vytvářejí správní aparát, či přesněji, i když ukládají některým ze svého středu zvláštní úkoly, od řízení provozu po kontrolu kvality mléka, nepovyšují je na vrchnost. Vrchnost, s odpovědností i právem, jsou občané sami. Správní aparát slouží, ale nevládne. *Polis* starých Řeků je doslova stát, který *není*: je jen společenstvím občanů.

Z toho vyplývá celé pojetí demokratické státnosti, zachycené latinským výrazem *res publica*, veřejná, společná záležitost. Republika je stát, který nemá vlastní existenci. Jsme to my. Neuznává státní zájmy neodvislé na zájmech občanů. A opačně, nepřebírá za občany

odpovědnost. I tu neseme my. Aby se u nás dobře žilo, je odpovědností každého z nás. Naši zástupci - v Aténách byli podle Kleisthenovy ústavy vylosováni, aby přišla řada na každého - nejsou vládcí, ale pověřenci. Jsou *civil servants*. V angličtině je to čestný titul. Česká obdoba, "veřejný slouha", má podstatně odlišný nádech. Přesto nejpřesněji vystihuje postavení státního úředníka v republice, od referenta MNV po prezidenta. I prezident je veřejný slouha. Všechno, co služebníci veřejnosti dělají, od zdravotní péče po požadování výjezdních doložek, musí občanům zdůvodnit jejich potřebou a přáním. Na větu jako "My vás nepustíme" mají občané republiky pádnou odpověď - "A my vás odvoláme". *Res publica*, řecká *polis*, zůstává sdružením občanů.

Starořecká praxe měla ovšem své dobové meze. Vylučovala ze vzájemnosti *polis* nevolníky, cizince i po mnoha generacích pobytu, ženy bez rozdílu postavení, celkem přes tři čtvrtiny obyvatelstva. I občané - vlastně *zúčastnění* - státu zdaleka nenaplnovali Periklův ideál aktivního občana, jak jej zapisuje Thucydides. Bez výkonného systému zastoupení rozhodovali o společných věcech *de facto* ti, kdo si mohli dovolit celé dni sněmování. Byli to obyčejně nezaměstnaní chudí a nepracující bohatí, kteří ani nechápali ani nepředstavovali skutečné zájmy města a jeho obyvatel. Vzdor nedostatku praxe, ideál člověka jako občana zůstává jedním z tří základů demokracie.

Druhý prvek nám odkázali Římané svým pojetím lidských práv. Národnostně nesourodé římské imperium nemohlo svou soudržnost zakládat na vzájemnosti občanů, na všech návycích a tradicích, které čeština zachycuje pod pojmem toho, co je "přirozené". To bylo základem soudržnosti řeckých *polis*, ale v mnohonárodním imperiu byly zvyky a samozřejmosti různých složek příliš odlišné. Stoičtí vladaři a právníci celého imperia museli hledat

princip soudržnosti v jediném, co sdíleli všichni občané říše, v humanitě. Rozlišili proto mezi právem návykovým, *ius gentium*, které zachycuje návyky a zvyklosti té či oné skupiny, a právem odvozeným z lidskosti, které označovali jako přírodní či rozumové právo. To se neváže na zvyklost či přání, jen na lidskost každého jedince, který v sobě nese jiskru rozumu, *logos spermatikos*. Tak třeba právo na život nebo právo svobodného svědomí je čistě lidské, neodvislé na přání vladaře či souhlasu společnosti. Ani 99% většina nemá nárok je odebrat. Římské pojetí lidských práv tak ohraničuje pravomoc řecké polis. Dává nám pojetí státu, který je společenstvím občanů, sdílejících pravomoc a odpovědnost - ale jen v mezích vytyčených neodcizitelnými lidskými právy každého jedince.

I římská praxe měla ovšem svá dobová omezení. Římské imperium neznalo nic, co by odpovídalo americkému Ústavnímu soudu, který může rušit zákony a omezovat vládní nebo lidovou svévoli ve jménu lidských práv. Římské zákonodárství mělo vyjadřovat požadavky přírodního práva, ale v praxi častěji ustanovilo, co se má za přírodní právo považovat: z přírodního se právo stalo "přirozeným". Ostatně i uznaná lidská práva se zpočátku vztahovala jen na rodilé občany, později na držitele občanství, získatelného koupí a teprve po roce 212 n.l. na všechny obyvatele říše. Přesto zůstává základní myšlenka římského práva, spolu se základní myšlenkou řecké polis, jedním ze tří stěžejních prvků demokracie. Proti vůli většiny staví nezadatelná práva jedince.

Třetí prvek, stmelující řecký princip společenské vzájemnosti s římským principem právní individuality, je židovsko-křesťanské pojetí smyslu lidského života. To je zas výrazně evropské. Mýtus i filozofie celého mimoevropského světa nepřikládají člověku transcendentální význam. Pokud nevidí smysl života v tom, aby

jej člověk co nejméně bolestně přežil a rozplynul se znovu v nekonečnu, chápou jej čistě přírodně jako maximum požitku mezi narozením a smrtí.

Proti tomu staví Evropa přesvědčení, že lidský život má absolutní smysl a cenu. V Řecku učí Sokrates zásadě "nejen žít, ale dobře žít", v Římě Marcus Aurelius učí pojetí rozumu, ale nejjasněji to vyjadřuje židovsko-křesťanské pojetí člověka jako tvora k obrazu Božímu, jehož úkolem je vytvářet v čistě přírodním světě dimenzi mravní hodnoty, dobro. Ve východních mýtech tvoří bohové člověka jako sluhu k ukojení svých potřeb, někdy i jen pro zábavu. V biblickém podání tvoří Bůh člověka k svému obrazu. Člověk stojí Bohu zato, aby mu dal svou moudrost, židovský zákon, a podle Nového Zákona i za to, aby se sám stal člověkem. Tento život a tento svět nejsou jen iluzí, závojem mája: jsou skutečné a hodnotné.

Z toho přesvědčení vychází západní pojetí péče o člověka, na př. lékařství, nejen jako zmírňování bolesti, ale jako boje o život, který má cenu, i když v každém případě skončí. I Lazar, z mrtvých vzkříšený, zas zemře, možná po bolestné nemoci nedlouho po vzkříšení. Přesto stojí Bohu zato, aby ho vzkřísil. V židovsko-křesťanském pojetí nabývá život transcendentálního významu tím, že se v něm realizuje mravní ideál, který příroda nezná. Třeba odpustit tomu, kdo mi ublížil, vzdát se výhody z úcty k zásadě spravedlnosti, to není přírodní či přirozené. Je to mravní, vědomě lidské. Příroda je schopná přirozeného života - člověk je schopen lásky, čestnosti, spravedlnosti, krásy vědomí. Smysl života je v tom, že se v něm z přirozené lidské bytosti může stát Člověk k obrazu Božímu.

Tu zas narážíme na ten "growth of moral Persons", růst lidí k plné Lidskosti, se kterým jsme se setkali ve filozofickém rozboru své humanitas. Jde o to, aby vyrostl Člověk, bytost schopná měřit svůj život pravdou, nejen přáním, spravedlností, nejen zájmem, úctou k bližnímu,

nejen chutí k moci, svobodou, nejen optimálním přizpůsobením, jemuž dnes říkáme normalizace. V teologické terminologii se tomu říkalo blažené vidění, viděti Boha samého. Křesťané je považovali za podstatu spásy, která je doslova vyléčením, ucelením člověka (*salus, holy*). Má ale také naprosto konkrétní, lidský význam: vidět v sobě obraz Boží znamená vidět v sobě ideál lidskosti jako cíl a měřítko každodenního žití. Pro ten má smysl budovat demokratickou společnost, i když poslušnost je snažší než svoboda a pevná ruka účinnější než úcta k bližnímu.

Demokracie jako způsob života vychází z těchto tří prvků. Je to především *polis*, společenství lidí, kteří se neobracejí na vrchnost, ale berou odpovědnost za správu společných záležitostí na sebe. Je to společenství lidí prolnutých úctou k lidství člověka, jeho svobodě a právům, v sobě stejně jako v druhých. Je to konečně společenství lidí, kteří cíl a účel společnosti nevidí v osobních výhodách nebo v účinnosti vládního systému, ale v růstu člověka k plné *Humanitas*.

Ideál demokracie je hluboce evropský, ale Evropa, zatížená váhou mocenských a národnostních sporů, nedokázala svůj ideál rozvinout. Jeden slibný pokus za druhým narážel na stísněné podmínky prostoru i dějin, hroutil se či zůstával omezen na chráněná zákoutí. Rozvoj evropského pojetí člověka si vyžádalo rozlet, prostor neomezený dějinami, možnost začít *de novo*. Tu možnost získali na konci osmnáctého století okrajoví dědici evropské myšlenky s kolonizací Ameriky a s rozvojem novodobého Ruska. Americká republika a ruská říše převzaly od staré Evropy úkol budovat v pustině království Boží, každá podle svých představ a svým způsobem. (4)

Vzhledem k našim zkušenostem s ruskou okupací si dnes stěží uvědomujeme, že i Rusko je dědicem Evropy. Ale je. Podobně jako Amerika, Rusko není Evropa, ale patří mezi země evropského dědictví. Přejímá je ovšem v čistě byzantském pojetí, ve kterém chybí právě prvek svobody jedince a důvěry v lidskou svobodu. Byzantská říše chápala evropský etický ideál vždy jako směrnici pro církev a stát, ne jako smysl života věřícího či občana. Jedinci nikdy nedůvěřovala. Od toho očekávala jen poslušnost, ovšem pro jeho vlastní dobro...

Systém pravoslaví i samoděržaví však není azijský. Předpokládá, že na člověku záleží. Ale je byzantský: odpovědnost za člověka patří státu, ne člověku samému. Velký Inkvizitor je *reductio ad absurdum* myšlenky osvičeného despoty. Normalizace, pro nás tak těžko pochopitelná, není otázkou chvilkové taktiky. Je to přístup, který vychází logicky ze základního byzantského pojetí. Všechna moc spadá do rukou mocných a moudrých. Chabému jedinci náleží poslušnost. Když se dá vést, dobře se mu povede.

Dnes, kdy pologramotní maršálové vystupují v úloze mocných a moudrých, to vyzní groteskně. Ale na principu by nic nezměnilo, kdyby na místo gangu nastoupili podle návrhů Platóna a Alexandra Isajeviče Solženicyna lidé nejlepší a nejčistší, opravdová duševní elita národa. I to by byla normalizace, byzantský princip vládce pravé víry a pravé moci, který vede pasivního člověka k Dobru. Jaká je to víra, jaká moc, může ovšem podstatně ovlivnit podmínky našeho každodenního života. Nemění to však byzantský princip ani nevytváří demokracii.

Demokratickou alternativu k byzantskému pojetí evropské myšlenky rozvinula daleko jasněji americká republika na opačném předpolí Evropy. Ani Amerika není Evropa; i Amerika je dědičkou evropského ideálu. Přejala jej jen v opačném, demokratickém smyslu, který

proti renesančnímu pojetí osvíceného despoty postavila reformace radikálním heslem kněžství všech věřících. Vyjadřuje základní důvěru k člověku - a stejně základní nedůvěru k moci, přesný opak byzantského pojetí. Vychází z přesvědčení, že člověk roste víc vlastní chybou než vnucenou ctností a že proto svoboda - samo-správa - je důležitější než správnost, pravá víra, ve které stejně nemůžeme důvěřovat žádnému chybujícímu člověku. (5)

Sílu i slabinu tohoto pojetí zachytil už de Tocqueville v první polovině 19. století. Protože lidé jsou lidé chybující, systém, který správu etického ideálu předává do rukou svobody, neposkytuje záruku, že elita vytříbených mravů a vkusu prosadí svoje. Obrazně řečeno, svoboda je i svobodou kýče a jsou lidé, kteří raději oželí svobodu, než aby jí dopřáli někomu, jehož názory neschvalují - či jehož schopností se bojí. Smyslem demokracie však není jen, aby lidé dosahovali "správných" výsledků. Je to především, aby výsledků dosahovali sami a rostli svobodou a odpovědností k plnému lidství.

Společensky je to náročný přístup. Má-li lid být vladařem, potřebuje kvalifikaci vladaře každý občan, nejen zvláště k tomu vychovávaná elita. Spoluúčast na právu a odpovědnosti vládnutí patří i lidem, kteří se nám přičí. Demos, ten lid, který v demo(s)kracii vládne, není libovolně manipulovatelná abstrakce. Jsou to *lidé*, ty a já, skuteční, svobodně myslící a rozhodující jedinci, se všemi přednostmi i chybami. "Lid" nemůže požadovat, schvalovat nic, co nepožadují a neschvalují *lidé*. Rozlišovat mezi lidem a lidmi je nebezpečná sofistika.

K lidu patří každý z nás, bez ohledu na národnost, náboženství, politické názory, třídní původ či postoj v krizovém údobí. I "třídní nepřítel" je člověk, část lidu. Prohlašovat demokracii ve jménu "lidu" proti lidem, které označíme za "protilidové živly", reakci či, jak se u nás po Únoru říkalo, "bývalé" lidi je čirá mystifikace.

Člověk nikdy nemůže být bývalým. Pokud je živ, zůstává člověkem a částí toho lidu, kterému demokracie vyhrazuje právo vládnout. Jakmile začneme vylučovat třeba i jen nepočetnou menšinu, nevládne už "lid", ale zvláštní zájmová skupina, doslova aristokracie, i když je třeba původu dělnicko-rolnického. V demokracii vládne lid a ten zahrnuje každého člověka.

Komu pak ale lid vládne? Nikomu. Nevládne, spravuje sám sebe. Demokracie není otázkou vlády, ale *sebe-správy*. Její základní zásadou je totožnost vládce s ovládaným. Na demokratickém rozhodování se musí podílet všichni, pro koho rozhodnutí platí; a opačně, demokratické rozhodnutí platí pro každého, kdo se na něm názorem a hlasem podílel, i když jeho vlastní názor v hlasování neobstál. Od toho, koho vyloučíme z rozhodování, už nemůžeme očekávat poslušnost.

V tom smyslu je demokracie opravdu an-archická. Neuznává žádnou vládu mimo samosprávu zúčastněných. Netkví v instituční formě, ale v lidech. Když Masaryk mluvil o demokracii v nás, neužíval jen řečnický obrat. Vyjadřoval jasné a přesné poznání, že když demokracii nevytvoříme sami v sobě svým postojem k životu, k bližnímu a ke společnosti, nevytvoří nám ji žádný společenský systém. Smysl demokratické myšlenky v naší dnešní situaci je především demokracie v nás: co sami od sebe očekáváme, doslova každý z nás sám od sebe, jako lidé svobodní a demokratičtí.

To ovšem není náš obvyklý přístup. Obyčejně postupujeme opačně; své postoje k sobě a k druhým odvozujeme z podmínek, které nám společenský systém předkládá. Demokracii očekáváme od vlády, od státu, případně od mocného spojence či od Spojených národů, jen ne sami od sebe. Nemůže nám to nikdo mít za zlé. Žijeme už v devátém - či vlastně třistadvacátém prvním -

roce normalizace. Postoj poddaných, vzhlížejících k vrchnosti, je u nás pochopitelný a omluvitelný. To však nemění skutečnost, že je to hluboce nedemokratický přístup. Svaluje odpovědnost z nás samých, v demokratickém pojetí jediných nositelů odpovědnosti, na někoho jiného. Vytváří a potvrzuje v nás vnitřní potřebu vrchnosti, kterou nad námi původně ustavil čistě vnější zásah. Pokud se nechceme smířit s normalizací, musíme si položit otázku svobody a demokracie ne ve státu, ale v nás samých. (6)

Jak už jsme naznačili, nejzákladnějším předpokladem demokracie je osobní svoboda, ne ve smyslu práv a příležitostí, které nám osud či vrchnost poskytnou, ale jako základní postoj v každé situaci. Svobodný je ten člověk, který vrchnost *nepotřebuje*. Dovede vládnout sám sobě, spoléhat na sebe, utvářet si vlastní úsudky, sám rozhodovat, obcovat s druhými - a odpovídat za své jednání. Obrazně řečeno, strážníka v parku si vynucuje každý, kdo pytlík od svačiny a lahev od piva pohodí do záhonku. Méně obrazně, autokratický režim zdůvodňují lidé, kteří potřebují, aby na ně někdo dohlížel a někdo o ně pečoval, ale nedovedou ani sami sobě, ani jeden druhému vytvořit a zaručit podmínky svobodného soužití. Po třistadvaceti letech pod dozorem nám může nezodpovědnost připadat jako svoboda, ale pravda je opak. Někdo totiž vždycky odpovědný je. Když nejsme schopni odpovídat sami za sebe, převezme odpovědnost někdo jiný - a s ní i právo rozhodovat, o nás a za nás. Domnívat se, že je možné svažit odpovědnost na druhého ale ponechat si svobodu, je iluze zhýčkaných dětí a revolucionářů: pro svobodného člověka jsou nerozlučné.

V tom je základní rozdíl mezi člověkem svobodným a nesvobodným. Nemám tu ovšem na mysli svobodu a nesvobodu jako objektivní úděl. V tom smyslu může poddanství postihnout i svobodného člověka z početné

rodiny, když se mu pět bratří rozhodne udělat ráj na zemi. Svoboda je něco základnějšího: je to postoj člověka, který nepotřebuje pána - i když ho třeba zrovna má.

V přednáškách *Jak pracovat?* rozvádí Masaryk rozdíl mezi mentalitou svobody a nesvobody jako rozdíl mezi vírou v práci a úsilí a vírou v osud a zázraky. (7) Svobodný člověk své přání automaticky chápe jako program: propojuje je s prostředky a vyjadřuje činem. Pro nesvobodného člověka nemá přání důsledky. Představuje prosbu a žádost. Nesvobodný člověk dovede prosit na základě své veliké potřeby, prokazovat své zásluhy a dožadovat se uznání, ostentativně trpět a očekávat slitování a obyčejně také vydírat. Nesvobodní lidé bývají mimořádně schopní manipulátoři: jejich postavení je k tomu vede i nutí. Jsou ideálně vybaveni pro život poddaného. Na své poddanství si stěžují, ale ve svobodné společnosti, odkázáni na vlastní iniciativu, by si připadali ztraceni.

Demokracie nezačíná revolucí či "osvobozením", začíná růstem svobodných lidí. Docela konkrétně, bylo by to krásné, kdybychom měli svobodu tisku. Ale nemáme ji. Rozdíl nesvobody a svobody je dnes mezi člověkem, který si nařiká na cenzuru a čeká na osvobození, ale zatím duševně odumírá, protože dobré knihy nevycházejí - a člověkem, který na stroji opisuje rukopis dobré knihy, která nevyšla.

Není to náhodou, že první moderní demokracie, švýcarská a novoanglická, vznikly v zemích drobných zemědělců, odkázaných sami na sebe. Faktická nezávislost drobného zemědělce ve švýcarských Alpách nebo na americkém pohraničí ovšem není reálně možná v podmínkách pokročilé industrializace, ale nejde o ni. Jde o odpovědnost za sebe jako základní postoj k životu. Demokratická vzájemnost a soužití je možné jen mezi lidmi, kteří nepotřebují jeden druhému závidět, vzájemně

se manipulovat a duševně i ekonomicky se využívat, ale mohou spolu obcovat otevřeně, v sebedůvěře a vzájemné důvěře. Demokratická vzájemnost je vzájemnost svobodných lidí.

Formy demokratické vzájemnosti, kterých jsme si povšimli v historickém vývoji západního myšlení, jsou nakonec na té či oné kultuře neodvislé. Vycházejí čistě z požadavků svobodného soužití.

Tak první zásada, princip nezadatelných lidských práv, nepotřebuje zdůvodnění odvoláním na staré Římany, na Deklaraci lidských práv či na určitý světonázor. Vychází z lidského bytí. Člověk prostě jako takový má základní potřeby, na něž se váže realizace jeho lidství: potřebu svobody, sebeúcty, vzájemné důvěry. To, co označujeme za lidská práva jsou v podstatě nutné podmínky plně lidského života.

Pojem práva je ale potřeba zpřesnit. Běžně chápeme právo jako výsadu, kterou někdo uděluje, uznává, případně odebírá - třeba stát, společnost, "dělnická třída" či jen ten kádrový referent místní stranické organizace. V tom případě by *lidská* práva, práva člověka bez ohledu na státní příslušnost, mohl udílet jen Bůh. Osobně jsem přesvědčen, že tomu tak je, i když v daleko hlubším smyslu, než si obvykle uvědomujeme. Ale to je osobní přesvědčení: kdybychom princip lidských práv odvozovali jen z něj, vystavovali bychom jej na pospas sofistice. Bylo by pak třeba možné tvrdit, že kdo nevěří v Boha, nemusí věřit ani na lidská práva. Pak následuje argument, že práva poskytuje společnost podle potřeb ekonomického vývoje a že tedy lidská práva nejsou vůbec lidská, jen zvyklosti buržoazní společnosti, kterými se "naše socialistická společnost" nemusí vázat. Otvírají se nám nové možnosti. Například v buržoazní společnosti, omezované pojetím lidských práv, by Rudolf Slánský

nemohl být odsouzen k smrti. Že to bylo možné, to byl revoluční výdobytek socialismu.

Každá taková relativizace lidských práv je mocenský sofismus, založený na záměrné záměně dvou odlišných stránek věci. Lidská práva jsou skutečně relativní v tom smyslu, že to do jaké míry je daná společnost uctívá, se váže na její vyspělost, i když zdaleka ne jen ekonomickou. Ale společnost svým uznáním lidská práva nevytváří. Ta vznikají ze základních potřeb lidského bytí, zcela neodvisle na tom, zda je určitá společnost uznává či ne. (8) Společenské zvyklosti v tom ohledu nám nic neříkají o lidských právech, jen o vyspělosti či nevyspělosti společnosti, (podobně jako víra či nevíra v Boha nám nic neříká o Boží existenci, jen o lidské vyspělosti či nevyspělosti. Nevěra nic neubírá Bohu, jen ochuzuje člověka; popření lidských práv neruší lidská práva, jen ochuzuje společnost.)

Tak třeba buržoazní společnost uznala, ale nevytvořila právo na osobní svobodu ve smyslu vědomého sebeurčení. To právo vyplývá z toho, že základem lidství je být subjektem svého života, rozhodovat, jednat a nést odpovědnost. Když ji člověku upřeme, nepřipravujeme ho jen o něco postradatelného. Ochromujeme jeho lidství - a ochuzujeme společnost. Možné to je - člověka lze ubít mnoha způsoby a v mnoha stupních. Ale nikdy to není dobré ani správné.

Podobně buržoazie uznala, ale nevynalezla svobodu přesvědčení. I ta představuje základní potřebu pro bytost, která svou totožnost utváří vědomím. Člověk, který musí popírat poznanou pravdu, ať z lásky či z donucení, se rozpolcuje a ničí. Plný růst člověka k lidskosti si vyžaduje jasné, jednotné vědomí a proto i možnost svobodně hledat pravdu a nalezenou pravdu svobodně vyznávat. Je to právo, které zas můžeme člověku snadno upřít, ale ne bez následků pro člověka i pro společnost.

Ostatně ani právo na vlastnictví není buržoazní. Vyjadřuje základní lidskou potřebu realizovat své bytí ve světě a ztotožnit se s hmotnými protějšky svého bytí. Nejde tu o korporační či státní majetkové nároky. Ty nepředstavují právo, ale výsadu, kterou společnost uděluje či odebírá podle svých potřeb. Jde o osobní vztah k tomu, čím žiji. Tak se ztotožňuje člověk se svým tělem, rolník s půdou, řemeslník s nástrojem, každý z nás s domovem. Popřít tento základní vztah náležení člověka neosvobozuje. Dobře zaopatřený otrok, který nevlastní ani své tělo, není svobodný. K svobodě patří i právo na vztah náležení ke konkrétním protějškům našeho žití. (9)

To všechno zahrnuje první zásada demokracie, princip nezadatelných lidských práv, či přesněji, princip důsledného uznání lidských potřeb. Východiskem demokratické vzájemnosti není v první řadě prosazování vlastních či většinových zájmů a nároků, ale důsledná úcta a péče o práva a potřeby bližního.

Druhou zásadu demokratické vzájemnosti známe pod pojmem vlády většiny, ale i to si potřebujeme zpřesnit. Demokratické rozhodnutí - ovšem v mezích úcty k potřebám a právům každého jedince - musí sledovat vůli většiny. Ale to samo o sobě je ještě nedělá demokratickým. Základem demokracie je vzájemnost: demokratické rozhodnutí nevyžaduje jen to, aby je většina podporovala, ale také to, aby se na jeho utváření podíleli všichni, na koho se vztahuje. Většina je demokratická jen tehdy, když se utváří ve svobodné, otevřené diskusi, ve které má každý možnost předložit svůj názor a ovlivnit názory ostatních. Demokratické rozhodování předpokládá možnost nejen mluvit, ale také být vyslyšen. I většina přestává být demokratická, když kohokoli umlčí. Diktatura s většinovou podporou není demokratická, je jen většinová.

To jsou ovšem zásady, které dobře a dávno známe. Nemělo by smyslu je rozvádět, až na jedno - že je třeba je otočit. Zásady demokracie totiž známe jako požadavky vůči společnosti a státu, ale nejzákladnější princip demokracie je právě obrat k subjektu. Demokracie odstraňuje vrchnost, stát, "je" ze středu pozornosti. Do toho staví nás: my jsme národ, my jsme stát, nositelé iniciativy a odpovědnosti. Základní otázka není, co by měl udělat stát, ale co můžeme a chceme dělat sami.

Samozřejmě je pravda, že stát by měl uznávat naše práva, že by nám měl poskytnout svobodu slova a vyslechnout nás. Svým dnešním byzantským postojem pravé víry a samoděržavné moci náš stát ochuzuje nás i sebe o to, co máme nejcennější, o schopnosti, vůli a myšlení našich lidí. Umlčené neusměrňuje: ztrácí je ve vnitřním i vnějším exilu, ztrácí je absolutně a nenávratně. Normalizační přístup zaručuje, že místo na schopný, iniciativní národ je stát odkázán na hrstku poslušných, podlézavých a zstrašených. I ve vlastním zájmu by nám měl stát poskytnout svobodu a jistotu lidských práv spolu s právem spolurozhodování.

To je však planá pravda. Náš dnešní stát to neudělá a snad ani udělat nemůže. I mocní muži ve státu jsou dnes mocní jen v zoufale úzkých mezích, stanovených nejen mezinárodní situací, ale i jejich vlastním falešným postavením doma. Chce-li nekvalifikovaný ředitel zůstat ředitelem, nemůže povolit iniciativu kvalifikovaným zaměstnancům. Chce-li nezvolený prezident zůstat prezidentem, nemůže poskytnout svobodu voličům. Pokud zásady demokracie chápeme jako požadavky, které může splnit jen stát, povedou nás nutně k vědomí beznaděje a pocitu bezmoci, kterými zpečetíme své postavení. Potřebujeme zásady demokracie otočit k subjektu. Na místo otázky, "a co režim?" postavme otázku, "a co my?"

Pro stát znamená princip svobodné diskuse, že by měl

naše přesvědčení vyslechnout: pro nás znamená, že je potřebujeme vyřknout. Jsme si ovšem jisti, že to se přece nedá, to nám "nedovolí". Jsme zvyklí přesně rozlišovat, co si myslíme a co říkáme, jsme zvyklí o pravdě mlčet a slova naplňovat ozvěnou. Co říkáme není často ani přetvářka, ani kompromis mezi pravdou a únosností, ale jen a jen náhodná náplň slov, která nám v tu chvíli připadá vhodná. Vrchnost nás tomu po staletí učila, dnes je to úhelný kámen normalizace: slovo nemusí být pravdivé, nemusí vyjadřovat přesvědčení, ale musí být vhodné.

Jsou jistě situace, ve kterých se přetvářce nevyhneme. Ale chceme-li si zachovat svou tvář a vytvořit předpoklady svobodného žití sami v sobě, potřebujeme se vědomě, svědomitě ptát, kdy a pokud je to nutné. V životě je tolik situací, kdy není nutné popírat sám sebe, kdy je možné mluvit. Je mnoho situací, ve kterých je možné aspoň mlčet. Ve všech je však nutné stavět to, co očekáváme sami od sebe, nad to, co od nás očekávají druzí. Jde o duši. Nemůžeme se zbavit panských drábů, ale nemusíme být dráby sami sobě. Kde pravdivost je normou, vynucená lež už není nebezpečná. Demokratická diskuse začíná v důsledném vědomí, co je pravda, a co skutečně není než vynucená lež. Začíná v *návky pravdivosti*.

Tím ale přecházíme k úvahám o konkrétních následcích, které už nepatří k námětu základní myšlenky demokracie. Jsou nutné, protože smyslem myšlenky je uplatnění. Jsou však druhořadé, protože všechny konkrétní následky se dají obrátit naruby, když je jen oddělíme od základní myšlenky. Známe to z praxe režimu, který z občanské zúčastněnosti dělá stranickou povinnost, který ze zásady, že stát není nic než občané, vytváří opak, že občané nejsou nic než stát, a občanskou angažovanost považuje za pobuřování, ne-li přímo zradu. Slova trvají, smysl se mění. Takovému byzantskému zvratu se ubráníme jen myšlenkou: jasným vědomím demokratického ideálu.

Konečně i v praxi se společnost demokratizuje, když se demokratizují lidé. Bez základu v lidech zůstane i nejdemokratičtější státní forma prázdnou fraškou, bez jasného, hlubokého přesvědčení zůstanou i gesta demokracie gesty. Ale platí i opak: ve společnosti lidí hluboce a důsledně demokratických zůstane i po zuby ozbrojené pomocné bratrstvo povrchní, dočasnou maskou.

Naší základní alternativou k byzantské myšlence normalizace je myšlenka humanity, svobodné lidskosti každého člověka. Společensky to znamená demokracii, především tu nejzákladnější demokracii v nás.

Poznámky k druhé kapitole

1. Srv. Masaryk, *Otázka sociální*, sv. II., str. 123-4
2. *Ibid.*, sv. II., str. 233, 348, o demokracii jako mravním ideálu v nás. Také Masaryk, *Ideály humanitní*
3. O růstu evropského ideálu, Jan Patočka, *Kaciřské eseje o filozofii dějin* (Praha: Samizdat; 1975), srov. Husserlovu "Videňskou přednášku" v *Krizi evropských věd* (český překlad ze začátku 70. let neznám; originál vyšel posmrtně, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, Hague: Nijhoff; 1954)
4. Vztah Evropy a Byzance, Patočka, *op. cit.*, kap. 4
5. Vztah Evropy a Ameriky, Alexis de Tocqueville, *La démocratie en Amérique* (1824, dodnes aktuální); a Ruska, Masaryk, *Rusko a Evropa*
6. Nástin takového chápání demokracie, L. Radimský, *Rub a líc našeho národního programu v atomovém věku* (1959) a F. Peroutka, *Demokratický manifest*. Obě studie patří k zapomenuté zahraniční edici padesátých let. Vydala Křesťanská Akademie (Řím).
7. Masaryk, *Jak pracovat?* §§ 3-5
8. Základní kritiku marxistického pojetí práva podává Masaryk, *Otázka sociální* §§ 112-114. Neodvislou platnost lidských práv uznávají i dnešní evrokomunisté, G. Marchais a E. Berlinguer (*L'Unità*, 18. 11. 1975)
9. Tu Locke o vlastnictví jako přirozeném právu, *Second Treatise of Government*, Hegel o vlastnictví, *Filozofie práva* §§ 41 ff. Sám užívám pojem nálezení v personalistickém smyslu *vzájemnosti*. ne v hegelském smyslu zvláště. *Infra*, kap. 3 a poznámka 4 k páté kapitole.

Kapitola 3

MYŠLENKA SOCIALISMU

Socialismus je druhé heslo, které pro naše století shrnuje lidské tužby po svobodě, spravedlnosti a plném lidském životě. Podobně jako heslo demokracie nemá ani ono jasný obsah. Matně, všeobecně slibuje konec všeho vykořisťování a vší nespravedlnosti, svobodu nejen politickou, ale i ekonomickou, docela jako kouzelný proutek, který jedním revolučním dotekem vyřeší všechny svízele lidského života. V tom je obdoba s demokracií tak přesná, že z ní jde mráz po zádech, jako by se Evropa v ničem nepoučila z obtížných začátků demokracie, jen si našla nové jméno pro věčnou iluzi, že společenské problémy se dají řešit jedním dramatickým gestem místo drobné, usilovné práce.

Lidé osmnáctého století přesvědčili sami sebe, že kořenem všeho zla je aristokracie. (1) Ráj na zemi si slibovali od odstranění pánů demokratickou revolucí, případně guillotinou. V našem století přesvědčují lidé obdobně sami sebe, že kořenem všeho zla jsou kapitalisté a že ráj na zemi propukne socialistickou revolucí. To je dnes běžná reakce na ekonomické problémy, i když nemají s kapitalismem nic společného, ale jsou to prostě strukturální problémy industrializace: "kdybychom měli socialismus, bylo by to všechno jiné". Mladí lidé ve Spojen-

ných státech dlouho odmítali věřit, že i socialistické papírny vypouštějí znečišťující odpady. Nezajímaly je katalytické čističe kouře; raději manifestovali za socialismus v přesvědčení, že “v socialismu by *tohle* nebylo”. Pochopitelně: manifestovat za socialismus je snažší a zábavnější než řešit technické a ekonomické otázky průmyslových odpadů. Stejně je snažší a přitažlivější slibovat voličům, že “my *tohle* zatrheme”, než jim vykládat složitou problematiku industrializace. Víra v socialismus je dnes nejmohutnější baštou víry v zázraky a revoluce má být ten zázrak. (2)

Zajímavé je, že heslo socialismu si zachovalo svou přitažlivost i u nás, kde iluze o kouzelném proutku revoluce dávno nejsou možné. My víme z třicetileté zkušenosti, že komunistický revolucionismus problémy moderní ekonomiky nejen nevyřeší, ale beznadějně zkomplikuje mocenskými ohledy. Stačí porovnat revoluční Československo s naprosto nerevolučním Rakouskem. V době Února zvaného Vítězný mělo Československo před Rakouskem podstatný ekonomický náskok. Po třiceti letech komunismu se stalo v porovnání s Rakouskem vývojovou zemí. Z rakouského šilinku se stala tvrdá valuta, z koruny nesměnitelná domácí poukázka. Spotřební úroveň v Rakousku zdaleka předčila naši, zatímco úroveň sociálních služeb se vyrovnala našim “výdobytkům socialismu”. Jediné, co Rakousko nemělo, byla padesátá léta a 21. srpen.

Vzdor tomu, když se v roce 1968 chvilkově projevilo skutečné mínění našich lidí, ukázalo se, že heslo socialismu si zachovalo pro většinu z nich svůj slibný nádech. Chtěli jsme svobodu, demokracii, ale také socialismus, ovšem ten s tou lidskou tváří, který by vyřešil naše ekonomické problémy, ale neomezil naši svobodu. Nenapadlo nás, že mezi svobodou a socialismem by mohl být jakýkoliv základní rozpor, třeba že řízené hospodářství vy-

ústuje v řízenou společnost pod státním dozorem ne nešťastnou náhodou, ale nutně. (3) Dvacet let po Únoru jsme už ovšem nemohli svádět všechny obtíže na kapitalisty, tím méně na aristokracii, ale našli jsme si stejně snadno odstranitelný kořen všeho zla, funkcionáře stalinského období. Socialismus s lidskou tváří nabyt slibnosti kouzelného proutku: jen odstranit stalinské funkcionáře.

Konkrétně vyšly na povrch dvě představy o socialismu. Jednu vyjadřovalo heslo, "nevrátíme fabriky kapitalistům", druhou heslo sociálních "výdobytků socialismu," zhruba to, co se na západě označuje pojmem "welfare state". Heslo o fabrikách nebylo příliš aktuální. Nebyli zájemci: do ztrátových provozů se neinvestuje. Přesto je zajímavé. Nemá totiž ani ekonomické ani sociální zdůvodnění. Západní zkušenost se soukromým podnikáním ve Švédsku a se zestátněným v Anglii prokazuje, že ti zlořečení kapitalisté dovedou zaručit výkonnější výrobu, vyšší životní standart (a tím i předpoklady pro lepší sociální zajištění) a přijatelnější pracovní podmínky s nižším procentem vykořisťování než kterákoliv státní správa továren. Jenže z toho něco mají - a to my jim nepřejeme. Ať nás raději vykořisťuje anonymní stát, který za odčerpanou nadhodnotu nakoupí ostnatý drát a samostřily. Tomu nepotřebujeme závidět. Pomyšlení, že by si za ni kapitalista koupil jachtu nám proti tomu pije krev. Heslo o sociálním zajištění bylo aktuálnější ale neméně problematické. Chceme "socialismus", totiž aby nám stát poskytl ekonomické zajištění, pracovní umístění s dobrou mzdou bez ohledu na výkon, bezplatnou lékařskou péči a školení, byt, jesle, případně i rekreaci. Nezamýšleli jsme se nad tím, kolik svobody by nám zbylo, kdyby nám stát, třeba i dokonale demokratický, opravdu přidělil všechno, po čem toužíme.

Nemyslím, že mezi demokracií a socialismem existuje

nutný protiklad. Bez ohledu na československou zkušenost, i čistě na základě americké zkušenosti jsem přesvědčen, že demokracie si vyžaduje úpravu vlastnických vztahů a rozvoj společenské odpovědnosti k jedinci. Ale československá zkušenost velí obezřetnost. Nestací vágní přání a dobrá vůle: potřebujeme hluboce promyšlený model socialismu. Mravní rozhořčení, ozbrojená mocí místo rozumem, vede nejsnáze k despotismu.

Vezměte docela skromný příklad. Jistě je morálně odpuzující a nespravedlivé, aby člověk prospíval z nouze a potřeby svých bližních. Pocítil jsem jednu takovou potřebu v srpnovém krupobití roku 1969 před nádražím Praha-Těšnov: potřeboval jsem se dostat domů do Strašnic. Tramvaje nejezdily. Zázrakem se mi podařilo sehnat taxík. Bylo to auto z JZD, kterým si družstvo o nedělích přivydělávalo. Řidič si řekl o osm korun nad taxu. Stálo mi to zato, ale přibral jsem promoklého spolucestujícího, který se celou cestu rozhořčoval, jak to tomu družstvu sype. Prohlašoval, že je na čase, aby se jim to zatrhlo, aby zas byla nějaká spravedlnost. Že by pak šlapal domů v dešti pěšky, to ho nenapadlo. Měl pro to snadné řešení: kdyby se družstevníkům nechtělo jezdit po práci v lijáku za nízkou sazbou, nakázali bychom jim to.

Či vezměte příklad zeleniny. Pěstovat zeleninu je úmorná dřina. Při umělém vyrovnání výkupních cen se nutně vytváří úzký profil. Vždycky se ovšem najde zemědělec, který je ochoten o své újmě obětovat čas, pot a práci a zeleninu vypěstovat. Očekává pak za zvláštní práci zvláštní odměnu: prodává zeleninu ze záhumenku na volném trhu za nevázané ceny. Zelenina přece je. My si ovšem nepochvalujeme jeho podnikavost, nelibujeme si, že nám vyřešil úzký profil. Závidíme mu, že si tak dobře vydělá. Aby bylo jasno, nezávidíme mu, že okopává záhumenek, zatím co my si jedeme na chatu. Ale připadá nám nespravedlivé, že si může započítat víc, než by zele-

nina stála v Ovoci a zelenině - kdyby ji tam ovšem měli.

Jistě, je to nespravedlivé, když někdo vydělává na nedostatku svých bližních. Idealisté leninistického ražení by takovou nespravedlnost netrpěli. Před Únorem slibovali, že až budou u moci, nikdo si nevydělá o halíř víc než kdokoliv druhý. Svůj slib dodrželi, aspoň pokud se netýkal funkcionářů. Jenže pak už nikomu nestojí zato, aby po práci pěstoval a prodával zeleninu. Raději si půjde na pivo a my zas budeme stát ve frontě na pár ředkviček a jeden zvadlý květák. Budeme se utěšovat pomyšlením, že jsme to keřasování zatrhli. Protože ale zeleninu přece jen potřebujeme, i když nám náš revoluční idealismus zakazuje, abychom zemědělci poskytli důvod k dřině na záhumenku, půjdeme na to jinak. Přinutíme ho, aby ji pěstoval za vázané ceny: spravedlnost musí být, ale zelenina také. Stanovíme dozorčí komisi a dáme jí policejní pravomoc. Když se tím zemědělci práce ještě víc znechutí, zostříme dozor, protože na hmotnou zainteresovanost jsme příliš idealističtí. Houževnatě se budeme držet iluze, že naši idealistickou myšlenku deformují fízlové. Ale stalinismus nevytvářejí policisté. Vytvářejí jej idealisté, kteří si nelámou hlavu otázkami realizace: stačí jim heslo socialismu a moc.

Proti tomu potřebujeme postavit promyšlený humanistický socialismus. Tvrdě kapitalistický přístup nestačí, protože problémy zásoby řeší způsobem, který vytváří leninské idealisty: ať si dělá kdo chce co chce, jen když je dost zeleniny. Bude jí dost, ale často jen za ceny nedostupné nejen pro pár líných a neschopných, ale také pro penzisty, nemocné a pro lidi, kteří poskytují potřebné společenské služby za vázaný plat, jako ošetřovatelky či učitelé, pro veřejné zaměstnance a vůbec pro lidi, příliš ohleduplné pro bezohledný boj o zisk. Z těch si klasický kapitalismus bezděky vytváří rozhořčené leninské idealisty. Poukazovat na to, že leninské řešení nic neřeší, je

marné. Potřebujeme domyslit demokratický socialismus, abychom předešli podmínkám, ze kterých se rodí leninismus. Nemůže nám jít jen o to, aby "tohle" nebylo. Jde o to, aby lidé mohli svobodně a spokojeně žít. Nepotřebujeme ideologické abstrakce z Marxe a Lenina, ale potřebujeme demokracii soustavně uplatňovat i v ekonomickém životě naší společnosti. (4)

Demokracie, jak už jsme si řekli, se skládá ze dvou prvků, z úcty k lidským právům a z uznání společné odpovědnosti. V ekonomice jim odpovídají dvě odlišné otázky, otázka vlastnictví a otázka výroby. Výroba a spotřeba představují technickou stránku ekonomiky; jak konkrétně zajistit pro každého dostatečný hmotný základ k životu hodnému člověka. Po té stránce znamená demokracie v ekonomice zajištění podílu na výrobě a spotřebě všem členům společnosti vzdor výkyvům konjunktury, zdraví, věku a všemu, proti čemu zajišťuje sociální péče.

Otázku ekonomické demokracie komplikuje druhá stránka ekonomiky, vlastnictví. Komunisté si kdysi dělali naděje, že tuto otázku odstraní prostým zrušením vlastnictví. Mohlo se to zdát možné, protože nejkřiklavější příklady soukromého "vlastnictví" v kapitalistických společnostech 19. století měly s vlastněním pramálo společného. Představovaly abstraktní majetkový nárok, který se nezakládá na prožitém vztahu k něčemu, co mi je vlastní, ale výhradně na společenských a právních normách. Takové "vlastnictví" - přesněji, majitelský nárok, na př. francouzských akcionářů sibiřské magistrály - můžeme opravdu zrušit prostě tím, že jim vrátíme úspory, které na stavbu železnice zapůjčili, s normálním úrokem a železnici předáme železničářům.

Takové příklady jsou však vysoce netypické. Typicky mívá vlastnictví daleko osobnější smysl. Představuje

vztah který si člověk vytváří k světu tím, že v něm pracuje a žije. Nalézá ve světě protějšek, kterým realizuje své žití. Tak k sobě patří dítě s medvídkem, o kterého léta pečuje, rolník s půdou, kterou obdělává, řemeslník s nástroji svého řemesla. Zrušit takový vztah představuje dehumanizaci člověka, protože vlastnictví v tom smyslu představuje seberealizaci, základní potřebu a právo lidského života.

Přesněji vzato, nezadatelné právo na vlastnictví se zakládá na tom, že člověk je nutně vtělená bytost. Mé Já, vědomí totožnosti, které mě definuje jako člověka, zůstává čistě potenciální, pokud je doslova *nevtělím* do vztahu k předmětu. Vztah náležení, který je podstatou lidského práva na vlastnictví, představuje především akt vtělení, seberealizaci v konkrétním světě. Mé (potencionální) Já se dává světu a zároveň si svět přivlastňuje. Tím vzniká konkrétní osoba, člověk zvaný Já.

Není to zdaleka tak abstraktní, jak to snad vyzní. Jde o prosté a přímé zvědomění každodenního zážitku. Mám např., nadání a přání být autorem. Skutečně jím nejsem: stanu se jím teprve činností. Napíšeš román. Je můj: práci jsem si tu vytvořil vztah náležení. Patří mi a já jemu. Moje totožnost autora se realizuje vztahem k věci, kterou jsem svou práci udělal svou. Tou měrou, kterou přenechám práci a odpovědnost druhému, ztrácím vztah náležení. Mohu maximálně prosadit majetkový nárok, třeba koupí akcií či najmutím někoho, kdo práci udělá za mě, ale z toho osobní uspokojení nemám. Schází tu právě vztah konkrétní seberealizace. Nebo bych se chtěl stát otcem, ale na to zas nestačí schopnost a dobrá vůle, akt početí nebo oddací list, kterým si беру za ženu vdovu s třemi dětmi. Otcem se stávám teprve tehdy, když si láskou, péčí a oddaností vytvářím vztah náležení. Tu se děti stávají mojí rodinou a já jejich otcem. Majetkový nárok podle oddacího listu mě otcem nedělá. Proto, mimochodem, jsou neprávem získané věci bezcenné:

nenáleží mi ani já k nim, i když je za své vydávám. Od zachvatčika nemůžeme očekávat, že bude dobrým hospodářem.

Vztah náležení si člověk vytváří spolu s konkrétní totožností především vztahem náležení k vlastnímu tělu. Vlastní tělo není jen náhodný předmět: je to i moje intimně vlastní přítomnost ve světě. Od prvního povšimnutí prstíčků u nohy si přivlastňuji tělo, pečuji o ně, užívám je, ztotožňuji se s ním (neříkám třeba: mám tlusté tělo, ale: jsem tlustý), stávám se jím skutečný. Dotekem těla se svět dotýká mě, tělem se dotýkám světa i bližního. Odcizení vlastního těla, v případě otroctví či pohlavního zneužití, je nejpodstatnější odlidštění vůbec. Tělo otrocka může být prodáno a využito bez ohledu na subjekt. Otrok, "osvobozený" od všeho vlastnictví, však není svobodný - právě naopak.

Vztah náležení rozvíjí člověk dál svým životem. Vytváří si jej k lidem a místům, o kterých mluví jako o *své* rodině, o *svém* domově, o *své* vlasti. Nevyjadřuje tím formální majetnický nárok, ale prožitý vztah náležení, vlastnictví ve smyslu "mého vlastního". Patřím rodině a domovu tak jako rodině a domov patří mně. Podobně vytvářím vztah náležení prací, nejen k tomu, co svou prací vytvářím, ale daleko intenzivněji k prostředkům své práce. Vztah rolníka k půdě, které dává svou práci a která mu dává úrodu, vztah řemeslníka k živnosti, vztah každého pracujícího ke své práci patří k nejzákladnějším složkám lidské totožnosti. Bohatost lidství se váže přímo k schopnosti milovat a náležet. Neschopnost rozlišit mezi formálním majetkovým nárokem a vztahem náležení vede k základní deformaci v našem chápání člověka, ať už chápeme všechno vlastnictví, včetně majetkových nároků, jako náležení, či všechno vlastnictví, včetně náležení, jako nic než majetkový nárok. Ani tak, ani onak pak nepochopíme základní lidskou potřebu a právo: náležet.

Všimněme si zároveň, že vlastnictví jako “přirozené” (t.j. lidské) právo představuje vzájemný vztah. Tím, že člověk svým životem a prací dělá něco svým vlastním, si vytváří nejen nárok, ale také závazek. S tím, co mi je vlastní, nemohu zacházet bezohledně, nemohu to svévolně zničit či poškodit právě proto, že to není jen můj majetek, ale že mi to náleží a já náležím tomu. “Je to moje” znamená nejen, mám z toho užitek, ale také “mám k tomu závazek”. Nemám právo týrat či zanedbávat koně, protože je můj: naopak, mám k němu z toho důvodu závazek. Člověk, který získává své vlastnictví bezpracně, výhrou v loterii nebo revolucí, to nechápe, protože má jen majetkový nárok. Jeho vlastnictví mu *nenáleží*, ani on jemu: jen je vlastní, jen je ukořistil. I proto bývá špatným hospodářem. Vlastnictví není jen formální záležitost: představuje lidské právo proto - a tou měrou - že představuje lidský vztah, prožitý a oboustranný. (5)

Když člověku tento zásadní vztah upíráme či jej činíme závislým na momentální náladě vrchnosti, napadáme jeden z nejzákladnějších článků jeho lidství. Bez práva k něčemu patřit ztrácí člověk i možnost realizace svého lidství jako svého. Proto anglický filozof demokracie, John Locke, stejně jako francouzská deklaráce občanských a lidských práv označují vlastnictví (u Locka výrazně ve smyslu náležení) za lidské právo, ne za společenskou výsadu, kterou by společnost mohla odebrat. (6)

Kapitalismus omezuje člověka v tom a do té míry, do které ho připravuje o vztah náležení - tedy tím, že člověku upírá právo na osobní vlastnictví a převádí vlastnictví do rukou anonymního kartelu. Kapitalistický systém ovšem možnost osobního vlastnictví i poskytuje. Veliké procento služeb a drobné výroby poskytují jednotliví živnostníci. Naděje na vlastní živnost je tu slibná pro každé-

ho, kdo je ochoten vynaložit potřebnou práci a iniciativu, vzít na sebe odpovědnost a vzdát se pohodlné nesvobody zaměstnance. Co ohrožuje přímé vlastnictví není kapitalismus jako systém, ale objektivní požadavky průmyslové výroby bez ohledu na systém. Vyvinutá technologie a vysoká životní úroveň si vyžadují velké produkční a investiční celky, které pak nutně ztrácejí osobní ráz živnostenského podnikání.

Na kapitalismu je negativní to, že proti tomuto trendu přímé vlastnictví neochraňuje a že nehledá způsoby, jak zachovat vztah náležitosti člověka a práce ve velkém podnikání. Naopak, kapitalismus zneužívá lidského práva na vlastnictví ve smyslu náležitosti k obhajobě docela jiného vztahu, majitelského nároku na výrobní prostředky, které už nejsou nikomu vlastní. Majitel akcií považuje průmyslový podnik za svůj majetek, ale nevlastní jej v přímém smyslu. Vlastnický vztah si k němu vytvářejí pracující - i dělníci ve velkých závodech běžně mluví o podniku v první osobě množného čísla - ale ten vztah kapitalismus neuznává. Skutečné osobní vlastnictví se v klasickém kapitalismu stává výsadou rolníků a živnostníků; mimo ten sektor nahrazuje soukromé vlastnictví anonymní, odcizený majitelský nárok.

Negativní ekonomické a lidské následky abstraktních majitelských vztahů v klasickém kapitalismu vylíčili socialističtí kritici nesčetněkrát. Co však platí v sovětské sféře za "socialistické" řešení, problém jen znásobuje. Výrobní prostředky ve státním majetku zůstávají stejně anonymní a odcizené jako výrobní prostředky v majetku kartelu. Liší se od nich jen tím, že státní podniky mohou počítat s dotací z daňových zdrojů, a tak nemusí vyrábět efektivně a hospodárně k uspokojení spotřebitele. Základní rozdíl mezi státně socialistickým systémem podle sovětského vzoru a kapitalismem je jen v tom, že státní socialismus vědomě ničí přímý vztah náležitosti i

tam, kde si to ekonomické podmínky nevynucují, v zemědělství a v živnostenském podnikání. Státní socialismus skutečné problémy kapitalismu neřeší - naopak, dovádí je do důsledků a vytváří totální odcizení. Soustavně ruší všechny vztah náležitosti a nahrazuje je anonymním majetkovým nárokem. Státní socialismus je tu posledním a nejúplnějším stadiem ve vývoji monopolního kapitalismu: zakládá se na typicky kapitalistickém (t.j. abstraktním) majetkovém nároku a dovádí jej k bodu absolutního jednotného monopolu vši výroby spojeného s monopolem vši správní a policejní moci.

Následky absolutní abstrakce vlastnických vztahů s nevyhnutelným průvodním jevem, absolutním odcizením, se projevují na jedné straně v markantním poklesu pracovní morálky a v nevykonnosti výroby. Ty zůstávají vysoké v pololegálním soukromém sektoru, kde člověk dál "dělá na svém" - dělá melouch, obdělává záhumenek. Výkonnost a kvalita práce v tomto sektoru, který u nás např. pěstuje na zlomku půdy až polovinu vši zeleniny, je stejně ohromující jako nevykonnost státního sektoru. Na druhé straně se následky odcizení projevují přesunem důrazu z práce na zaopatření. Člověk, kterého připravíme o základní vlastnický vztah k práci, se pochopitelně přestává obracet k práci jako k základnímu prostředku k uspokojení svých potřeb a přání. Naučí se spoléhat na péči těch, kdo jeho práci odcizují a přejímají za ni (a tím i za něho) odpovědnost. Vytváří společnost lidí, kteří již nic nevlastní: jsou sami majetkem státu a reagují nezodpovědností a závistivostí.

Ekonom Miloš Vaněk (7) mě krátce před svou smrtí upozornil, že mikrovzorec pro běh státně-monopolního systému najdeme ve vězeňském průmyslu. Ekonomický model vězeňské výroby, naprogramovaný do kompjutru a promítnutý na celostátní úroveň, poskytne spolehlivé předpovědi o tom, jak bude na různé podněty reagovat

ekonomika státně socialistických států, která se na základě vzorců ze svobodného podnikání jeví naprosto iracionální. Předpokládám, že to vědí i naši plánovači, i když se s tím z pochopitelných důvodů nechlubí. Je to ale snadno zdůvodnitelné: pro oba systémy je základní prvek naprostého odcizení, nahrazení vztahu náležitosti abstraktním majetkovým nárokem.

Pokud má socialismus představovat obranu lidskosti v industriální společnosti, nemůže se spokojit s převodem kapitalistických majetkových nároků do rukou státu. Musí hledat způsoby, jak ochránit lidský vztah náležitosti, tedy osobní vlastnictví v čistém, přímém smyslu, i v podmínkách masové výroby, podobně jako politická demokracie hledá způsoby, jak ochránit lidská práva v podmínkách masové společnosti. Po létech státního socialismu to vyzní jako paradox, ale zdůvodněním socialismu může nakonec být jen jeho schopnost zaručit přímé, soukromé vlastnictví pracujícím.

Východiskem je tu zásada, stejně socialistická jako lidská, že základem vlastnictví je práce a že nikdo nemá právo připravit člověka o vlastnický vztah, který si prací a životem vytváří. Nejjasnější příklad poskytuje individuální živnostenské a zemědělské podnikání. Tu je pracující přímým vlastníkem a vlastníkem pracujícím. Neexistuje tu ani anonymní majitelský nárok, ani zaměstnanecký vztah. Vlastnictví je tu přímým výrazem prožitého vztahu náležitosti. Samozřejmě, přímé vlastnictví, stejně jako přímá demokracie, je možné jen v drobném soukromém nebo družstevním podnikání. Ale podobně jako je možné rozšířit demokracii z obce na větší společenské celky principem reprezentace, je možné rozšířit i vlastnictví. Řízením podniku můžeme pověřit volenou radu, vlastníkem však zůstávají voliči, resp. pracující. Nikdo není zaměstnancem, jehož vztah k podniku končí výplatou. Práce tu vytváří nezadatelný vlastnický vztah.

Situaci tu nekomplikuje v základě jen potřeba velkých výrobních celků. Nekomplikuje ji vlastně ani potřeba kapitálu: tak zvaný "non-voting stock", vlastně půjčka, která člověka opravňuje k podílu na výtěžku za zapůjčení úspor provozu, představuje zdroj kapitálu, který nevytváří vlastnický nárok. Problematika přímého vlastnictví vychází z něčeho jiného - totiž z toho, že práce neznamena jen výrobu, ale také řízení a uplatnění výroby. Má hodnotu, jen když je společensky uplatnitelná. Podnikatel, ředitel a zaměstnavatel sám nestojí u ponku, ale dává práci hodnotu tím, že svou iniciativou, schopností a odpovědností vytváří příležitost k uplatnění práce. Obrazně řečeno, nezaměstnaný švec ve společnosti bosonohých není obětí podnikatele, ale právě nedostatku podnikatelství: umí šít boty, ale boty nabývají hodnoty nejen šitím, ale také dodáním spotřebiteli.

To je skutečnost, na které naše obvyklé představy o práci a "vykořisťování" obyčejně nestačí. Podnikatel v našich představách je prostě vykořisťovatel, který si neoprávněně přivlastňuje nadhodnotu vytvořenou pracujícími. Ale ani většina našich předúnorových podnikatelů neodpovídala karikaturám v Dikobrazu, v nichž kapitalista v cylindru nemá jiný vztah k podniku, než že z něj měsíčně vyinkasuje výtěžek v pytlích označených librou a dolarem. Obvykle to byli lidé, kteří své podniky vytvořili ze skrovných začátků, věnovali jim celý život a svou píli a podnikavostí vytvořili pracujícím příležitost k uplatnění práce. I ti, a nejen dělníci u ponku, si vytvářejí vztah k náležitosti a vlastnický nárok, který není zdaleka jen abstraktně majetkový. Socialistická úprava vlastnických vztahů musí uznat vlastnický vztah všech, kdo si jej prací a životem vytvářejí.

O to usilují ekonomické systémy demokratických zemí zásadou spolurozhodování. V Německu zákon o Mitbestimmung zaručuje odborové organizaci účast na říze-

ní podniku. V jiných zemích vyrůstá systém dělnických podílů: akcií s volebním právem, které dělník získává nikoliv investicí kapitálu, ale investicí práce. V Jugoslavii řídí podniky volené výbory. U nás v tom směru postupoval pokus o zavedení závodních rad. Ve všech případech jde o uznání vlastnictví jako vztahu, který se vytváří životem a prací, u ponku stejně jako v ředitelně závodu. (8)

Potlačení závodních rad v naší zemi po okupaci znovu prokázalo, že Únor zvaný Vítězný nebyl socialistickou revolucí. Kdyby jí byl, byl by postupoval třemi směry. Omezil by akcionáře na odměnu za zapůjčený kapitál bez vlastnického nároku. Dělníkům by zaručil spoluúčast na vlastnictví a rozhodování. Cenil by si lidí, kteří svou prací, podnikavostí a péčí podniky vybudovali, a využil by jejich schopností. Řídil by se zásadou, že vlastnictví je projevem vztahu náležitosti, který člověk vytváří životem a prací a podle toho by je důsledně upravil.

K ničemu takovému nedošlo. Poúnorový režim podniky zestátnil, na místa podnikatelů dosadil státní úředníky a z odborů udělal převodní páky ústřední moci. Nešlo tedy o socialismus, totiž o důsledné uznání lidského práva vlastnictví, které si pracující vytváří svou prací, ale o rozšíření státního monopolu do ekonomiky. Vytvořila se paradoxní situace. V nesocialistických zemích se kapitalismus vyvíjí výrazně socialistickým směrem, postupným uznáním vztahu náležitosti jako základu vlastnického nároku. Mocensko-majetnické vztahy klasického kapitalismu přetrvávají jen v zemích, které si říkají "socialistické" - pod patronátem státu. Naplňuje se předpověď Liebkechtova, že konečný zápas o socialismus se povede pod hesly, "Hie, Sozialdemokratie! Hie, Staatssozialismus!" (9)

Pokud nám jde o skutečně socialistickou úpravu vlastnických vztahů, musíme doplnit heslo, že "nevrátíme fabriky kapitalistům", o dovětek, "a nepředáme je byro-

kratům." Socialistické pojetí vlastnictví vylučuje každý mocensko-majitelský nárok. Uznává vlastnictví jako výraz náležitosti, který si vytvářejí všichni zúčastnění, nikdo jiný. Soukromník, který koupí akcie, zapůjčuje podniku potřebný kapitál, má právo na odměnu ve formě úroku či podílu na výtěžku, ale nemá právo vlastnické. To ovšem má ještě méně byrokrat, dosazený odněkud z ministerstva. Ten má nanejvýš právo na jednoduchou jízdenku druhou třídou zpátky do Prahy či do Čierne pri Čope - dál ať si platí sám. Nepochybuji, že by mu ji každá dělnická rada ochotně odhlasovala.

Jak přesně upraví daná demokratická, socialistická společnost právní formy vlastnictví závisí samozřejmě v každém případě na specifické problému a možnosti. Účel je vždy stejný: demokratizace vlastnictví upevněním vlastnického práva na základě vztahu náležitosti, proti všem abstraktním majetkovým nárokům státního či soukromého kapitálu. Myšlenka socialismu tu uplatňuje v ekonomice základní demokratickou zásadu obrany lidských práv.

Socialismus v humanistickém pojetí uplatňuje i druhou demokratickou zásadu, princip sdílené odpovědnosti. V našich běžných představách je druhým znakem socialistické společnosti to, že o své členy pečuje v neštěstí, v nemoci, ve stáří i v každodenním životě. "Aby nikdo neměl hlad", či případně aby měl každý lékařské ošetření, možnost studia, starobní zajištění, pracovní umístění, slušné bydlení, rekreaci a vůbec všechno, čeho je k životu potřeba, považujeme za odpovědnost socialistického státu. Náš "welfare state" se nám jeví jednoznačně jako pozitivní neproblematický "výdobytek socialismu".

Pro demokratickou společnost svobodných lidí je však právě tento vysoce přitažlivý výdobytek socialismu zá-

kladně problematický. Svoboda člověka i možnost demokratického soužití si vyžadují mentalitu svobodných, odpovědných lidí. Systémy totální sociální péče vychovávají lidi diametrálně opačným směrem. Při vši dobré vůli nutně vytvářejí mentalitu závislosti, kterou Masaryk označoval za naše lokajství. Právě tím, že se o člověka starají, podporují přístup k životu, jehož základem není svoboda a odpovědnost za sebe, ale schopnost najít si někoho, kdo by se o mě postaral.

Tak jako otroctví představuje vzorec absolutního "osvobození od vlastnictví", kriminál předkládá vzorec absolutního sociálního zajištění. Vězeň je doslova bezstarostný: všechno, včetně výživy, zdraví, činnosti, života i smrti má na starosti vězeňská správa. A opačně: absolutní zajištění dělá z člověka vězně - a to o to důsledněji, že jeho závislost nedefinují objektivní mříže, ale vnitřní potřeba, aby se o něho někdo postaral. Svobodný je člověk, který se dovede a může postarat sám o sebe. (10)

To je dnes paradox humanity. Společenské sociální zabezpečení je nutné k plnému růstu člověka. Bez něho by lidský život nebyl než intenzivní, vše absorbující potýkání s jednou životní krizí za druhou. Sociální péčí vyrovnáváme výkyvy individuálních osudů a vytváříme prostor pro svobodu. Zároveň ale svobodu podrýváme: vzdáváme se ne-závislosti, vytváříme návyk závislosti. Humanistický socialismus musí řešit nejen problém vlastnictví, ale i paradox sociální péče.

Leninský socialismus nebere paradox svobody a zajištění na vědomí, protože nechápe ani princip osobní svobody, ani princip ne-závislosti. Naopak, závislost vítá a všemožně podporuje. Lidé se totiž snáze manipulují diskrétním existenčním nátlakem než přímým policejním dozorem. Ve světovém průměru představuje roční výloha na jediného příslušníka ozbrojených složek asi 12.000 amerických dolarů. Oč levněji můžeme manipulovat

člověka hrozbou, že ho připravíme o osm set korun penze! Člověk, jehož možnost výdělku, ubytování, nemocenské péče a celého základního zajištění se váže na libovůli úřadů, vytváří zároveň reálnou bázi té nesvobody, na kterou si stěžujeme.

Ani to není žádné tajemství. Tvrdohlavá nezávislost rolníků v našich dějinách, v porovnání se servilností měšťanů, měla svůj podklad v poměrné existenční nezávislosti zemědělce. Kolektivizace půdy ve státně-socialistických státech představuje ekonomické i lidské trauma, ze kterého se zemědělství není s to probrat. Je však naprosto nezbytná proto, aby se venkov stal stejně manipulovatelný jako město. "Výdobytky socialismu" jsou úplatky za závislost. Po celém světě jich může dosáhnout kdokoliv prostě tím, že se dá zavřít. Proč ne? Vězeň má na Západě větší práva než v Sovětském svazu občan - a ostnatý drát okolo amerických věznic není o nic důkladnější než ostnatý drát na našich hranicích. Že vzdor tomu nikde na světě nestojí před kriminály fronty čekatelů (a nikde neplyne emigrační proud z demokratických zemí do státně-socialistických) nám naznačuje, že lidé schopní volby nepovažují úplatek za úměrný.

Ale paradox svobody a sociální péče se nedá odstranit ani opačným způsobem. Kiplingovský kult soběstačnosti, jaký dnes propaguje Ayn Randová, je v komplexní moderní společnosti naprosto nereálný. Je to sice nechtěný, ale nevyhnutelný následek vysoké životní úrovně, založené na dělbě práce. Zrušením sociální péče bychom už nezískali svobodu a soběstačnost, protože nejsme individuálně hospodařící zemědělci. Vrátili bychom se k daleko primitivnějším podmínkám, které ponechávají realizaci lidských hodnot na pospas výkyvům individuálních osudů. Společná odpovědnost, schopná tyto výkyvy vyrovnávat, je stejně důležitá pro realizaci lidských hodnot jako úcta k svobodě jedince.

Humanistický socialismus nemůže paradox svobody a péče odstranit; musí se s ním stále a vědomě potýkat. Musí vyvažovat dva protichůdné prvky; osobní jistotu a osobní svobodu. Jednoznačné řešení není možné ani záhodné. Možné je jen stanovit zásady, například zásadu viditelnosti, zásadu svépomoci a zásadu volby.

Zásada viditelnosti je psychologická, a proto nejdůležitější, protože přímo ovlivňuje způsob, jak objektivní opatření prožíváme. Jejím účelem je předejít mýtu vrchnostenské milosti. Feudální vladaři často vytvářeli mýtus dobročinnosti tím, že si neviditelně přivlastňovali až dvě třetiny výnosu práce svých poddaných, a nepatrný zlomek pak velmi viditelně vraceli potřebným. Je to princip hrsti zlatáků, rozhozených z kočáru dobrotivým pánem, který ovšem z roční úrody odčerpával ekvivalent celých pytlů zlatých.

Moderní stát tento princip napodobuje. Zásada nenápadně, neviditelně odčerpává nadhodnotu: viditelné daně představují nepatrný zlomek, podstatně vyšší částky těží stát přímo z výroby. Na druhé straně pak velmi očividně, okázale poskytuje svým občanům výtěžky socialismu, třeba školení nebo lékařské ošetření "zdarma". Zdarma ovšem není nic. Mýtus dobrotivého státu se zakládá na neviditelném účtování: před občanem se zakrývá, že a kolik za všechno sám platí. Viditelné je jen, co mu stát ve své dobrotivosti "zdarma" poskytuje.

Je to zhoubný mýtus, který vytváří maximální návyk závislosti. Lze mu čelit zásadou viditelnosti. Ta požaduje, aby zaměstnavatel - u nás stát - vyplácel zaměstnancům plnou hodnotu práce jako nominální mzdu a odčerpávání nadhodnoty prováděl viditelným zdaněním, s jasným označením účelů, ať už je to výstavba investičních fondů, obrana, státní bezpečnost nebo sociální zajištění. Na druhé straně vyžaduje zásada viditelnosti přesné účtování všeho, co stát "zdarma" poskytuje, aby poplatník věděl

přesně, kolik za služby a péči platí na daních. Je velmi dobře možné, že kdyby poplatník věděl, kolik ho některé výtobytky stojí, dal by přednost nižšímu zdanění a služby by si obstarával soukromě - stát je přece jen po celém světě nejméně výkonný dodavatel služeb. Ale i v oborech, kde je společenské vyrovnávání výkyvů v osobních osudech nezbytné, jako v případě těžkých onemocnění, pomáhá princip viditelnosti zamezit mýtu štědrého státu - a lidské závislosti.

Druhý princip je zásada volby. Ideálně poskytuje volbu nejlépe systém minimálního zdanění a maximální odměny, který ponechává jedinci volbu, jak využít výtěžků své práce. To ale zas není vždy možné: někdy je potřeba využít daňových zdrojů k vyrovnávání zvláštních nákladů. Bytová výstavba je příkladem. Bytová jednotka slouží v průměru sto až sto dvacet let, ale amortizuje se v termínu dvaceti až třiceti let. V nevyvinuté zemědělské ekonomice se problém řeší děděním chalupy a pozvolnou dostavbou v průběhu několika generací. To není v moderní společnosti možné. Dotace výstavby z daňových zdrojů, která vyrovnává výkyv výloh v dvaceti letech amortizace, se stává nezbytnou po celém průmyslovém světě.

Jde však o to, jak ji zprostředkujeme. Systém, ve kterém stát staví a přiděluje občanu byt podle toho, co považuje za jeho potřebu, tu představuje maximální omezení svobody. Je obdobou feudálního přístupu, podle kterého pán odebírá poddanému tolik, kolik je poddaný schopen vytvořit, a poskytuje mu jen tolik, kolik uzná za potřebné, čili od každého podle schopnosti, každému podle potřeby. Ale zajištění dobré bytové úrovně se dá řešit i bez státní výstavby a přidělování. Obecnou dotací a daňovým zvýhodněním výstavby můžeme zaručit několikaprocentní nadbytek na bytovém trhu. Ten pak spolu s normální fluktuací a přiměřeně

dotovanou možností svépomocné výstavby zaručuje každému možnost, aby si byt našel sám - tedy princip svobodné volby místo přidělování. Tím právě čelíme zhoubnému vlivu závislosti: zakládáme sociální péči na výstavbě možností, ne přidělů.

Obdobou principu volby je princip svépomoci, totiž zásada, že je vždy lepší pomoci člověku, aby pomohl sám sobě, než mu přidělit, co potřebuje. Docela konkrétně je např. vždy účelnější poskytnout fondy (třeba zvýhodněné půjčky) pro živnostenské podnikání, než vyplácet stejně vysoké částky na subvenci nerentabilních, nepotřebných provozů, jen aby se udržela úroveň zaměstnanosti. Dotované provozy, jak dobře víme, vytvářejí incentivu k nevykonné práci a umělý nedostatek pracovních sil. Oproti tomu družstvo nebo živnostník, kteří vědí, co je provoz stojí, mají důvod k výkonné výrobě a efektivnímu využití práce.

Podobně je lepší poskytnout mladým lidem půjčku, kterou mohou užít na vysokoškolské vzdělání kdekoliv v republice či případně i v zahraničí, než předstírat, že vysokoškolské studium je "zdarma" - a pak nad nimi neustále mávat tou dělnickou třídou, "která na vás dře". Za vlastní peníze - či peníze, o kterých vím, že je jednou splatím v hotovosti či službou veřejnosti - studuje každý svědomitěji a s daleko větším sebevědomím, než když je to "zdarma". Ve všech případech, kde je sociální péče nezbytná, je nezbytná i snaha uchovat svobodu a sebevědomí příjemce: princip svépomoci pomáhá, iluze o něčem "zdarma" je ničí.

Protikladu mezi svobodou a zajištěním se tím ovšem nevyhneme. Ale nemusíme se mu vyhýbat. Nemáme na vybranou jen mezi dávno překonaným přístupem klasického kapitalismu, každý na vlastní pěst, a feudálním přístupem komunismu, který nahrazuje svobodu systémem přidělů a vrchnostenské péče. Je možný i skutečně

socialistický přístup, který využívá společných zdrojů k vyrovnání individuálních výkyvů v lidském životě a usiluje o zajištění maximální svobody: neposkytuje nic, co si jedinec může zajistit sám; kde je péče nezbytná, vytváří možnosti místo přidělů, a kde musí užívat přidělů, jasně označí zdroj. Mezi takovým socialismem a demokracií není protiklad. Mají společný jmenovatel v zásadě růstu člověka k plnému lidství, "the growth of moral Persons", který je jediným zdůvodněním společnosti. (11)

Tím bychom mohli uzavřít úvahy o socialismu - až na jedno: v dnešním světě znamená socialismus obvykle něco docela jiného. Naše humanitní pojetí socialismu s námi sdílejí západoevropští sociální demokraté, váhavě a nejistě se k němu propracovávají někteří západoevropští evro-komunisté. Jinak je ale socialismus v Africe, v Asii, v Jižní Americe heslem vůdců a revolucionářů, kteří za svůj cíl nepovažují svobodu a demokracii, ale absolutní moc nad sjednoceným národem. I v Evropě byl socialismus průpravou Benita Mussoliniho, s přídavkem "nacionální" heslem Adolfa Hitlera a s přídavkem "vědecký" heslem Lenina a Stalina v Rusku, kde dodnes znamená pravověrnou víru samoděržavného vládce. Můžeme se od takového socialismu distancovat, ale nepopřeme, že právě to slovo socialismus obvykle znamená. Musíme se s tím vypořádat.

Hitlerův "nacionální" a Stalinův "vědecký" socialismus představují něco diametrálně odlišného od humanistického pojetí socialismu především proto, že si kladou docela odlišný cíl. Jen náhodně sdílejí prostředky: úpravu vlastnických vztahů a státní sociální zabezpečení. Komunismus a socialismus nepředstavují dvě cesty ke stejnému cíli, ale dva naprosto odlišné cíle. Cílem humanistického socialismu je růst člověka k plné lidskosti. Nacionální a vědecký socialismus považují ideál lidskosti za

ideologii jednoho přechodného stadia v ekonomickém vývoji lidstva. Nejde jim o odstranění neřestí individualismu, jako bezohlednost, nerovnoměrné rozdělení sociálních výhod a pod., ale o odstranění individualismu vůbec. (12)

Východiskem je tu hegelská téze, že dějiny, ne jedinci, mají smysl a význam - a že tím smyslem je růst vyšších, integrovaných celků. Výskyt lidí individuálních představuje jen přechodné stadium dialektického vývoje, jehož smyslem je nahradit jedince vyšší, kolektivní bytostí - Feuerbach ji označuje jako *Gesamtmensch*, společný člověk či podle latinského, *commun-ista*. Ten už nebude zatížen buržoazní individualitou. Jeho totožnost bude svou podstatou sociální, kolektivní. Co na něm zůstává individuálního, prý časem odumře jako přežitek. Kolektivní člověk - komunista - prý pak najde v naprostém ztotožnění s celkem i "pravou" svobodu. Protože jeho vůle se bude plně shodovat s vůlí celku - nebude vlastně ničím než jejím odrazem - nebude se s celkem střetávat, a proto si nebude vědom žádného omezení. Rozpory, vznikající mezi jedinci, nahradí jediná, komunální vůle.

Němečtí nacionální socialisté přejali toto schéma a dali mu nacionalistickou náplň. Podle německého nacionálního socialismu je oním vyšším celkem, o jehož naplnění v dějinách jde, národ či přesněji *lid*, *das Volk*. Člověk nemá cenu sám o sobě, ale jen jako příslušník národa, doslova národní soudruh, *Volksgenosse*. Parochiální loajalita starších společenských celků tuto sounáležitost zkresluje. Liberalismus sehrál pozitivní úlohu tím, že svým individualismem pomohl zničit starší, organickou strukturu společnosti a izolovat atomického jedince. Takové jedince pak stmelí revoluční nacionálně socialistické hnutí v jediný monolitický celek s jedinou kolektivní totožností, *ein Volk, ein Führer*.

Podle nacionálních socialistů představuje nacionálně socialistický stát vyšší společenskou formu ne vzdor tomu, nýbrž právě proto, že neuznává nároky jedince, ale vyzdvihuje ho do vyššího celku. Člověku, desorientovanému individualismem, nabízí nacionální socialismus nový pocit jistoty, sebevědomí a sounáležení s národem. Jedinec tak překonává svou ubohou lidskou totožnost a nachází vyšší, kolektivní totožnost národa - tedy překonává odcizení.

Marxistický vědecký socialismus, nejprve německý, později ruský, přejímá totéž hegelské schéma, ale v materialistickém podání. Marx začal svou filozofickou dráhu jako hegelský idealista: smyslem dějinného vývoje je pro něho zas růst vyšších, kolektivních celků. Když ale přešel od Feuerbacha materialistický výklad hegelství, vyložil i pojem společenského celku materialisticky, už ne jako národ, pojený duchem, ale jako třídu, determinovanou objektivním vztahem k výrobním prostředkům. Jinak má člověk pro Marxe význam zas ne o sobě, ale jako příslušník určité třídy - opět soudruh, tentokrát *Partei-genosse*. Heslo o překonání odcizení se tu zase vykládá hegelsky, jako návrat jedince z individuality do lůna celku.

I podle marxistického socialistického výkladu sehrál buržoazní individualismus pozitivní úlohu tím, že svým individualismem pomohl zničit starší organická seskupení. Dověřil tím odcizení a izolaci jedinců, které pak revoluční marxisticky socialistické hnutí scelí v jediný celek, s jedinou kolektivní totožností komunistů. Ani v komunistické společnosti prý nebudou existovat protiklady, zase protože protichůdné individuální vůle jedinců nahradí jediná vůle, tentokrát třídní. Lidé se budou cítit naprosto svobodni, protože svou vůli plně ztotožní s vůlí třídy - v podstatě normalizace. To je smysl dějin - a proto Marx, Engels i Stalin považují myšlenku lidských práv za

kontrarevoluční: svým individualismem stojí v cestě plnému začlenění člověka do třídního celku. (Je zajímavé, že jak nacionalističtí, tak "vědečtí" socialisté považují Židy za nepřítel, snad proto, že Židé svou hluboce zakořeněnou kulturní totožností nejhrouževnatěji vzdorují zglajchšaltování či normalizaci.)

Konkrétně, podle Marxovy kritiky gothajského programu, je např. požadavek spravedlivé mzdy jen přechodně platný, protože je ještě individualistický. Cílem marxistického socialismu je plný kolektivismus či komun-ismus: v budoucnu propadne kolektivu všechen výtěžek vší práce, které je člověk schopen; kolektiv pak svým členům přidělí jen tolik, kolik pro ně považuje za potřebné. ("Od každého podle schopností, každému podle potřeby.")

Totalitní socialismus v nacionalistické i ve "vědecké" verzi je pochopitelně přitažlivý pro předáky ve vývoje- vých zemích. Důrazem na růst celku odpovídá potřebám společností, ve kterých nejnaléhavější potřebou je často prostě vytvořit moderní národ z lidí výlučně kmenově a lokálně orientovaných. Mimo to poskytuje vhodnou ideologii pro budování mocenské základny k násilné modernizaci zaostalého národa. Tak využívá totalitní socialismus Mao v Číně a tak jej využili Lenin se Stalinem v Rusku. Pro vyspělý národ, který si svou národní a státní základnu vytvořil staletým vývojem a který se v moderní době obrací k úkolům společenské diferenciaci, představuje totalitní socialismus ovšem anachronistický návrat k primitivnímu stadiu společenského vývoje.

"Vědecký" socialismus u nás - obdobně jako "nacionální" socialismus v Německu mezi válkami - získal určitou přitažlivost právě svým primitivismem. V situaci, kdy se komplexní národnostní a sociální otázky zdály neřešitelné rozumovým přístupem, nabízel takový socialismus všem rozhořčeným idealistům iluzorní únik z

komplexity novodobých problémů. Žádné dlouhé řeči, žádná složitá řešení, žádné ohledy: pár facek, semkneme šiky a budeme drtit nepřítele.

Doplatili na to Němci a doplatili jsme na to my: drtili jsme, drtili - ale sami sebe. Problém našich padesátých let nebyla jen deformovaná praxe čistého ideálu. Problém je právě anachronistický, primitivistický ideál mocenského socialismu, který problémy neřeší, ale zakazuje a drtí. Vyspělý národ potřebuje problémy řešit. Jde o růst člověka, ne o výkonnost moci.

To si dvacet let po Únoru uvědomili i naši komunisté. Československé Jaro a Akční program roku 1968 nepředstavují jen nápravu deformací. Představují základní odmítnutí celého totalitního přístupu k socialismu. Nepodřizují člověka socialismu, podřizují socialismus potřebám lidského růstu, člověka ve svobodné společnosti. To si v Moskvě uvědomili snad jasněji než v našem Ústředním výboru - odtud Srpen. Ale Srpen jen potvrdil, že totalitní socialismus je u nás zcela jasně cizí import, doručený tanky. Je naprosto neslučitelný se vším, co považujeme za své: s myšlenkou humanity, s myšlenkou demokracie i s myšlenkou demokratického socialismu. Socialismus pro nás může mít už jen jeden smysl: důsledné uplatnění zásad humanity a demokracie v ekonomice.

Poznámky k třetí kapitole

1. O představách 18. století, C. Becker, *The Heavenly City of 18th Century Philosophers*; moderní obdoby, Brinton Crane, *The Anatomy of Revolution*.
2. O revoluci jako víře v zázraky, Masaryk, *Otázka sociální* § 147; Eric Hoffer, *The True Believer*.
3. Na to upozorňuje nejen konzervativní ekonom Hayek, *The Road to Serfdom*, ale také čs. socialistický ekonom Radoslav Selucký (*Reformmodell ČSSR* a pozdější práce v Kanadě).

4. Byl Marx leninista? Engels zřejmě ano: viz. *Anti-Dühring*. Někteří vědci (např. Georg Lichtheim) rozlišují mezi Marxem a Engelsem. G.H.D. Cole, *What Marx Really Meant*, a Michael Harrington, *Socialism*, zdůrazňují demokratické prvky Marxova myšlení. Osobně se pod dojmem např. požadavku konfiskace majetků “rebelů” (? odpůrců revoluce?) těžko ubraňuji dojmu, že Marx byl nejen leninista, ale i stalinista.
5. Psychologii náležení zachycuje beletristicky Klánský, *Vyhnanství* (původně Praha: samizdat; 1973; vydal Index v Kolíně n.R., 1976)
6. Lockovo rozlišení přirozeného práva a sociální výsady vlastnictví, *op. cit.*; Deklarace práv člověka a občana, článek 17: “La propriété, étant inviolable et sacré, nul ne peut en être privé”. Oproti tomu pojem vlastnictví jako abstraktního práva zničit, opustit, podle libovůle užívat či zneužívat (§§ 354 a 362 Občanského zákoníka z r. 1811, č. 946 Sbírký zákonů soudních) nemá žádný podklad v prožitku: představuje abstraktní majitelský nárok, ne právo ve smyslu lidských práv.
7. Sociálně demokratický ekonom Miloš Vaněk působil po Únoru jako redaktor RSE. Starší čtenáři si mohou pamatovat jeho komentáře pod jménem Pravdomil Bašta. Tiskem bohužel nevyšly.
8. Rozdíl mezi německým a jugoslávským vzorem je, že první vychází z korporačního, druhý ze státního vlastnictví. Společnou teoretickou základnu předkládá Jakov Sirotković, *Planiranje u sistemu samopravjanja* (Zagreb: Informator; 1966)
9. Soc. dem. předák Liebknecht v debatě o Bismarkově návrhu na zestátnění tabákového průmyslu na stranickém sjezdu na konci 19. století.
10. Ve výročním přehledu za rok 1975 přeřadil studijní ústav The Freedom House Švédsko z kategorie svobodných společností do kategorie polosvobodných. Švédsko svým občanům neupírá žádná práva, ale stará se o ně tak důkladně, že ztráty možnosti volby se v bodovacím systému ústavu kumulují na výrazné omezení svobody.
11. Stává se znovu aktuální stará Bolzanova studie *Opokroku a dobročinnosti*: tak jak je výpomoc člověku snažícímu prospěšná, tak je almužna zhoubná.
12. Engels o “mizerném jedinci”, *Der Ursprung der Familie*, str. 186, český překlad mi bohužel není dostupný. Engels tu předkládá socialismus jednoznačně jako překonání individuality a návrat k údajně prvotnímu komunismu.

II.

OTÁZKY

Kapitola 4

OTÁZKA NÁRODNÍ POVAHY

Myšlenky vedou k otázkám.

Člověk myslící nemůže žít den ze dne, přijímat s tupou samozřejmostí co den či osud dá. To je výsada i osud člověka nemyslicího - být objektem a obětí života, čekat, co se mu přihodí. Pro člověka myslícího ztrácí skutečnost svou samozřejmost. Stává se jednou z možností, které si dovede představit - možností náhodně skutečnou, ale jen jednou z možných. Z představy, že by mohlo být i jinak, vyrůstá možnost volby a tak i lidská svoboda. Zároveň z ní vyrůstá nejistota. Mohlo by být i jinak - proč je tak a nejinak? Jak to vlastně je? Myšlenky vedou k otázkám.

Mezi otázkami naší novodobé totožnosti zaujímá otázka naší údajné národní povahy privilegované postavení. Je to totiž to jediné, na čem se shodne domov i exil, režim i oposice, v dobrém i ve zlém.

Máme tu hned dvojí shodu. Když se vyjadřujeme manifestačně pro veřejnou spotřebu, shodneme se na svých vynikajících vlastnostech. Řečník na oslavě Vítězného Února v Liberci a řečník na oslavě 28. října v Paříži nebo ve Washingtonu stejně prohlásí, že jsme národ holubičí povahy a že vynikáme svými mírovými a míru-

milovnými vlastnostmi. Jsme pracovití a svědomití; co děláme, děláme důkladně a důsledně - zatímco Maďaři a Poláci posílali obviněné v padesátých letech na rok do kriminálu, u nás jsme je věšeli. Dílo našich pracujících se po celém světě těší zasloužené dobré pověsti. Mimo to jsme neobyčejně nadaní tvůrčími schopnostmi a vytváříme významný přínos světové kultuře. Kdo ale na nás se zlou půjde, se zlou se potáže. Jsme dědici husitů, legionářů (resp. partyzánů, podle politické příslušnosti) a svou mírumilovnou zem hrdě hájíme ostřím meče. Toulám se po světě už od Února zvaného Vítězný: s výjimkou Rusů jsem snad nepoznal národ, který by se o sobě vyjadřoval v tak jednoznačných superlativech.

Stejně jsem nepoznal národ, který by o sobě měl tak hluboké, tak sžiravé pochyby jako náš. To ovšem neprohlašujeme na oslavách. Vychází to na povrch jinak. Kupujeme v Tuzexu předražené zmetky ze západní výroby v instinktivním přesvědčení, že co je cizí, je lepší nebo aspoň víc nóbl. Cizinu nekriticky obdivujeme, často z důvodů, které by cizinci byly trapné. Od sebe a od svých však pramálo očekáváme. Nízkost, obhroublost, drobná nečestnost už patří k naší každodennosti natolik, že se proti nim nejen nebráníme, ale ani se nad nimi nepozastavujeme. Navykli jsme si je považovat za přirozenost; neomalenost a bezohlednost v osobních vztazích za "upřímnost". Když se k nám někdo nečekaně zachová zdvořile či ohleduplně, v tramvaji, v obchodě, v restauraci, považujeme ho obyčejně za cizince. Švejk se nám snad nelíbí, ale považujeme ho za prostého, přirozeného; tak málo už od člověka očekáváme.

Můžeme si to ovšem vysvětlit podle sv. Augustina: *Remota justitia, quid sunt regna nisi magna latrocinia?* (1) U nás je spravedlnost už dlouho daleko vzdálená. Přizpůsobujeme se tedy bontónu lupičského brlohu. Pak ve svých půlnočních debatách, zmořeni únavou, vínem a

ponížením, vyjadřujeme opovržení sami sebou: lidé v opozici proto, že za dne sehrávají přeživací frašku, lidé ve straně proto, že se propůjčili. Opovrhujeme sami sebou, ale s pocitem zadostiučinění, jako by doznání nevyžadovalo změnu, ale ospravedlňovalo skutečnost. (2)

Tak vzniká náš druhý souhlas o naší národní povaze. Veřejně se shodujeme na svátečních frázích, soukromě se shodujeme na svém soukromém flagelantství - my Češi jsme přece jen svině. Za hrází obranných superlativů tušíme, že jsme tři sta let docela spokojeně úpěli. Když nám mezinárodní situace dopomohla k samostatnosti, vzdali jsme se jí bez výstřelu, třikrát za sebou. Za husitskou pavézou stojí plačící muž se zdviženou pěstí a s kapesníčkem u oka. Tušíme, že za války, opletené legendami o partyzánech, si veliká část národa spokojeně stěžovala a vypomáhala si šmelinou. Po válce si to vynahrádila horlivostí: házela kamenem kolaborace ve smyslu malého dekretu po každém, kdo se namátl do rány...ne, že by nebylo dost terčů. Tušíme v sobě jedovatou závistivost, které nejde o nic, než aby se někdo neměl o trochu líp; malichernost schopnou udat ze vzteku; podlízavost, která lichotí do tváře a za zády dychtivě pošpiňuje. Jsme si vědomi že národ, který před deseti lety podepisoval rezoluce, že z cesty, kterou nastoupil, živ nesejde, z ní velice hbitě sešel a nejen že žije, žije si. V hloubi duše snad opravdu věříme, že jsme národ nepřekonatelně zatížený lokajskou povahou, který se rozpadne, jak na něj někdo zavrčí, zatímco své hrdinství si hlasitě vylévá na každého, kdo je k němu slušný. Jiní prý být nemůžeme - to už je prý ta naše národní povaha.

Nechci se zúčastňovat debaty o tom, jaká je naše "národní povaha". Sám pojem "národní povahy" považuji za zhoubný a neopodstatněný spolu se všemi kolektivními psychologickými abstrakcemi jako "třídní

vědomí” nebo “Volksgeist”. Daná skutečnost je, že v každém lidském seskupení se vyskytují určité způsoby jednání a myšlení, které se jejím členům jeví jako samozřejmé a které můžeme tou měrou považovat za “typické” pro tu či onu skupinu. Člen skupiny, který podle nich jedná, mívá pocit, že jeho jednání je “samozřejmé” - že je nemusí ospravedlňovat či vysvětlovat sobě či druhým. Např. v jedné skupině může podplácení platit za samozřejmost, v jiné se může jevit samozřejmá zásada “fair play”, ač jednotliví členové obou skupin mohou vždy vybočit z očekávané normy.

To ale je všechno, co můžeme věcně konstatovat. Pojem kolektivní “povahy” už není prostě konstatovaný fakt. Je to pokus o vysvětlení faktu typických přístupů - a ne příliš přesvědčivý. Nevyplývá ze zážitku, ale z předpokladů - či přesudků - určitého způsobu výkladu. Totiž tak: materialistická přírodověda vychází z předpokladu, že pohyb hmoty představuje normativní vzorec výkladu pro všechno dění, včetně lidského jednání. Hmotný svět však nezná obdobu základních prvků lidského bytí, nazírání, úsudku a volby. Zná jen kauzální vztah příčiny a následku, ve kterém příčina plně a beze zbytku určuje následek.

Když se na základě takového přístupu pokusíme o rozbor společenských jevů, narazíme na skutečnost typických přístupů, které se skutečně liší od jednoho lidského seskupení k druhému i v obdobných situacích. Poláci poslali svou anachronistickou kavalérii s tasenými šavlemi proti německým tankům, Češi stáhli svou daleko lépe vyzbrojenou armádu do kasáren a utěšovali se pocitem morální převahy. Protože materialistický přístup k výkladu nepovoluje pojmy úvahy a volby, je třeba pro typické, ale různé chování hledat kauzální příčinu. Společenská věda, která své zásady čerpá z přírodovědy, proto nutně vytváří údajné “skryté” příčiny, jako

například právě ta "národní povaha". Shody a rozdíly v jednání pak už nevyžadují rozbor důvodů: dají se odepisat na vrub údajné objektivní příčině, totiž té "národní povaze".

Považuji takové vysvětlení za zhoubné a neopodstatněné. Je zhoubné tím, že člověku upírá možnost volby a změny. Fakt vykládá jako nutnost a zároveň jako ospravedlnění: není pomoci, máme už takovou povahu. Nemusíme si nic vyčítat; je to vina povahy. A nemusíme o nic usilovat; povaha nám to nedovoluje.

Dovedu to pochopit. Debaty o "národní povaze" patří k hledání smyslu pro nesmyslný fakt, kterému říkáme normalizace. Dostali jsme šok. Únor byl naší Bílou horou, okupace vestfálským mírem. Postavily nás před naprosto nepřijatelný a naprosto nevyhnutelný fakt. Lidské vědomí těžko snáší takovou iracionalitu. Snaží se ji začlenit do logiky života, nalézt pro ni smysl nebo důvod. Nejsnazší způsob, jak začlenit iracionální fakt, od rozlitého mléka po okupaci, je hledat vinníka. Čí je vina, na koho to můžeme svést? Když najdeme vinníka, fakt přestává být iracionální. Když vinník je ke všemu ještě anonymní, jako ta "národní povaha", nemusíme si ani lámat hlavu, co s ním. Nebylo - a ovšem není - pomoci.

Je to nekonečně zhoubný výklad, ale mimo to je také neopodstatněný. Vzorec hmoty v pohybu, vázané kauzálním determinismem, nedostačuje pro výklad lidského jednání. To neurčuje příčina, ale *důvod* - důvod nepůsobí automaticky či mechanicky. (3) Ani ty nejzákladnější lidské potřeby neurčují jednání. Ty prostě jsou; nic víc se z nich nedá odvodit. Ani hlad nezpůsobuje, že člověk ukradne bochník chleba Jediné, co hlad může způsobit ve smyslu přímé kauzální determinace, je, že člověk postupně slábne a nakonec umírá. K jednání je třeba vědomí: zaprvé vědomí, že ten bolestný pocit je hlad, zadruhé vědomí, že hlad mohu ukojit, a konečně

vědomí způsobů, jak toho dosáhnout. Mohu sbírat lesní plody, pracovat za skývu chleba, vzít bochník slabšímu, ukrást jej z pultu a nebo třeba hospodařit a chleba péci. Žádná z těch možností není sama o sobě příčinou - stává se důvodem, když si ji dovedu představit a když ji volím. Na tom se právě zakládá lidská svoboda: na schopnosti nazírání, úsudku a volby. Hlad jako "důvod" vysvětluje nanejvýš to, že jedním. Jak jedním, vysvětluje svoboda - má schopnost představit si možnosti a volit mezi nimi. Důvodem krádeže nebyl hlad, ale rozhodnutí hlad ukojit tímto způsobem. Důvod se váže na vědomí a volbu. (4)

Protože v tom smyslu je člověk vždy svobodný, nevzniká "typické" jednání z vrozené či "přirozené" povahy, ale z ustálených představ o tom, co jsou dobré a správné přístupy, postoje a způsoby jednání. Každý si je vytváříme: není prostě možné vždy a o všem rozhodovat *de novo* a naše ustálené představy nás jistě ovlivňují. Dítě, které si navykne unikat následkům svých činů drobnou lží a ospravedlněním, že na tom přece nezáleží, se daleko pravděpodobněji uchýlí ke lži i v kritickém momentu. Jak se zachováme, když na tom záleží, se z velké části váže na návyky, které si vytváříme, když na tom "nezáleží" - tělocvik se přímo vztahuje k etice.

Podobně lidé ve společnosti si vytvářejí sdílené představy a návyky o tom, co je dobré a správné, nad čím se pozastavit a co přijmout jako samozřejmost. Bylo by plané předstírat, že takové sdílené povědomí o samozřejmém a pohoršujícím neexistuje či že neovlivňuje naše myšlení a jednání. *Agere sequitur esse*: naše jednání v dramatických chvílích se odvozuje z představ a návyků, které si vytváříme ve své nedramatické každodennosti. V tom smyslu opravdu můžeme hovořit o typických rysech lidských seskupení, včetně národů.

Ale opravdu jen v tom smyslu. Bylo by nepravdivé a škodlivé, kdybychom svým společným představám a

návykům přičítali autonomní platnost a determinující kauzální účinnost. Svě představy sami vytváříme a také měníme. Nepřipravujeme se jimi o svobodu - naopak, vytváříme si jimi předpoklady k svobodnému jednání. O svobodu se připravujeme, když své představy a návyky autonomizujeme pod pojmem "národní povahy", když je jen bezděky přijímáme a nedomyšlíme si kriticky ani to, k čemu vedou, ani to, jaké představy a návyky by vedly k takovému životu a takové společnosti, jaké bychom si přáli. Naše představy a návyky nejsou "národní povahou", nejsou ani osud, ani Úděl. Jsou nástrojem, kterým si vytváříme předpoklady k životu, mostem mezi přáním a skutkem.

Proto nemají smysl pokusy o stanovení naší "národní povahy". Smysl má něco jiného: kritický rozbor toho, co bezděky přijímáme jako samozřejmé, našich návyků a představ, a především kritický rozbor návyků a představ, které si vyžaduje svobodný život. (5)

Kritický rozbor našeho vžitého povědomí o vhodném, dobrém a správném je ovšem daleko obtížnější než povrchní soudy o naší údajné národní povaze. Vyznačujeme se protiklady, kterými se dá doložit jak hrdinská, tak cynická verze našeho běžného povědomí. Česká servilnost byla často až iniciativní, ale švejkové, kteří o chlup unikli smrti na frontě a mohli se v zajetí bezpečně dožít míru, vstupovali do legií a nasazovali dobrovolně krk za vlast. Československá armáda se vzdává bez výstřelu, ale českoslovenští vojáci bojují dál v odboji a na všech frontách světa. Český národ vytvořil jedinou skutečnou demokracii ve střední Evropě - a o nemnoho let později nejkrvavější a nejzlostnější padesátá léta ze všech socialistických států. Po okupaci jsme se znormalizovali s trapnou rychlostí a důkladností, ale vytvořili jsme si také zdaleka největší samizdatovou a zahraniční literaturu a

dali jsme světu Chartu 77. Nejen adepti normalizace, ale i Palach a Patočka byli Češi.

Hledat "pravou" národní povahu v tom či onom výkyvu našeho jednání mi připadá marné. Hledejme raději společný jmenovatel, který by dovedl vysvětlit jak naši schopnost velikého morálního vzepjetí, tak naši schopnost iniciativního sebeponižování a malých, nečistých figlů. Nejsme povahově odsouzeni k tomu či onomu: obého jsme schopni. Kritická otázka tu je, co v našem vžitém, nekriticky přebíraném povědomí o správném, vhodném a dobrém vysvětluje tak veliké výkyvy. Ne tak obsah, ale základní přístup k posuzování všeho obsahu je tu důležitý. Za jeho základ považuji to, co nám pomohlo přežít tři a půl století poroby, totiž základní schopnost přizpůsobit se požadavkům situace bez základní změny v sobě. Metaforicky bych řekl, že klíčem k pochopení našich krkolomných výkyvů je skutečnost, že na opěťované, protichůdné nárazy se těžko reaguje gyroskopem: přežití vyžaduje radar.

Metaforu gyroskopu a radaru čerpám z práce psychologa Rollo Maye. (6) May rozlišuje dva základní postoje. Pro jeden užívá jako symbol gyroskop - či ve slovníku našich buditelů, brčadlo - setrvačnick na volné ose, který si zachovává fixní úhel k zemské ose děj se co děj, bez ohledu na výkyvy svého okolí. Má tu na mysli člověka (přesněji, způsob lidského jednání), který své zásady nese ve svém svědomí a podle nich se řídí, byť se bortil svět. Základní otázkou mu je, co je dobré a co špatné, co pravda a co lež, bez ohledu na to, co se zrovna hodí nebo co se nosí. Platí na něho důvody, důkazy a argumenty, přízeň či nepřízeň ho neovlivňují. Jde životem vyrovnaně, s vlastní rovnováhou. Když je třeba, dovede říci s Martinem Lutherem, "Na tom stojím, s pomocí Boží; nemohu jinak". Je schopen i obtížnější věty: "Mýlil jsem se." Tak či onak, neplatí na něho, čím se komu zalíbí.

Kdysi dávno bychom o něm řekli, že svůj život účtuje Bohu, ne lidem. V ochuzené terminologii moderního materialismu ho označíme jako člověka, řízeného gyroskopem: tedy člověka na brčadlo.

Psycholog May označuje druhý základní přístup obdobně metaforou radaru. Má tím na mysli člověka bez vlastní jistoty, bez jasného vlastního vědomí dobra a pravdy, ale zato vybaveného citlivým odposlouchávacím zařízením, které bedlivě sleduje situaci a dovede vždy reagovat nejvhodnějším způsobem. Ne, že by takový člověk vědomě lhal: lež si vyžaduje (popřené) vědomí pravdy. To radarový člověk nemá. Chápe jen pojmy vhodný a nevhodný. Není bezzásadový. Řídí se zásadou shody. Je schopen velikého hrdinství a sebeoběti, když má pocit, že se to od něho očekává. Je stejně schopen podlosti a nízkosti, když to se zrovna nosí. Nesnáší rozpor: dovede se bleskově přizpůsobit a přizpůsobuje se dokonale, přesvědčivě - ale zároveň naprosto povrchně. Jeho přizpůsobení nepředstavuje změnu, jen přetočení radarové antény.

Všimněme si tu dvou věcí. Zaprvé, že rozdíl mezi radarem a gyroskopem není rozdíl "povahy", ale přístupu k tomu či onomu způsobu jednání. Zadruhé, že rozdíl mezi radarovým a gyroskopickým přístupem není rozdíl mezi dobrým a špatným. Samozřejmě, gyroskop v člověku se může točit na ose čestnosti, přímosti a otevřenosti, ale může stejně dobře představovat dogmatismus, uzavřenost a nesnášenlivost. Podobně radar v člověku může představovat bezcharakterní patolízalství, kam vítr, tam plášť, ale může také představovat soudržnost a ochotu k poučení. Člověk s gyroskopem pravdy a dobra představuje oproti člověku s radarem vyšší formu lidství. Ale člověk s radarem, který se dá nařídit i na dobro a pravdu, si zachovává daleko větší možnosti než člověk s gyroskopem na ose zla.

Nemělo by nás překvapovat, že se nám jeví postoj radaru jako docela přirozený: jen tak jsme přežili. Lidé seřízení na gyroskop dobře nám pomáhají přežít, ale sami nepřežívají. Máme za sebou tři století nepřirozené selekce ze strany režimů, které se řídí zásadou, že kdo si hlavu postaví, tomu se usekne. Lidé s gyroskopem dobře nás zachraňují tím, že dávají našemu radaru něco, nač se zamířit. Přežívají ale lidé na radar: není to charakterová vada, je to prostě fakt.

Nejsme v tom mimochodem sami. Je to postoj všech skupin, které celá staletí závisely na svévolné přízni či nepřízni pánů. Vyskytuje se běžně mezi americkými černochoy starší generace. Komentátor černošských návyků, humorista Dick Gregory, (7) to označuje jako "Mississippi survival kit": záchraná výzbroj černochoů pro stát Mississippi, kde ještě před dvaceti lety přežívaly postoje k černochoům odpovídající našemu postoji k cikánům. Sestává se ze "three yessuh, bosses and a shuffle", tedy horlivě, servilně přitakat a zatvářít se jako idiot. Poznáváte v tom Švejka? Kde přežití závisí na blahosklonnosti druhého, je to pochopitelné.

Je to pochopitelné i teleologicky jako východisko pro další postup. Znamená to především, že naše momentální postoje nás neovlivňují příliš hluboce. Kdyby došlo k něčemu jako naše normalizace u národa, který se vyznačuje gyroskopickými přístupy, jako třeba Skotové, mohli bychom jej na několik století odepsat. U nás mohlo deset let po padesátých letech dojít k československému jaru. Stejně tak normalizací, zdánlivě naprosto stabilizovanou, může otrást hrstka lidí statečných a čestných, kteří odmítnou lhát a podepíší Chartu 77. Naše radarové zařazení nám zachovává možnost změny: stačí vzor.

Jsme prostě snadno ovlivnitelní: zažili jsme příliš mnoho protichůdných pravd, než abychom se které drželi proti všem výkyvům světa. Jací jsme, závisí pře-

devším na tom, kdo se na nás dívá a co od nás očekává. Nepřesvědčí nás, ale jeho očekávání splníme. Ani se nepozastavujeme nad tím, že své jednání zdůvodňujeme "já musel, aby se neřeklo" či "aby si nemysleli". Ne, aby mě nezavřeli, nevyhodili - jen aby si nemysleli, abychom nezklamali očekávání. Kritizujeme se za to a právem, ale má to i svou druhou stránku. Příklady občanské statečnosti mohou mít u nás daleko větší ohlas, když se na ně zamíří naše radary. V kritickém údobí na přelomu století to byl Masarykův příklad a pohled, který určoval naše postoje. Příklad Jana Palacha oddálil definitivní konzolidaci po sovětské okupaci o několik cenných měsíců. Po deseti letech normalizačního úsilí stačil příklad Jana Patočky a skupiny signatářů Charty 77 k základnímu otřesu celé normalizační struktury. Záleží na tom, kdo se na nás dívá - a hlavně na tom, čího pohledu si všímáme. Nejsme nevyhnutelně odsouzení k údělu poddaných. Není třeba, abychom nad sebou hořkovali. Je jen třeba, abychom si uvědomili následky mnoha generací poroby a vzali je v potaz, když se rozhodujeme o dalším kursu.

Vyžaduje to od nás především, abychom byli opatrní ve výběru vzorů a představ. Protože jsme lidé ovlivnitelní, nemůžeme přenechat výběr vzorů náhodě. To při našich radarových sklonech vede docela zákonitě k poklesu na úroveň nejnižšího společného jmenovatele. Potřebujeme svému radaru nastavit jasné představy a jednoznačné orientační body.

Nemáme o takové body nouzi. Najdeme je v našich dějinách, najdeme je i dnes mezi sebou v myšlenkách a lidech, kteří patří k našemu kulturnímu dědictví a naší národní totožnosti. Příklady i pojetí humanity, odpovědnosti a svobody se nám samy nabízejí: jde o to, abychom si je udrželi v jasném, nekompromisně jednoznačném vědomí a jimi, ne svou denní praxí, měřili svůj život.

Naše veliké pokušení je hledání dobrých důvodů k

špatným činům, jako třeba v té nešťastné "národní povaze". Vždycky si je najdeme. (8) Po všem, co jsme prožili a prožíváme, můžeme zdůvodnit každý postoj, každý přístup. Můžeme jednat nečestně a zhoubně: nikdo nám to nemůže mít za zlé. Můžeme si vytvářet představy a postoje, které ničí naši lidskou důstojnost - a v našich podmínkách nám ani to nikdo nemůže mít za zlé. Pro člověka na radar je to to nejdůležitější - může mi to někdo mít za zlé? Jenže na tom nakonec nezáleží. Důležitá je objektivní otázka: k čemu povedou ty dobře zdůvodněné postoje? Jaké možnosti a meze nám vytvoří naše představy? Nejde nakonec o to, co nám kdo může mít za zlé, ale o to, co k čemu povede.

Nemyslím, že máme problém národní povahy. Nejsme ani národ zbabělců a lokajů, ani národ hrdinů. Jsme svobodní lidé, schopní dobrého i zlého, schopní se pokřivit stejně jako jsme schopní vytvořit svou vlastní totožnost. Naším problémem je, že žijeme v situaci, která nás přímo vybízí, abychom se vzdali svobody, abychom se zřekli odpovědnosti za svou totožnost a zdůvodnili to nevyhnutelnou situací nebo nezměnitelnou povahou. Naše situace nám opravdu nabízí tvář poddaných, podlízavě snaživých vůči mocnějším, malicherně egocentrických v sobě a podlých vůči slabším. Když ji přijmeme, nikdo nám to nebude vyčítat, ale to nám nepomůže: budeme takoví. Není to naše povaha, není to naše tvář. Je to naše pokušení.

Jenže to pokušení můžeme i odmítnout. Můžeme si vytvořit svou lidskou tvář, tvář čestných lidí, svobodných i v porobě. Vnější zásah z nás může udělat jen svobodné lidi v otroctví - otroky bychom ze sebe museli udělat sami. Nemusíme: máme předpoklady k svobodě, máme k ní i důvod. Je na nás. A je i možné, že ironií osudu řeknou jednou děti našich dětí, že pokus o znormalizování našeho národa selhal, protože my Češi prostě už máme

takovou přímou, svobodmilovnou povahu. I to je možné, i takovou "povahu" si můžeme vytvořit. Budeme takoví, jakými se rozhodneme být.

Takový optimistický závěr si ale vyžaduje, abychom odpověděli na tu věčnou otázku, proč tedy Češi tolikrát selhali? Nemyslím, mimochodem, že by to byla pravda, ale vím, že je to podezření, které v sobě nosíme a které nám trvale nahlodává důvěru. Doznívá v něm vzpomínka na rok 1938, na rok 1948 a na rok 1968, kdy jsme se své svobody vzdali bez výšřelu. S tím podezřením se potřebujeme vypořádat. Jak to vlastně bylo?

V první řadě bych řekl, že ani v jednom případě se nedá mluvit o jednoznačném selhání, jako by šlo o jednoznačné rozhodnutí, kterého jsme "povahově" nebyli schopní; dvě jasné možnosti, ze kterých jsme volili z "povahových" důvodů tu špatnou, nehodnou volbu. Vezměte rok 1938. Generaci po Mnichovu se vynořily spekulace, že kdyby byl prezident Beneš odmítl mnichovský diktát, německý generální štáb by odmítl jít do války a svrhl by Hitlera. V době Mnichova bylo jasné něco jiného: že Mnichovem odpadlo spojenectví s Francií, na kterém jsme založili celou svou obrannou koncepci. Československé pohraniční opevnění, stejně jako Maginotova linie, náš vzor, bylo dimenzováno pro docela jinou válku, než byla Hitlerova koncepce tankového úderu za podpory taktického letectva. Na protitankovou a protiletectkovou válku nebyla československá armáda vybavena. Vzpomínáme na jednoznačné odhodlání českého národa, ale zapomínáme, že z tehdejších snad čtrnácti miliónů obyvatel měly skoro čtyři milióny menšinových národností vůči republice ambivalentní nebo vysloveně nepřátelský postoj, že mezi třemi milióny Slováků ji byla ochotná bránit menšina a že i v českém národě byla početná komunistická menšina ochotná hájit stát, ale ne demokracii. To všech-

no Beneš věděl. Mimo to mu bylo jasné, že v dohledné době dojde k válce mezi Německem a našimi spojenci na západě. Beneš se nerozhodl "pro kapitulaci". Rozhodl se proti vlastní miniválce, která by nás postavila do role protivníka Francie a Anglie stejně jako Německa. Rozhodl se jít do války až v úloze okupovaného spojence.

Je možné, že to bylo nesprávné rozhodnutí, vojensky zdůvodněné, psychologicky neúnosné. Ale na tom nezáleží. Jde o to, že to bylo rozhodnutí, vzhledem k naší tehdejší situaci a našim vědomostem pochopitelné. Nebylo to selhání: byla to státnická volba, snad mylná, ale odůvodněná.

Situace v roce 1948 je jen o málo jasnější. Nemůžeme vyloučit, že kdyby byl tehdy president Beneš povolal armádu a trval na obraně zákonitosti proti komunistickým milicím, Sovětský svaz by se polekal války a spokojil by se s finlandizací Československa. Západ měl ještě atomový monopol a dnes víme, že Stalin se války bál. Jenže Západ nebyl připraven na válku. Spojené státy překotně odzbrojily; v Německu zbylo jen několik praporů polního četnictva s lehkou výzbrojí. Američané žili v mírové euforii. Mimo to u nás volilo skoro 40% voličů komunisty, komunisté ovládali policii a spolehlivost armády pod velením Ludvíka Svobody byla pochybná. Komunisté se zdáli být schopní vyvolat a vyhrát občanskou válku, než by se na Západě vzpamatovali. Benešovo rozhodnutí zas nepředstavuje selhání, ale volbu, která se tehdy mohla zdát racionální. Snad byla mylná, snad přehnaně opatrnická - jsme zvyklí počítat s dlouhodobým přežíváním, ne s jednorázovým střetnutím. Každopádně to ale byla volba, ne povahové selhání.

O selhání by se dalo mluvit nejspíš v roce 1968. Tehdy už náš stát nezahrnoval nesourodou národnostní směs, náš národ už nebyl politicky rozpolcený. Rezoluce do Čierné i chování v týdnu po okupaci prokázaly jednotu,

odhodlání a jistotu. Nejistí byli naši nepřátelé. Půl roku váhání, debaty v politbyru, úzkostlivé ohlížení na západ - to všechno prokazovalo, že Sovětům se do války nechce. Plánovanou okupaci Rumunska stačila odvrátit mobilizace spolu s jedinou větou v řeči tehdejšího amerického presidenta, "Let no one unleash the dogs of war". To, že tehdejší československé vedení předem a otevřeně vyloučilo možnost branného vzdoru bychom snad mohli považovat za povahové selhání.

Ale ani v tom případě to není jasné. Československá armáda byla propojená s armádami varšavské smlouvy; její dispozice byly zaměřeny výhradně proti Západu. Západ naznačil, že Československo považuje za vnitrosovětskou záležitost. Vzhledem k celkové situaci se ani kapitulace v roce 1968 nejeví jako selhání, ale jako osudně chybné rozhodnutí. Emoce ponížených a porobených stranou, fakta prostě nepotvrzují tézi o trojnásobném povahovém selhání.

Ale i kdybychom měli považovat všechny tři případy za selhání, těžko bychom z nich vyvozovali závěry o "kapitulantské povaze". Všimněte si totiž, že s jedinou výjimkou roku 1948 neselhal národ, selhalo vedení. Český národ byl v roce 1938 ochoten bránit svou zem. Prokázaly to půjčky na obranu republiky, průběh mobilizace, demonstrace, které přivodily pád vlády a jmenování gen. Syrového ministerským předsedou, postoj armády po Mnichově, v odboji, v zahraničí a ve slovenském povstání. Stejně tak v roce 1968 byly postoj a odhodlání národa jednoznačné. Jen v roce 1948 rozpolcený národ váhal a jenom studenti vyjádřili jednoznačnou podporu presidentovi. S výjimkou Února nevyjadřovalo vládní rozhodnutí ke kapitulaci veřejné mínění či lidovou "povahu".

Za nejpoučnější považuji příklad jiného "selhání", v pobělohorské krizi. I tehdy byl národ ochoten a schopen

bránit svou vlast, kdyby jej vláda osvobodila z poddanství. To králi opětovně a marně navrhoval pán Erazim z Tschernemblu, řečený Černobýl, po smrti Albrechta ze Smiřic snad nejjasnější státnická hlava mezi královými poradci. K porážce na Bílé hoře a k jejím naprosto katastrofálním následkům došlo především proto, že stavovští páni nebyli ochotní svěřit obranu vlasti národu. Riskovali raději hrdla než statky a svěřili obranu žoldnéřům, se známými výsledky. Naše údajná selhání nám říkají víc o našich vládcích než o nás samých.

Přesto nám selhání českého vedení říká i něco o našem národu. Radarový přístup má totiž dvojí následek. Na jedné straně zaručuje, že se do čela národa dostávají lidé kompromisu, kteří nenarušují smír a pohodu výraznou osobností. Masaryk byl vyjímkou, ale toho vynesla do popředí válka, kde se jeho gyroskopická jednoznačnost uplatnila bez ohledu na naše sklony. V předválečné politice měl pro Masaryka málokdo dobré slovo. Ve svých vnitřních parametrech naše společnost těžko snáší vynikající osobnosti. Jsou nám milejší lidé s citlivými radary, kteří se dovedou postavit tak, aby proti nim nikdo nemohl nic mít. Proto si v mírových dobách dovedeme vytvořit vysoce tolerantní, lidskou společnost. Ale takoví lidé jsou nejméně vybaveni pro krizové situace. V krizích zůstávají osamoceni. Radaroví lidé jsou nadšení podpůrci, méně už opora v krizi. Zvláště krize roku 1948 to prokazuje: osud národa se tu stal břemenem jednoho zoufale osamocenému starého muže. Ale ani v roce 1938 nerozhodl parlament a v roce 1968 rozhodl muž, jehož hlavní předností byla všestranná přijatelnost ve vnitrostranických bojích.

Netrpíme povahovým zatížením. Trpíme společenským systémem, který nepodporuje vyhraněné osobnosti. Ale všimněme si prudkého vývoje v roce 1968. Tehdy už naše vedení osamoceno nebylo. I v kratičkém údobí

několika měsíců se náš radar, konečně zaměřený na něco hodnotného, začal přetvářet na gyroskop, který pak běžel dál i po selhání vedení, vybraného kompromisem z nejpochybnější složky národa, stranických funkcionářů. Přesto je byl národ naprosto jednoznačně ochoten podporovat i po kapitulaci, pokud představovali aspoň v nejmenším něco, za co jsme ochotní bojovat. Princip otáčivého radaru platí jen v situacích, kdy nemáme nač se zaměřit. Jsme schopní roztočit gyroskop, když máme, co by jej zdůvodnilo. Charta 77 prokázala, že v mnoha z nás se gyroskop točí dál.

Co z toho nakonec vyplývá o naší údajné národní povaze není ani tak příznivé, jak bychom si přáli, ani tak negativní, jak se obáváme. Povrchně se to dá postavit jako dilemma. Nemáme jasné vedení, jednoznačné příklady, jasné přestavy, a proto spoléháme na radarový princip. Ale radarový princip nám brání, abychom si do čela postavili schopné vedení a jednoznačné příklady. Z nejasnosti podporujeme podprůměrnost; podprůměrnost podporuje nejasnost, kterou pak svým radarem odrážíme a zesilujeme. Radarový princip umožnil hbitý postup normalizace, normalizace vytváří situaci, ve které je radarový princip zcela logický.

To dilemma však můžeme obrátit naruby. Nejsme pologramotní muži, neschopní samostatného myšlení. Jsme evropský národ s evropskou tradicí, schopný kritického vědomí. Jsme schopní si vytvořit jasnou představu o své totožnosti a cílech, o své lidské tváři. Jednoznačné představy pak roztácejí v lidech gyroskop na místě radaru a podporují růst a vzestup generace, která nepodléhá pokušení radarového postoje. I to se dál odráží a zesiluje. Když si budeme klást za příklad Švejka, stanou se z nás švejkové. Když si navykne měřit své činy a postoje podle toho, co je "pochopitelné" či "co se dělá", ne podle toho, co je dobré a čestné, uvázneme na

úrovni nejnižšího společného jmenovatele. Když si vybereme náročné příklady, vyvineme se docela jinak.

Nemáme nakonec "národní povahu". Co máme, je situace, která svou podstatou podporuje radarové postoje. Ty nám mohou být zhoubné, ale mohou také roztočit gyroskop. Záleží to na nás samých: jaké si stanovíme a vytvoříme vzory, co budeme očekávat sami od sebe. Národ neurčuje "povahu" člověka - lidé vytvářejí "povahu" národa. Na jedincích záleží, zvláště proto, že u nás rozhodnutí každého jedince automaticky zmnohonásobí radarová soustava. Uděláme dobře, když se budeme řídit radou apoštola: Dále pak, bratří, kterékoli věci jsou pravé, kterékoli poctivé, kterékoli spravedlivé, kterékoli čisté, kterékoli milé, kterékoli dobropověstné, jestli která ctnost, a jestli která chvála, o těch věcech přemýšlejte. (9) Když svému radaru nastavíme ideál humanity, dobře nás povede.

Poznámky k čtvrté kapitole

1. "Když odebereme spravedlnost, co jsou království ne-li velké lupičské brloh?" (Sv. Augustin v *Civitas Dei*)
 2. Na Švejkovi není pozoruhodné, že byl napsán, ale že postava Švejka nabyla přímo symbolického významu. Švejk je otřesný lidský typ: podlízavý, nízký, podvodník, odpudivě hrubý (v původní verzi, *Dobrý voják Švejk v zajetí* - 1917, znovu vydala Konfrontace, Curych, 1976 - není ani jeho duševní méněcennost, ani věrnost císaři fingovaná) chytrácký, nepoctivý - ale má bezelstné pomněnkové oči: myslíme si opravdu, že "upřímnost" či prostota vykupuje špatnost?
 3. Podrobný rozbor vztahu "přirozenosti" a lidství u Ricoeura, *Le volontaire et l'involontaire*, část I, kap. 2.1
 4. Vztah vůle k pohnutce, tamtéž, část II, kap. 1
- B. Hang, *Kausalität und Motivation*
5. To považuji za základní rozdíl mezi publicistickými nářky nad naši "povahou" a např. Masarykovým rozbořením našich návyků a samozřejmostí, třeba v *České otázce* (Praha: Melantrich; 1969) §§ 79-83. Masaryk poukazuje na nedomyšlené následky rozhodnutí - a na alter-

nativní možnosti: rozbor je u něho východiskem k činu, ne výmluvou (NB § 83!)

6. Rollo May, *Man's Search for Himself* (New York: Norton; 1953), str. 18-20

7. Dick Gregory, *From the Back of the Bus*, New York; 1959

8. Pojem *mauvais fois*, nepoctivost, v Sartrově smyslu to vystihuje přesně. Sartre, *L'être et le néant*, část I, kap. 2 (cituji podle anglického; př. Barnes; New York; Philosophical Library; 1956; pp. 47-71)

9. Epišt. sv. Pavla k Filipenským, 4.8, podle kralického překladu

Kapitola 5

OTÁZKA ČESKÉ NÁRODNOSTI

Kam se tedy dnes otáčí náš radar? Myšlenka humanity, vyjádřená Chartou 77, naznačuje směr. Jinak nemá, kde by spočinul. Za nejvýraznější příznak naší soudobé situace považuji to, že se nám všechno zproblematizovalo. I naše vlastní národnost se nám stala otázkou. Pro generace, které vytvářely naši novodobou totožnost, bylo něco takového prostě nemyslitelné. Naši první buditelé pochybovali o možnosti zachování českého jazyka a zdaleka ne bezdůvodně. Své první práce psali německy: češtinou si sami nebyli jistí. Vzdělaným čtenářům byla v každém případě cizí. Jak pracně se učil češtině třeba Karel Havlíček! Mezi milovníky národa českého byli i lidé, kteří pochybovali o účelnosti kříšení jazyka. Pokrok a vzdělání mluvily německy: pro dobro národa se mnohým zdálo poněmčení účelnější. Ani jediný z nich však nezapochyboval o významu naší národnosti. (1)

Ta jednoznačná víra se stala rozhodující pro naše znovuzrození i dnešní existenci. V následujících generacích vyvstaly nové otázky a protiklady. Postoj k Rakousku, katolická a evangelická víra, přirozené a historické právo, význam zemské šlechty, to všechno byly otázky, o kterých mezi vlastenci neexistoval jednoznačný názor. Jen význam české národnosti byl jasný všem. To platilo i v

dalších generacích, které vybojovaly a utvářely naši samostatnost. Lidé jako Masaryk, Pekař, Kramář, Švehla, Krofta, Šalda a další se často rozcházel i v tom, jak vykládali smysl naší národnosti. Sdíleli však víru v národ a národnost. Ta víra dál pojila všechny, kdo se hlásili za mobilizace roku 1938, bojovali v odboji a umírali v koncentracích, s těmi, kdo po válce obnovovali republiku. Nejen Beneš a Peroutka, ale snad i naši novodobí Slavata a Koniáš, Klement Gottwald a Zdeněk Nejedlý, sdíleli tu víru s lidmi, kteří v roce 1968 podepisovali rezoluce a dávali svatební prstýnky na zlatý poklad republiky. Ve všech výkyvech dějin, ve svobodě, v boji i v porobě, doma i v exilu, jsme si zachovali jeden jasný bod - svou národnost.

Měřítkem zhoubnosti poučkové a posrpnové normalizace je, že zproblematizovala i naši národnost. Místo výrazu sebeurčení z ní udělala princip poslušnosti státu. Normalizátoři zbavují významu vše, čeho se dotknou, protože z výrazů spontaneity dělají donucovací nástroje. Být věrný Čech dnes znamená držet jazyk za zuby, poslouchat, nechat se prověřovat, vzdát se práva na pravdu a svědomí, poníženě prosit vrchnost o laskavé svolení k desetikilometrovému výletu z Bratislavy do Vídně či k desetimetrovému přechodu z Železné Rudy do Eisenhutu. Naši normalizátoři vychovávají generaci, která má na vybranou: buď národnost a ponížení, nebo lidskou důstojnost za cenu odchodu. I za to se budou jednou zodpovídat před svými dětmi - nevím, co bude těžší.

Účinnost normalizační politiky se však nedá vysvětlit jen účinností donucovacích prostředků. S uzoučkou výjimkou přímého fyzického násilí se účinnost donucování váže na slabosti a vnitřní pochyby oběti. Člověk, který sám o sobě pochybuje, se stává manipulovatelným. O sobě pochybuje každý, kdo v hloubi duše cítí, že to, co vědomě prohlašuje, není docela pravdivé, že se tu s

realitou mísí přání, iluze a mýtus. V tomto světě, jak ukazoval už Kierkegaard, je tak snadné ošálit Boha, (2) bližního i sebe! Své drobné manipulace, klíčky a podvůdky můžeme vždycky zakrýt i sami před sebou mravním rozhořčením, zručnou manipulací pravdy, sofistickou "nutností" nebo napadením každého a všeho, co by nám je mohlo připomenout. Jde to, ale platí se za to: právě úspěšný klam vytváří v člověku neschopnost důvěry k jiným i sobě, neschopnost osobní jistoty. Proto Masarykovi tolik záleželo na tom, abychom ani z nejčistších důvodů neumlčovali pochyby o Rukopisech. Nevím, měl-li Masaryk pravdu o nepravosti Rukopisů, ale jsem naprosto přesvědčen, že měl pravdu v tom, že pochyby se nesmějí přecházet mlčením. Sebedůvěra se nedá budovat na iluzi.

O své národnosti jsme mlčky přijali příliš mnoho mýtů a iluzí. Nemyslím tím to, co věříme o událostech svých dějin; spíš to, co věříme o podstatě národnosti samé. Naši první buditelé, ovlivnění německou romantickou filozofií, přikládali národnosti objektivní, polomystický a polobiologický smysl. Tehdy ještě nedošlo k přísnému oddělení biologie a psychologie, z četby dobové literatury není jasné, jestli autor chápe národnost jako něco, co tkví přímo v buňkách, nebo jako společné podvědomí. Mluví se někdy o české či slovanské "krvi", jindy zas o "duchu" národa. V obou pojetích se národ jeví jako něco objektivního a nadlidského, co se jen projevuje v jedincích, ale žije svou vlastní mohutnou nutností.

Přestože člověk v romantickém pojetí svou národnost nevolí, romantičtí myslitelé ji nepovažují za náhodu. Naopak: to, že jsem se nenarodil o pár kilometrů či jen o chalupu dál, se jim jeví jako Osud a nejzákladnější složka lidské totožnosti. Kdo se narodil v české chalupě, Němcem nikdy nebude, i kdyby celý život mluvil a žil čistě německy. Bude jen špatný, odrodilý Čech. Na člověku

prý není základní, co prožije a vytvoří v sedmdesáti letech života, ale do které chalupy se narodí. Národnost v romantickém pojetí je Osud s velkým O.

A nejen Osud: je to prý i poslání, Úděl s velkým Ú. Od toho, kdo se narodil v české chalupě a ne o plot dál v německé, se očekává, že se stane uvědomělým Čechem, že svůj život zasvětil službě národu, případně jej obětuje, že si nechá líbit zacházení, které by neprošlo ani v civilizovanější věznici - jen si vzpomeňte na padesátá léta nebo si přečtete včerejší Rudé právo! Kdyby se vzepřel a trval třeba na možnosti svobodně žít, mluvit pravdu a proto se třeba přestěhoval, zrazoval by prý své posvátné národní poslání. Romantika nenapadne, že když národ člověka vězní a posílá na šibenici, národ zrazuje člověka. Ale zdá se mu jednoznačné, že když si člověk zachrání kůži nebo svobodu desetimetrovým pochodem z Železné Rudy do Eisenhutu, zrazuje, probůh!, národ.

A ovšem nejen zrazuje, ale zároveň bídne hyne. Opustíš-li mě, zahyneš! Dnes se to trochu těžko věří. Známe mnoho lidí, kteří by doma svých sedmdesát let proživořili, poznamenání nesprávným původem či nesprávnou vírou jako kádrově závadní. V cizině dosahují významných postavení, úcty a uznání. To ovšem není pro romantika podstatné. Pro toho je na člověku důležité jen jedno, že se narodil do české chalupy. Toho se ovšem v cizině vzdává, ať už jinak dosáhne čehokoliv, a tudíž hyne jaksi *de iure*: zrazuje Úděl.

Takové pojetí národnosti samozřejmě vyhovovalo potřebám našeho obrození. V mnohonárodní rakouské říši, kde Češi zastávali podřadné místo, nebylo mnoho, co by je drželo na správné straně plotu. Pracovat česky znamenalo odříznout se od vyspělého kulturního světa a ke všem obtížím ještě přibrat úkol zvládnout či případně i vytvořit české názvosloví - pro které obvykle chybělo publikum. Co to znamená, to jsem si plně uvědomil v

Americe, když jsem si při studiu filozofie pracně snažil osvojit i českou filozofickou terminologii - v plném vědomí, že své odborné práce budu stejně muset vydávat ve světových jazycích. Obrození vyžadovalo, abychom si udrželi lidi na naší straně plotu a ještě je přiměli, aby svou práci rozšířili o češtví. Pojetí národnosti jako Osudu (nedá se nic dělat, narodil ses Čechem) a jako Údělu (že jsi Čech, nemůžeš sloužit jen vědě, lidstvu či sobě, máš povinnost sloužit národu) přesně odpovídalo tehdejším potřebám.

Je to zároveň pojetí, které přesně odpovídá potřebám každé vrchnosti, včetně té naší normalizační. Vrchnost potřebuje poddané daleko víc, než poddaní potřebují vrchnost. K čemu nakonec širé lány, když není sedláčka, aby je oral, vlácel, oséval, kosil, obilí mlátil a zrna svážel do panských sýpek? Jenže udřený sedláček může jednou při měsíčku zapráhnout hnědku do žebříňáku, naložit peřiny, almárku a Bibli, přivázat Straku za vůz a zmizet někam daleko za kopečky, kde od něho nikdo nebude vyžadovat, aby ohýbal hřbet, popíral víru a prohlašoval ozbrojené přepadení za bratrskou pomoc. Stačilo přeplout oceán a z šikanovaného nevolníka se stal svobodný člověk.

Proto si každá vrchnost vymýšlí berlínské zdi, ostnaté dráty a výjezdní doložky a dává je střežit drábům a mušketýrům. Že ale dráty nestačí, zvláště v dnešním pohyblivém světě, vyztužují je páni svědomím. Ohni hřbet, sedláčku, drž jazyk za zuby, víru popři, robotu dělej lesní i polní, pěšky i tažmo, synka dej za vojáka a dceru pánům pro potěšení, protože kdyby ses ohlížel po jiných krajích, zradil bys a zahynul. Opustíš-li mě, nezahynu, opustíš-li mě, *zahyneš!* Zradíš tím národ a bídneš budeš hynout v cizině, kde nejsou knedlíky, plzeň dvanáctka ani Ústřední správa tiskového dozoru. Svědomí je ten nejspolehlivější ostnatý drát.

Jenže lidé opouštějí - a nehynou. Mohu citovat smutné osudy v emigraci, ale pochybuji, že je jich víc, než smutných osudů, promarněných životů a zlomených lidí od Února doma. Spíš opak je pravda. V každém národě se najdou lidé neschopní svobody, ale většina Čechů, zproštěných vrchnosti, kádrování, šikanování a omezování, roste a rozkvétá. Občas vzpomenu, občas si zastesknou, jak krásné jsou zadumané večery v jižních Čechách a jak voní klobása na stánku u Spálené, ale neberou změnu bydliště ani změnu národnosti zdaleka tak tragicky jako soudruh Pluhař.

Změna národnosti totiž není tragická pro člověka, ale může být tragická pro národ. Opustíš-li mě, nezahyneš, najdeš si jinou vlast. Ale opustíš-li mě, zahynu. Nezahynuli polabští Slované, kteří se poněmčili. Slovanská jména významných Němců prokazují, že se uplatnili jako Němci. Vyhybnul národ.

Pocitujeme to na vlastní kůži. Od roku 1938 očistily naše vrchnosti národ od čtvrt miliónu nejvzdělanějších, nejschopnějších a tím i nejexponovanějších občanů. To nezapočítávám odsun (české sklo dnes vyrábějí skláři z Čech v Německu) (3) ani tragickou, nevypočitatelnou ztrátu vnitřní emigrací, jen přímý exil. Z těch nezáhodných živelů, od kterých jsme očistili národ, jsou dnes lékaři, vědci, inženýři a profesori, kteří si dobyli úctu světa. O jednom z nich mi nedávno vyprávěl ředitel obrovské americké papírenské firmy. Umístili ho jako ředitele nezávislé odbočky daleko na kanadském severu. Firma mu zařídila řadu výsad, včetně zimního přísunu české četby lyžovým letadlem. "Vyplatí se nám to," řekl mi ředitel. "Takového člověka si firma prostě nemůže dovolit ztratit." Mluvil o člověku, jehož před pěti lety komise pologramotných kádrů v Československu poslala umývat výkladní skříně, protože odmítl pronést žádanou větu o nedávných mezinárodních událostech. Trval totiž

na stanovisku Ústředního Výboru Komunistické Strany Československa, prezidenta republiky a vlády ze dne 21.8.1968. Dlouho se snažil udržet doma, nakonec jsme ho ztratili. My jsme si to zřejmě dovolit mohli.

Pak ovšem je marné nahrazovat omezenost vládců mýtem o národních povinnostech. Starostí o národ by se musely řídit především prověřkové komise. Národnost není Osud a Úděl. Člověk ji volí, může ji i změnit. Rodný jazyk se dá zapomenout i v dospělém věku za takových šest let, druhá generace se jej ani neučí. Národnost si udržují jen ti, kdo ji volí. Ostatní nalézají domov v jiných krajích, přisvojují si jiný mrav, přivlastňují si jinou minulost a jiné naděje než v chalupě, do které se narodili. Nehynou: rodí se znova, třeba jako Američané.

Celý americký národ se sestává z lidí, kteří svou národnost volili. Jména dál naznačují původ z některé té zemičky, kde národnost je osud a úděl, ale původ není národnost. O'Reilly, Svensen, Lukacs, Charpentier a Chocenski jsou celým svým životem a vědomím Američané, tak jako mohli být Čechy lidé se jmény Šiktanc, Bukvoj nebo Šoltéz. Snad jejich otcové Američany nebyli, snad ani oni se nenarodili v americké chalupě, ale dnes Američany jsou. Vždyť i spletitost jmen v naší homogenní zemičce prokazuje, že i Čechem se člověk může stát. Kdo z nás nemá německou babičku nebo dědečka, který přitáhl s Napoleónem z Francie? Německá, maďarská, polská, francouzská, ukrajinská jména naznačují původ, ale lidé, kteří je nosí, jsou dnes Češi. Podobně jména rozených Američanů, kteří si nejsou vůbec vědomi evropského původu - třeba Mr Chocholousek nebo Mr Machane (čti Čočolůsik a Mac Hain) - prokazují, že i přestat být Čechem je možné. Pan Chocholoušek a pan Macháně, kteří někdy v devatenáctém století měli dost tehdejší normalizace, si emigraci dovolit mohli. Mohl si ji ale dovolit národ?

Těžko. Naše země je bohatá jen schopnostmi svých lidí. Dráby a dráty je neudržíme, ani když je vyztužíme mýtem o Osudu a Údělu. To udrží jen těla bez duší, poslušné raby. Potřebujeme lidi, kteří svou národnost vědomě volí. Na to nestačí jen podmínky, ve kterých to není naprosto iracionální volba. Vyžaduje to také, abychom se nad národností zamysleli bez mýtů a iluzí. Na prvním místě, co vlastně znamená národnost? Proč se na ni vůbec vázat; proč se nestát světoobčanem? A je-li odpověď, proč volit zrovna českou národnost, když se za to platí tak vysoká cena?

Začněme pojmem národnosti: jaký má vlastně smysl? Osvícenci ji považovali za přežitek, romantika ji oslavovala, dnes se mnoha lidem jeví zas jako provincionalismus, zbytečně omezující rozlet lidského ducha. Co vlastně je národnost, ne podle Marxe, ne podle filozofických či sociologických teorií, ale tak, jak ji skutečně prožíváme?

Odpovědi na tu otázku se nám vynoří hned celá řada prožitků. Patří k nim třeba pocit důvěrné známosti, když mě po dvaceti letech v cizině uvítá na pražském nádraží telefonní automat s českým nápisem, s háčky a čárkami - a nefunguje. Patří k nim dále pocit docela iracionální hrdosti, když se pod hrčením rušiček doslechnu, že nově objevený asteroid se jmenuje Kohoutek nebo Masaryk. Je to i snaživost, se kterou se snažím (docela zbytečně) prokázat cizinci krásu Prahy nebo se mu omluvit za neomalenost přisedícího. Je to radost z jazyka, hebkého, pružného, krásného a bohatého vzpomínkami. Je to i láska a stesk, které pociťuji, když se v cizině procházím v kalendáři místy, která jsem třeba nikdy neviděl, ale která jsou přece můj domov. Národnost je i pocit bolesti, když nad hradem českých králů vlaje rudá vlajka cizích místodržitelů, ať s hákovým křížem v bílém kruhu nebo se žlu-

tou hvězdou, srpem a kladivem v rohu. Mám pocit, že to všechno se mě osobně týká. Prožitek národnosti je ve svém podkladu prožitkem *náležení*: (4) že v dějinách a ve světě je místo, ke kterému náležím a které je intimně moje.

Všimněme si však, že všechny prožitky, které se nám vybaví, když se zamyslíme nad svou národností, se mohou vztahovat stejně dobře k určitému údobí či území. Mohu dosvědčit, že stejné pocity intimního náležení a spolunáležení propuknou, když se někde na druhém konci světa sejdou dva Holešováci. Vzpomínají stejně intenzívně na tu bezútěšnou kolonii obstarožních činžáků mezi jatkami, seřazovacím nádražím a přístavem. Ujistí se navzájem o jejím významu - kde bylo první trvalé osídlení na území dnešní Prahy? No přece osada německých kupců kde? - v Holešovicích! Shodnou se, že MNV Praha 7 Holešovice bídne zanedbává a nadrzuje Letné, ale ujistí se navzájem, že s rozvojem říční plavby nabudou Holešovice celoevropského významu. Budou tam kotvit lodi z Hamburku, ze Seiny a Rýna, od Černého moře... Je to všechno iluze, ale vždyť to jsou Holešovice!

Na druhé straně se pocit náležení může vztahovat k celému kontinentu. Lidé, kteří dlouho žili v Americe nebo v Australii, často prociťují pocity náležení k Evropě jako celku. Zás mohu dosvědčit, že když takový člověk přistane třeba ve Francii, kde v životě nebyl, má pocit, že je (jako) doma. Po Americe mu i Francie připadá intimně známá svou evropskostí. V dějinách se mu význam Evropy a evropského dědictví jeví jako základnější než význam vlastního národa.

Pocit náležení národnost vytváří, ale nevysvětluje. Je naprosto přirozený, zatím co národnost je výběrová. Proč zrovna Čechy a ne Holešovice nebo Evropa? V antice existuje obdoba novodobého pojmu národnosti snad jen u Židů. U Řeků existoval silný vztah k rodnému

městu a celkové vědomí řecké kultury, ale to nepřekáželo meziměstským válkám. Římské imperium bylo právní, ne citovou záležitostí. I v dnešním světě bychom těžko hledali něco jako náš pocit národnosti mimo oblast evropského kulturního dědictví. Náboženství, kmenová či místní příslušnost, kulturní vzájemnost, úroveň vzdělání či příjmu jsou obvykle daleko důležitějšími pojítky. Pojem národnosti jako základního lidského seskupení a základní složky lidské totožnosti není "přirozený" a obecný, je moderní a evropský.

Všimněte si, že národní cítění se opravdu nedá *odvodit* z žádného přirozeného prvku, který zahrnuje. U některých národů hraje důležitou úlohu sdílený jazyk, ale např. Švýcaři společný jazyk nemají. Quebečané zase sdílejí s Francouzi jazyk, ale už nic víc. Sdílené zvyky a postoje mohou být důležitým pojítkem, jako u Švýcarů, ale zase nevytvářejí nutně společné národní cítění. Krkonošští Češi a Němci si byli podobní jak vejce vejci, ale nesplynuli: v roce 1938 a 1945 se vzájemně odsunovali. Dnes máme pravděpodobně víc společného s Italem z Alto Adige než z Čechem z dob třeba předhusitských, ale ten Ital má zas pramálo společného s Italem ze Sicílie. Na základě čistě přirozeného náležení je jeden Sicilián, druhý Tyrolák. Stejný rozdíl existuje mezi Američanem z Vermontu a Američanem z Texasu. Že by je pojila společná země? V jakém smyslu se dají kamenitá políčka ve vermontských horách považovat za stejnou zem jako nekonečné pouště Texasu, kontinent vzdálené, kde se ke všemu ještě mluví španělsky? Patří ovšem ke stejnému státnímu útvaru, ale stát není podmínkou národnosti. Židé, nejstarší národ v moderním smyslu, jej dva tisíce let neměli. Skotové nebo Vlámové jej nemají dodnes.

Každý pokus o vysvětlení národnosti na základě přirozených citů je marný, protože cítění samo o sobě není národní. Je čistě lokální: zahrnuje v kruzích klesající

intenzity všechno známé ve společnosti, čase a prostoru. Proti tomu je národní cítění jasně výběrové. Zahrnuje např. místa naprosto neznámá a tak odlišná, jako Alto Adige a Sicilie či Vermont a Texas, lidi tak odlišné mravem a zvykem, případně i jazykem, jako Švýcar ze Schaffhausen a Švýcar z Ticina. Přitom ale vylučuje třeba souseda o chalupu dál nebo kus naprosto stejného lesa na druhé straně pomyslné a pohyblivé čáry.

Národnost totiž prožíváme citově, ale naše národní cítění určuje vědomý podklad. Američan z Vermontu zahrnuje ve svém národním cítění třeba španělsky mluvícího Texasana ne proto, že by mezi nimi existoval přirozený pocit sounáležení, ale proto, že sounáležitost se tu řídí vědomým uznáním: to je také Američan. Podobně pouňorový evangelický exulant z Krkonoš má málo společného se soudobým komunistickým funkcionářem, Šlonzákem z Ostravy, když se sejdou na Montréalském letišti, kde jeden mluví anglicky, druhý francouzsky. Pocit sounáležení se tu opírá výhradně o vědomé uznání: je to přece jen také Čech.

Podstatou národnosti je nakonec národní vědomí, ne národní cítění. Protože národnost je primárně otázkou vědomí a jen druhotně otázkou cítění, odráží se v ní i obecné kategorie vědomí. Znamená to především, že v národním vědomí tak jako ve všem vědomí vůbec můžeme rozlišit dvě dimenze, vědomí daného a vědomí možného. Všimněte si ve vlastním vědomí, že jsou věci, které zaznamenáváme prostě jako fakta: tak je to, hotovo, ukončeno, tak to musí být: lze to už jen konstatovat. Oproti tomu vědomí obsahuje opačnou dimenzi, to, co je možné: co by mohlo být, mělo být a snad i bude. Běžně si to vykládáme jako rozdíl mezi minulostí a budoucností, ale to není docela přesné. Vědomí je vždy přítomné; minulost je přítomná vzpomínka, budoucnost přítomné očekávání. Ale i ve vzpomínkách, i v očekávání

zůstává základní rozdíl mezi faktem a smyslem, mezi tím věčným *býti a měti*, *Sein und Sollen*, *is and ought*, mezi vším, co *jest* a vším, co *by mohlo* či *mělo* být, faktem a ideou.

Vědomí samo není totožné s tím či oním obsahem. Představuje prvotní - přesněji transcendentální - akt, který tyto dvě kategorie propojuje. Obou je třeba. Zaznamenávání toho, co *jest*, poskytuje vědomí konkrétnost a bohatost věčného obsahu, ale jako něco daného, bez smyslu či významu. Smysl a význam dodává vědomí možnosti, samo o sobě neúplné a neskutečné. Propojením obou prvků vytváří vědomí novou, lidskou realitu, ve které dosahuje ideál reality jako smysl skutečnosti a realita smyslu jako uskutečnění ideálu.

Národní vědomí je takový tvůrčí akt syntézy. Nezaznamenává trpně fakt, nevytváří pouhé představy: vytváří lidskou skutečnost, propojení faktu a smyslu. Národ čistě jako hmotný fakt, nezávislý na vědomí, prostě neexistuje. Tak existuje jen rod, jazyk nebo země. Národ si vyžaduje vědomí, myšlenku. Přesto není jen čistou myšlenkou. Existuje v prožitku, jako společenství lidí, kteří vědomě dávají faktu soužití smysl a myšlenky vzájemnosti realitu. Národ není: lidé jej vytvářejí syntézou faktu a smyslu. (5)

Faktem v případě národnosti je všechna prožívaná sounáležitost, která se nám vybaví, když mluvíme o svém národu. Zahrnuje dějiny, jazyk, teritorium, návyky - všechnu konkrétnost lidského soužití. Bez té by národnost zůstala tak abstraktní jako idea rakousko-uherské "národnosti", kterou se marně snažil vytvořit korunní princ Rudolf jako protiváhu skutečným národnostem mocnářství (6) (či jako "sovětská" národnost kterou se dnešní ruský režim snaží překlenout rozpory mezi Rusy, Estonci, Ukrajinci, Litevci a všemi národy svého impéria.) Ale fakt sám o sobě ještě není národnost: může být i pivní či generační provincialismus. Tak třeba když se

setkají dva Češi v cizině (pokud ovšem nemají oba platné výjezdní doložky a tak i obavu, že ten druhý je napojený na...no víte, na *tam ty*) jsou si okamžitě blízcí faktem češství. Zavzpomínají si, zazpívají, vymění zprávy, sbratří se. Druhé setkání, pokud nemají mimo fakt češství i společný ideál, naději, projekt češství, bývá trapné. Dobrá, tak jsme oba Češi - no, a co dál?

Z faktu národnosti se stává národnost v plném smyslu teprve sdíleným vědomím společného ideálu, sdílených představ a možností. Židovský národ nepřežil dva tisíce let exilu vzpomínkami na slavnou minulost. Vzpomínky jsou důležité, ale jsou výběrové. Řídí se současnou potřebou a budoucí nadějí, tedy prožívaným smyslem. Pro Židy to bylo vědomí poslání - být před světem svědky Boha živého. (7) I mezi Čechy v zahraničí se to, na co vzpomínají, řídí tím, več doufají. Člověk, který si dělá naděje, byť i vědomě iluzorní, že se jednou vrátí do svobodné vlasti, bude vzpomínat na vlast docela jinak než člověk, který chce zapomenout a najít si nový domov. Doma mohli oba prožít naprosto obdobné osudy, vzpomínají přesto jinak. Část lidské svobody se zakládá právě na tom, že přítomné vědomí se neřídí vzpomínkami, ale právě naopak: vzpomínky určuje přítomné vědomí. Či v případě národnosti, smysl etnografického faktu se odvozuje od národního ideálu. Americký národ poskytuje klasický příklad. Původní a postupní usídlenci, štvanci ze všech koutů světa, měli pramálo společného na úrovni etnografického faktu. Pojil je společný ideál všech udřených sedláčků a tovaryšů, kteří měli dost pravověrných a samoděržavných mistrů a pánů: "We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal and endowed by their Creator with certain inalienable rights...life, liberty and the pursuit of happiness." (8) Ta slova dodnes vyjadřují nejvlastnější smysl americké národní totožnosti.

Oba rozměry, fakt i ideál, jsou naprosto nezbytné pro národnost. Faktické sounáležení vytváří stabilitu: bez něho se dá ideál prosazovat jen násilím. Samo o sobě však představuje hluboce konservativní prvek. Pochopitelně: pokud naše národnost nemá jiný smysl než to, co jsme a co jsme byli, každá změna představuje hrozbu. Před sto lety se zdála dechovka hrozbou naší národní totožnosti: dudy, to byla pravá česká muzika! Za mého mládí se už dechovka dávno stala "pravou českou muzikou". Ohrožovalo ji zas kvílení cizáckých saxofónů. V údobí ohrožení je návrat k známému přirozený způsob sebeobraný. Nepřekvapilo by mě, kdyby u nás zas vešla dechovka do módy - osobně dám přednost dudám. Ale život jde dál: ke změně nutně dochází. Kdybychom ji úspěšně zmrazili, vymřeli bychom, národ krojovaných dudáků u piva. Potřebujeme ideál, abychom mohli změnu usměrňovat a vstřebávat do své národní totožnosti. Naše kulturní dědictví je pro nás nekonečně důležité, k tomu se vracíme, z toho čerpáme sílu. Naše budoucnost však závisí na naší schopnosti k tomu dědictví i přidávat, zvelebovat tu kulturní rodnou líchu, růst a dát svému růstu směr shodný s naší národní myšlenkou.

Národní ideál tu má dvojí význam. Na jedné straně osvobozuje přirozený pocit vzájemnosti od strnulého šovinismu a pozvedá jej na etickou úroveň. Národ přestává být uzavřeným společenstvím lidí ve všem stejných. Zahrnuje i lidi odlišné, kteří se hlásí k sdílenému ideálu. Díky tomu a jen díky tomu národ nezakrní a nezatuchne. Může uznat rozdílnost za platnou formu sounáležení. Neschopnost snášet různorodost je nejničivější slabinou pro každý společenský celek. Každé glajchšaltování, každé očišťování, sjednocování, a normalizování - odvozeno od slova *norma* spíš než od slova *normální* - národ uzavírá do sebe a dusí. Etické narozdíl od faktického pojetí národnosti tomu čelí: idealizuje naši vzájemnost a zahrnuje různost.

Přesto ale čistě ideální pojetí národnosti nestačí. Bez faktické náplně zůstává abstraktní a neskutečné. Láska k člověku začíná láskou k lidem, láska ke světu láskou k zemi - a ta zas láskou k některému konkrétnímu koutu. Nelze milovat abstraktně. "Světobčan" ztrácí důležitou část své lidskosti - totiž konkrétní realitu všeho, co hlásá. Šovinista či lokálpatriot naopak ztrácí celou ideální dimenzi svého lidství. Význam evropského pojetí národnosti vidím v tom, že konkretizuje ideál faktem a otevírá fakt rozletem ideálu. Pojem národa a národnosti jako faktu povznešeného na etickou úroveň, poskytuje možnost plného lidství. Proto nejsem "světobčan" ani holešovický lokál patriot, ač cestuji po světě a vzpomínám na Prahu. Jsem Čech. Hlásit se k národnosti, ne jen abstraktně nebo jen pudově, ale svobodně, znamená dát lidství konkrétní naplnění.

Do jaké míry odpovídá naše česká národnost takovému ideálu národnosti? Ve svých dějinách a návycích najdeme prvky uzavřeného, pudového šovinismu. Zním lidi, kteří ztotožňují češství bezvýhradně s konvencemi pražské inteligence v letech 1967-68 a považují každou úchylku za odrození. Pro jiné je to gestalt první republiky v čapkovském podání. Zním i jednoho člověka, pro kterého je češství *kaisertreu* podle Palackého programu federalizace a druhého, pro kterého se ztotožňuje s bezvýhradnou loajalitou Straně a vládě, vždy v momentálním výkyvu - ten ovšem má za sebou už pátý mozkový infarkt. Chápu každé takové individuální češství: dávají konkrétní náplň myšlence. Ale popírám absolutní platnost kteréhokoliv z nich. Stavím proti nim opačný prvek, stejně skutečný v našich dějinách a představách, ten rozmach lidskosti, který bychom těžko hledali u sousedů. Sv. Václav a Jan Hus, král Karel a král Jiří, Komenský a Balbín, Palacký a Masaryk, Švehla a

Peroutka, Kosík a Patočka při všech svých rozdílech společně představují druhou stránku češství, ideál lidského rozmachu.

Pozitivní stránku své české fakticity známe. Vidím ji především v něčem, co bych nazval naší schopností drobnokresby, intenzivního prožívání v drobném. Případá mi skoro symbolické, že právě u nás vyrostlo loutkové divadlo a loutkový film jako nikde na světě. Malý národ pod neustálým nátlakem si nemůže dovolit nic přehlédnout, nic promarnit. Všechno musí prožívat a oceňovat do hloubky. Zamyslete se nad tím, jak si dovedeme cenit každého kamene naší Prahy! I v cizině se občas zamyslím, jestli se třeba podařilo zachránit ten krásný, zanedbaný dvůr na Starostrašnické ulici mezi ulicemi V Olšínách a u hranic, kde bývalo skladiště haraburdí? Stojí ještě starý křížek v Hranici u Rokytнице? Kolik lásky dovedeme dát každému koutu své země!

Je to vlastnost, kterou zčásti sdílíme se všemi malými národy. V exilu jsem si uvědomil, že přesně tak milují svou zemičku třeba Lotyšů, že v srdci opatrují každý zákrut jejích řek a dějin. Přesto neznám obdobu naší schopnosti miniaturizace, která dovede třeba v údolíčku u Pikovic vytvořit trampskou iluzi Divokého západu. Drobnokresba lidského života se odráží i v naší literatuře - Karafiát, Němcová, Čapek, ale i třeba Olbrachtův *Golet v údolí* - a v celé naší schopnosti tolik své zemi dát a tolik z ní čerpat.

Ta schopnost hlubokého ocenění lidskosti v drobném mi připadá intimně česká. Psycholog by v ní mohl vidět projekci: naše zem je nám tak drahá, protože jsme pro ni tolik obětovali, tolik do ní investovali. Ale je to víc: je to i odvaha riskovat bolestně zranitelné ztotožnění, realizaci lidství, která nás vystavuje všem výkyvům osudu. Dovedeme přilnout, zapustit kořeny. V Americe jsou Češi známí tím, že se nestěhují: i Čech-akademik si

obyčejně najde kus půdy, vystaví na ní králíkárnou a za pár let mu připadá samozřejmě, že si nechá ujít i velkou příležitost, protože nemůže přenést přes srdce loučení s tou nově nalezenou rodnou hroudou. V tom je schopnost veliké lásky, hlubokého lidství i riziko velké bolesti.

To vám ovšem říkám jen tak mezi námi. Kdybych mluvil před cizinci, dal bych tomu asi cynický nádech a trochu posměšně bych komentoval to naše lpění na králíkárnách. Ten odstup je také intimně český. Skoro automaticky klademe odstup mezi sebe a to, co nejvíc, nejhlouběji milujeme. Jsme hluboce, až sentimentálně vlastenečtí, ale váháme to projevit. Raději si zachováváme odstup, aspoň navenek. To nechápou ani Rusové, kteří nedovedou věřit, jen manifestovat, ani Američané, navyklí na přímost až naivní. V nás to ale je, ta hluboká láska, která si zachovává odstup. Tu považuji za fakticitu našeho češství.

Fakticita však neurčuje vlastní smysl. Schopnost hlubokého ocenění v drobném může být i provincionalismus, ten kritický odstup může být i laciný cynismus lidí neschopných odpovědnosti a jednoznačných postojů. Dobrý voják Švejk může být fakticky český, ale předkládá nám strašlivou karikaturu lidského rozkladu v porobě. Zápas o svobodu a humanitu je především zápas o překonání Švejka v sobě. Čapek ho překonává láskyplnou drobnokresbou, ale Čapek je až neuvěřitelně provincionálně český. Do světové literatury jsme se zapsali daleko výrazněji autory, kteří sice sdíleli naši schopnost drobnokresby a náš odstup, ale neztotožňovali své lidství s naší národností, Kafkou a Rillem. Podobně mluvčími našich ideálů se stávali lidé, které jsme považovali za ne docela čistě české. O Masarykově češství pochybovali Masarykovi současníci až do války. Co bude fakticita češství znamenat, to se váže na smysl, který jí dáme.

Ten smysl není zdaleka jasný. V devatenáctém století nám vypomohly okolnosti. Národní sebeurčení bylo heslem svobody *per accidens*, protože sebeurčení jsme prosazovali napřed proti aristokracii, po roce 1848 proti dominantnímu německému živlu. Pokud útlak mluvil německy, mluvit česky znamenalo bojovat za svobodu. Ale naši dnešní vládcí mluví česky. V koncentracích padesátých let a v úřadovnách a kriminálech StB mluví vězňové i věznitelé stejným jazykem. Fakticita češství ztratila smysl osvobození: dovolávají se jí i ti, kdo nás o svobodu připravili. Dožadují se poslušnosti ve jménu "věrnosti národu" - kdo odmítne bezduchou poslušnost otroka, toho kvalifikují jako zrádce či vnitřního emigranta, jako by vláda sama byla národem. Pokud má národnost mít smysl svobody a lidskosti, musíme jí jej vědomě dát.

Je to obtížné. Prodělali jsme příliš mnoho zvrátů, než abychom si vytvořili jednoznačný symbol naší národní totožnosti, jakým je katolicismus pro Poláky, monarchie pro Angličany či Švédy nebo demokracie pro Švýcary. V patnáctém století bychom o sobě snad mohli říci, že jsme husitský národ - ač třeba Plzeň byla věrná, česká - a katolická. Zavedení poddanství, z něho vyplývající pobělohorská tragedie a násilná rekatolizace se ztrátou skoro dvou třetin obyvatelstva, v nás vymítla reformační tradici, ale nemohla z nás udělat katolický národ, jakým jsou třeba Poláci. I Jan Hus patří dál ke smyslu naší národní totožnosti, ač pokus navázat na husitské dědictví v devatenáctém století byl nutně umělý. Tu měl pravdu i Pekař: české baroko je také částí našeho národního vědomí. Stejně mohla republika svrhnout Habsburky z českého trůnu, ale nemohla vymazat tři sta let Rakouska. Komunisté z nás při všem úsilí nevymažou památku T.G. Masaryka, ale i komunistické zpitvoření vši lidskosti nás poznamenává - je nám k smíchu fráze "na čest

komunisty” a právem; je to *contradictio in adiecto*. Jenže výsměch pak uvázne i na slovu “čest”.

Jak najít smysl v dějinách tak rozháraných? Kolikrát se právě lidé, kteří se naprosto ztotožnili s národním programem, se za pár let dočkali za svou věrnost odsouzení jako zrádci, vyhnanci a vyvrhelové? Husitská revoluce, Bílá hora, převrat, okupace, Únor, Jaro, zas okupace - tolik zvrátů! Program strany a vlády z roku 1968 byl v roce 1969 podvrtný dokument, ctnosti roku 1618 nečestmi roku 1628. Jak tomu dát smysl?

Ale zamyslete se znovu: myslím, že v různorodosti našich dějin tkví i síla české národní myšlenky. Různorodost ovšem vylučuje monolitickou ideovou jednotu, ale té nelituji. V sevřeném šiku se těžko dýchá. Protože jsme na sevření příliš různí, společným smyslem našeho soužití se stává rozestup, princip volného dýchání: úcta k svobodě, demokracii, snášenlivosti. Tak chápu ideál humanity, který nacházel v našich dějinách Masaryk: svoboda a odpovědnost svědomí proti byzantskému principu pravověrnosti a poslušnosti.

Masaryk viděl projev této myšlenky v bratrské reformaci, v racionalismu obrození a v demokracii první republiky. Jistě - ne však výlučně: řekl bych, že opravdovost té humanity se projevuje právě ve schopnosti zahrnovat ve smyslu našich dějin i jejich protiklady, předhusitské češství, katolické baroko, tradici české šlechty, novodobý ruralismus i národnostní pluralitu. Humanita není jen tolerantní, je inkluzivní. Člověk má sklon k exkluzivitě, ale tu nám dějiny nepovolily: donutily nás, abychom si o své národnosti vytvořili základně humanistickou představu, schopnou zahrnout všechny protiklady našich dějin. Smyslem češství je inkluzivní humanita, úcta k svobodě a rozdílnosti.

Myslím, že se to projevilo i v roce 1968. Takticky snad byla chyba, že nedošlo k ráznému zákroku proti všem

přežitkům předešlého údobí. (Osobně nemyslím, že na tom záleželo: tehdy nás ohrožovali a nakonec zničili Sověti víc než domácí stalinisté.) Že jsme tak nepostupovali, prokazuje životnost české národní myšlenky. I po třiceti letech exkluzivního dogmatismu jsme si zachovali základně inkluzivní, humanistický postoj. Jsem přesvědčen, že k našemu osvobození nedojde, až budou podle lidové písně "všichni komunisti viset na větví". Takové indonézské řešení, byť sebepochopitelnější, by představovalo další základní porážku naší národní myšlenky. Osvobození pro nás nemůže znamenat nahrazení jedné vládnoucí garnitury či ideologie druhou, ale nahrazení vši pravověrnosti a všeho samoděržaví svobodou přesvědčení a odpovědností samosprávy. Považoval bych za důkaz politické nevypěstlosti, kdyby byl Gustav Husák zvolen ve svobodných volbách do parlamentu nebo i jen do MNV v Praskačce pod Čiernú horú, ale považoval bych to za národní tragedii, kdyby nemohl kandidovat. Každé vyřazování, normalizování a glajchšaltování ubírá smysl naší národnosti, jejíž velikostí je inkluzivita svobody a humanity. Smyslem české národnosti je nakonec humanita, či přesněji, uplatnění humanity v drobnokresbě žití, naplněného láskou a uznáním plného nároku a práva svobody.

Hlásím se k národnosti, protože jsem přesvědčen, že člověk své lidství nemůže realizovat obecně: musí je hledat v konkrétním, specifickém vztahu k lidskému světu. Světoobčan je jen abstraktně občanem: humanity se nezříkám, ale realizuji ji národností.

Proč ale českou? Nebylo to nutné: vyhnanec si národnost musí i může zvolit. Vlastní země mě vyvrhla ve čtrnácti letech. Amerika mi poskytla domov, jistotu a svobodu a nabídla mi mimo občanství i národnost. Vytvořil jsem si tu i fakticitu národnosti: prožíval jsem tu nejzákladnější věci lidského života. V novoanglických

horách jsem krácel za koněm zasněženým lesem a otesával trámy na stodolu, tady jsem miloval a vychoval své děti, tady jsem vysázel jabloňky, které mým vnukům ponesou šťavnatá baldwinská jablíčka. Mohl jsem přijmout za své americké vzpomínky na boje za svobodu v osmnáctém století a za jednotu v devatenáctém, mohl jsem se ztotožnit s dnešní svobodou a s úsilím o sociální spravedlnost. Mám rád Ameriku, její kamenitá horská políčka, stará dřevěná stavení a zadumané lesy, její hluboce zakořeněnou svobodomyšlnost a mravní opravdovost prostých lidí, nezátížených evropskou převtářkou a afektovaností. Dovedu Americe odpustit módní vlny technologie a umělých hmot, protože vím, kolik jich přežila, a vím, že za fasádou vysoké životní úrovně a povrchnosti, které Evropané považují za "typicky americké", žije skutečná Amerika poctivých, prostých, pracovitých lidí, Amerika svobody, nezávislosti a víry v člověka. Mohl jsem se stát Američanem.

Ale vím, že i v mém národu žije, pod groteskní byzantskou maskou, jeho lidská tvář, tolikrát zkoušená, tolikrát utvrzená zápasem. Zním českou drobnokresbu života a hlubokou lidskost. Všechno, čeho si vážím na Americe, žije i v mém národě, pokrouceno nátlakem, ale také utvrzeno zápasem. Víím, kolik můj národ obětoval za svou humanitu, a víím, co svými obětmi vytvořil: víru v humanitu v nejtěžších podmínkách a proto také nejdražší a nejskutečnější. Nemusím, ale volím: hlásím se k české národnosti.

Ten záver zase vyžaduje důšok, pretože vedomie českej národnosti sa nezaobíde bez úvahy o vzťahu k slovenskému národu. Ja sám som vyrástol anachronicky, v úplnom presvedčení, že moja národnosť je československá. Počas vojny mi "česká" národnosť pripadala protektorátná a po vojne komunistická. Moja národnosť bola

masarykovská, československá. Nechcel som byť Čech, chcel som byť vždy a vo všetkom až do dôsledku Čechoslovák, alebo rovnako ochotne Slováček. Slovensko som považoval rovnako za svoju vlasť ako Čechy. Kochal som sa spevavou krásou slovenčiny, v duchu som zdieľal odveké zápasy slovenského ľudu o sebazáchovu a sebaurčenie. Želal som si, aby moje Čechy od Krkonôš po juhočeské rybníky, boli rovnako domovom človeku, ktorý sa narodil niekde v Tatrách. Želal som si, aby celé bohatstvo českej literatúry patrilo rovnako intímne i ľuďom na Slovensku, aby môj český jazyk im nebol cudzí, ale iným znením ich vlastného jazyka.

Neospravedlňujem sa za československý ideál, i keď sa ukázal nedostatočný. Bol to krásny a platný ideál, ktorým sme my Česi mohli prerastať svoje sklony k provincionalizmu, rozšíriť svoje obzory a potvrdiť základný zmysel svojej národnej myšlienky, pluralitu. Iba keď som sa po dvadsiatich rokoch vrátil do vlasti, som si uvedomil, že pre Slovákov idea československej národnosti nepredstavovala rozšírenie, ale obmedzenie, poprenie práva na plný rozvoj a uplatnenie svojej národnosti. Vedome som sa začal učiť, byť už len Čech - nie zo šovinizmu, ale z úcty k svojbytnosti slovenskej časti svojho národa - a to k slovenskému národu.

Neľutujem to. Zmysel a význam národnosti je, že ľuďom poskytuje možnosť konkrétnej realizácie univerzálnej a špecifickej ľudskosti. Národnosť, ktorá ju ľuďom odopiera, stráca zmysel a význam. Prajem svojim slovenským spoluobčanom plné uplatnenie slovenskej svojbytnosti, plný rozvoj a rozkvet. Chápem, prečo pre nich bola federalizácia štátu dôležitá, a vítam ju v presvedčení, že prava vzájomnosť požaduje plnú rovnoprávnosť.

Akolkol'kovek mne ako Čechovi nemôže byť Slovensko a slovenský národ nikdy úplne cudzí. Slovensko-

českú vzájomnosť považujem za niečo ďaleko hlbšieho, než je forma štátnosti. Patria k našej totožnosti. So Slováckmi sme sa storočia vzájomne podporovali, posilovali a ochraňovali jeden druhého pred sklonom k uzavretému provincializmu. Ten zvláštny vzťah nás neoslabuje, naopak. Nie je to spoločná totožnosť; to dokázal neúspech československej myšlienky. Ale je to záväzok, že sa jeden druhému neuzavreme, že si nikdy nebudeme cudzí.

Pripadá mi tragické, keď dnešné podmienky zaháňajú našich ľudí do obranného šovinizmu. Chápem, že v bezútešnej situácii dnešnej normalizácie je ľahké obrátiť bezmocný hnev proti tým, ktorí sú nám najbližší. Je to dobre známy jav: človek, ktorý musí v zamestnaní mlčky prijať nezaslúženú ranu, večer zbije doma ženu. Rovnako obracali Slováci trpkosť ekonomickej krízy v tridsiatych rokoch proti Čechúňom. Ale i keď je to pochopiteľné, je to tragické. V tomto svete nemáme nikoho bližšieho. Aj vo svojej samostatnosti si nie sme cudzí; potrebujeme jeden druhého.

Hlásim sa k českej národnosti. Ale za neoddeliteľnú časť svojej národnosti považujem úctu a lásku k slovenskému národu. (9)

Poznámky k páté kapitole

1. O češtině v počátcích obrození, Masaryk, *Česká otázka*, § 11
2. Z Kierkegaardova časopisu *The Instant*, čís. 8, článek 7 (11. 9. 1855), přetištěno v anglickém překladu v *Attack upon "Christendom"* (Lowrie, ed; Princeton: Princeton University Press; 1944)
3. Že jsme se odsunem ekonomicky ochudili, bylo jasné od začátku. Po celé generaci si snad můžeme doznat, že jsme se ochudili i kulturně: zúžili jsme rozpětí svého národního života na daleko omezenější základnu. Je možné, že v roce 1945 už byl odsun nevyhnutelný, ale ne jen následkem událostí roku 1938. Svou úlohu v událostech obou roků sehrálo i to, že jsme si nedokázali vytvořit pojetí národa a státu, který by naši němečtí spoluobčané i po šesti a více stoletích sdíleného života mohli přijmout za svůj.
4. Zdůrazněme: nálezení *není* vlastnictví v Hegelově smyslu, *dass alles sein ist (Phänomenologie des Geistes*; ed. Hoffmeister; Hamburg: Meiner; 5. vyd. 1952; str. 182) či *dass ich meinen persönlichen Willen in (die Sache) hineinlege (Encyclopaedie 1830 v Sämtliche Werke*, Glockner ed., Stuttgart: Frommann §489, podle něhož se *mé* stává *mnou*. Chápu nálezení v *personalistickém* smyslu: to, k čemu náležím, si zachovává vlastní totožnost. Nálezení předpokládá vzájemnost a vzájemnou úctu, jinak je imperialismem. Představuje ten nejzákladnější a nejintimnější vztah, Ty-a-Já, tedy vztah dvou bytostí, nikoliv vnitřní vztah vědomí. Blíže rozvedeno v mém "I, Thou and It", *Philosophical Forum*, roč. I (N.S.), čís. 1 (Podzim 1970).
5. Pojmy faktu a smyslu zpřesňuje Paul Tillich (*Systematic Theology*, vol. III; Chicago, Univ Press; 1964) pod pojmy "community eros" a "vocational consciousness", zhruba pocit pospolitosti a vědomí údělu.
6. Pokus prince Rudolfa se omezil na vydání dvousvazkové obrázkové knihy o slavných činech rakouských zbraní. Daleko závažnější byl podnět Palackého, *Idea státu rakouského*, jež autorovi vynesla nabídku ministerského křesla, avšak bohužel ne pochopení.
7. Soudobá forma tohoto citění, viz. *Bridgehead: The Drama of Israel* (New York: Brazillier; 1957)
8. "Považujeme za zjevnou pravdu, že lidé jsou stvořeni rovnoprávní a obdařeni svým Stvořitelem nezadatelnými právy...na život, svobodu a usilování o štěstí." (Úvod amerického prohlášení nezávislosti z roku 1774)
9. Za správnou slovenštinu vděčím Juraji Sitarovi, slovenskému vlastenci, který chápe zvláštní vztah k českému národu jako součást své slovenské národnosti.

Kapitola 6

OTÁZKA ČESKÉ STÁTNOSTI

Rozbor národnosti jsme uzavřeli důrazem na základní vzájemnost českého a slovenského národa - proč tedy psát o české a ne o československé státnosti? Náš novodobý stát je československý: český stát jsme v moderní době nikdy neměli. České království bez korunovaného krále nebylo než vnitrosprávní jednotkou rakouského mocnářství. Stejně tak dnešní Česká socialistická republika není stát, ale vnitrosprávní jednotka ČSSR. Zkušenost s vlastním státem měli v moderní době jen Slováci, ale jeho vznik, vývoj a zánik se pojí tak úzce k událostem druhé světové války, že bychom jej těžko mohli považovat za platný experiment. Ostatně i při plném a bezvýhradném uznání slovenského a českého nároku na sebeurčení bychom se těžko vyhývali závěru, že společný státní útvar, pokud představuje opravdu svobodné a rovnoprávné soužití dvou národů, nám poskytuje daleko větší možnosti rozvoje a růstu než dva oddělené ministátečky. Proč tedy psát o české státnosti a ne o československém státu?

Volím ten přístup proto, že nechci psát o žádném státu. Jde mi o obecnou otázku státnosti malého národa, třeba i toho hypotetického království českého. Proč, k čemu stát? Jaký je vůbec smysl státnosti pro malý národ?

Otázka státnosti u nás představovala něco docela odlišného pro každou generaci posledních sta let. Až do roku 1871 (volím jako mezník zamítnutí "fundamentálek" císařem) nebyla otázka státnosti pro Čechy příliš aktuální. Naše státotvorné potřeby uspokojovalo Rakousko: snahy našeho znovuzrozeného národa se pochopitelně zaměřovaly na budování národa, na kulturu, jazyk, společnost. Pokud jsme se vůbec zabývali otázkami státnosti, nešlo nám o vytvoření českého státu, ale o ovlivnění vnitřní struktury *našeho* rakouského státu, aby lépe vyhovoval našim představám a potřebám. Otázka české státnosti se omezovala na otázku vztahu k Rakousku.

Rakousko-uherské vyrovnání z roku 1867 a zamítnutí ústavy přesvědčily naše vedoucí osobnosti, že Rakousko naším státem nikdy nebude. Palacký, známý svým výrokem, že kdyby Rakouska nebylo, museli bychom je vytvořit, dal nové době nové heslo: byli jsme před Rakouskem, budeme i po něm! Pro následující sokolskou generaci nabyla otázka státnosti nový, jednoznačný význam: jak si vydobýt vlastní stát?

Toho státu jsme dosáhli na konci světové války. Československá republika měla sice různonárodnostní složení - Němci a Maďaři představovali přes čtvrtinu obyvatelstva, Slovensko se do "státotvorného" národa dalo začlenit jen fikcí o československé národnosti a Podkarpatská Rus už vůbec ne - ale pro většinu Čechů představovala nová republika konečně náš vlastní, český stát. Otázka státnosti se stala otázkou, jak zajistit a uchovat svůj stát proti menšinovému tlaku zevnitř a mezinárodnímu tlaku zvenčí.

Tu otázku jsme po válečné krizi naší státnosti řešili osudnými způsoby - polovičatou autonomií pro Slovensko, odsunem menšin a spojenectvím se Sovětským svazem. Tehdy se nám tato řešení nejevila problematická,

protože jsme myšlenku státnosti chápali - podobně jako císař pán po pruské vojně - čistě jako otázku, jak zachovat "náš" stát.

Pro poúnorovou generaci se sama myšlenka státu stala hluboce problematickou. Pro tu už státní moc nepředstavuje výraz národní vůle. Stala se výrazem svévole jedné složky národa. Postupně se ukázalo, že i ta je jen převodovou pákou pro svévoli našeho sovětského spojence. Po okupaci na konci šedesátých let už nebylo pochyb, koho a co zastupuje údajně československá státní moc - a proti komu. Otázka státnosti nabyla své soudobé formy: proč, k čemu vlastně stát?

Dosah té změny si těžko uvědomujeme. Generace našich otců dál chápe státnost jako přirozené vyústění snah o sebeurčení. Pro naši generaci je stát dosud viditelným výrazem národnosti: republika, dočasně pod cizí nadvládou, je pro nás dál naše. Ale pro generaci našich synů už toto ztotožnění se státem není zdaleka samozřejmé. Na základě třicetileté zkušenosti od Února chápe tato generace stát ne už demokraticky, jako *naš*, ale jako nástroj, jímž *oni* prosazují svou vůli.

Ta generace klade tvrdé otázky, které by pro sokolskou generaci a pro generaci první republiky byly prostě nemyslitelné. Stát je pro ni armáda, která ročně odčerpává léta lidských životů a miliardy korun do služeb sovětských zájmů; policie, která vynucuje poslušnost; a byrokracie, která šikanoje občana a usměřňuje náš život podle cizích představ. Odtud otázky: mělo vůbec smysl rozbít staré, dekadentní, ale přece jen civilizované Rakousko, abychom na jeho místo postavili ministát neschopný sebeobranu a nutně odsouzený k úloze převodové páky německé či ruské moci? K čemu takový stát? Snad proto, aby súdruh Husák mohl být prezidentom - a soudruh Urválek prokurátorem? Či proto, aby si nějaký pologramotný kádr v Dolních Mlči-

chvostech mohl hrát na pána a kasárenští lampasáci se mohli vzájemně ověřovat metály? Realisticky vzato, za Rakouska jsme mohli svobodně cestovat, měli jsme skoro neomezenou svobodu projevu, civilizovaný právní systém a volené zastupitelské orgány: Masaryka jsme zvolili do parlamentu. Neměli jsme ovšem svůj stát. Dnes máme stát - a s ním i výjezdni doložky a ostnatý drát na hranicích, tvrdě usměrněné sdělovací prostředky, StB, nakomandovaný parlament a o Masarykovi nesmíme ani šeptnout.

Pravda, za starého Rakouska byla bída a ta v dnešním Československu není. Není ale ani v dnešním Rakousku; naopak, Rakousko má podstatně vyšší životní úroveň a svobodu k tomu. Mohli jsme se na tom podílet. V roce 1968 jsme nemuseli být bezmocnou nudličkou na talíři pěti bratří. Mohli jsme být členy velkého mnohonárodního svazku. Sovětský svaz by si dobře rozmyslel, než by nám poskytl bratrskou pomoc. Ostatně ani Hitler by si byl nemohl lehkomyšlně dovolit Anschluss a okupaci. Místo toho jsme měli svůj stát, Mnichov, Únor, okupaci a normalizaci. A všechno jen proto, abychom mohli nosit na přezkách lvíčky místo orlíčků?!? (1)

Jsou to otázky, které se vymykají parametrům mé generace, ale pro pounorovou generaci jsou nevyhnutelné. Mohli jsme je přehlédnout v poversaillském opojení, dnes už ne. Má to vůbec víc než povrchně emocionální význam usilovat o vlastní stát? A pokud můžeme odpovědět kladně na všeobecné rovině, má to smysl pro nás? Nebo je vlastní stát pro náš malý národ v nešťastné zeměpisné poloze nutně nákladná iluze?

Co si vlastně představujeme pod pojmem stát? V demokratickém pojetí se stát jevíval v podstatě jako samospráva, po vzoru řecké polis. To pojetí dnes ustoupilo do pozadí. Náš soudobý stát odpovídá daleko lépe byzantským představám Marxe a Engelse. Ti se o státu

vyjadřovali skepticky. Znamenal pro ně armádu, policii a byrokracii, kterými se přežitá vládnoucí třída urdžuje u moci a za pomoci mystifikované ideologie brání svá privilegia. Odpovídá to celkem přesně našim dnešním podmínkám. Naše vládnoucí třída, stranický aparát, který efektivně ovládá výrobní prostředky, zdůvodňuje své dávno přežilé privilegované postavení mystifikovanou ideologií a užívá stát - armádu, policii a byrokracii - jako páky své moci.

Marx a Engels ovšem očekávali, že v komunistické společnosti stát vymizí, ale k tomu se naše vládní moc jaksi nemá. Ostatně není ani jasné, že bychom si to mohli přát. Role státu ve společnosti totiž zdaleka není jen donucovací. Ani v případě anachronisticky feudálních států z údobí 1815-1848, na nichž Marx zakládal své představy, se funkce státu neomezovala jen na vládní, na rozdíl od správní. Stát vládl, ale také sloužil.

Moderní stát, jak se vyvinul zejména od roku 1870, věnuje vládní funkci poměrně malou část svých energií. I v našem dnešním politizovaném policejním státu zabírá vládní funkce snad deset procent státní činnosti. Zbytek připadá na správní funkci. Stát poskytuje služby - spoje, sociální zajištění, nemocenskou péči, vzdělání, všechno možné i nemožné. Obrovská většina státních zaměstnanců má pramálo společného s vládnutím a ještě méně s vládní politikou. Jsou to de facto zaměstnanci veřejných služeb, které by byly stejně nutné a funkčně obdobné za jakéhokoliv režimu. Vždyť i policie, s výjimkou StB, se zaměstnává z velké části službou veřejnosti, od řízení dopravy po péči o mladistvé provinilce, ne útliskem opozice.

Stát ve smyslu aparátu veřejné služby nemůže vymizet, pokud si chce společnost uchovat aspoň základní míru civilizace. Leninova představa ideální komunistické společnosti ve *Státu a revoluci* jako o společnosti bez záko-

nů, bez veřejné bezpečnosti či možnosti odvolání, kde ozbrojený dav prostě zlynčuje každého, kdo se mu znelíbí, je džungle, ve které si nikdo není jistý ani životem. Ať máme sebevětší pochyby o státu jako nositeli moci, stát ve smyslu systému veřejné správy a služby je základem civilizace. Bez výdobytků socialismu jako StB a ÚV KSČ bychom se mohli dobře obejít, bez Ministerstva zdravotnictví a Veřejné bezpečnosti už těžko.

Pokud ale zdůvodňujeme stát jako službu veřejnosti, proč musí být zrovna národní? Od vodárny či od útulku pro přestárlé přece vyžadujeme, aby byl výkonný, ne aby měl určité národnostní složení nebo vyznával určitou ideologii. Jde o to, aby se staří lidé měli dobře a aby z vodovodu tekla čistá voda. Když to státní aparát není s to zaručit, není důvodu, proč by si společnost nemohla zajistit žádanou úroveň služeb smlouvou s někým, kdo by ji poskytoval, třeba s církevním řádem nebo i se soukromou společností. K tomu nepotřebujeme stát.

I kdybychom trvali na veřejném - tj. státním - správním aparátu, není důvodu, proč to musí být zrovna národní aparát. Rovnoprávný přístup k těm kýženým kancelářským místům pod penzí se dá zajistit kvalifikačními zkouškami jako v posledních dvaceti až čtyřiceti letech starého Rakouska. Heslo národnostních nebo třídních kvót je obyčejně heslem těch, kdo neobstojí v konkurzu. Prosazení takového hesla se nepříjemně projevuje v úrovni služeb. Pokud zdůvodněním státu je služba veřejnosti, heslo státní samostatnosti se těžko zdůvodňuje.

Samozřejmě je důležité, aby každý správní aparát podléhal demokratické kontrole. I když sám nevládne, uplatňuje přece jen zásady, důrazy a politiku určité vlády. Potíž se státním aparátem starého Rakouska byla především jeho poměrná nekontrolovatelnost - i když v porovnání s dnešním se nám nezdá tak zlá. Byl to na svou dobu

úctyhodně výkonný systém a zaměstnával dokonce nadměrné procento Čechů. Právě tito lidé umožnili naší nové republice, aby si po převratu vybuodovala správní systém, ve kterém byla demokracie možná. Rakouský vládní systém však nepodléhal dostatečně demokratické kontrole a tak často uplatňoval zásady, které se přičily zájmům a přáním našich národů. Jenže rakouský vývoj od zavedení všeobecného hlasovacího práva jasně směřoval k demokracii, aspoň v cislejtánských zemích. Co kdyby bylo možné do půl století Rakousko demokratizovat? Mělo by pak smysl trvat na nezávislosti? Má smysl nezávislost pro Skoty v demokratické Anglii nebo pro Quebečany v demokratické Kanadě? Či, jak to klade naše nastupující generace, měli jsme Rakousko vůbec rozbít?

Nechci řešit otázku, do jaké míry jsme Rakousko skutečně rozbili a do jaké míry se rozpadlo samo sklerózou společenského systému. Někteří historikové by řekli, že se Rakousko rozpadlo dokonce třikrát, v roce 1848, v roce 1867 a pak definitivně v roce 1918. Císař František Josef střídal mocenské přístupy ke "svým" národům s ústupky, ale nebyl schopen pochopit jedinou možnost, která by mohla mocnářství zachránit, totiž federalizaci. Chápal Rakousko jako německý stát - v prohlášení roku 1866 označil válku, ve které se potýkali Poláci v pruských s Čechy v rakouských uniformách za "válku Němců s Němci". (3) František Josef byl ochoten poskytnout neněmeckým národům ústupky a privilegia v německém státě. Nebyl ochoten stát přetvořit na převážně neněmecký - a to by byl nutně následek federalizace. Když ji konečně vyhlásil císař Karel I. 18. října 1918, bylo již pozdě.

To však je otázka pro historiky. V roce 1918 jsme byli přesvědčeni, že jsme Rakousko rozbili my a ne císař pán, a byli jsme stejně pevně přesvědčeni, že jsme udělali

dobře. Vzdor všemu, co nás od té doby postihlo, si myslím, že to byl správný krok - že národní sebeurčení musí opravdu vyústit ve státní nezávislost. Za naše neštěstí považuji to, že jsme je pak nedokázali vytvořit jako federaci rovnoprávných států. Řekl bych totiž, že v roce 1918 měl pravdu Masaryk - Rakousko, jak tehdy existovalo, se sklerózním společenským systémem a germanizující politikou, opravdu muselo být rozbito. Historicky však má pravdu Palacký: kdyby Rakouska nebylo - či když Rakouska není - musíme je vytvořit.

Oprávněnost národního nároku na vlastní stát, český, quebecký, skotský či slovenský, odvozuji z myšlenky národnosti a demokracie. Demokracie neznamená a nemůže znamenat jen "vládu lidu" třeba v tom smyslu, že občané sice pravidelně hlasováním schvalují či zavrhnou vládu, ale vládnutí samo, včetně odpovědnosti za společenský běh země, přenechávají státnímu aparátu. Demokracie je především systém samosprávy, či přesněji, *sebe-správy*, odpovědnosti za sebe. Plný mravní růst člověka si vyžaduje víc, než aby byl dobře spravován a případně to schválil. Vyžaduje, aby spravoval sám sebe, vzal sám na sebe odpovědnost za správu svých věcí. Ani ta nejpokrokovější věznice s voleným velitelem by ještě nebyla ani demokratická, ani společensky záhodná. Člověk pod dozorem, byť sebelépe míněným, byť sebe-správnějším, nedosáhne plného růstu. K tomu potřebuje ne-závislost, přijetí odpovědnosti sám za sebe.

Té nedosáhne ani národ pod péčí a dozorem. Národ, stejně jako člověk, potřebuje k plné vyspělosti možnost převzít odpovědnost sám za sebe. Pokud se o jeho bezpečí, existenční zajištění, veřejný pořádek a všechno, čeho je k životu potřeba, stará někdo jiný, nějací ti *oni*, národ nutně zůstane nevypělý. Stejně jako člověku, o kterého se stará někdo jiný, chybí takovému národu kriterion reality. Stěžuje si pak, že o něj není dost dobře postaráno,

kritizuje, protestuje, případně se domáhá nebo trpí, ale odpovědnost přenechává jiným. Jeho přání i stížnosti zůstávají nezodpovědné. Samostatnost je naprosto nutná k vyspění národa i člověka, ne proto, aby si mohl dělat, co chce, ale aby byl skutečně svobodný - aby sám nesl odpovědnost za své jednání.

Týká se to třeba mezinárodní bezpečnosti, kterou jsme za Rakouska považovali za samozřejmost, o kterou se někdo postará - tehdy Vídeň, po převratu Liga národů. Ale platí to i v drobném. Být odpověden sám za sebe je základem mravního růstu. Proto je např. socialismus pokrokový v demokratických zemích, kde je veřejná správa přímou odpovědností občanů. Když švýcarská nebo americká obec převezme od soukromé společnosti třeba obecní vodárnu, neznamená to, že se o zásobování vodou budou starat nějací "oni", ale pravý opak. Zažil jsem to v obci, kde jsem byl léta poplatníkem. Se znárodněním se vodovod stal veřejnou záležitostí. Poplatníci na obecní schůzi si najednou nemohli jen stěžovat: museli se sami zabývat otázkami umístění studní, renovace potrubí a struktury poplatků. Dokud se o zásobování vodou starala soukromá společnost a my jsme si mohli jen stěžovat, bylo to snazší. Byli jsme však svobodnější, když jsme se museli sami starat.

Ze stejného důvodu je socialismus regresivní v každé nedemokratické zemi, kde vládá jsou *oni*, ať už schválení hlasováním nebo autokratičtí. Tam veřejná správa neznamená veřejnou odpovědnost, ale veřejnou nezodpovědnost - ať se o to starají *oni*. Třeba v Sovětském svazu by převzetí určitého úseku služeb soukromým družstvem znamenalo společenský pokrok ve smyslu postupu z postoje "ať se o to postarají *oni*" k postoji "my se o to postaráme". Skutečný pokrok by ovšem byl, kdyby odpovědnost přešla od autokratického státu demokratická obec. V každém případě však platí stejný princip:

mravní růst člověka i národa si vyžaduje, aby člověk i národ nesli odpovědnost sami za sebe.

Proto myslím, že pro náš národ bylo nezbytné, aby si vytvořil vlastní stát a vzal správu svých věcí do vlastních rukou. Jak jsme se toho zhostili, to je jiná otázka. Obecně však platí, že malý národ nedospívá jen kulturní zralostí, ale i odpovědností za sebe. Americký prezident Wilson, který vytýčil princip sebeurčení jako jeden z cílů spojenců, byl na správné stopě. Osudy států, jejichž samostatnost se opírala jen o versailleskou smlouvu, nám prokázaly, jak nekonečně naivní byla Wilsonova představa, že mocenská realita se dá změnit smlouvou. To ale nemění skutečnost, že totožnost národa uzrává nezávislostí. Všimněte si, kolik znamenala i přechodná nezávislost pro Estonce, Lotyše, Litevce a konec konců i pro nás.

Pochyby nastupující generace o účelnosti státu jsou oprávněné, pokud stát představuje donucovací nástroj zájmové skupiny. Stát má smysl a význam jenom jako *polis*, jako akt, kterým národ přejímá odpovědnost za správu svých věcí. V tom smyslu má naprosto jednoznačný význam: představuje vyspělost národa i demokracie. Problém státnosti malého národa není, zda usilovat o vlastní stát, ale jak zaručit, že se jeho stát nestane pešákem na šachovnici velmocí.

To je otázka, kterou jsme si pod poměrně benevolentním útlakem starého Rakouska mohli i museli důkladně prodebatovat. Tu debatu zastřely naprosto mimořádné podmínky, za kterých nakonec došlo k vzniku našeho státu. Byla to suspenze mocenské reality. Střední Evropu definovaly po dvě století tři mocenské celky, Rusko, Prusko a Rakousko. Po první světové válce vyčlenila Prusko - tehdy už pruské Německo - z mocenských rovnic porážka ve válce a následující krizový vývoj.

Rusko vyřadil neméně efektivně rozklad carského systému, pokus o demokracii a vleklé bolševické úsilí o vytvoření nového pravoslaví a samoděržaví. Rakousko, neschopné vývoje, se rozpadlo úplně. Mocenské vakuum vytvořilo iluzi, že k prosazení nezávislosti stačí mravní nárok a mezinárodní uznání.

Byla to ovšem naprostá iluze, která se zhroutila beze zbytku, jakmile Prusko (tehdy německá "třetí říše") a Rusko (nyní Sovětský svaz) začaly nabírat síly a pustily se do boje o roztržité rakouské dědictví. Po rozkladu Rakouska nebyla reálná otázka ve střední Evropě, kdo má či nemá nárok na samostatnost, třeba že Češi či "Čechoslováci" ano, ale Slováci ne. Skutečnou otázkou bylo, která z velmocí, Prusko či Rusko, posbírá bezmocné střípky rakouské říše. Díky přechodnému úspěchu Pruska, který vyburcoval svět a postavil jej na stranu Ruska, seto podařilo Sovětskému svazu. Vítězný Únor, utvrzený Bratrským Srpnem, definitivně pohřbil versailleskou iluzi.

Přesto byla versailleská iluze pohádkové nezávislosti tak opojná, že ji dodnes těžko překonáváme. Doznávala v nás ještě o půl století později, když jsme v roce 1968 nemobilizovali, ale snažně a trochu pateticky jsme světu prokazovali své dobré úmysly a svůj morální nárok na samostatnost. Ne schopnost - nárok. Nárok na samostatnost jsme ovšem měli a snad jsme opravdu očekávali, že někdo někde v Moskvě, ve Washingtonu, ve Spojených národech či v nějakém kosmickém mravním vědomí lidstva se nad námi ustrne a postará se o všechno potřebné, abychom měli nezávislost. Mělo to jen jeden jednoznačný výsledek: deprimovala nás zoufale povrchní smlouva o uznání statu quo v Helsinkách.

Ale to všechno jsou iluze, nereálné a nebezpečné. Svébytnost nám nevytvoří ani nezaručí uznání morálního nároku. Každý národ, zvláště malý, si musí být

schopen sám vytvořit faktickou základnu nezávislosti. Smlouva může uznat fakt, nemůže jej vytvořit. Pokud si předpoklady pro nezávislost nedovedeme zajistit sami, nikdo a nic nám ji nemůže poskytnout. Podstatou svobody je právě to, že ji nikdo nemůže nikomu "dát". Nezávislost z milosti je protimluv. Nejsme-li sami o sobě a sami v sobě schopní nezávislosti, marně si ji přejeme.

V pounorovém údobí jsme své versailleské iluze vážali obyčejně na Spojené státy. Snad jsme si opravdu mysleli, že jednou, "přijdou hoši z jů-es-ěj", jak se to dělávalo za války, a přinesou nám svobodu, žvýkáci gumu a desky Louise Armstronga. Takovou představu těžko chápe každý, kdo zná Ameriku. Amerika je opravdu hluboce demokratická země. Není v nejmenším pravověrná; není to obdoba Sovětského svazu, kde by byla "demokracie" pravou státní vírou místo marxismu. Američané mají pramálo nutkání, aby někomu vnucovali svá přesvědčení či svůj politický systém. Prokázali opětovně svou ochotu pomoci druhým ekonomicky i vojensky. Podpora Anglii - mimo jiné masivní přesun americké výzbroje do Kanady v týdnu, než Kanada následovala Anglii do války, a přesun neznamenal porušení neutrality - účast Ameriky ve válce, Trumanova doktrína, Marshalův plán i podpora Izraele prokazují ochotu pomoci národům, které samy brání svou svobodu. Ale ojedinělé pokusy o iniciativní export amerických zásad do zemí, jejichž národy nebyly ochotny vzít odpovědnost za sebe (invaze Quebecu v roce 1812, zásah na Kubě roku 1898 a dobře míněná a špatně promyšlená intervence ve Vietnamu v minulém desetiletí) bezvýhradně utvrdily Američany v zásadním odporu proti všem iniciativním pokusům o vývoz pravé víry.

V nejmenším nepochybuji, že svobodné Československo by mohlo počítat s americkou ekonomickou pomocí a diplomatickou podporou. Připadá mi vysoce pravdě-

podobné, že by Spojené státy takovou podporu poskytly i Dubčekovu režimu, kdyby se o ni byl ucházel. Ale prožil jsem v Americe třicet let. Zním Američany. Připadá mi naprosto nepředstavitelné, že by jakákoliv vláda Spojených států mohla jednat iniciativně, aby v naší zemi změnila společenský systém nebo aby jí poskytla nezávislost. Právě svou hlubokou vírou v demokracii a svobodu se Američané cítí zavázáni aby poskytli žádanou pomoc, ale stejně tak aby respektovali sebeurčení druhých. Potvrzuje to třeba americká politika vůči Jugoslávii a Španělsku. Američané nikdy nepředstírali sebemenší sympatie k Titovu či Francovu režimu. Oběma zemím poskytli žádanou pomoc na obranu nezávislosti, oběťm obou režimů poskytli útočiště a podporu, ale ani v jednom ani v druhém případě se nepokusili ovlivnit vnitřní politickou a společenskou situaci. Představa, že by nás Američané obdarovali nezávislostí a demokracií tak, jak nás Rusové obdarovali samoděržavím a pravou vírou, mi připadá naprosto iluzorní. Z amerického demokratického hlediska je to naše dílo.

Za stejně iluzorní považují představu, že nám nezávislost zaručí některá mezinárodní organizace. V případě "Spojených národů" je to iluze zcela průhledná. "Spojené národy" nejsou ani spojené, ani národy: je to platforma vládců, která nemá vlastní mocenskou základnu ani vlastní přístup k lidem členských států. Maximálně poskytují forum, na kterém mohou zúčastněné vlády vyhlášovat zbožná přání jako Všeobecnou Deklaraci lidských práv. Tu můžeme využít, ale nemůžeme očekávat, že ji budou "Spojené národy" uplatňovat. Dále, jako na Kypru či na Blízkém východě, mohou "Spojené národy" poskytnout nástroje mezinárodní politice, na které se shodne Sovětský svaz se Spojenými státy. Nemají však vlastní pravomoc, aby mohly iniciativně zasáhnout proti vůli jedné z velmocí. Od "Spojených národů" nemůžeme žádný zásah očekávat.

Představy o sjednocené Evropě mi připadají stejně nereálné. Na rozdíl od OSN je ovšem západoevropské společenství vysoce reálný útvar. Od roku 1978, kdy se mají konat první přímé volby do evropského parlamentu a vydávat první evropské pasy, bude sjednocená západní Evropa skutečným nadnárodním útvarem. Ale připadá mi iluzorní představa, že by západoevropské společenství mohlo vyřešit problémy naší státnosti za nás i v krajně nepravděpodobném případě, že by nás k němu nějaký čínský zázrak přiřadil. Ani evropská dohoda nemění velikost našeho národa v poměru k sousedům či naši relativní ekonomickou a společenskou zaostalost. Nevidím jediný důvod k domněnce, že bychom se v rámci sjednocené západní Evropy nestali méně závažnou odnoží Německa, jako jsme dnes méně závažnou odnoží Sovětského svazu. Byli bychom ještě o to méně zajímaví, že v poměru k Německu jsme dnes vývojovou zemí. I k tomu, abychom se mohli stát rovnoprávními partnery v evropském společenství, si musíme napřed vytvořit předpoklady samostatnosti sami.

Na naší svobodě a nezávislosti nakonec nezáleží nikomu kromě nás šamých. Pokud si sami nedovedeme představit a vytvořit předpoklady státnosti, nezávislí nikdy nebudeme, ani v sovětském imperiu, ani ve sjednocené Evropě. Možnost státnosti závisí na nás. Proto i ve světě dvou velmocí, "Spojených národů" a sjednocené Evropy se znovu musíme zabývat otázkou, o které jsme debatovali před sto lety: státností malého národa.

V naší předešlé debatě o státnosti vykryštovala tři základní pojetí. Jedno, které zastávali mj. Palacký a Masaryk, je pojetí federativní. Podle toho si několik obdobně malých národů zaručuje svébytnost vzájemnou pomocí a spojenými silami v oblastech diplomacie, obrany, financí a ekonomiky. Druhé zastával Tyrš se

sokolským hnutím. Je to pojetí české brannosti. Podle toho malý národ, neschopný vítězné války, si přece jen vytvoří takový stupeň obranyschopnosti, že by válka byla i pro vítězného útočníka neúnosně nákladná. Třetí model, před první světovou válkou slavjanofilský, po ní zaměřený na Západ, můžeme označit za model protektorský. Podle toho staví malý národ svou samostatnost pod patronát velmocenského souseda. To je *de facto* model, ze kterého vychází československá zahraniční politika od roku 1918 až dodnes, včetně údobí protektorátu a Slovenského státu. Šaňo Mach a Emanuel Moravec, Eduard Beneš a Klement Gottwald se ve svých zahraničněpolitických koncepcích lišili jen tím, že volili jiné velké ochránce. (Čtvrtá možnost, poloha tak odlehlá, že na narušování samostatnosti nikdo nemá zájem, se na nás nevztahuje.)

Státy malých národů se nutně zakládají na jedné či několika z těchto tří základních koncepcí. Český husitský stát se opíral o princip brannosti, na kterém svou nezávislost zakládá třeba novodobé Švýcarsko se svým procentuálně astronomickým vojenským rozpočtem a délkou vojenské služby. Švýcarsko není země, je to jedna horská pevnost. Podobnou pevností je i stát Izrael, který si svou branností a odhodláním bránit se za každou cenu, vydobí úctu Ameriky - a tím i Ameriku jako mocného ochránce. Jednoznačné případy politiky mocného ochránce představuje dnes třeba Nepal vztahem k Indii nebo Lichtenštejnsko vztahem ke Švýcarsku, v nedávných dějinách Československá republika a ve starších dějinách český stát knížete Václava. Federativní model, který u nás předkládal Jiří z Poděbrad, sledovaly státy severní Ameriky před zrodem jednotného amerického národa, po druhé světové válce země Beneluxu, dnes západní Evropa.

V našem státo tvorném myšlení v devatenáctém století převládal pochopitelně federativní model. Dnes pojetí federace nechápeme příliš přesně. Slovo "federace" užíváme jako označení vnitrosprávních soustav centralizovaných států jako Sovětský svaz a Československo. Ve vzpomínkách na staré Rakousko zaměňujeme často pojmy federalizace a demokratizace, jako by federalizace představovala demokratické uznání zvláštních nároků jednotlivých složek státu. Ale skutečná federace, jak ji chápe Evropa, znamená něco naprosto jiného. Jejím základem je, že moc nepřichází zhora. Principem federace není, že vláda "uznává" či "povoluje" určité výsady nižších administrativních složek, ale že *svrchované státy* s vlastní zákonodárnou pravomocí *si vytvářejí* společný správní orgán, kterému propůjčují část své pravomoci. Federální vláda má jen odvozenou pravomoc. Pokud se federace stává státem, není státem jednoho národa, který jiným národům poskytuje zvláštní výsady a případně i vymezuje autonomii. Federace nepatří žádnému národu: je společným dílem, *res publica*. Představuje demokracii na úrovni národů.

Palackému a Masarykovi se federativní model nejevil jako ideální proto, že představoval jediný způsob zachování mocnářství, ale proto, že představoval jediný reálný způsob, jak zajistit svébytný státní rozvoj malých národů, vystavených ruskému a německému tlaku. Kdyby se císař a vídeňské kruhy dovedly oprostít od přežitě koncepte Rakouska jako německého státu, mohlo se Rakousko stát záštitou národů v devatenáctém století a jejich společnou záležitostí ve dvacátém. Do jaké míry to kdy byla reálná naděje, nevím. Tvrzení, že Češi či Maďaři "zradili" císaře a "rozbili" Rakousko mi připadá neoprávněné. Spíš bych řekl, že císař "zradil" své neněmecké národy, které v několika krizích pomohly udržet Rakousko při životě. V každém případě si vyžaduje fede-

race jako každá demokracie vysokou občanskou vyspělost a té se ve starém Rakousku přibližovali snad jen Češi a Chorvati. Neměli ji Maďaři, usilující o vlastní velkouherskou říši podle velkorakouského vzoru. Bohužel ji neměly ani vídeňské vládní kruhy. Pro Vídeň a pro Berlín, který se od sedmdesátých let stal z úhlavního nepřitele hlavní oporou Vídně, mělo Rakousko smysl jen jako německý stát. Federalizací by sice Rakousko ožilo, ale už ne jako stát německý, ale jako společenství převážně neněmeckých národů. To nemohl Berlín potřebovat či Vídeň pochopit. Císař byl ochoten po Palackém pokřtít námořní loď, S.M.S. Palacky, byl ochoten dělat ústupky "svým" národům, ale Palackého federativní pojetí Rakouska se vymykalo neširokým státnickým představám císařova stáří.

(Někteří historikové mají zato, že císařovu politiku převzalo spolu se starým Dienstreglementem a občanským zákoníkem i nové Československo. Nechtěně a nevědomky jsme chápali republiku jako český či československý stát, který poskytuje plná občanská práva jednotlivým občanům bez ohledu na národnost a případně dělá i ústupky určitým národnostním složkám. Odmítli jsme však možnost přetvoření republiky na společenství svrchovaných národů. Vzhledem k německé a maďarské iredentě a trvání generálních štábů našich ochránců, francouzského a později sovětského, na centralizovaném státu to snad ani nebylo možné.)

Ve starém Rakousku padla naděje na federalizaci rakousko-uherským vyrovnáním. (4) Císař zachránil "svůj" stát uznáním maďarské hegemonie v Uhrách. O čtyři roky později, se zamítnutím ústavy, padla i naděje na důslednou demokratizaci. Odpovědné vedení našeho národa dál vyhlašovalo federační program, *faut de mieux*, ale každým rokem bylo jasnější, že federace nedosáhne federalizací mocnářství, jen případným vytvořením nového celku po jeho rozkladu.

Pád nadějí na federalizaci notně podpořil zájem o alternativní pojetí české státnosti. Přechod k pojetí velkého ochránce jako nástupce na místo Rakouska byl sám o sobě snadný: potíží tu byla s kandidáty. Vzdor Fričovým iluzím z roku 1866, (5) se Prusko a po něm Německo na úlohu ochránce nehodilo. Pruský stát byl německý a germanizující. Pro české národní sebeurčení poskytoval ještě méně prostoru než mnohonárodní Rakousko. Palacký si uvědomoval, co Beneš po Versailles přehlédl - že Francie je pro úlohu ochránce příliš vzdálená. Jediný kandidát na úlohu ochránce bylo Rusko, ale to bylo pro lidi myslící a informované stejně nepřijatelné jako Německo. Zoufale zaostalé, s dlouhou tradicí netolerance, pravoslaví a samoděržaví, Rusko prostě nemohlo poskytnout záruku svobodného vývoje. Co znamenal ruský patronát, to nám názorně prokazovaly poměry v Polsku. Ale na lidové představy působily iluze o bratřích Slovanech. Tehdy jsme ještě nevěděli, co to je bratr - ač už tehdy jsme se oddávali iluzi, že u nás to bude jiné. Dominantní představa české státnosti před první světovou válkou bylo království pod žezlem jednoho z Romanovců.

Byla tu ještě třetí možnost, myšlenka české brannosti. Jejím mluvčím byl Miroslav Tyrš, jejím nositelem sokolské hnutí. Její význam bychom těžko přeceňovali. Sokol nepředstavoval jen tělocvičné hnutí či státotvornou koncepci. Představoval především první a nejdůslednější rozhodnutí vzít odpovědnost za sebe na vlastní bedra. Představoval uvědomění, že nemůžeme spoléhat na Rakousko - nebo na naději, že na místo Rakouska nastoupí jiný, vlídnější ochránce. Záleží to na nás. Máme-li být po Rakousku, nestačí emoce a slova. Musíme toho být především fyzicky i psychologicky schopní. Sokol, naše armáda bez zbraně, vyjadřoval odhodlání a vytvářel sebedůvěru.

Dvě generace sokolského výcviku nám víc než cokoli jiného vytvořily předpoklady nezávislosti. Daly nám důvěru v sebe, schopnost odpovědnosti i ochotu aktivně se zasadit za národ. Ze Sokolů se za války stali legionáři, kteří dali spojencům důkaz i důvod naší samostatnosti. Tyrš se nemýlil: základním předpokladem české státnosti je česká brannost v nejširším smyslu sebedůvěry, sebeodpovědnosti a svobody v nás samých.

Válka ale prokázala i meze brannosti. Legie bojovaly po boku spojeneckých armád a závisely na nich. O osudu Rakouska se rozhodovalo ve spojeneckých poradách. Legie zůstaly spojeneckou armádou i v situacích, které se odchylovaly od našich zájmů. Legionářský zásah na Sibiři, už po válce, si vynutil proti našim zájmům francouzský generální štáb. Nemohli jsme odmítnout: proti maďarské invazi Slovenska nás ochránil jen francouzský zásah. Okolnosti od začátku vnucovaly našemu státu politiku mocného ochránce. (6)

Masaryk se osobně dál držel federačního pojetí. (7) Ve washingtonské deklaraci československé nezávislosti zdůrazňuje, že státní sebeurčení je předpokladem federalizace, jeho první slova na české půdě prý byla: "Tak jsme to Rakousko rozbili. Teď si honem musíme nějaké vytvořit." (8) Jeho první prezidentské poselství se zabývá vztahy k nástupnickým státům. Republika si po tři roky uchovala společnou měnu a otevřené hranice s Rakouskem a Maďarskem. Ale velkoněmecké a velkouherské ambice působily dál. Zahraniční politika československého státu se chtě nechtě dostala na kolej velkého ochránce.

Francie v roli ochránce sehrála dvojakou roli. Francouzi nás zachránili před maďarským vpádem, ale v Trianonu stanovili jižní hranici Slovenska, která přiřkla tisíce Slováků Maďarsku a do republiky začlenila skoro půl miliónu Maďarů. Získali jsme tím říční hranici, kterou

francouzský štáb považoval za strategickou, ale také nepřekonatelnou překážku k maďarsko-československému dorozumění. Francie nám poskytla Fond X na výstavbu miniaturní Maginotovy linie, ale trvala na centralizaci státního zřízení v době, kdy by česko-slovensko-rusínská federace mohla upevnit republiku víc než pevnůstky. Nakonec v rozhodném okamžiku se ukázalo, že Francie je příliš daleko, než aby měla zájem na obraně naší samostatnosti.

Po Mnichově jsme získali hned dva nové ochránce. Protektorát a Slovenský stát se dostaly pod patronát Německa, vláda v exilu pod přechodný patronát Anglie a nakonec pod patronát Sovětského svazu. Pravda, Beneš se v Londýně pokusil o federační politiku, ale byl to pokus bez předpokladů na úspěch. S Rakouskem začleněným do říše a Maďarskem v úloze Hitlerova spojence byla federace možná jen s Polskem. Ta by nás na rozdíl od ochranného spolku za Karpatami exponovala mezi Německem a Pruskem. V každém případě byla nepřijatelná pro Sověty. Československá nezávislost se zase stala závislou na velkém ochránci, tentokrát blízkém.

Naše zkušenost se sovětským patronátem potvrdila, co jsme mohli očekávat: ochránce tak blízký, aby měl na naší ochraně aktivní zájem, bude citelně zasahovat do našich záležitostí. Platí to na všechny světové strany, kde máme velmocenské sousedy. Od spolkového Německa, které se hlásí k tradici německého liberalismu, bychom snad mohli očekávat slušnější zacházení než od Pruska. Ale nezávislost nemůžeme očekávat od žádného blízkého ochránce. Vzdálený ochránce sice zasahovat nebude, ale nebude nás ani chránit. Politika velkého spojence nám nezaručí samostatnost.

Nezaručí nám ji ani politika brannosti. Psychologické odhodlání a fyzická schopnost sebeobranu jsou sice nezbytné vnitřní podmínky svobody, ale vybudovat si

kapacitu k obraně, jakou má Švýcarsko, trvá generace. Na naší velkomocenské křižovatce není možné počítat s generacemi klidného vývoje. Naše země není homole odlehlých hor. Je to líbezná krajinka v srdci Evropy, jako stvořená pro tanky.

Vcelku nám stoletá zkušenost prokázala, že Palacký a Masaryk odhadovali naši geopolitickou situaci naprosto správně. Politika nezávislosti se u nás musí nutně zaměřit na jih, k dunajské kotlině, a opřít naši nezávislost o vzájemnou podporu států stejně malých, takže se žádný z nich nemusí obávat převahy druhého, ale společně natolik silných, aby si vytvořily života a obrany schopný celek. Teoreticky vzato, dunajská pánev poskytuje všechny předpoklady pro ideální federační útvar. Obývají ji národy, které si jsou úměrné velikostí. Má úrodné nížiny, průmysl i nerostné zdroje. Je zeměpisně ucelená a ohrazená Karpatami proti kolbišti rusko-německých turnajů. Její národy mají společné dějiny a společné zájmy. Foederatio Danubica, společenství států národa českého, slovenského, rusínského, maďarského, rumunského, srbského, černoohorského, chorvatského, slovinského a snad jednou i rakouského by představovala ideální federační útvar, schopný zajistit všem členským státům dlouhodobý stabilní vývoj a rovnoprávné členství ve sjednocené Evropě. (Navrhněme kuriozítka: vlajka, v dolní polovině tři vlnité modré pruhy na bílém poli, znázorňující Dunaj, v horní čtvrti při žerdi vlajka či trikolora členského státu.)

Před sto lety byl takový útvar nemožný. Dunajské soustátí by bylo poznamenáno všemi vzpomínkami na rakouský útlak. Národy dunajské kotliny musely nutně prosadit svou svébytnou totožnost, než se staly schopnými spolupráce. V cestě stály i rozdíly společenských systémů mezi demokratickými českými zeměmi, klerikálním Rakouskem, polofeudálním Maďarskem a zaostalým

mi okrajovými zeměmi. Od té doby ale naše národy prošly společným vývojem. Pod sdílenou sovětskou nadvládou jsme si vytvořili kompatibilní společenské a hospodářské systémy, vyspěli jsme kulturně a státně. Jediná politika schopná zaručit našim národům svébytný vývoj je dnes i reálně možná.

Vcelku dnes na otázky o státnosti existují jednoznačné odpovědi. Ano, k národním sebeurčení patří i odpovědnost za sebe, vlastní stát. Ano, vlastní stát je i pro malý národ reálně možný ve spolupráci a vzájemné pomoci se stejně malými sousedy. Kdyby nám dnes dějiny poskytlý zas takové vakuum jako po první světové válce, nemuseli bychom je promarnit. Mohli bychom si vytvořit společný státní útvar, který by nám zaručil bezpečí a svobodu i v příštím údobí velmocenského nátlaku.

Momentálně tu ovšem existuje vnější překážka - Sovětský svaz. Ten svou politiku zakládá jednoznačně na rozdrobení a opanování střední Evropy. Že to je zoufale krátkozraká politika, to si musí uvědomit i inteligentnější příslušníci mladší generace sovětského vedení. Středoevropské impérium představuje stálou provokaci Západu a zatěžuje Sověty neustálou potřebou udržovat své neochotné poddané v područí. Sovětský svaz si nemůže dovolit ve svém sousedství pásmo rozdrobených státeků, které by se mohly stát odrazovým můstkem pro další napadení - Napoleon, Vilém a Hitler stačí. Ale stejně si nemůže dovolit pásmo nespokojených, vzpurných kolonií. Silný, autonomní státní útvar mezi Ruskem a Západem představuje nejvýhodnější zajištění ruských hranic.

To je ostatně důvod, proč ruská politika tradičně podporovala staré Rakousko. K výboji se Moskva uchýlila teprve tehdy, když se ukázalo, že drobné nástupnické státy nejsou s to ubránit svou neutralitu. Pokud je má někdo ovládat, Moskva došla k celkem pochopitelnému

závěru, že je výhodnější, aby to bylo Rusko než Německo. Ale exponovat ruskou říši hluboko v srdci Evropy představuje neúnosné riziko. Nezávislá dunajská federace je i v dlouhodobém zájmu Moskvy. Soudobé sovětské vedení si to neuvědomuje a v tom je dnes kámen úrazu. Máme myšlenky, které bychom mohli uplatnit - humanitu, demokracii, socialismus. Dovedeme odpovědět na pochyby o své národní povaze, své národnosti a své státnosti. Potřebujeme však ještě něco jiného - možnosti.

Poznámky k šesté kapitole

1. Skutečnost rozkladu zachycuje nejlépe historik Oscar Jászi, *The Dissolution of the Habsburg Monarchy* (Chicago: The University of Chicago Press; 1929). Iluze o federalizaci beletristicky rozvádí pseudonym Karl von Boenheim v románu *Die Kaisersaga: Utopia Austriaca*. Dobový návrh federalizace, A.C. Popovici, *Die Vereinigten Staaten von Gross-Oesterreich* (Lipsko; 1906).
2. Lenin, *Stát a revoluce*, Kap. 5.2, ve *Vybrané spisy*, sv. II (Praha; Svoboda /sic/; 1950), str. 189. Srov. též str. 157
3. "So ist der unheilvollste, ein Krieg Deutscher gegen Deutsche, unvermeidlich geworden!" Císařovo prohlášení z 17. června 1866. Těžko se bráním dojmu, že rakouskou tragedií bylo, že když si porážka vyžádala obětího beránka, František Josef se nevzdal trůnu jako jeho předchůdce Ferdinand po roce 1848, ale obětoval maršála Benedeka.
4. Jászi, *op. cit.*, Kap. XVI et passim
5. Frič spolu s hr. dr. Thurn-Taxisem vyjednávali s Bismarkem o odtržení království českého od Rakouska; Bismarck nabízel samostatnost "v rámci Severoněmeckého svazu", s plnou vnitřní sebesprávou, "jako Bavorsko". Představy Fričovy skupiny zachycuje Antonín Kotík v brožůrce *Pláč Koruny české* (anon.; Berlín: Trowitch; 1866). Plány na rozčlenění Rakouska narazily na odpor francouzského císaře Napoleona III. - a na převážně prorakouské smýšlení v Čechách a na Moravě.
6. K zásahu proti bolševikům došlo na Štefánikův rozkaz proti odporu legionářů, který nás stál život plk. Švece. Štefánik nezbytně potřeboval francouzskou podporu proti Maďarům: vykupoval si ji legiemi. Místo bohatých legionářských a sovětských zdrojů citují neutrálního pozorovatele, Edwin P. Hoyt, *The Army without a Country* (New York: Macmillan; 1967), str. 191ff.

7. Ještě v březnu 1921 zahraniční ministr Beneš nabídl maďarskému min. předsedovi Pálovi Telekimu v Brucku nad Leitou ekonomickou spolupráci jako základ k dunajské federalizaci. Čs. vláda byla ochotna uvažovat i o revizi nešťastné trianonské hranice. Pokus ztroskotal - podobně jako staré Rakousko - o velkouherské nároky maďarské vlády. Stephen Borsody, *The Tragedy of Central Europe* (New York: Collier; 1962), str. 36-37

8. Uvádí Milan Machovec v úvodu k německému překladu své knihy z r. 1968, *Masaryk*.

III.

MOŽNOSTI

Kapitola 7

MOŽNOSTI V DĚJINÁCH

Otázky vedou k možnostem.

Svoboda začíná odstupem nazírání - schopností představit si, že by mohlo být i jinak. Tou ale začíná i vědomí nesvobody. Člověk, který nemyslí, není svobodný, ale není si ani vědom nesvobody. Prostě je - pouhý objekt dějin. Vědomí tříští tupou odevzdanost bezmyšlenkovitosti. Staví před člověka dvě možnosti. Toho, kdo si dovede přát, ale nedovede jednat, staví do role bezmocné oběti. Není už jen objektem: je obětí - přál by si jinak, ale tak to není. Může jen vzdychat a trpět. Pro člověka, který si dovede vytvořit možnosti jednání, se stává vědomí alternativy prvním krokem svobody. Myšlenkou a otázkou přestáváme být objekty. Staneme-li se obětmi či subjekty svých životů, záleží na naší schopnosti nalézt si možnosti jednání.

Otázky vedou k možnostem.

Jaké možnosti nám dnes poskytují dějiny? Obyčejně svou situaci chápeme ve všech odstínech černé a zdaleka ne bezdůvodně. Žijeme ve vysoce stabilním údobí. Jaltské dělení dnes celkem odpovídá zájmům obou velmocenských systémů. Ani jeden, ani druhý nemá zájem

na destabilizaci Evropy. Naše politologické rozbory narážejí nevyhnutelně na realitu sovětských tanků. Převládá mezi námi názor, že jsme se dostali do pozice objektů dějin, kterým nezbyvá než vyčkávat. Jsme přesvědčeni, že ke změně nedojde a na tom, co děláme, vůbec nezáleží.

Předložil bych diametrálně opačný názor. Myslím, že jediné, co je dnes naprosto jisté, je, že ke změně dojde, a že co pro nás bude znamenat, se váže přímo na to, co dnes děláme či neděláme. Náš pocit beznaděje a bezmoci nevytváří jen ruské tanky. Vytváří jej především vlčí mlha, která člověku zastře oči, když z dějin vypustí sám sebe.

Sebe jsme si už dávno navykli vypouštět z dějin. Dějiny obyčejně chápeme, jako by se děly samy od sebe. Tak v marxistickém pojetí se dějiny jeví jako vědomý odraz ekonomicky určeného vývoje historických celků. Ty, a ne jedinci, jsou prý tvárnicemi, ze kterých se staví dějiny. Protože však celky nerozhodují - to činí jen jedinci - jeví se dějiny jako okruh nutnosti, ve které si člověk může vytvořit maximálně zdání svobody tím, že nutnost poznává a přizpůsobuje se jí.

O marxistickém pojetí dějin už ovšem dlouho víme, že to není než mystifikace mocenských ambicí. Zní přesvědčivě o minulosti, protože z té můžeme odmyslit svobodu a prohlásit, že k čemu došlo, k tomu došlo "nutně". Ale naprostá nespolehlivost marxistických předpovědí naznačuje, že ta údajná nutnost opravdu není než manipulování minulosti - přizpůsobování skutečného sovětským potřebám. Proto si marxistický výklad dějin necháváme pro hodiny stranického školení a ve svých běžných úvahách vykládáme dějiny pozitivisticky, i když si obyčejně neuvědomujeme, že naše výklady jsou pozitivistické.

Pozitivistické chápání dějin se od marxistického liší tím, že místo z hegelové metafyziky odvozuje svůj základní vzorec z pozitivní přírodovědy. Dějiny chápe po vzoru

přírodních procesů jako souhrn zákonitě určených individuálních jevů, které se vzájemně ovlivňují a vytvářejí nové jevy s naprostou kauzální nutností. V pozitivistickém pojetí je zase všechno údajně nutné: kdyby návštěvník do pradávne minulosti zašlápl motýla, změnil by prý celý vývoj dějin. I když složitost společenských jevů zatím nedovoluje přesnou předpověď, je přece každý jev nutný. V marxistickém pojetí je svoboda člověka bezvýznamná, protože smysl dějin určuje vývoj celků. V pozitivistickém pojetí je iluzorní, protože činy jedince jsou beze zbytku kauzálně určeny.

Zní to honosně, ale neodpovídá to faktům tam, kde si je můžeme ověřit přímo, totiž v individuálním prožitku. V tom fakta nesehrávají úlohu příčin. Fakta prostě jsou. Smysl a význam, kterými se stávají důvody, překážkami či možnostmi, získávají teprve v intencionálním uspořádání v lidském zážitku. Fakt je předpokladem života, ale teprve život mu dává význam. (1) Docela konkrétně: protože si subjekt dovede vytýčit cíl, třeba stát se lékařem, stane se prostý fakt jako nadání pro chemii nebo špatný třídní původ překážkou či možností. Z perspektivy jiného cíle by mohl nabýt docela odlišného významu, v životě bez cíle by byl bezvýznamný. Svůj život neprožíváme marxisticky či pozitivisticky, ale lidsky.

Prožitý lidský život je skutečně to jediné, co přímo známe. O všem ostatním, včetně dějin a přírodovědy, se dohadujeme na základě prožité skutečnosti. Vykládat lidský život, který známe přímo, podle dějin či přírody, ke kterým se musíme dopracovat nepřímo, je vysoce pochybný postup. Svobodu, například, prožíváme přímo. Přírodověda pojem svobody neužívá - máme z toho odvodit, že prožitek je neplatný a teorie platná? Je vysoce nepravděpodobné, že to, co víme o lidském životě, by neplatilo o dějinách, které se sestávají z lidských životů. Vždyť i ten údajně hmotný vývoj výrobních prostředků

není přírodní jev. Je to řada lidských činů, které mají své *ratio*, ale nejsou nutné. Než dojdeme k závěrům o bezmoci a beznaději s dalekosáhlými důsledky pro naši budoucnost na základě té či oné teorie, uděláme dobře, když si své teorie o moci a naději, o nutnosti, vůli, stabilitě a změně ověříme podle toho, co opravdu známe - podle lidských prožitků.

Na první pohled je v životě jedince stejně dobře možné považovat za základní stabilitu i změnu. Říkáme, že život je "vlastně" nekonečný řetěz proměn. Měním se od minuty k minutě, zaznamenávám nové zážitky, staré mi vypadávají z paměti. Mění se i buňky mého těla. I nehybné vyčkávání představuje změnu. Opakovaný zážitek už není totéž: už tím, že jej prožívám podruhé, jsem někdo jiný. Můžeme říci s Heraklitem, že nemohu vstoupit do téže řeky dvakrát - a dodat, že podruhé už do ní vstupuje i jiný člověk.

Ale stejně dobře a stejně povrchně můžeme prohlásit, že základem života je "vlastně" stabilita. Voda plyne, ale odvěká, známá řeka trvá. I po všech změnách se k ní vracím já. Prožil jsem zatím tolik života, ale byl to život, jaké lidé prožívají od nepaměti. Rodí se a umírají, sehrávají dramata lásky a touhy, závisti a nenávisti, touhy po moci a touhy po svobodě. Od pradávna přetvářejí holou přirozenost vědomím dobrého a zlého a svůj život staví do perspektivy Božího pohledu. Náboženství ve smyslu vědomí Boží přítomnosti je nejstabilnějším znakem lidství. O pračlověku, na rozdíl od předčlověka, mluvíme od chvíle, kdy protolidský tvor začne uznávat a uctívat něco vyššího než přirozenost. Ateismus není pokrok - je to primitivistický návrat k předlidskému stadiu. Co je na životě typicky lidské, je věčné. Drobné rozdíly mých dní jsou nekonečně povrchní a nepodstatné. I tak lze chápat lidský život.

Když se ale zadíváme na život podrobně, v prožitku, zjistíme, že ani to ani ono není, co skutečně myslíme životem. Život je lidská syntéza stability a změny. Proud změn ještě není lidský život. Základem lidství je schopnost stabilizovat změnu, vymknout se svobodným rozhodnutím nutnosti a k něčemu se zavázat bez ohledu na to, jak se nám do zítřka změní nálada. Ale pouhá stabilita také není život. Tím je prožívaná stabilita, jejíž obsah se stále mění. Člověk si definuje stabilní totožnost, které podřizuje sérii faktů. Změna pak prochází dál, až už předešle definovaná totožnost nemůže zahrnout nový obsah. Pak říkáme, že se člověk mění: novým aktem stabilizace si vytváří novou totožnost. (2)

Všimněte si toho ve vlastní zkušenosti. Manželství poskytuje dobrý příklad takové vědomé stabilizace proměnlivých vztahů a citů. Vytváří stabilní rámec, jehož obsah se v průběhu života mění. Znam manželství, ve kterých je základem stability vzájemnost a láska. Povrchově se mohou zdát nestabilní. Procházejí obsahy mileneckého soužití, péče o děti, vzájemné podpory v práci, sdíleným stářím. Manželství trvá, ale obsah se mění - po pár letech můžete mít dojem, že jste u někoho jiného.

Znam i jiná manželství, která jsou povrchově daleko stabilnější, protože se zakládají na stabilizaci obsahu. Je to třeba výměna bytu s autem za elegantní milenku, která se v obou pěkně vyjímá. Nebo si najdu manželku, která by sdílela mou lásku k dětem. V obou případech vytvoříme přesně definovanou stabilitu. Ovšem právě taková manželství se bolestně rozpadají, když dojde k změně.

To můžeme promítnout přímo do života společenských celků. O společnosti stejně jako o jedinci platí, že její věcný obsah je řetězem stálých změn. Ale společnost si vyžaduje i stabilitu, předvídatelnost vztahů a očekávání, kontinuitu společenských forem. Ani u společnosti

nejde o absolutní stabilitu. Změna probíhá dál v rámci stability a čas od času si vyžádá novou stabilizaci podle toho, jak se společnost stabilizovala prvotně.

Demokratické společnosti nezakládají svou stabilitu na obsahu, ale na zásadách soužití, lidských právech a společném rozhodování. Smiřují se s obsahovou nestabilitou, kterou lidé z nedemokratických společností těžko snášejí. Mnohý příchozí z východní Evropy vám po příjezdu na západ řekne, že je to tu všechno naprostý chaos - nejasnost stranických programů, volnost členství, volnost cenové struktury, fluktuace názorů a mód, padesát značek kartáčků na zuby, nepřesnost práv a povinností, no, hrůza! On by to, panečku, zestabilizoval, udělal by tu pořádek! Jenže demokratická společnost maximální volnost vývoje právě podporuje. Svou strukturální stabilitu vyvažuje obsahovou volností. Změny tu procházejí průběžně, ne periodickým zvratem stabilizovaných poměrů.

Nedemokratické společnosti ovšem daleko lépe odpovídají lidské touze po stabilitě. Obsah stabilizují, změnu vylučují. Nic nepřenechávají lidské spontaneitě: na všechno mají pravidlo, zákon, předpis. Nedochozí k těm trapným situacím, kdy musíme volit, co považujeme za dobré. Nedemokratická společnost stanoví předem, co má být. Někdo, obyčejně občané sami, už dohlédne, aby nikdo nevybočil z normy. Za fasádou stability však změna běží dál. Kumulace popřené změny rozšiřuje rozpor mezi formou a obsahem. Nedemokratická společnost nedovede uznat realitu změny, a tak sahá k útlaku, až ke změně dojde výbuchem. Stabilizace nezaručuje stabilitu: naopak, čím je důslednější, tím nevyhnutelnější se stává destabilizace.

To se nevztahuje jen na jednotlivé společnosti, ale také na evropský mezinárodní systém jako celek. Ten byl a zůstává základně nedemokratický. Žádná z postupných

mírových konferencí, od vestfálské po helsinskou, se nepokusila o vytvoření základních zásad soužití a změny. Mírové konference se vždycky spokojí s tím, že dají Evropu do pořádku "jednou pro vždy" bez ohledu na cokoli mimo momentální situaci. Údobí základní stability trvá až po další válečný výbuch a novou mírovou konferenci.

V evropských dějinách má cyklus stability a destabilizace dokonce určitou pravidelnost. Jsou generace, které prostě válčí. Tak byla generace náboženských válek, generace napoleonských válek, generace světových válek, každá se svými ideály, revolucemi a pravdami - a s životností asi třiceti let. Po každé z nich nastoupila generace lidí naprosto vyčerpaných, pro kterou byl už důležitý jen mír. Poválečné generace se běžně smiřují s útlakem jako s cenou míru. Po vyčerpané generaci nastupuje generace reformátorů. V té ještě doznívá opatrnost z války, ale ozývá se i vědomí nesrovnalostí v posledním stabilizačním systému. Čtvrtá generace už zapomíná, co je válka, ale je si vědoma, co je nespravedlnost. Její synové jdou znovu do války, za věčný mír, za spravedlnost, za permanentní revoluci. Po třiceti letech zasedají prořídli bojovníci znovu k mírové konferenci a znovu prohlašují status quo na bojištích za novou, věčnou stabilitu.

Cyklus stability a destabilizace samozřejmě nepředstavuje žádný přírodní zákon či dějinnou nutnost. Odráží se v něm pouze neschopnost systému provádět průběžně potřebné změny. Demokracie cyklus stability a destabilizace odstraňuje svou schopností systémové úpravy. Tak ve Spojených státech, Anglii, Holandsku či Skandinávii institucionalizace změny předchází kumulaci tlaku a potřebě revolučních změn. Není planá naděje, že totéž zajistí společenství pro Evropu a západoevropské společenství a časem i celý svět evropského dědictví, snad jednou včetně Ruska.

To však jsou naděje do budoucna. Dnešní celoevropský systém zůstává základně nedemokratický a vykazuje znaky nedemokratických systémů. Celoevropská stabilita se nezakládá na vývoji a adaptaci, ale na křečovitém zachovávaní obsahové stability. K adaptačním změnám dochází uvnitř západoevropského společenství; ve středovýchodní Evropě je Sověti potlačují. Evropa jako celek nemá demokratický základ vnitřní stability. Stabilitu si zachovává stále obtížnějším zmrazením *statu quo* po válce.

Společenská změna zatím probíhá dál a rozpor mezi vyvíjejícím se společenským obsahem a uměle stabilizovanou formou roste. Na západě nastupují lidé úsudku a přesvědčení, neustrnulí a nevyčerpaní válkou. Mění Evropu a sjednocují ji. Nejen fašisté v Portugalsku a ve Španělsku, ale i západoevropští komunisté se konečně oprostují od byzantských představ a podílejí se na správě svých zemí. Oproti tomu v druhé polovině Evropy moskevští starci úzkostlivě nahrazují lidi úsudku a přesvědčení hrstičkou lidí tak omezených či tak servilních, že jsou ochotní zapřít skutečnost změny. Zastavit ji však nemohou. Pod pokličkou imperia a prodloužené jaltské dohody probíhá dál společenský vývoj. Vynucená stabilizace dneška zaručuje destabilizaci zítřka. Právě proto, že nedochází k adaptačním změnám, se můžeme spolehnout, že nadejde otřesná změna. Naše situace beznadějná není. Beznadějná je situace všech, kdo vsadili na vyloučení změny.

To jsou ovšem poněkud dlouhodobé úvahy. Po roce 1871 bylo také jasné, že ke změně musí dojít, ale trvalo to ještě půl století. Takový termín má význam pro lidi velmi mladé, kteří mohou počítat, že se toho dožijí, a pro lidi tak staré, že se dovedou stáhnout z bezprostřednosti

života a dívat se na dějiny z perspektivy věků. Lidé, kteří představují nejaktivnější část národa, do těchto kategorií nespadají. Pro ty není největší zátěží pocit dlouhodobé beznaděje, ale pocit bezmocnosti ve vlastním životě.

Mluvím tu za svou generaci, která žije s vědomím, že svůj život pravděpodobně prožije v podmínkách nehybné, zoufalé stabilizace. Měli bychom dnes být nejaktivnější, ale žijeme a pracujeme s pocitem marnosti. Nemůžeme očekávat, že naše práce přinese viditelné výsledky, že jí něco očividně změníme, něco jí dokážeme. Házíme chleba na vodu, píšeme pro šuplík, voláme na poušti; všechno nám připadá až absurdně bezvýsledné. V takové situaci je těžko nepodlehnout pasivitě na duši i na životě a neprohlásit život za dílo náhody, ve kterém nelze než doufat ve štěstí. Ušetříme si námahu i zklamání. Můžeme dělat nebo nedělat, co se nám zachce: nezáleží na tom. Když budeme mít štěstí, vše se v dobré obrátí. Když se dostaví předvídatelné následky, máme výmluvu - byl to osud...

Ovšem za takový únik se platí cena. Člověk se musí vzdát svého aktivního lidství, přijmout úlohu objektu dějin. Než přijmeme tézi s tak dalekosáhlými následky, bude dobře, když si ty povšechné představy o štěstí a osudu ověříme na konkrétním prožitku. Jaký je skutečně vztah mezi nutností a vůlí, ne v našich dramatických, náladových představách, ale v tom, co skutečně prožíváme? Co je opravdu náhoda, co svoboda?

Zahleďme se realisticky: zjistíme, že v každodenním životě je prožitek svobody tak naprosto základní, že se nad ním ani nepozastavujeme. Nesvobody jsme si vědomi jen tehdy, když ji prožíváme jako omezení svobody. Jinak se nejeví jako nesvoboda: prožíváme ji bezmyšlenkovitě jako nutnost. Základní vědomí svobody je podmínkou pro hypotézu determinismu. Docela konkrétně: chci ohnout paži, paže poslechne. To, že ji nemohu ohnout

dozadu, nezaznamenávám jako omezení, ale jako samozřejmost. Loket i s tou samozřejmostí mou svobodu pohybu neomezuje, ale vytváří. Když mám paži v sádře a nemohu ji ohnout obvyklým směrem, zaznamenám to jako nesvobodu. "Normální" svoboda tu podmiňuje vědomí nesvobody. Kdyby byl determinismus pravdou, neuvědomili bychom si to. (3)

Naše pochyby o svobodě se nezakládají na prožitku, ale na zkušenosti střetnutí vůle se světem. Nevyhneme se vědomí, že docela chvilková náhoda může nesmyslně zničit, vymazat celoživotní úsilí. Stačí jediná bomba, opilý řidič nebo jen taška ze střechy. Nepopírá to svobodu, ale omezuje ji to. Naprosto nezávisle na všem úsilí, práci a snažení mohu zítra vyhrát sto tisíc v Sazce nebo mě může přejít bratr s tankem - obojí už se stalo. Proč se tedy snažit? Vždyť náhoda podvazuje celý život, od naprosto neovlivnitelné náhody narození v daném roce na daném místě po závěrečnou náhodu smrti. Prožitek svobody a vědomí náhody, účinnost práce a spoléhání na štěstí jsou póly, mezi kterými si vytváříme své běžné představy o možnostech a mezích své vůle. Pocit svobody - či přesněji sebe-vědomí svobody - zaznamenává míru, do které jsem schopen převést obsah svého života z oblasti náhody do oblasti vůle. Jaký je mezi nimi konkrétní vztah?

Všimněte si toho zas v drobném. Iracionalita vládní moci v naší zemi zkresluje základní vztah úsilí a výsledku a utvrzuje nás v přesvědčení, že úspěch je otázka "štěstí". Prvek "štěstí" jistě hraje úlohu, ale máloco v lidském životě se dá kvalifikovat jako "štěstí" samo o sobě. Je to obvykle jen náhoda, jaké se dějí den co den a samy o sobě nic neznamenaají. "Štěstím" se stávají pro člověka, který si vytvořil předpoklady, aby jich mohl využít. Že onemocní tlumočnick výpravy a místo dostane člověk, kterému léta odmítali doložku i na víkend do Maďarska, je štěstí. Ale

byla by to jen náhoda, kdyby byl neztrávil léta studiem jazyků arizonských Indiánů. Studium samo o sobě by mu možnost výjezdu do Arizony nevytvořilo. Potřeboval také "mít štěstí" - či přesněji, potreboval tu náhodu. Ale v lidském životě jsou náhody to jediné, s čím můžeme najisto počítat. Budou-li pro nás představovat štěstí, záleží na nás. Štěstí je shoda náhody se schopností. Náhody si nevytváříme: ty se vyskytují. Vytváříme si schopnosti, které je přetvoří na štěstí. Pokud víru na štěstí chápeme jako důvod k nečinnosti, stane se nutně příčinou zklamání. Činnost, kterou posilujeme a obohacujeme sami sebe, kterou si vytváříme schopnosti, má smysl, i když v tu chvíli se zdá, že k ničemu nevede. Náhody se dějí.

Jsou ovšem i absolutní náhody, jako ta taška ze střechy nebo sto tisíc ze Sazky; s těmi nemůžeme počítat. Ale tkanivo lidského života tvoří ty drobné, neutrální náhody, se kterými počítat můžeme a musíme. Lidé, kterým závidíme štěstí, jsou málokdy ti nemnozí, kteří vyhrají v loterii. Obyčejně jsou to lidé, kteří měli jasné vědomí cíle, iniciativu a schopnost připravit se k využití náhody. Těch ostatních litujeme: tolik toužili po štěstí, seděli a čekali, čekali, měli na ně právo, ale štěstí je, chudáky, nikdy nepotkalo.

V životě, jak jej prožíváme - na rozdíl od života viděného sklenkou vína - jsou ovšem údobí stability, kdy se málo mění a málo děje. Ale co děláme v takových údobích není v nejmenším bezvýznamné. Vytváříme tím předpoklady, utváříme sami sebe, rozhodujeme, jací budeme, a tím i čeho budeme schopni využít. Můžeme s jistotou počítat, že údobí stability zas jednou přeruší vír změn a nových náhod. Co pro nás budou znamenat, bude záležet na tom, co jsme si vytvořili v údobí stability, kdy jako by na ničem nezáleželo. Kdo po štěstí jen touží, zřídka se ho dočká. Kdo s ním počítá a připravuje se na ně, najde je často v náhodě.

To si ovšem neradi říkáme. Raději se odvoláváme na příklady marného úsilí, té absolutní náhody, která je zároveň absolutní výmlouvou. Neberme to tedy osobně: promítněme to raději na život národa. I v životech národů jsou údobí, kdy se nic neděje a kdy se zdá, že na ničem nezáleží. Jsou i jiná údobí překotných změn, která vytvářejí docela nové, nečekané konstelace faktů. Ne štěstí či příležitosti: jen faktů. Zda poskytnou kýženou možnost, záleží na jasném vědomí cíle a na schopnosti přetvořit fakt na příležitost.

První světová válka a rozpad Rakouska-Uherska poskytují klasický příklad. Versaillská smlouva "osvobodila" všechny národy Rakouska stejně - či přesněji, všechny postavila před týž fakt samostatnosti v dočasném mocenském vakuu. Jen Češi dovedli využít nové situace k vytvoření svobodné, demokratické společnosti. Pro ostatní nástupnické státy znamenal pád rakouského absolutismu nástup ještě malichernějšího domácího absolutismu.

Neměli jsme tehdy v roce 1918 "větší štěstí" než Maďaři nebo Poláci, leda v tom, že jsme měli T.G. Masaryka, který nás dovedl vést k drobné práci pro národ v údobí stability a do boje za stát v údobí destabilizace. Ale i Masaryk byl sám o sobě jen fakt. Že tehdejší fakta nabyla významu příležitosti a štěstí, za to vdčíme generacím drobné práce, která se v údobí po roce 1871 musela jevit jako absurdně bezvýsledná. Půl století jsme pracovali bez naděje na očividný výsledek; dělali jsme, co je dobré, jen proto, že to je dobré. Vzdělávali jsme se a vytvářeli si samostatnou ekonomickou základnu. Tříbili jsme ve svém vědomí představu demokracie, svobody a nezávislosti. Sokolské hnutí nás vychovávalo k sebevědomí, zdatnosti, čestnosti a přímosti. Zbavovali jsme se zatuchlých návyků poddaných. Nic se neměnilo, rok co rok jsme sokolovali dál. Ale vytvářeli jsme přitom v sobě národ

schopný svobody. Ta desetiletí práce, která jakoby k ničemu nevedla, se ukázala rozhodující. Nerozbili jsme nakonec Rakousko: rozpadlo se samo. Nevytvořili jsme si mocenské vakuum. Ale to jsou změny, k jakým už v dějinách dochází. Rozdíl v roce 1918 byl, že jsme jich byli schopni využít.

Není nejmenšího důvodu k doměnce, že příště to bude jiné. Ke změně může dojít v budoucnu tak či onak, rozkladem sovětského mocnářství a vytvořením mocenského vakua, vnitřní změnou pod čínským tlakem, generačním přesunem nebo přistáním lidí z Marsu. Spekulovat jak k ní dojde mi připadá neplodné. Můžeme ale počítat na jisto, že k ní dojde - a že co bude znamenat pro nás záleží na tom, jaký v sobě mezitím vybudujeme národ, jaké si vytvoříme představy a nároky vůči sobě samým, jakými se staneme lidmi.

Účelem normalizační politiky je udělat z nás národ lidí neschopných vidět či využít příležitost. Kdyby byla úspěšná, náhoda by přestala představovat příležitost. Můžeme citovat jako příklad nevyužitelnou náhodu roku 1956. V Rusku tehdy režim přechodně zakolísal pod dopadem destalinizace; v Americe ještě působily představy o vytlačení sovětského vlivu ze střední Evropy. Na jihu vzdorovala Jugoslávie už osmý rok, na severu v sovětské okupační zóně doutnaly jiskry z povstání v roce 1953. V Maďarsku vypukla otevřená válka, na polských hranicích došlo k dělostřeleckým přestřelkám se Sověty. Kdybychom tehdy uzavřeli řetěz vzpoury, mohli jsme přivodit základní změnu. Pro nás to ale možnost nebyla. Byli jsme zoufale ochromení a rozdělení. Oposice, decimovaná emigrací a pounorovým řáděním režimu, se upnula na očekávání pomoci ze západu. Komunisté, desorientovaní vnitrostranickým terorem, neměli představu ani o komunismu, ani o demokracii. Byli jsme odříznuti od světa. Nebyli jsme s to v náhodě vidět či využít příležitost.

V roce 1968 to bylo docela jiné. Pád Novotného a nástup koalice, která zahrnovala i Bil'aka a Indru, se ještě dá kvalifikovat jako jedna z těch neutrálních náhod, ke kterým v dějinách dochází. Náhoda se stala příležitostí proto, že ve straně a ve funkcích nastupovala reformní generace, zatím co v národě přežívala demokratická opozice, která už se neupínala na Západ. Deset let drobné práce nám dalo schopnost vidět v náhodě možnost a iniciativně ji využít. Československé Jaro nám vytvořilo novou rezervu. Když ji normalizace skoro udusila, obnovila ji Charta 77. Znovu jsme se napřímili, znovu jsme si potvrdili, že nejsme otroci, ale svobodní lidé v poddanství. Náhoda se zas vyskytne: budeme ji schopni využít?

Ovšem po Jaru přišel Bratrský Srpen a ten nám nedovolí laciný optimistický závěr. Připomíná nám realitu absolutní náhody, té tašky ze střechy, která v momentu vymaže celoživotní úsilí. S těmi se nemůžeme vypořádat jako s neutrálně využitelným materiálem. Jak si člověk zachová sebevědomí svobodného subjektu tváří v tvář absolutní náhodě, je snad nejzákladnější filozofická otázka vůbec. Proti faktu narození, bomby, nemoci, okupace a dalších neplatí úsilí a přání. Ale podřídít se jim jako "osudu" znamená vzdát se svého lidství a přijmout úlohu objektu dějin. Jak tedy?

Je to otázka, kterou se zabývají filozofové od Epiktéta po Ricoeura. Dějiny nám už nepovolí voluntaristické iluze o všemohoucnosti úsilí. Naše evropské lidství nám zas nepovolí orientální fatalismus. Evropská filozofie poukazuje na něco jiného: svobodný člověk překonává absolutní náhodu tím, že si ji přivlastňuje. Ne, že ji schvaluje, ani že se jí podřizuje jako "poznané nutnosti", ale že ji přejímá jako vlastní. Rozhoduje se, že se místo oběti osudu stane vlastníkem údělu. Nevोलil jsem, že se narodím rodu mužského v Čechách za krize mezi válkami. Ale

odmítám být obětí té náhody. Volím ji za svou: je to můj život, moje totožnost. Nevolil jsem exil, ale nejsem obětí exilu. Jsem exulant. To jsem já.

Je to něco, co jsem dlouho nedovedl pochopit. Četl jsem Epiktéta, Rádla, Ricoeura, ale nechápal jsem je. Začal jsem rozumět teprve při práci se slepými studenty. Byli mezi nimi někteří, kteří zásadně a hluboce zaujali postoj obětí slepoty. Nepovažovali se za slepce: považovali se za oslepené. Slepota jim byla vnější, cizí. Trpěli jí, sváděli na ni všechnen neúspěch, vydírali jí, prožívali ji jako hluboké osobní neštěstí, které všechno ospravedlňuje, všechno omlouvá, na všechno jim dává nárok - a také nad ní zoufali. Byli mezi nimi i jiní, stejně nezměnitelně slepí, kteří ale v ničem nebyli obětmi slepoty. Ten postoj prostě odmítali. Nebyli oslepení, byli slepci. Tak jako já jsem rodu mužského, určité výšky, daného věku, tak jako já jsem já, tak oni byli slepci. Slepota je nevlastnila, naopak, oni vlastnili svou slepotu; stala se pro ně faktem. Ne neštěstím, ne výmluvou, prostě faktem, ze kterého vycházeli a jehož smysl sami určovali. Byli slepí, ale svou slepotu překonali. Nebyli obětmi slepoty. (4)

Často na ně vzpomínám, když se zamýšlím nad okupací a exilem. Člověk a národ nepřekonávají absolutní náhodu úsilím či fatalismem. První je marné, druhé osudné. Obojí dělá z lidského subjektu objekt, z člověka oběť, ustrnulou nakonec i v tom, co by úsilím a iniciativou změnit mohl. Člověk překonává absolutní náhodu přivlastněním. Jako loket, který se ohýbá jen jedním směrem, není okupace a exil něco vnějšího, co můj život omezuje. Je to můj život. Nesmiřuji se s okupací. Považuji ji za základní dané, ze kterého vycházím. Moje totožnost je totožnost exulanta z okupované země. To není fatum, pouze faktum.

Přijetí faktu okupace stejně jako přijetí faktu vlastní smrtelnosti představuje základní osvobození. Osvobozu-

je nás od sebelítosti a bezmoci, z paralyzy potlačené, popřené reality. Osvobozuje nás z časového vyhnanství do vzpomínek a iluzí, vrací nám dnešek. Poskytuje nám reálné východisko, umožňuje nám reálný odhad situace. Pokud odmítáme přijmout okupaci jako fakt, zůstáváme bezmocní. Jediné, co by mělo význam, pak není v naší moci - totiž vyhnat zachvatčiky ze země a svrhnout dnešní režim. To vždy zůstane dlouhodobou nadějí, ale není to dnešní možnost. Když uznáme fakt okupace, přestáváme být bezmocní, protože se vynoří řada docela jiných úkolů, které jsou v naší moci. Měříme své schopnosti úkolem budování národa schopného svobody.

Z té perspektivy už není nic bezvýznamné. Všechno, co děláme, nabývá významu. Otevírá se nám možnost života užitečného ne že škodí režimu, ale že prospívá národu, udržuje mu styk s evropskou kulturou a jasné vědomí lidské tváře, a vytváří mu společenskou, lidskou i ekonomickou základnu svobody. Charta 77 nesvrhne sovětské imperium. Má hlubší význam, který zachytil na smrtelné posteli Jan Patočka: "Znovu si uvědomujeme, že jsou věci pro které stojí za to trpět." (5)

K těm patří všechno, co v nás zachovává svobodné lidi. Církevní mládežnické hnutí, rozvoj zahraničního obchodu, studium, uplatňování junáckých zásad v pionýru a zásad slušnosti ve veřejné správě, uchovávání čistoty a krásy našeho jazyka a civilizované předpoklady lidských vztahů, každý protest proti lži a nelidskosti, rozšiřování neusměrněných tiskovin, zachovávání styku s naším neobsaditelným zázemím, Čechy a Slováky v zahraničí, každý moment lidskosti v nelidském režimu, každý moment lidských hodnot v konzumní společnosti, to všechno má smysl a význam. Ne proto, že bychom si od toho mohli slibovat pád režimu či konec okupace - k těm dojde, ale nezávisí to na nás. Co děláme, má význam, protože tím vytváříme národ schopný svobody. Všechno,

co nás posiluje a napřimuje nám páteř, je dnes důležité. Všechno, co nás ponižuje, je zhoubné. Okupace nic neomlouvá; všemu příkládá důležitost.

Z naší válečné minulosti ovšem ještě doznívá otázka: když posilujeme národ, neposilujeme tím i režim? Známe ji z debat za války, pak z komunistického hesla, že čím hůř, tím líp, pak z údobí studené války. Ve válkách jistě platí. Ale dnes žijeme v zoufale stabilní situaci. Žijeme dvojí potřebou. Potřebujeme zachovat v sobě národ schopný svobody. Ale dlouhodobě není naším cílem jen demokratizace, uvolňování a autonomie v rámci sovětské říše. Je to demokracie, svoboda, nezávislost. Nevyhneme se otázce, zda všechna práce, která posiluje, uvolňuje a obohacuje náš život, neupevňuje zároveň náš dnešní režim. Či v hantýrce revolučních politiků, neodda-
luje reforma revoluci?

Jsem naprosto přesvědčen, že ne. V základě ta "revoluce" by dnes mohla znamenat dva různé vývoje. Jedním je postupná přeměna režimu, nejen u nás, ale v celém sovětském imperiu. Moskevští starci se jí všemožně brání, ale změna probíhá dál. Evropský komunismus, léta zdrcadlový odraz sovětských představ a praxe, nachází svou lidskou tvář, pomalu, nejistě, ale přece. Do deseti let nastoupí v Sovětském svazu nová generace, pro kterou bude vnitřní obnova systému nevyhnutelná, ne z dobré vůle, ale k udržení moci, jako byla pro Chruščeva nutná destalinizace. Všechno, co posiluje náš národ, nejen zvyšuje naši schopnost využít možnosti, ale zároveň poskytuje sovětskému vedení další důvod, aby vyměnilo věčně explozivní předsunutou hranici ve středu Evropy za *cordon sanitaire* neutrálních států. Čím jsme přímější a silnější, tím nákladnější je střeoevropské imperium pro Sovětský svaz.

Je samozřejmě možné, že se sovětský systém prokáže neschopný vnitřní změny. To představuje druhou možnost vývoje. Je možné, že Sovětský svaz, jako staré Rakousko, pojede ve vyjetých kolejích až do vyprovokování konečného konfliktu. Není to vábný výhled. Ne, že bych se obával porážky Západu. Počáteční vojenská převaha Sovětského svazu nemůže vyrovnat obrovskou celkovou převahu Západu o nic víc, než ji mohla vyrovnat relativně větší převaha Japonska na začátku druhé světové války. Ale vojenské střetnutí by mohlo poničit oba soupeře natolik, že by skutečným vítězem byla nakonec nezúčastněná Čína. Jsem Evropan: chápu význam Ruska jako nárazníkového státu mezi Evropou a Asií. V našem zájmu nakonec není Rusko zdecimované, ale Rusko natolik evropské, aby nepředstavovalo byzantský stín nad Evropou.

Avšak i kdyby se střetnutí se Západem ukázalo nevyhnutelnou podmínkou změny v Rusku, stále by platilo, že naše budoucnost se váže na naši schopnost využít změny. Ani vojenská porážka Sovětského svazu by nám nepřinesla svobodu, kdyby v naší zemi přežíval už jen duševně a ekonomicky zaostalý nárůdek lidí neschopných svobodného života. Bez ohledu na dlouhodobý vývoj mezinárodních vztahů, bez ohledu na to, zda denní práce se jeví jako důležitá či bezvýsledná, jako podvratná činnost nebo jako kolaborace, naše budoucnost závisí na tom, co nás posiluje a co nám zachovává naši lidskou tvář.

I v tom je nakonec filozofický princip. V každodenním životě víme dobře, že změnu nevytváří dialektická magie, ale práce. I základní přeměna, jako metamorfóza motýla, se sestává z řetězu drobných změn. Revoluce nic nemění, protože nic netvoří. Může se jí jen projevit změna vytvořená drobnou prací. Náš převrat v roce 1918 nevytvořil Československo. Představoval jen skutečnost, uznání

skutečnosti, že Československo vyrostlo v nás prací vlasteneckých generací. Co v nás roste dnes?

Vývoj ve skutečnosti není nikdy dialektický. Tak se může jevit povrchnímu chápání, které přechází konkrétní mezičlánky a z hrubých obrysů si vytváří schéma. Pokud však svůj úkol nechápeme jako teoretizování o společenském vývoji ve veřejné čítárně Britského muzea, ale jako skutečné vytváření národa, nemůžeme se spokojit s dialektickou abstrakcí. Ta světu nedala nic než to, že z vývoje k sociální spravedlnosti se stal revoluční boj o moc. Svobodu nám nepřinese dialektické střetnutí, pokud si svobodu nevytvoříme předem sami v sobě. (6)

Dějiny nás neodsuzují k bezmoci. Staví nás před určité skutečnosti. Ty dnes zahrnují i naši momentální neschopnost svrhnout okupační režim. Je to fakt, ale je to jen fakt - a nic není méně stabilního než fakt. Základní skutečnost, před kterou nás dějiny staví, není skutečnost momentálního faktu, ale skutečnost stálé změny. Co bude znamenat, záleží na nás, na naší schopnosti změnu postřehnout, změnu usměrnit a využít, ale především na naší schopnosti žít svobodně a lidsky. Příležitost se nám časem naskytne, o to žádný strach. Jestli toho ale budeme schopni využít, záleží na všem, co děláme a tvoříme dnes, v údobí beznadějně bezmoci. Možnosti nakonec neexistují v dějinách. Existují v nás, mocných i bezmocných.

Poznámky k sedmé kapitole

1. Rozbor vztahu teleologie zážitku a kauzálního výkladu běžného v pozitivních vědách poskytuje B.P. Bowne, *Metaphysics*, kap. "Volitional Causality". Bowne shrnuje svůj rozbor větou "Mechanism is teleology read backwards", tedy kauzální výklad je zpětný pohled na intencionální jednání. K podobnému závěru dochází Ricoeur, *Le volontaire et l'involontaire*, "L'involontaire est pour le volontaire, le volontaire est a cause de l'involontaire"

2. Striktně není ani jeden ani druhý výklad důsledný, pokud jej chápeme z impersonálního hlediska; chápán z perspektivy Person-Člověka, protiklad mizí. V lidském zážitku vědomí totožnosti umožňuje vědomí změny a naopak. Tak Bowne, *op. cit.*, kap. "Change and Identity".
3. Rozbor nutnosti a vůle předkládá opět Ricoeur, *op. cit.*, se závěrem "Une liberté seulement humaine". Staví jej proti Sartrovu pojetí svobody jako všemohoucnosti (s důsledkem faktické nesvobody), založeném na hegelském pojetí *mého* jako *mne* - takže cokoliv neovládám, mě omezuje. Ricoeurův přístup je personalistický, s pochopením vztahu vzájemnosti.
4. Zde jen zkratkou: rozvedl jsem v článku "The Metaphysical Significance of the Tragic Sense of Life", *Die Unabhängige Zeitschrift für Philosophie* (Viedeň), léto 1977
5. Cituji podle anglického překladu v *Times* (Londýn) 15. března 1977
6. To je známý masarykovský námět, třeba v *Otázce sociální* § 142, v *České otázce* a ve vší Masarykově práci - ne gesta, raději drobnou práci! Ale dodejme, že po životě zasvěceném drobné práci, kterou se vytvářejí schopnosti, nás vedl Masaryk do války, když se vyskytla příležitost schopností využít. Bohužel je daleko běžnější vyhlašovat zvučná hesla v údobí nucené nečinnosti - a spokojit se s drobnou prací v momentu, kdy je rozhodné akce třeba.

Kapitola 8

MOŽNOSTI MOCNÝCH

Možnosti mocných se těžko odhadují z posice ohroženého. Psychologický účinek hrozby nám poví víc o ohroženém než o skutečných možnostech hrozícího. Jako v případě člověka, který svou jedinou kulí v hlavni drží v šachu šest mužů, je každý hrozící hroznější, dokud jen vyhrožuje. Tak loupežník, třeba s královskou stráží v patách, připadá hrozný přivozníkovi, když na něho namíří bambitku a zvolá, Převez mě nebo tě zabiju! Přivozník hledí do hlavně bambitky; neví, že královská stráž už cválá úvalem pod lesem nebo že loupežník má jen tu jedinou kulí v hlavni. Loupežník je mocný hrozbou. Když se ale přivozník pokorně pokřičuje, obnaží hlavu a řekne, Děj se vůle Páně, střel! loupežník se stává bezmocným. Když střelí, nebude, kdo by ho převezl. Do dne a hodiny se bude houpat pod hradem na oprátce. Jenže ohrožený si těžko může dovolit chladné úvahy o možnostech moci. Raději ustoupí a tím dává realitu hrozbě. Jak by asi dopadla okupace, kdyby prezident v Moskvě a celý národ po něm řekl NE? Kdybychom prostě ke všemu, k čemu nás loupežníci nemohli přímo donutit, říkali soustavně a důsledně NE? Kdyby to soustavně říkal každý z těch 92% národa, které si to tehdy myslely?

Nevím. První týden byl slibný, ale těžko bychom posuzovali další možnosti. Žili jsme v přímém ohrožení a žijeme v něm dodnes. Hledíme do hlavně bambitky a přičítáme loupežníkům všemohoucnost. Jsme přesvědčeni, že nás stejně mohou ke všemu donutit, a tak raději poslechneme, často i iniciativně a bez nucení, jen abychom neprovokovali. Snad máme pravdu: nemohu to posuzovat, protože sám jsem v jiném postavení. Loupežníci mi už provedli, čím mi vyhrožovali: vypudili mě ze země. Dnes stojím mimo ohrožení. Bambitka už nemíří na mě. Víím, že mě to omezuje: nepociťuji bezprostředně přímou hrozbu moci, neriskuji, a tak nemohu odhadnout, jak se situace jeví z perspektivy ohroženého. Ale je to i výhoda: mohu se zadívat na barony a loupežníky z odstupu. Mohu si dovolit to, co ohrožený potřebuje a dovolit si nemůže, chladnou úvahu o mezích a možnostech mocných.

První, čeho si z té perspektivy všimnete, je až neuvěřitelná anonymita moci. Kdo vlastně drží bambitku? Naslouchám, hovořím s lidmi, čtu noviny a časopisy, ale málo se o tom dovídám. V tisku se ovšem vyskytují jména vládních a stranických funkcionářů, kteří přijímají hlavy afrických států, otvírají zdravotní střediska a besedují s traktoristy. Nedočtete se ale o gen. maj. StB Molnárovi nebo o maj. StB Vlкови, nenajdete jména příslušníků, kteří uvyslýchali k smrti Jana Patočku. Čas prokurátorů Urválků, kteří se pyšnili svým dílem, dávno pominul. Dnes se málokdo hlásí k té moci, kterou nejvíc pocítujeme, k té, která rozhoduje, co bude pravda a jak budeme žít, povolává na pohovory, zbavuje zaměstnání, vybírá, kdo smí co číst, psát a říkat, zadržuje poštu, zamítá doložky a vytváří ovzduší nejistoty. Ta moc zůstává diskrétně v pozadí. Když vystupuje, činí to kolektivně - pracovníci Bezpečnosti, kolektiv zaměstnanců, pracující

severočeské oblasti - a k tomu se ještě kryje poslední instancí, na kterou se odvolává každý činitel od místopředsedy MNV po prezidenta republiky, tou naší slavnou dělnickou třídou.

Jenže tu třídu byste marně hledali v továrnách a na pracovištích. Tam najdete dělníky jako všude na světě, jen procento intelektuálů je mezi nimi u nás vyšší. Sotva najdete někoho, kdo by vám řekl, ano, já jsem ta dělnická třída, já si to všechno přeji, já za to zodpovídám. Prý to dělají ONI; nikdy ne já, nikdy ne my, vždycky ONI. Ptejte se, jak chcete, dumejte nad všemi paradoxy dnešního života, vždycky vám vyjde, že ti všemocní mocní jsou ONI. (1)

Kdo jsou ti ONI? Kdo jsou, co jsou, čím se vyznačují, k čemu se hlásí? Po Únoru se to ještě dalo stanovit. ONI byli komunisté a být komunista ještě něco znamenalo. Jeden italský karikaturista kreslival komunisty s třemi nosními dírkami. Připadali nám opravdu jako zvláštní rasa, lidé bez lidských citů a svědomí, buňky chorobného organismu poháněného jedinou vůlí a vášní, *vládnout!* Samozřejmě z velikého idealismu, pro dobro lidstva, atd. atd., ale *vládnout!* Komunismus nám připadal jako opium, komunisté jako narkomani, naprosto posedlí svou drógou, se kterými není možná diskuze či spolupráce, jen boj. To byli ONI, komunisté, v démonologii pounorové opozice.

Až na ty tři nosní dírky to nebylo nepřesné, ale bylo to neúplné. Komunisté se nevyznačovali jen touhou po moci, ale také přímo mesiášskou vírou v zdokonalitelnost člověka a odčinění pádu. Jiná politická hnutí, včetně vysloveně idealistických, bývají střízlivější. Soustředí se na určitý dílčí problém, hledají a prosazují nápravu - uznání národních práv, osmihodinová pracovní doba, rozvoj vesnice, všeobecné hlasovací právo, zrovnoprávnění dělnictva. V podstatě se smiřují s nedokonalostí

člověka a světa a hledají způsoby, jak se s ní potýkat. Komunisté byli jiní. Vadila jim lidská chybovačnost a nedokonalost světa jako takové. Dožadovali se a slibovali naprostou proměnu, nového "socialistického" člověka, který už nebude chybující, a nový socialistický svět, ve kterém se problémy neřeší, protože se nepovolují. Zakáže se nespravedlnost, nesrovnalost, bída, špína, utrpení, rozpory, tragedie i zloba. I větru, dešti budou poroučet komunisté. (2)

Jak k tomu všemu komunismus povede, o tom se komunisté příliš nešířili. Marx přece učí, že společnost budoucnosti se nedá určovat předem. Věřili jen, že k tomu komunismus povede: komunisté si nepřejí, aby bylo cokoli v nepořádku; když se dostanou k moci, tak to prostě nepovolí a basta. Jen tu moc získat! Teoreticky to zdůvodňovalo neurčité přesvědčení, že všechno zlo světa, od válek po zubní kazy, pochází ze soukromého vlastnictví výrobních prostředků a je přímou vinou majitelů zmíněných prostředků. K spáse světa tedy postačí zničení třídního nepřítele, který si přeje zlo. Komunisti si naproti tomu přejí dokonalý svět: když se dostanou k moci, jiný nepovolí. K teoretickému determinismu se tu připojuje praktický voluntarismus. Komunisté se nevyznačovali třemi nosními dírkami, ale absolutním idealismem a absolutní touhou po moci - posílenou absolutní vírou ve všemohoucnost moci. Rusky se tomu říká pravoslaví i samoděržaví.

Po Únoru se ovšem ukázalo, že moc není všemohoucí. Komunisté si sice přáli ráj na zemi, ale ten nepropukl 25. 2. 1948. V logice víry ve všemohoucnost moci bylo možné jen jedno vysvětlení: moc není ještě dost mocná. Je třeba rozdrtit další nepřátele. Komunisté se tedy dali do drcení. Národ se přestal dělit na idealisty a realisty. Rozděлил se na ty, kterým hrozil kriminál a ty, kteří kriminálem vyhrožovali ve svatém nadšení. Ti druzí teď byli ONI, komunisté.

Ta rovnice se zkomplikovala nevyhnutelným poznáním, že kriminál hrozí i těm, kdo jím vyhrožují. Na lavici obžalovaných se ocitly tisíce komunistů. Byli mezi nimi ti, kteří do strany vstupovali z maximalistického idealismu, a věrnost komunistickým ideálům, které je tam přivedly, prohlašovali jako důkaz nevinnosti. Ale byli mezi nimi i ti, pro které ideál nikdy nebyl než jednou ze zbraní v boji o moc. Komunističtí odsouzení se svým složením nelišili od komunistických soudců.

Kdo potom je ještě bezpečně ON, komunista? Idealismus nestačil, ale nestačila ani bezohledná dravost. Po roce 1952 byl komunistou jen ten, kdo projevoval nadšenou poslušnost. Kdo jen poslouchal bez nadšení, byl nestranník; kdo neposlouchal, byl třídní nepřítel. Komunisté věřili, tentokrát na poslušnost. Jenže opravdu věřit na poslušnost je možné jen tak dlouho, dokud poslušnost přináší žádané výsledky. Poúnorový režim je nepřinášel. Vyznačoval se společenskou a ekonomickou stagnací. Místo výsledků nabízel poslušným výhody. Až na hrstku beznadějných donkichotů se z komunistické strany stalo společenství lidí, jimž se poslušnost vyplácela. To teď byli ONI.

Nejzajímavějším jevem šedesátých let byla naprosto nečekaná a neočekávatelná obroda komunistického idealismu. Nepředstavovali ji jen věrní stoupenci Února, ze kterých nečekaná úloha obětí udělala slušné lidi. V Československu tehdy došlo k vývoji, který se o deset let později začíná projevovat v západní Evropě. V roce 1968 jsme předhlonili dějiny - a doplatili jsme na to. Je to však pochopitelné. Československo je zemí humanistického ideálu. Naši komunisté si uvědomili, že dokonalá společnost se nedá budovat podle ruského způsobu mocí. Jejím předpokladem je humanita, ta lidská tvář našich tehdejších hesel. Nikdy nebude "dokonalá" v perverzním byzantském smyslu, že v ní bude všechno klapat jako na

drátku. Bude dokonalá tím, že lidem, se všemi jejich vadami, bude projevovat důslednou úctu v politice i v ekonomice. Obrodné hnutí představovalo pokus o osvobození komunismu z byzantského zajetí. Komunističtí idealisté se místo poslušnosti zaměřili na socialistickou demokracii. Tehdy v naší zemi snad naposled existovali komunisté z přesvědčení. Byli to ještě ONI: lišili se od NÁS privilegovaným postavením a poskvrněnou minulostí. Svými snahami a ideály se už od NÁS nelišili.

Snad právě tím vyprovokovali okupaci. Okupace prokázala, že demokracie se nedá budovat pod heslem komunismu, ani humanistického, pokud o definici komunismu rozhoduje Moskva. Tehdy mezi NIMI definitivně vymřeli komunisté z přesvědčení. Nové vedení jich ze strany vyloučilo na 450.000 a bylo by vyloučilo i víc, kdyby si nepotřebovalo zachovat aspoň zdání členské základny. Zůstali jen poslušní, ochotní popřít, co jsme všichni jasně věděli: že události ze dne 21. 8. 1968 byly násilnou agresí proti vůli našich národů i proti zájmům socialismu. Po prověrkách nabylo slovo komunista nového významu: poslušný lhář.

Jinak už ani není možné být komunistou. Jak by vlastně vypadal komunista podle stranických představ a směrnic? Předpokládám, že by věřil na komunismus, ale ten už měl a má tolik protichůdných významů, že to o sobě nestačí. Důvěřoval by straně, ale to je zas ošemetné. Důvěra straně v padesátých letech byla deformace, v šedesátých oportunistus. Co tedy bezmezná důvěra k Sovětskému svazu? To už je bezpečnější, ale zase pozor - v roce 1939 byla na velký dekret. Musí to být důvěra, ale pružná, schopná přesedlat ze Stalina na Chruščeva a pak na Brežněva. Přesvědčený komunista by musel skálopevně věřit, že nadčasový ideál komunismu se bezvýhradně ztotožňuje s názory toho, kdo je momentálně v Sovětském svazu u vesla. To je pak ovšem případ pro pana profesora Myslivečka.

Na to jsme přece jen příliš inteligentní národ. Komunisté z přesvědčení u nás už prostě nemohou existovat. Existují jen lidé, kterým se poslušnost vyplácí. To jsou dnes ONI. Jsem přesvědčen, že u nás už neexistuje "hrozba komunismu", jen hrozba poslušnosti. Poslušnost ovšem může být hrozná.

Jenže zdaleka ne všichni poslušní jsou komunisté. Poslušnost se může vyplácet i nestraníkům, zvláště v době, kdy vnitrostranické prověrky vytvářejí nedostatek kvalifikovaných pracovníků. Ospravedlnění se vždycky najde. Mohu si říci, že odmítnutím poslušnosti stejně nic nezměním, jen ztížím život rodině. Tak sehrají poslušného: stejně vím, že ten, kdo to na mě požaduje, to hraje stejně cynicky jako já. Masku poslušnosti se dá zdůvodnit i jinak. Lidé přece potřebují lékaře, umělce, kněze, inženýry, lidi ve všech oborech služby veřejnosti. Maskou poslušnosti si lidé mohou vykupovat možnost účinné práce. Mohou si jí ovšem stejně vykupovat možnost pohodlného postavení. Nezáleží na tom. Komunisté mají dnes jen jeden společný rys - poslušnost ve všem, ovšem poslušnost dobře honorovanou. Je Lubomír Štrougal komunistou? Ano, stejně jako by byl demokrat, kdyby se udržel Dubček, a jako by byl katolík, kdyby vatikánská Švýcarská garda porazila svými halapartnami sovětskou armádu. Je totiž vždycky ON. Je Dubček komunistou? Blázínku, jak by byl - vždyť on na to věří!!

Kdo jsou tedy ONI, a kdo jsme MY? Těžko se to stanovuje. Dala by se rozlišit celá řada kategorií. Od každé znám příklad. Jsou lidé, kteří jednoznačně volí totožnost MY. Odmítají se pokořit, odmítají lhát, odmítají popírat víru či něco sehrávat. Dobrovolně se vyřazují z postupu ke korytům. Volí raději čisté svědomí. Ti to jsou, kdo zachraňují nejen sebe, ale i nás. Nastavují našemu radaru jednoznačný orientační bod pravdy proti přetvářce, dobra proti chytráctví. Platí za to vysokou

cenu, ale je ta cena opravdu vyšší než cena sebezpopření?

Ale mezi nás patří i jiní lidé, kteří kvalifikují poměr svědomí a účinnosti jinak. Smiřují se se sehráním minimální úlohy jako ONI, aby si zachovali možnost působení jako MY. Mezi nimi často najdete lidi s vysokou kvalifikací a smyslem pro odpovědnost, kteří si kompromisem vykupují možnost účinného působení. Mezi takové patřil prý podle Solženicyna třeba Alexandr Tvardovskij. Jsou i další, kterým vyhovuje úloha ONI, ale kteří si přece jen zachovávají vědomí, že patří k NÁM. Nemohu vyloučit, že takoví zasedají i v Ústředním výboru. Nemám pro to náznaky, jen se pamatuji, že jeden z nejstařejších mužů odboje, gen. Eliáš, zastával až do svého zatčení místo protektorátního ministerského předsedy. Byli Češi, kteří ho považovali za zrádce. Němci byli bystřejší: popravili ho.

Jsou ovšem i takoví, kterým úloha ONI bezvýhradně vyhovuje. Některým dopomáhá k místům vysoko nad vlastní kvalifikaci. Jiným vyhovuje poslušnost, jiným zase chutná moc. Jeden takový mi při náhodném setkání v zahraničí řekl, Já jsem halt svině, mně to dělá dobře. (Ne, mýlíte se - nikdy jsem se nesetkal s Vasilem Bil'akem.) To už jsou pak jen a jen ONI.

Kdo tedy jsou to, ti ONI? Nemají jasnou totožnost, nemají ani přesvědčení. Sdílí jen jedno, poslušnost, a ani tu zdaleka ne rovnoměrně. S výjimkou očividných zločinců jako gen.-maj. Molnár se nedají vyčlenit, abychom proti nim mohli svádět novodobou verzi třídního boje. Bojovat můžeme jen proti principu ONI. Zním k tomu jen jeden přístup: nekonečně si vážit lidí, kteří jsou čistě MY; u ostatních, které okolnosti vedou nebo nutí do úlohy ONI, vždy předpokládat, že pod maskou funkce jsou i oni jedněmi z NÁS. Když se to prokáže neoprávněné, dobrá - je nás o jednoho méně. Jsme však příliš malý národ a utrpěli jsme příliš mnoho ztrát, než abychom si

mohli dovolit odepisovat předem jako ONI kohokoliv, kdo by mohl být jedním z NÁS.

ONI není nikdo. I příslušník StB, který vás vede na pohovor, nejednou naznačí, že on vlastně jen koná své povolání, že za tím jsou jiní ONI. Existuje jen anonymní princip ONI, složený z ústupků, povolnosti, žádostivosti, kompromisů, slabosti a dobré vůle, často i bez zlých úmyslů. Umožňuje každodenní život v nemožné situaci, ale zároveň vytváří prostor pro těch několik jmenovaných nositelů moci, kteří tvoří převod mezi hrozbou z Milovic a povolností dole. Ti to jsou, kdo dnes zasedají na Hradě a na Nábřeží kijevské brigády, řídí podniky a předsedají na fakultách, úřadují v Bartolomějské ulici a rozhodují v redakcích. Ti to jsou, koho dnes považujeme za mocné, za držitele bambitek. Na ty svádíme všechno, co je u nás špatné, od nich očekáváme nápravu - kdyby se jim jen zachtělo, mohli by prý všechno.

Jak mocní jsou naši mocní ve skutečnosti? Těžko se to odhaduje. Dosah a meze moci se projevují teprve, když moc narazí na odpor - když převozník řekne: Tak střel - a to už by mohlo být pozdě. Můžeme se ale zamyslet nad obecnými rysy moci: jak mocní mohou být lidé, kteří svou moc odvozují z milosti loupežníků a pro její uplatnění spoléhají na anonymní systém ONI?

V našich představách se obyčejně jeví jako všemohoucí. V tom jsme převzali někdejší komunistickou ideologii: přičítáme jim zase všechno zlo, od policejní represe po zubní kazy. Nevím, do jaké míry je Gustav Husák odpovědný za špatné zuby - ztráta zubních lékařů do emigrace a nervové napětí tu jistě hrají úlohu. Ale to je odpovědnost stejně metafyzická jako odpovědnost kapitalistů v mýtologii komunismu. Konkrétně je moc omezená schopností zajistit si poslušnost hrozbou nebo souhlasem. Zákon, který nikdo neposlouchá, přestává být

zákonem. Moc, kterou nikdo nebere vážně, není mocí. Násilí se dá užít proti části národa, ne proti celému národu. Vrchnost potřebuje poddané. Vládcí jsou závislí na poddaných jako loupežník na přivozníkovi.

Nejmocnější je vždycky vládce, kterého občané poslouchají dobrovolně, protože ho považují za vlastního představitele. Nejmocnějším vládcem v našich poválečných dějinách byl, podle mého, mírný, nevýrazný Alexandr Dubček. Měl naprostou podporu svých národů. Mohlo to být z velké části *faut de mieux*, ale dalo mu to nesmírnou škálu možností. Nebyl omezen závislostí na Moskvě ani závislostí na donucovacím aparátu. Mohl vzdorovat Moskvě, mohl změnit politické relace nebo ekonomickou politiku, v jeho moci dokonce bylo vést své národy proti směru, který mu vynesl popularitu. To pochopili v Moskvě a podle toho ho využili v posrpnovém roce. Dubček vedl naše národy od poslušnosti k vzdoru - a po okupaci zas od vzdoru k poslušnosti.

O takové moci se dnešnímu vedení ani nezdá. Poslušnost si musí kupovat nebo vynucovat. Iniciativa občanů chybí. Co si smí a může vynutit nebo koupit se na druhé straně váže na blahosklonnost Sovětů: bez podpory z Milovic by naši místodržící rychle ztratili schopnost kupovat a vynucovat. Objektivně vzato, jsou možnosti našich mocných zoufale omezené.

Představte si například, že by zítra na místo Gustava Husáka nastoupil dvojník tak podobný, že ani manželka by si ničeho nevšimla, ale naprosto oddaný národnímu programu socialismu, demokracie a nezávislosti. Co by mohl dělat? O svých zásadách by se zmiňovat nemohl - stačí zmínka, a nejmocnější muž ve státě by se stal dispečerem vozového parku v dřevařském průmyslu. Bratři jsou na takové věci citliví. Aby si náš hypotetický dvojník vůbec udržel své postavení, musel by si dát dobrý pozor, aby sovětští poradci slyšeli a četli, co jsou schopni pocho-

pit, co je uklidňuje: fráze o proletářském internaciona-
lismu a statistiky fingoaných závazků o plnění neméně
fingoaného plánu.

Šlo by mu ovšem o to, aby zachránil to nejcennější, co
máme - naše lidské zdroje. Snažil by se omezit zbytečné
šikanování, držel by na uzdě gorily z StB, poskytoval by
lidem příležitost dočasně se uklidnit, snažil by se umožnit
přístup na vlivnější místa slušným lidem, rozšířit
členskou základnu strany. Musel by postupovat opatrně:
sovětští poradci znají jména a jejich čeští příživníci jim
dopovědí, co nevědí. Užil by Kadárova principu
obsazování míst podle kvalifikace, ale i to by bylo
ošemetné. Jeho hlavní oporou jsou lidé, kterým ideolo-
gická měřítká dopomohla k místům naprosto nad a
mimo kvalifikaci. Ti by se brzy začali bouřit.

Náš hypotetický dvojník by se snažil dělat ekono-
mickou politiku ve prospěch národa a vytvářet nám ekono-
mickou základnu pro samostatnost a svobodný život.
Ale se zoufale nekvalifikovanými politickými kádry na
vedoucích odborných místech by to bylo obtížné.
Pokoušel by se vytvořit prostor pro život a rozvoj ve spo-
lečenském a kulturním životě. Snažil by se našim umlče-
ným umělcům otevřít dveře k tvorbě, nám všem otevřít
hranice kulturního styku se zahraničním, usnadnit dovoz
naší zahraniční literatury a uplatnění doma neúnosné
tvorby mimo zemi. Ale zas by musel hlídat každý krok a
pečlivě zachovávat zdání normalizace, aby nevyprovo-
koval ruský zákrok.

Předpokládám, že hypotetický dvojník by se ve všem
řídil zásadou, nedělat nic, co si Rusové nemohou přímo
vynutit a dělat všechno, čemu nemohou přímo zabránit.
Nejsem si však jistý, že by se jeho vystupování zdálo vý-
razně odlišné od dnešní politiky Gustava Husáka. (3)
Dělal by normalizační politiku, aby uklidnil Sověty a
zmírnil přímý dozor. Jenže kadárizace je možná jen v

tom, o čem si Rusové jsou jistí, že to k ničemu nepovede. Moc nejmocnějšího muže ve státu je uzounce omezená.

Přesto by nástup dvojníka mohl představovat hlubokou změnu. Politika a poučení by se nezměnily, ale mohlo by se změnit něco jiného. Jaký pán, takový kmán: systémy poslušnosti velice rychle a citlivě zaznamenají i jemné nuance v postoji svých pánů. Rozkazy mohou být stejné, ale když kmán vycítí, že pán nemá zájem na iniciativním provádění, rychle se přizpůsobí. Když pán jedná s poddanými vlídně, opakuje třeba císařská nařízení, ale s rozpačitým úsměvem a snaží se zmírnit jejich dopad, může si i kmán najít tisíce způsobů, jak při krmení vlka ochránit kozu. Každé nařízení, od tiskového zákona přes celní předpisy po kádrové směrnice, se dá uplatňovat tvrdě a iniciativně nebo zcela formálně. V ovzduší, které nepodporuje iniciativu, se i útlak může stát snesitelný. Nebyl by to ovšem rozdíl mezi rokem 1952 a rokem 1968, ale mohl by to být rozdíl mezi 1956 a 1966. Tolik je aspoň v moci mocných.

Všimněte si ale, že celkový tón každodenního života nezávisí nutně na těch několika jmenovaných představitelích státní moci. Signály ke změně postoje a ovzduší by mohly přijít shora, ale podstata změny závisí na orgánech střední úrovně, na okresech, na místních výborech, vždycky v bodu přímého uplatňování moci. I za dnešních podmínek může být funkcionář střední či nižší úrovně slušný. Život nám nejvíce ztrpčují ne ti tam nahoře, ale tisíce drobných diktátůrků, kteří iniciativně využívají příležitosti a vychutnávají tu nejmalichernější moc. Vracíme se tím k našemu prvotnímu poznatku: Rusové nebo ti tam nahoře nám vládou jen rámcově. Podmínky každodenního života v tom nezměnitelném rámci vytváříme svými postoji - či přesněji, vytváří je rozměr ONI v našem každodenním obcování.

Od NICH bychom ovšem těžko očekávali iniciativu k slušnosti. Místa funkcionářů střední úrovně dnes zastá-

vají výhradně lidé, kteří už byli v nějakých funkcích v údobí obrodného (nyní krizového) vývoje. Ti ovšem prošli řadou ostrých prověrek. Pokud v nich obstáli a postoupili v posledním desetiletí na vyšší místa, museli to být lidé, kteří se za Jara a po okupaci postavili proti svému národu, na stranu okupantů a diktátorů. Jsou si vědomi, jak se provinili - že jsou dnes zločinci *ex officio* - jak naprosto jednoznačně se tehdy národ postavil proti nim. Od takových lidí nemůžeme dobře očekávat iniciativní slušnost či liberalitu.

Jsou mezi nimi ovšem i výjimky, lidé, kteří se chovali slušně, a přesto proklouzli v prověrkách, i lidé, ve kterých se opožděně probudilo svědomí. Během příštích deseti let nastoupí nová generace, která okupaci prožila ještě mimo funkce a tak neprošla prověřkovým výběrem. V té zas bude normální procento slušných lidí, snad i vyšší o to, že tato generace prožívala obrodu a okupaci ve věku, kdy se člověk ještě nenaučil lhát. To zas bude jiné.

Pro dnešní generaci středních funkcionářů musí popud k slušnosti vyjít zezdola, od NÁS. Nejedná se tu o lidi, kteří žijí pod přímým tlakem z Milovic a mohou se od nás izolovat. Jde o ty, kteří žijí mezi námi a s námi a nemohou se vyhnout našim očekáváním. Jsou v choulostivé situaci. Chtějí si zachovat pozice, ale musí žít s následky svého jednání a vědí, že čas je na naší straně. Jsou v situaci člověka, který vyskočí v osmdesátém patře z mrakodrapu. Když míjí desáté patro, volá na něho z okna známý. Jaký je to? Padající odpovídá. Zatím je to fajn! Ano, ale kolik ještě pater?

Několik vyšších se může konejšit možností emigrace v případě změny - ač jeden z nich, vysoce postavený funkcionář pražského kraje, prohlásil ve stavu mírně podnapilém: Když si pomyslím, kam my budeme muset emigrovat, dělá se mi z toho na nic. Střední aparát nemá ani tu pochybnou útěchu. Žije s námi dnes i zítra. Je v

jeho zájmu, aby s námi vycházel lidsky. Maximální očekávání z naší strany mohou poskytnout podnět ke slušnosti, který nepřichází shora. Nemohu posuzovat jednotlivé případy, ale vím, co je obecně platné: nic neovlivňuje postoje středních a nižších funkcionářů a vůbec lidí kdekoli na světě tolik jako postoj spravovaných. Co přijímáme jako samozřejmé, s čím jsme ochotni se smířit, co si necháváme líbit, to je obyčejně to, co dostaneme. Snad největší druhý význam *Charty 77* je, že jasně stanovila naše očekávání naším pŕpánŕm - první je, že je stanovila nám samým.

Co ale se všemi těmi, na které princip maximální náročnosti neplatí? Co s představiteli sovětské moci, které zahrnujeme pod slovem "režim"? Je vysoce pravděpodobné, že s nimi ještě mnoho let požijeme. Zázraky se sice dějí, ale není s nimi radno počítat. Ve třetí či čtvrté generaci cyklu, která se už zase chystá do bojů, stačí i minimální destabilizační incident, třeba atentát na následníka trůnu, aby došlo k výbušné změně. Dnes žijeme teprve v druhé, reformní generaci, na prahu třetí. Chybí vášně, které by z incidentu udělaly záminku k střetnutí. Dnes je pravděpodobné, že stabilizační nálada velmocí odizoluje a utlumí incidenty. Samozřejmě, je třeba stále připomínat sobě, režimu i světu, že dnešní stav nepovažujeme za trvalý. Je třeba držet režim všemožně pod lupou světové pozornosti: režim, jehož ochránci jsou závislí na americkém obilí a západních úvěrech, nemůže Západ ignorovat. Můžeme si tím pomoci. Změnu režimu bychom od toho však těžko očekávali.

Tak máme režim. Není náš. Ne zvolili jsme si jej. Nestal se nám ani vlastní vinou jako ještě poúnorový. Tentokrát přišel loupežník, namířil bambitku a dosadil nám režim. Ten se neřídí naším přáním, nesnaží se obhajovat naše zájmy. Vůči Moskvě nemá ani tu vazalskou autonomii, kterou si po roce 1956 vybudoval Antonín Novotný.

Omezuje se na iniciativní servilnost: líbit se Rusům. Není ani mocný: existuje v mezích ruských tolerancí. A není náš, ale má nás pod pachtem. (4)

Obojí je důležité. Naši ruští páni mají celkem úzce vyhraněné zájmy. Nejde jim o obracení na víru, nejde jim o rusifikaci nebo komunizaci země. Jde jim o klid a poslušnost. Československo má pro Moskvu význam předsunutého vojenského pohraničí, jakému se za Rakouska říkávalo *Militärgrenze*. Má izolovat vnitřní ruskou říši od Evropy. Jak se toho konkrétně dosáhne, na tom tak nezáleží. Prokazují to markantní rozdíly společenských a ekonomických systémů v jednotlivých zemích sovětské *Militärgrenze*. Absolutní podmínkou je jen klid v zemi: abychom nešířili do říše nákazu nepokoje a nepřivolávali pozornost Západu. Režim, který by povolil viditelnou reformu, by byl nepřijatelný, protože by mohl nakazit překérní klid sovětského imperia nekli dem. Stejně nepřijatelný by byl režim, který by sáhl k tvrdým represivním opatřením a vyvolal bouři rozhořčení na Západě.

V tom rozpětí je náš akční prostor. Za klid se dá požadovat cena. Posrpnový režim si vymohl na Rusech povolení k umělému zvýšení životní úrovně vysoko nad ruskou. Když bude mít důvod, může si vymoci i politickou cenu. Jak opatrně dnes musí loupežník postupovat prokazuje i to, že Alexandr Isajevič Solženicyn nezmizel někde v pracovním táboře na Sibiři, ale mohl emigrovat na Západ. Není sám. Co bude režim vyžadovat od Sovětů k udržení klidu, záleží na tom, co my budeme očekávat. Bude to ovšem režim středu, ale kde je střed, se váže na to, kde jsou extrémny. V roce 1968 představoval Dubček střed mezi reformní opozicí a vnitrostranickou reakcí. S umlčením opozice se střed posunul. Gustav Husák osm let představoval střed, snad dokonce liberálnější křídlo středu. *Chartou 77* se střed zase posunul. Jaké se u nás

vytvoří politické a kulturní prostředí, jaké požadavky a jaká očekávání, může ovlivnit i to, kterým směrem se posune střed a co bude režim moci i muset vyžadovat od Rusů jako cenu za klid.

Nebude to nikdy náš režim, a být nemůže. Ne zvolili jsme jej, nemůžeme jej sesadit, nemůžeme do něj mluvit. V jednom smyslu je však přece jen náš: spravuje naši zemi, rozhoduje o našem každodenním životě, ovlivňuje náš další vývoj. Je náš asi tak jako podnebí. Dávno už jsme se vzdali představ, že poručíme dešti, větru. Stejně tak déšť i vítr neporoučí nám. Jsou to podmínky, ve kterých žijeme. *Nejsou fatum, jsou jen faktum*. Na rozdíl od deště a větru nebude režim ani vždycky faktum. Je podobnější zimním sněhům: má omezenou životnost, podmíněnou prvky, které sám nestanoví. Přejde i čas jeho pádu. Jen pokud leží na zemi, není sice fatum, ale je faktum.

Považovat vítr, sníh a režim za přítele či nepřítele mi připadá jako romantická iluze. Vítr, kterému nastavím plachty, není můj přítel. Stejně není mým nepřítelem, když žene mou loď na úskalí. V obou případech je faktum. Odmítnout využít větru, když vane mým směrem, mi připadá stejně bláhové, jako dát se bez odporu hnát na úskalí s povzdechem, že vítr tomu chce. Zním cíl své plavby. Nejde mi o to, abych za každou cenu plul proti větru nebo s větrem. Jde mi o to, abych doplul: aby v naší zemi vyrůstali z lidí Lidé, a z našeho národa národ schopný svobody. Někdy to znamená plout proti větru, někdy s větrem v boku, někdy i s větrem v zádech, podle toho, jak vítr vane. Směr plavby ale určuji sám. "Využít situace" neznámá prostě se poddat větru a jít cestou nejmenšího odporu. Znamená to tak nastavit plachty, aby nás vítr poháněl směrem, který sami volíme. Naši mocní mají málo vlastních možností. Představují jen fakt, jako déšť a vítr, se kterým musíme počítat, který můžeme někdy

využít a jindy mu vzdorovat, ale který o nás nakonec nerozhoduje. (5)

Naši mocní nejsou mocní. Nejsou svobodní: každý, kdo lže, je vázán potřebou udržovat lež při životě. Jen pravda stojí na vlastních nohou. Kdo za své postavení vděčí jinému, je vázán potřebou udržet si jeho přízeň. Jen práce stojí na vlastních nohou. My bezmocní, kteří nemusíme lhát a ucházet se o přízeň pánů v Moskvě, jsme nakonec nejsvobodnější. Na našich možnostech nejvíc záleží.

Poznámky k osmé kapitole

1. Heidegger z toho ONI udělal terminus technicus, *das "man"*, to neurčité "se" v obratech jako "říká se" či "to se nedělá" (*Sein und Zeit* § 27) a pranýřuje je jako příklad nepravého (*uneigentlich*) lidského bytí (§§ 35-37). Jistě, vyhýbání se odpovědnosti je nepěkný jev, který člověka ponižuje na méně než lidskou úroveň. Je ale i malicherný. Závažné je, když se z anonymity, z kommunistické a deperzonalizace dělá ctnost - např. když nadřazujeme anonymní, abstraktní pojem "třída" člověku či když Heidegger sám přičítá *ultima realitas* nikoliv skutečně jsoucímu a jednajícímu člověku, ale nadosobnímu Gsaucnu. Jsem přesvědčen, že jediné lidské bytí - Person, Člověk - je plně skutečné, protože jen člověk sám vytváří jednotu totožnosti vlastním vědomím.

2. Mluvit tu o "idealismu" je nepřesné - či přesně, ne-lidské, *ne* proto, že člověk je nedokonalý, ale protože je svobodný. *Pro člověka* ta společnost, která vylučuje možnost úchytky od "ideálu" - přesněji, šablony - není nejlepší, protože ho ve jménu "dokonalosti" zbavuje podstaty lidství, svobody. Srv. Milovan Djilas, *The Unperfect Society* (tr. Cooke; New York: Harcourt Brace; 1969) nebo Karl Popper, *The Open Society and Its Enemies* (Princeton: Univ. Press; 1963 (4th ed.))

3. Psáno v dubnu 1976, před smrtí Jana Patočky

4. O vztahu nedobrovolných poddaných k politice vlády, Karl Jaspers, *Zur Schuldfrage* (1947; angl. vyd., *The Question of German Guilt* (tr. Ashton; New York: Capricorn; 1961). Vývody německého antifašistického filozofa o vině a odpovědnosti se dnes přesně vztahují na naši situaci až na to, že náš režim dosud trvá.

5. Rozvedeno v článku "Tři téze o Masarykovi", *Svědectví*, roč. 13, č. 50 (1975) str. 225-242

Kapitola 9

MOŽNOSTI BEZMOCNÝCH

My bezmocní jsme ten národ český a slovenský, který dnes rozhoduje o osudu naší země. Nerozhodujeme o tom, kdo nám povládně, ale rozhodujeme, *komu* povládně, zda otrokům nebo svobodným lidem v dočasné porobě. Proti nám stojí byzantská moc, která si vzala za úkol vytvořit v naší zemi poslušnou gubernii otupělých mužiků, jejichž mozkové možnosti už dávno nedosahují ideálu svobodného člověka. Proti té stavíme český a evropský ideál humanity: svobodu, čestnost, spravedlnost - plný kulturní a mravní růst Člověka. Jaký u nás a v nás vyrostě národ, o tom rozhodujeme my, bezmocní.

To uvědomění je dnes samo rozhodující. O osudu našeho národa rozhodujeme my, ne ONI v Ústředním výboru KSČ či v Radě svobodného Československa. Nemyslím, že by mezi těmi dvěmi nebyl rozdíl. Je, a základní. Jedni zastupují okupační mocnost, druzí tradici svobodného národa. Ti ONI, které nám dosadila ruská okupace, dnes lžou. Jejich celá existence a všechno, co představují, se odvozuje ze základní lži, že znásilnění je láska, že ozbrojené přepadení je bratrská pomoc a silácký dogmatismus je idealismus. To všechno je lež. Naproti tomu ti druzí, kteří nám z dálky říkají, co dobře víme a sami říci nemůžeme, mluví za nás těžce vykoupěnou

pravdou. Jsou to Moravané naší novodobé Bílé hory: nemění výsledek, ale zachraňují naši čest. Styděl bych se za svou národnost, kdyby v letech, kdy za nás mluvili Gottwald, Slánský a Zápotocký, nemluvili česky i ti druzí, Horáková, Radimský, Peroutka. Jim čest a sláva, v krvi a v blátě u zdi letohrádku.

O osudu našich národů však nerozhodují. Je možné, že až dojde k příštímu rozvíření evropské stability, budou u konferenčních stolů spolurozhodovat o osudu našeho státu. To ale už bude o osudu našich národů rozhodnuto. Když mezitím vyrostete v naší zemi národ omezených mužiků, třeba i s vysokou spotřební úrovní, nezachrání nás ani rozklad ruského imperia. Znamení Byzance ponese na duši. O osudu národa rozhodneme my.

Považujeme sami sebe za bezmocné (1), ale v lidském životě je bezmocnost zřídka čistě objektivní stav. Člověk shozený z letadla je bezmocný; opravdu nemůže než padat. Pacient s terminální rakovinou je bezmocný vůči smrti - ač tu už různí lidé reagují různě. Někteří ze svých posledních měsíců života udělají trpkou výčitku životu a světu, jiní se je snaží využít. Objektivní podmínky už samy neurčují postoj.

Můžete si to ověřit známým pokusem s dětmi. Zaveďte děti do místnosti, ve kterých není než po krabici haraburdí, a nechte je čekat. Některé se budou zoufale nudit, budou nevrlé a nešťastné a řeknou vám, že si nemají s čím hrát a že by chtěly do biografu. Jiné se začnou hrabat v krabici s haraburdím, a když jim na konci pokusu oznámíte, že je vezmete do kina, řeknou vám vážně, že nemohou, protože právě stavějí kosmickou loď. Mimochodem, u prvních je daleko větší pravděpodobnost, že se jim film nebude líbit.

Reakce iniciativy nebo bezmoci se nedá spojit s věkem, s pohlavím nebo s inteligencí měřenou obvyklými testy. Vyskytuje se poměrně vysoká korelace jen s prostředím,

ve kterém dítě vyrůstá. Děti se sklonem k bezmoci pocházejí většinou z nadprůměrně privilegovaných či postižených rodin. Společným prvkem je, že v obou prostředích ztrácí iniciativa význam. Proč třeba jezdit na kole, když tatínek může poslat šoféra se služebním vozem? Proč v opačném případě stavět draka, když jej nějaký nový "strejda" stejně rozbije ve vzteku nebo prodá za tři koruny, aby měl na pivo? V obou extrémních případech nemá vlastní úsilí smysl. Dítě si navykne, že na něm nezáleží. Jediný účinný postoj je dupat a křičet. Vzhledem k tomu by nás, mimochodem, nemělo překvapovat, že revoluční hnutí jsou obvykle koalice aristokratů s lumpenproletariátem, zatím co u normálních pracujících převládá to, čemu Engels říkával "odborářské vědomí".

Přesněji vzato, návyk iniciativy a odpovědnosti, na kterém se buduje svoboda, si vyžaduje tři prvky. Především předpokládá sebedůvěru, která vyrůstá ze zkušenosti úspěšného úsilí. Dítě se o stavbu draka ani nepokusí, když si o sobě myslí, že je nešikovné nebo že to jiní udělají líp nebo že výsledek stejně někdo zničí. Z druhé si vyžaduje představitivost, nejen ve smyslu schopnosti snít a přát si, ale ve smyslu představy postupu a cíle v podstatném propojení. Nestačí, aby si dítě dovedlo představit draka: jde o to, aby s představou draka automaticky spojovalo představu stavby. Konečně si vyžaduje možnost přijmout stávající podmínky za východisko akce, třeba ochotu užít na draka novinový papír, když hedvábný není, a stavět na okně, když u stolu není dost světla.

To všechno je až k zívnutí známé z prvního ročníku psychologie. Všimněte si ale, že podmínky života v našich zemích v posledních čtyřiceti letech odpovídají s klinickou přesností podmínkám, které podporují přímo katatonickou bezmocnost. Žili jsme v extrémech: spojecká vítězství nám "dala" svobodu, okupace I., puč a

okupace II. zmařily naše úsilí. Schopnost aktivní představitivosti neochromuje nic tak, jako rozdvojené vědomí, které odděluje činnost od myšlení. My ale už čtyřicet let žijeme pod vládou pravověrných a učíme se myslet dvojmo, pro sebe a na veřejnost. Sebedůvěra se váže na důvěru v plodnost úsilí, ale v našich životech závisí výsledky na rasovém či třídním původu, na náladě někoho nejmenovaného tam nahoře a na všem, čemu člověka vystavuje svévolná moc. Iniciativa vyžaduje schopnost přijímat stávající podmínky za východisko akce, ale podmínky našich životů jsou z tisíce důvodů nepřijatelné. Neměli bychom se divit, že se mezi námi a v nás vyskytují případy bezmoci. Divme se, že nepřevládají úplně.

Kdyby byl život soudní řízení, ve kterém stačí prokázat nevinu nebo zásluhu, aby moudrý soudce uznal nárok a postaral se o nápravu, stačilo by, abychom poukázali na své dějiny a současnost. Nikdo by nám nemohl vytýkat pocity bezmoci. Ale život se jeví jako soudní řízení jen z perspektivy bezmocných - a pak obvykle jako nespravedlivé řízení. Naše nevina nemění skutečnost, že bezmocnému není pomoci. Sám se odsuzuje k sebelítosti a k šířavé zahořklosti, sám odpuzuje dobrou vůli a vylučuje pomoc. Než si o sobě začneme myslet, že jsme bezmocní, a jednat podle toho, uděláme dobře, když se předem zamyslíme nad možnostmi a mezemi naší situace.

V některých věcech opravdu bezmocní jsme. Všim úsilím nezměníme fakt okupace a nevydupeme si spojení, který by nás osvobodil. My v exilu si nevytrucujeme ani nevyprosíme cestu domů. Pokud za jediné, co má smysl, považujeme státoprávní převrat, pak nutně dojdeme k závěru, že jsme bezmocní - se všemi následky.

To ale není nutný přístup. Může se nám zdát "přirozený", protože máme za sebou dvě žhavé a jednu zmrazenou válku a žijeme v režimu, který usilovně prosazuje

právě ten leninský primitivismus, který chápe všechno z perspektivy boje o moc. (2) Ale kdybychom přejali leninskou perspektivu, byli bychom stejně bezmocní, jako by býval třeba Palacký v roce 1871, kdyby za jedinou platnou činnost považoval svržení císaře pána. Z perspektivy demokracie to však vypadá jinak. Demokracii záleží na lidech, ne na pánech. Za základní nepovažuje boj o státní moc, ale růst Člověka a budování národa. Změnitelné a důležité je, jací v nás a mezi námi vyrůstají lidé.

Z perspektivy budování národa vypadá všechno jinak než z perspektivy boje o stát. Máme překážky, to ano. Náš pravověrný režim ovládá sdělovací prostředky, kontroluje možnosti projevu i pohybu, dohlíží nad organizační činností, podřizuje školství svým zájmům a všemožně nám vnucuje masku poslušnosti. Ale máme i výhody, které stojí za povšimnutí.

Máme především *okupaci*. Ta naši situaci podstatně zjednodušuje. Prokazuje jasně a jednoznačně, že náš spor se netýká různosti názorů mezi námi. Je to zápas o zachování lidské totožnosti proti násilně dosazené a násilím prosazované cizí ideologii. Naše vzájemné rozpory odsunuje okupace na druhé místo. V první řadě je to spor mezi NÁMI všemi, které přes rozdílů názorů a postojů pojí ideál humanity, a JIMI, kteří nám na tancích přivezli svou byzantskou pravou víru. To je obzvláště důležité pro generaci, která dnes začíná nastupovat na místa a do funkcí. Ta prožila Jaro a okupaci ve věku, kdy si člověk ještě nenavykne lhát. Dnes se tomu učí, ale i když opakuje lži a sehrává funkce, v jejím podvědomí přetrvává nevymazatelná, jednoznačná vzpomínka: mladí lidé s československým praporem proti tankům s bílým křížem. Mimochodem, je to NÁŠ prapor, ne JEJICH. To je poučení z krizového vývoje, které nevymaže žádné Poučení.

Máme i druhou výhodu, *exil*, který nám vytváří neob-
saditelné zázemí. To bývá výsadou velikých národů,
které mohou svádět boje na okrajích, zatímco hluboko ve
vnitrozemí jde život nerušeně dál. Malé národy bývají
obsaditelné beze zbytku. Nám tři vlny emigrace vytvořily
zázemí v zahraničí mimo dosah sovětských tanků. MV
může zastavit časopis a znormalizovat ediční plány, ale
na druhé straně hranic vycházejí časopisy, které usměrnit
nemůže. Nejsou to jen emigrantské časopisy a vnitřní
orgány exilu. Vycházejí i časopisy výrazně české, doma
psané a k domovu se obracející. Mimo dosah StB pracují
čtyři nakladatelství, ve kterých vychází neusměrněná
tvorba autorů doma i v zahraničí. Význam našeho zázemí
v údobí stalibity není, že by představovalo protiváhu, že
by proti NIM doma stáli ONI venku. Znamená daleko
více: MY, národ český a slovenský, dnes žijeme zčásti
mimo dosah vlády.

Máme i třetí výhodu, *normalizaci* mezinárodní situace.
V quasi-válečných podmínkách pouónorového období se
režimu podařilo efektivně odříznout obsazené území od
neobsaditelného zázemí, náš národ od světa. Režim se o
to pokouší i dnes. Snaží se uzavřít hranice myšlenkám,
varuje občany proti neusměrněnému tisku a cestujícím
proti styku s emigranty. V exilu se snaží vyvolat emoce
nenávisti a boje, radí emigraci, aby neměla nic společné-
ho s těmi "komunisty" z Československa, aby zamezo-
vala všechen styk s "komunistickým" Československem.
Zůstaňte věrni první republice - té dnešní si nevsímejte, tu
přenechejte nám!

V údobí světové stability však takové hermetické
uzavření není možné. Sověti stejně jako jejich pražští
místodržící potřebují obchodní a diplomatický styk se
Západem. Lidé cestují, stýkají se, čtou, přivázejí knihy a
časopisy. Železná opona je dnes daleko průhlednější
oběma směry než v padesátých letech. Nedaří se usilovně

předsvědčování, že všichni lidé v exilu jsou zrádci či všichni doma komunisté. Zůstáváme jeden národ. Ani doma si už režim nemůže dovolit bezohlednou represii: musí se ohlížet, jaký dojem udělá na Západě, jak ovlivní úvěry a dodávky. I režim ví, že lidé, které pověřuje úkoly doma a posílá do zahraničí, už dávno nejsou nadšení stoupenci, ale Češi a Slováci, kteří sice dnes sehrávají úlohu, ale v hlavě nosí vzpomínku na tanky s bílým křížem. Vidí a myslí si své.

Z leninské perspektivy boje by okupace, ztráta emigrací a mezinárodní stabilita byly důvody k zoufání. Z perspektivy svobodného národa, který zápolí o zachování vlastní lidské tváře pod cizí nadvládou, představují výhody. Máme předpoklady k vychování svobodně myslící generace. Můžeme myslet, tvořit a růst. Můžeme si uchovat styk s kulturním světem, ke kterému patříme. Nejsme zdaleka bezmocní. Stačí, abychom své možnosti přestali měřit měřítky boje o stát a začali je měřit měřítky zápasu o svou lidskou a národní totožnost.

Tím se konečně vracíme tam, kde jsme začali, k otázkám zvědomování. Národní a lidský růst závisí především na jasném vědomí. Nemám tu na mysli nic tak honosného, jako "národní program" či "program opozice" po vzoru Akčního programu nebo Poučení z krizového vývoje. Takový program potřebuje jen ten, kdo vládne. Programu je třeba pro řízení jevů, které nevede vědomá vůle. Počítač potřebuje program, potřebují jej loutky a vládcí, kteří vládnou proti vůli lidí. Lidské jednání má jiná pravidla. Nepodobá se loutkovému divadlu, ale spíš comedii dell'arte. Člověk nesleduje přesně narýsovaný program: má celkovou představu a cíl. Složky, postupy a mezičlánky si vytváří v průběhu jednání.

Projevuje se to v rozdílném pojetí plánu a plánování v demokratických a autokratických společnostech. Demo-

kratická společnost chápe plán jako rámcové vyznačení směru a cíle. Konkrétní postupy přenechává iniciativě. Autokratická společnost se iniciativy bojí. Předkládá plán jako jízdni řád, kdo co kdy a jak udělá. Proto dochází v demokratických společnostech k tolika nesrovnalostem, které bychom u nás netrpěli: my máme pořádek, plán. Protože ale plán nemůže předvídat potřebu iniciativních zásahů, dováží Sovětský svaz (skoro třetina obyvatel v zemědělství, vyšší osevná plocha) ročně na čtyřicet miliónů tun obilnin z Ameriky (necelá 4% pracovních sil v zemědělství, menší osevná plocha), která mimo vývoz do celého světa ještě uspokojuje daleko náročnější domácí trh.

Svobodný člověk nepotřebuje jízdni řád, ale vědomí cíle. Budování národa u nás a v nás si v dnešní bezcílne, bezúčelné stabilitě vyžaduje především jasné a důsledné domyšlení naší lidské totožnosti nejen jako popřeného faktu, ale jako účelu a měřítka každodenního žití. Máme zato, že právě to nám dnešní podmínky nepovolují, ale nejsem si tím jistý.

Citováváme například to, že podmínky v naší zemi nám nedovolí, abychom řekli veřejně a přímo, co si myslíme. Je to omezení, ale dá se využít, zvláště v době, která přímo volá po manifestačních heslech. Taková hesla jsou svůdná: snadno se jimi nahradní myšlení. Nestačí hesla, nestačí "zdravý rozum". Ten není nic než souhrn návyků, předsudků a momentálních emocí. "Zdravým rozumem" definovala německá Třetí říše pravdu i spravedlnost. U nás jsme definovali pravdu a spravedlnost "zdravým rozumem" v padesátých letech: vzpomeňte na uliční výbory, soudce z lidu a rezoluce, ty věčné rezoluce! Dnes nám tehdejší zdravý rozum nepřípadá ani zdravý, ani rozumný. To, že nemůžeme skandovat hesla, může být i důvodem, abychom se kriticky zamysleli. Když nemůžeme řečnit o Masarykovi, třeba ho začneme číst. Nebude nám to na škodu.

Naše politická nesvoboda se mi jeví obdobně. Víím, jak hluboce je zhoubná. Člověk, kterému zakážeme být proti, nemůže být ani pro: věc veřejná se mu stává cizí. Nesvoboda ochuzuje stát o iniciativu občanů, ochuzuje občana o uplatnění své lidskosti. Ale v době, kdy naše celá situace volá po protestu a negaci, se může zákaz vši otevřené opozice stát i příležitostí. Potřebujeme budovat své národní vědomí a to se nedá budovat "dialekticky". Negace není program. Jasně vědomí naší totožnosti třeba povede k negaci stávajících podmínek - vzhledem k tomu, jaké jsou, mi to připadá nevyhnutelné. Nemůže ale vycházet z negace. Negace je svou podstatou závislá. Anti-komunismus zůstává formou komunismu, antikomunisté nutně přebírají rysy svých odpůrců, pravověrnost, zaujetí bojem o moc, bezohlednost a nakonec i neschopnost tvořit. Být proti je program poddaných, ne svobodných lidí. Zákaz opozice znamená, že musíme jít do sebe, hledat vlastní podstatu. Velikost Charty 77 je právě to, že nepředstavuje anti-program, ale jasné zvědomění naší lidské totožnosti. Zákaz opozice se může stát příležitostí. Naše ideály, humanita, demokracie, socialismus se nevynoří dialektickou magií z negace pravoslaví a samoděržaví. Spíš opačně: k negaci pravoslaví a samoděržaví dojde, až vytvoříme humanitu, demokracii a socialismus v sobě.

Aplikoval bych to i na úrovni lidských vztahů. Za dnešních podmínek by bylo obtížné vymanit se z touhy po vyřizování účtů. Nahromadilo se jich příliš mnoho. Ale na tom se nedá stavět budoucnost. Ostatně jaké zadostiučinění je vůbec možné za zločin tak monstrózní, tak tragický, jaký byl spáchán na našich národech? Jak odškodníte člověka za život ponížení, za život promarněných nadějí? Jak potrestáte člověka, který se podílel na přípravě Února a Srpná? V případech konkrétních zločinů je trest a odškodnění naprosto nezbytné. Ale pro

metafyzickou vinu celého údobí od Února je možná jen jedna náprava: aby naše národy mohly zas svobodně a šťastně žít ve své zemi. Nemyslím, že bychom měli minulost pominout laciným "Odpusťme si co jsme si". Co zapomeneme, budeme opakovat; co zapřeme, bude nás tížit a rozpolcovat nám vědomí. Potřebujeme pravdu; nic nesmí zůstat zatajeno. Ale nemůžeme budovat svobodu na pomstě. Dobro nevychází z logiky dvojího zla. Vynucenou stabilitu můžeme využít i k tomu, abychom se naučili chápat i osobní vztahy lidsky, z perspektivy humanistického účelu, růstu Člověka. Budeme o to silnější.

Dnešní vynucená stabilita má ještě jeden význam. Nutí nás k realistickému myšlení. Myslet vášní a iluzí nemůžeme; na všech stranách narážíme hlavou proti zdi. Nemyslím, že bychom se měli učit realitě v materialistickém smyslu, nevyvyšovat se na úroveň lidství, přežívat pěkně při zemi jako dokonalý odraz hmoty. Nikdy, naprosto ne. Člověk své lidství naplňuje vzhlednutím k ideálu. Ale smyslem ideálu je, že dává směr a význam realitě; jinak je iluze. Ten divný radikalismus, který odmítá cokoliv mimo dokonalost, není idealistický. Je jen egocentrický. Realita nikdy ideální není. Proto ideál nemůže být realistický v tom smyslu, že by byl odvozený z reality: naopak, musí jí stavět laťku. Ale proto také se uplatňování ideálu nemůže vázat na dokonalost. Musí se zaměřit k usměrňování skutečnosti. Ideál humanity, který by neplatil, dokud nedojde ke stažení vojsk, by byl planý. Jeho zatěžkávací zkouškou je, je-li schopen dát smysl a směr našemu životu i dnes, v okupované zemi, v exilu - v podmínkách neideálních. Až vám zas bude někdo vykládat, že sice žije nízce, ale že se rozletí vysoko, až dojde k X - k revoluci, k převratu, k čemukoliv - nevěřte mu. Skutečně nadčasový ideál je *eo ipso* vždy aktuální.

Není to nemožné. Lidé čestní a spravedliví si dovedou vytvořit lidské společenství i v krajních podmínkách.

Dosvědčí to každý, kdo v padesátých letech sdílel vězeňskou vazbu se skupinou kněží. A opačně, lidé, kteří nenesou předpoklady lidského soužití sami v sobě, přenášejí podmínky normalizace i do svobody. Počet vzájemných anonymních nařčení z "negativního postoje k státnímu zřízení" v českých čtvrtích amerických měst je celkem úměrný domácí normě. Není to tu trestné, úřad nesmí zařadit anonymní udání (ostatně ani podepsané bez neodvislého důkazu a vyjádření dotyčného k věci), celá věc vůbec nemá smysl. Je to peklo, které v srdci nosíme. A naopak, jsem přesvědčen, že procento slušných lidí mezi námi odpovídá stejně světovému průměru.

Dnešní posádka v Milovicích si může vynutit zdání normalizace. Jak hluboko dosáhne do duše a do života, to záleží na nás. Je to zatěžkávací zkouška našeho idealismu.

Na tom všem není nic nového, nic nezvyklého, nic světoborného. Najdete to všechno v Komenském, v Havlíčkovi, v Masarykovi, v Rádlovi, v Radimském, v Patočkovi a v každém, kdo se vážně zamyslel nad smyslem lidství a osudem našeho národa. Nezažíváme normalizaci poprvé. Víme, že a jak nad ní můžeme zvítězit. Vyžaduje to, abychom změnili svůj výhled z leninského postoje, boje o moc, k Masarykově perspektivě práce pro národ. V budování svobodného, svobodyschopného národa není nic bezvýznamné. Každá špetka slušnosti, všechno, co obohacuje naše myšlení a žití, cokoliv nám vytváří příklady čestnosti a přímosti, každý, kdo pomáhá uchovat národ a přispívá k růstu naší duševní, společenské a ekonomické základny, je dnes na naší straně. Slouží *rem publicam*, našemu společnému zájmu. Z té práce rosteme, tou rozhodujeme o své budoucnosti, tou zachováváme to, co je smyslem a významem naší národní existence, svou lidskou tvář. Svoji humanitas.

Poznámky k deváté kapitole

1. Psáno v dubnu 1976. Od té doby došlo k událostem jako Charta 77, která znovu připoutala pozornost k Československu, zapomenutému od roku 1969. Důležitější je změna postoje, ze které vyrůstá a kterou naznačuje např. esej "Osud, to jsme my", Bohemicus (pseud.), *Listy*, roč. 7, čís. 1 (Únor 1977) str. 4-7

2. Přesněji, je to Marxovo romantické tvrzení, že jen "umwälzende Praxis" představuje skutečnou činnost. Proti tomu stavím Masarykův postřeh, že skutečná činnost je práce, revoluce je psychodrama. (*Otázka sociální* 147.) V praxi je trvání na světoborných činech obyčejně zdůrazněním nečinnosti.

Závěr

VĚŘÍMŤ I JÁ

Sedím nad rukopisem, do něhož jsem vložil sedm let života. Český rukopis v americkém Bostonu. Proboha, jaký to má vůbec smysl? Kolegové se dívají nechápavě, přednosta se diskrétně optává, kdy zas vydám něco anglicky. Kniha pro zem, kde nesmí vyjít, a o které vím, že se tam sotva vrátím. V roce 1968 jsem si ještě mohl dělat naděje, že se po dvaceti letech v exilu vrátím domů a začnu znova. Dnes už je pozdě. Příliš mnoho života jsem prožil v hornatých údolíčkách staré Nové Anglie. Slovníky mě uvádějí jako amerického filozofa; redaktoři nechápou, proč mi tak záleží na tom dodatku (čs. pův.). Všechna ta práce nemá v Americe význam. Tak proč?

Ostatně co ty, čtenáři, bratře můj, v té zemičky jako na dlani, za sedmi horami a sedmi moři, proč čteš? Proč riskuješ skvrnu na posudku, proč se trápíš nevyslovitelnými myšlenkami, v duchu se mnou polemizuješ či souhlasíš, proč dál myslíš? Život by přece byl o tolik jednodušší, kdybys toho konečně nechal! I u nás se dá tiše žít, postavit si chatu, sejít se s přáteli u vína - v příští pětiletce zas stoupne životní úroveň o celých a tolik desetín a setín procenta. Na přetvářku si člověk zvykne, až mu ani nepřijde. Proč si to kazit?

Povím ti to za sebe, slovy Mistra Jana, která si matně pamatuji ze vstupní síně PNP na Strahově: nemohu mlčeti, protože bych se stal spoluvíníkem na převeliké špatnosti. Lež je veliká špatnost. Připravuje člověka o to, co ho pozvedá k obrazu Božímu - o schopnost pravdy. A v čem, táže se sv. Augustín, nalezne člověk uspokojení, ne-li v pravdě?

Co se u nás děje, je veliká lež. Nemyslím, že marxismus-leninismus je sám o sobě lež. Jak víš z knihy, považuji jej prostě za filozofický primitivismus, pomýlený v teorii a zhoubný v praxi. Ale to ještě není lež. Lež je vědomé hlásání něčeho, o čem vím, že to není pravda. To je veliká špatnost. Člověk se jí rozpolcuje na duši; stává se sám sobě nepřítelem. Jen jedno je horší než lhát, a to je nutit bližního ke lži, přinucovat ho lstí, úplatkem, hrozbou, anebo i jen mlčením, aby popřel sám sebe. To je pak převeliká špatnost, hřích proti Duchu svatému.

Mám proti tobě výhodu. Život mě zavál mimo dosah lstí, úplatků a hrozeb. Nepotřebuji červenou pracovní knížku. Mohu myslet, číst, psát, tisknout. Kdybych já mlčel, stal bych se spoluvíníkem na převeliké špatnosti. A víc: obětoval bych své lidství, svou humanitas. Člověk, který přestává myslet, přestává být člověkem. Vzdává se obrazu Božího; stává se Božím hovádkem. Nezachrání ho ani chata na horách ani honosný titul. I když svou práci nic nezměním, nemohu mlčeti.

To je můj osobní důvod. Mám i druhý, politický. Na podzim roku 1969 zakončil Gustav Husák své první Sdělení ÚV KSČ výzvou ke spolupráci, adresovanou všem, komu není osud našich národů lhostejný. Myslel to jistě po svém: po odvěkém způsobu vši vrchnosti povolával poddané k poslušnosti ve jménu národního cítění. Ale rozhodl jsem se, že ho vezmu za slovo. Jsme jeden národ, doma i v zahraničí. Nepíši jako exulant, ale jako Čech, který se podílí na myšlení o našem sdíleném češtví. Vím -

a díky bydlišti mohu říci - co dnes nemůže říci ani ten nejmocnější muž ve státě, se vší svou kumulací funkcí, i když i on to jistě ví. Řeknu to za něho: politika normalizace je vražedný útok na nejvlastnější podstatu našeho lidství, na svobodné vědomí a schopnost pravdy. Musíme se jí vzpříčit svobodným myšlením. Považuji za úkol každého, komu není osud našich národů lhostejný, aby napřímil páteř, svobodně myslil a zpříma mluvil. To je úkol, který nemohu vyměnit ani za zájezd s Čedokem do Tater. Nemohu mlčeti, protože mi osud mého národa není lhostejný.

Mám ještě třetí, filozofický důvod. V tom češství, které se z nás naši páni v obsazené části národa snaží vynormalizovat, nacházím smysl svého lidství, myšlenku humanity. Víím, že po devíti letech normalizace to může vyznít naivně. Dostávám smutné dopisy od lidí, jichž si vážím. Necítím v nich jen únavu z nekonečných potyček s tupým útlakem, ale i osamělost myslících lidí v normalizovaném národě. Scházím se s návštěvníky z republiky, kteří si pochvalují, jak výhodně se u nás dá prodat duše - a cítím touž osamělost.

Přesto věřím, že pod sto pitvornými maskami, které už deformují mnoho obličejů, dál nosíme svou ryzí lidskou tvář. Daly nám ji dějiny, které nepovolily, abychom zaměňovali svou humanitu s provincionalismem; utvrdily ji generace utrpení, které nám nepovolilo sebeklam a iluzi. Vyzdvihli ji před světem Jan Hus i Jan Patočka, Tomáš Masaryk i Jan Amos Komenský a tolik dalších, slavných i neznámých. Ta tvář pod maskou je ryze lidská, tou žijeme a ta žije v nás.

Žije v nás, to věřím. Potvrzují mi to lidé roku 1968. Nemám tu na mysli ty, které znal svět, politiky, spisovatele, novináře. Jejich pohnutky mohly být všelijaké. Myslím tu na ty milióny drobných lidí, kteří měli za sebou třicet let útlaku, ponižování, křivd a zrazených

nadějí, před sebou jen nejistou jiskřičku naděje bez jediné záruky. Přesto neváhali: byli ochotni věřit a sami se stát zárukou. Podepisovali rezoluce a dávali svatební prstýnky na zlatý poklad republiky, která jich nebyla hodna. Proboha, kde se mezi námi vzali: Vždyť víme, jak se lidé chovali ještě rok před Jarem a už zas jen rok po okupaci. Kde se vzal ten národ roku 1968? Nepřicválal z Blaníku. Žil a žije v nás.

To je můj národ, který v sobě i v nejtěžších zkouškách nosí ideál ryzí humanity. Je srdcem Evropy - nejen zeměpisně, ale i lidsky: nosí v sobě evropský ideál lidství. Ten národ stojí za zamyšlení. Nemyslím a nepíši česky jen proto, že jsem Čech. Tím jsem už dávno mohl přestat být a podstatně si usnadnit život. Jsem dál Čech a píši a myslím česky, o české otázce, protože jsem filozof a člověk.

To jsou mé důvody, čtenáři, bratře, tam daleko za sedmi horami a sedmi moři. Proto nemohu mlčeti, i když má slova nic nezmění. A co ty, bratře můj?

Loučím se s tebou a s tou zemí, kterou už v tomto životě sotva uvidím. Provinil jsem se myšlením. Teď mě volají povinnosti, volá mě ten zanedbaný anglický rukopis, volá mě země, která mi dala domov, když má vlastní mě vyvrhla. I tebe jistě volají povinnosti a starosti každodenního života. Věz ale, že ten život pro nás nikdy každodenním nebude. Nosíme v sobě něco, co se vymyká každodennosti, co vzdoruje vší normalizaci, i když se po celém světě stává normalitou a normou. Nosíme v sobě lidskou tvář. Nesnaž se jí zbavit, i když tě k tomu vyzývají lstí, úplatkem a hrozbou. Zbavme se raději masek. Až sejmeme masky, až naše slova budou slovy pravdy, ne lstí, naše rozhodnutí činy, ne iluzí, naše žití životem, ne přežíváním, budeme znova svobodným

národem, proti kterému je pět stejně jako pět set tisíc bratří bezmocných.

Loučím se s tebou, bratře můj, a přece se neloučíme. Pojí nás humanitas, ta lidská tvář, která je podstatou našeho národa.

POST SCRIPTUM PO ROCE

Svůj závěr jsem psal jako vyznání víry v dubnu 1976, v údobí hřbitovního ticha, kdy už se zdálo, že se našim vládcům skutečně podařilo prosadit normalizaci jako normalitu.

Než jsem připravil rukopis do tisku, otrásla stabilitou byzantské říše Charta 77, výkřik Člověka všemu lidstvu, který zas vyšel z Čech. Není to už jen vyznání víry - ten národ žije v nás.

Předpokládám, že než kniha vyjde, našim vládcům se zas podaří vytvořit zdání hluboké normalizace, že opona zas zastře naši tvář. Ale jen zastře. Nezmění.

Obraz na obálce této knihy se jmenuje

POTOPENÝ AMFITEÁTR

a jeho autorem je

VLADIMÍR FUKA

narozený 1926, zemřel 1976 v USA. Vystudoval Akademii výtvarných umění v Praze a stal se jedním z nejvýraznějších představitelů moderní české ilustrátorské školy. Vystavoval ve většině zemí světa, a podstatně přispěl k úspěchu čs. expozic na EXPO v Bruselu 1958 a v Montrealu 1967. Za své práce obdržel řadu významných mezinárodních cen (např. *Il Torchio d'Oro*, Bologna 1964 nebo *Grand Diplôme d'Honneur*, Tolentino 1965). V roce 1967 odešel do USA, kde pokračoval v úspěšné tvůrčí práci až do své předčasné smrti.

OBSAH

Úvodem: Třetí filozof	7
Část první: Myšlenky	
Kapitola 1: Myšlenka humanity	15
Kapitola 2: Myšlenka demokracie	38
Kapitola 3: Myšlenka socialismu	58
Část druhá: Otázky	
Kapitola 4: Otázka národní povahy	85
Kapitola 5: Otázka české národnosti	104
Kapitola 6: Otázka české státnosti	128
Část třetí: Možnosti	
Kapitola 7: Možnosti v dějinách	153
Kapitola 8: Možnosti mocných	173
Kapitola 9: Možnosti bezmocných	190
Závěr: Věřimt' i já	202

ERAZIM KOHÁK (1933 v Praze), odešel v r. 1948 do zahraničí, a přes německé flüchtlingslágry se dostal do USA, kde vystudoval filozofii, jejímž je nyní řádným profesorem na Bostonské univerzitě. V r. 1968 se nakrátko vrátil do Československa, ale po sovětském vpádu odjel zpět do USA. Z řady jeho odborných prací nejdůležitější je kniha o Husserlově filozofii *Idea and Experience* (University of Chicago, 1978) a překlad Masarykovy *Otázky sociální* do angličtiny (*Masaryk on Marx*). Je také spoluautorem naší úspěšné publikace *Na vlastní kůži* (1973 s Hedou Kovályovou), jež vyšla také anglicky jako *The Victors and the Vanquished*. Přispívá do odb. filozofických časopisů, ale také do známých magazinů jako *Harper's* a *Dissent*. Žije v Bostonu, v Massachusetts, USA.



68 PUBLISHERS TORONTO