

Disidenti vytvářeli nový druh *rozhovoru*. To je možná nejnanežší způsob, jak pochopit jejich cíle, jež byly záměrně zcela hluché k režimu a jeho reakci na jejich aktivity. Člověk se prostě choval, jako kdyby zákon a právo, jazyk komunismu, ústavy jednotlivých států a podepsané mezinárodní dohody byly efektivně funkční a dalo se na ně spoléhat.

Nejdůležitější z těchto mezinárodních smluv byl takzvaný „třetí koš“ ujednání z Helsinek v roce 1975, kterým se Sovětský svaz i všechny jeho satelitní státy zavázaly dodržovat základní lidská práva. Režimy toto ustanovení samozřejmě nemínily brát vážně – jen proto je také podepsaly. Kritici od Moskvy po Prahu se ale chopili příležitosti a zaměřili pozornost režimu na jeho vlastní právní závazky.

Přinejmenším v tomto ohledu, i když možná v žádném jiném, tu tedy je jistá shoda s tím, jak své počínání chápali západní radikálové v roce 1968: je třeba úřady donutit, aby vlastním chováním odkryly pravdu o systému, a s trochou štěstí tak poučily ostatní občany i zahraniční pozorovatele o vnitřních rozporech a lžích komunismu.

To vše je součástí obecnější historie lidských práv. Jak jste řekl, Češi, Ukrajinci, Poláci, Rusové a víceméně všechny národnosti v sovětském bloku – jistě, hrstka lidí tu a stovka tam – se chopí helsinského „třetího koše“. Chopí se ho ale i skupiny na Západě – Amnesty International, Human Rights Watch –, které svým způsobem dělají totéž, tj. berou lidskoprávní závazky doslova. Termín „lidská práva“ – ale i s ním spjatá politika – získal na důležitosti za Jimmyho Cartera a používal se i za Ronalda Reagana. Lze tu upozorňovat na různé rozdíly, ale přesto to je, myslím, příklad liberalismu, který zčásti přichází z východní Evropy.

Byla to skutečná obroda jazyka liberalismu – a nejenom liberalismu, ale i levice. Organizace jako Human Rights Watch či Amnesty International instinktivně a správně chápeme jakožto tíhnoucí doleva. Levice už nemohla mluvit jako dřív, kdy byla institucionálně či emocionálně poutána jazykem marxismu. Potřebovala zcela novou řeč.

Nesmíme se ale nechat strhnout. Jakkoli si československá Charta 77 a odvaha jejích signatářů zaslouhuje obdiv, fakt je ten, že původních signatářů bylo jen 243 a v průběhu následujících deseti let se jich nepřipojilo více než tisíc. Speciálně v Československu dospěl ústup od politiky a názorová privatizace od rozdrčení pražského jara velmi daleko. „Normalizace“, tedy čistky, jež odstranily tisíce mužů a žen ze všech veřejných či veřejně viditelných funkcí a profesí, proběhla úspěšně. Češi a Slováci se vzdali veřejného života a místo toho se uchýlili k materiálnímu konzumentství a formálnímu politickému konformismu.

Jiná a jinak rozfázovaná byla samozřejmě situace v Polsku. Intelektuálům a někdejšími studentským radikálům se v průběhu sedmdesátých let podařilo vybudovat kontakty se skutečně dělnickým hnutím, zvláště v loďařských městech u Baltského moře. Po několika nepodařených rozjezdech dosáhli dělníci a intelektuálové skutečné akční spolupráce při velkých stávkách v roce 1980 a Solidarita se stala masovým hnutím s deseti miliony členů.

I Solidaritu ale zdolalo – přinejmenším zpočátku – vyhlášení státního práva v prosinci 1981 a vzpomínám si, jak se i Adam Michnik o možnosti dosáhnout nakonec něčeho reálného vyjadřoval velmi pesimisticky. Solidarita se stáhla do podzemí a režim se chystal zahájit další cyklus půjček ze zahraničí, aby mohl uhradit spotřebitelskou poplávku po zboží. Ještě v roce 1987 se zdálo, že nic nemůže této bědné rutině zabránit v jejím věčném koloběhu.

Stojí za pozornost, že východoevropští intelektuálové k těmto problémům přistupovali s individuální a historickou zkušeností, jež v sobě měla jen velmi málo klasického chápání buržoazního života či liberálního vzdělání.

Přesně tak. Vezmeme nejzjevnější příklad: Havel není politickým myslitelem v konvenčním západním smyslu. Pokud se v něm odráží nějaká ustálená tradice, pak náleží ke kontinentálnímu odkazu fenomenologického a neoheideggerovského myšlení, což byl v Československu slušně rozvinutý proud. Jistá absence intelektuálních kořenů ale nakonec byla Havlovi k dobru: kdyby byl vnímán jen jako další středoevropský myslitel, který adaptuje německou metafyziku na komunistickou politiku, nejspíš by pro západní čtenáře byl méně zajímavý a také podstatně méně srozumitelný. Na druhou stranu mu právě jednoznačně fenomenologická juxtapozice „autentičnosti“ a „neautentičnosti“ poskytla jeho nejpůsobivější obraz, obraz zelináře, který do výlohy vystaví nápis „Proletáři všech zemí, spojte se!“.

Je to obraz osamělého jedince. Hlubší smysl obrazu ale tkví v tom, že za socialismu je každý sám; jejich činy, ať jakkoli osamělé, však mají svůj smysl. I kdyby jen jeden jediný zelinář nápis odstranil a jednal z vlastní mravní iniciativy, cosi by to pro něj i pro každého, kdo k němu vejde do obchodu, znamenalo. Tento argument platí nejen v komunismu – nicméně místní čtenáři ho takto mohli číst a díky tomu jim byl bezprostředně srozumitelný.

Havel tak byl srozumitelný českému i zahraničnímu publiku. Totéž platilo – ač z odlišných důvodů – o druhém slavném československém literárním disidentovi, romanopisci Milanu Kunderovi. Někteří moji čeští přátelé nesou Kunderovu popularitu na Západě s velkou nevolí: proč jiné české autory, u domácího publika často oblíbenější, míjejí v zahraničí bez povšimnutí? Kundera však byl například francouzským čtenářům stylisticky blízký – jeho hravé experimenty se nesou ve zřetelně pařížské tónině – a bylo možné jej snadno adaptovat na francouzský intelektuální a literární život.

Genialita Kunderovy ideje střední Evropy tkví v tom, že západní Evropu obohacuje o české ženy, české pečivo a ohromné pole historických referencí a kvalitní literatury.

Středoevropský akcent, jak se vynořil v sedmdesátých letech, měl po praktické stránce značně omezený dosah: byl to obrázek habsburské

říše, omezené na své metropolitní jádro. Z tohoto pohledu – kdy veškerý důraz je kladen na kosmopolitní a intelektuální odkaz vídeňské, budapeštské a pražské Evropy – se střední Evropa snadno zbavuje své problematické historie a vnitřních konfliktů. A také se oproštuje od všech svých složek, které působí nejvíce cize: od náboženství, venkovanů a necivilizovanosti evropského Východu.

Zásadní také je, že z této mytické střední Evropy západních představ je vyloučeno Polsko, či alespoň větší část Polska. Tato země – jež přitom důrazně trvá na vlastním centrálním postavení v západní kultuře – představovala pro západní pozorovatele několik ošemetných dilemat. Od šedesátých let (především) splývala střední Evropa v západní imaginaci s „židovskou Evropou“, Zweigovou *Mitteleuropa* přelomu století, nostalgickou a sympatickou. Polsko ale do tohoto líčení nezapadá. V současné západní imaginaci není Polsko místem, kde žijí Židé: je místem, kde Židé umírají. Vlastní ztráty Poláků se přitom bezvýznamně scvrkávají v porovnání nejenom s židovským utrpením, ale i s tragickým zničením kultivovaného světa habsburského Rakouska – jež je podle vlastního i našeho výkladu obětí opakovaného násilí Němců a Rusů.

Zajímavé je, že tato střední Evropa (což jste neřekl naplno) opravdu je židovská, i když Kundera samozřejmě není Žid. Tuto představu o střední Evropě, jak se ujala v sedmdesátých letech, podle mne umožnil vývoj líčení holokaustu. Holokaust jakožto koncept se objevuje v šedesátých letech – současně s hnutím za občanská práva ve Spojených státech, jež se upíná k jisté ideji znovuovládnutí města: urbánní a kosmopolitní sféra je nejen nostalgická, ale také progresivní.

Z Kunderovy střední Evropy se nevytrácejí jen venkované, Slované, křesťané, všechna špinavá realita, mimohabsburský svět, ale i jisté skutečně zásadní myšlenkové proudy. Havel má své kořeny ve fenomenologii – a to je opravdu ošemetné: pokud se totiž recepce nějakého filozofického proudu potřísnila holokaustem, je to fenomenologie. A to podprahově zasahuje i Havla. Tohle mi pomohla pochopit Marci Shoreová, která se teď fenomenology zabývá.

S tím, jak se povědomí o holocaustu stávalo na Západě hlavním hnacím motorem zájmu o novější evropskou minulost, docházelo též k redukci středoevropského myšlení – především z německé jazykové oblasti – na ty stránky jeho historie, jež byly svou dysfunkcí spjaty s možností holocaustu. Respektovat jiné stránky středoevropských dějin a středoevropského myšlení – stránky, jež jsou trvale zajímavé anebo mají pozitivní místní důsledky – se tak stává stále obtížnější.

V souvislosti s fenomenologií si vezměme Karola Wojtyłu. Je skutečně nápadné, jak obtížné je pro Západ vnímat polského papeže ve všech jeho dimenzích. Jeho katolicismus je zredukován na národní mariánský kult. Kritikové se zaměřili na nekompromisní univerzalizmus jeho etického stanoviska, takže se pro ně stal vlastně jen reprezentantem určité reakční východoevropské tradice. Vlivem toho vznikl dojem, že zabývat se seriózně jeho intelektuálním odkazem či intelektuálními prameny je zbytečné a takřkajíc zbytečně velkorysé.

Problém lze podle mne shrnout následovně: střední Evropa má ve 20. století tak nesmírně problematické dějiny, že všechny její jemnější intelektuální, sociální a kulturní proudy jsou pro pozorovatele zvenčí víceméně neviditelné. Jisté je, jak před lety upozornil Larry Wolff, že u této části světa dochází v západní mentalitě k zásadnímu přepisu podle předem připraveného scénáře.

Chtěl bych teď zmínit dalšího Poláka, člověka, který měl na světové dějiny nejspíš větší vliv než jakýkoli jiný polský intelektuál, snad s výjimkou papeže: je jím Jerzy Giedroyc, šéfredaktor časopisu Kultura, v komunistickém období nejvýznamnějšího polského periodika.

Giedroyc byl možná vůbec nejdůležitější liberál éry studené války, i když psal jen málo a mimo hranice Polska o něm skoro nikdo neslyšel. Z domku v Maisons-Laffitte kousek od Paříže se mu podařilo vytvořit dokonale paralelní polskou a východoevropskou intelektuální existenci. Vytýčil východní politiku, či lépe řečeno celkovou strategii, díky níž Poláci prošli obtížnými devadesátými lety po zhroutilí Sovětského svazu. Toho všeho ale dosáhl, aniž si ve Francii, kde žil a pracoval, od padesátých až do osmdesátých let jeho díla kdokoli všiml.

V Giedroycových rozhovorech s Barbarou Toruńczykovou z roku 1981 je jedna zábavná chvílka, když na otázku tazatelky, jestli ho Západ něčím ovlivnil, odpoví kategorickým „ne“. Následuje otázka, zda se pokusil zapůsobit na Francii. A on řekne něco ve smyslu: Milá paní, to by nemělo žádný smysl, od Západu dostanete jediné slzy a peníze.

Celé to je ale složitější. Czesław Miłosz mluví o neopětované lásce, o slzách, jež by měly kanout po víc než jedné tváři. Východní Evropa nestojí jen o soucit a materiální podporu, stojí o porozumění. A stojí o porozumění kvůli sobě samé, ne kvůli západním potřebám, pro které ji lze využít. *Moje vlastní zkušenost setkávání se Středoevropany všeho druhu, z nejrůznějších politických okruhů a nejrůznějších generací, od šedesátých do devadesátých let, byla vždy vymezována jejich pocitem, že se jim nedostává porozumění.*

Myslím, že tomuto prožitku neopětované lásky se nemůže vyhnout žádný alespoň trochu citlivý západní pozorovatel, který se ve 20. století setkával se Středoevropany. Řeknou vám: jsme zvláštní – a vy naše vzájemné rozdíly ani naši soubornou odlišnost nejste s to vnímat. My pak kolísáme mezi snahami vysvětlit vám to a zoufalým rozhozením rukou, že to nikdy nemůžete pochopit.

Bylo by možné spatřovat v tom hluboké selhání komunismu? Komunismus měl ztělesňovat, být příkladem a šířit univerzální, a proto univerzálně srozumitelnou kulturu. Ve východní Evropě však vytváří oblasti zahleděné do sebe s kulturou ukotvenou výrazně etnicky. Proto je Kunderova představa kosmopolitní střední Evropy bytostně antikomunistická. Dokonce i intelektuálové budou později znát hlavní evropské jazyky mnohem hůře, než je znaly jejich protějšky v domněle barbarském meziválečném údobí. Ohromnou část banálního problému s porozuměním i významným autorům, jako je Havel či Miłosz, tvoří fakt, že někdo musí jejich díla překládat.

Zde mi mezigenerační rozdíl připadá zcela zásadní. Střední Evropa Nicholase Kaldora – maďarského ekonoma, s nímž jsem se poznal

v Cambridgi – byla stále ještě německy hovořící střední Evropa. Nikdo nic nepřekládal, protože se všichni domluvili německy a mohli – čehož využívali – vydávat německy. Následující generace už ale psala maďarsky. Jediný cizí jazyk, který se vyučoval povinně, byla ruština, která jim byla nadvakrát k ničemu: jednak ji nechtěli používat, jednak se ji nikdy pořádně nenaučili. Co tedy mělo dospět na Západ, muselo se všechno překládat.

Zřejmé to je na Adamu Michnikovi, onom vzácném historicky skutečně významném Evropanovi, který nedokáže fungovat v angličtině. Jeho díla a jeho vyjádření se musí překládat z francouzštiny (na dnešní dobu neobvyklá strategie), s tím důsledkem, že jeho hlas doléhá k Američanům slaběji, než by doléhal například k Angličanům či Francouzům před třiceti lety. A zašel bych ještě dál: východoevropští intelektuálové, kterým se v západních kulturách a jazycích skutečně daří, jsou stále méně reprezentativní. Když nějaký Bulhar skončil za studené války v Paříži – jako Cvetan Todorov či Julia Kristeva –, proplouval francouzským intelektuálním životem bez obtíží. Podávají nám ovšem velmi zkreslující a zkreslený obrázek kultury, z níž přišli.

Tuto myšlenku lze samozřejmě obrátit naruby a připomenout si, že překládání z těchto obtížných jazyků v sobě často neslo osobní riziko, obtížné rozhodování a vynaložení vzácných finančních prostředků. Když se Miłosz v roce 1951 rozhodne odejít z Polska, v podstatě se ukryje v Maisons-Laffitte u Paříže, kde sídlí redakce a tiskárna Kultury. Stráví tam rok. A Giedroyc se rozhodne vydat Zotročeného ducha – takže lze knihu následně přeložit. Ale to je možné jen díky Miłoszovu rozhodnutí odejít z vlasti a Giedroycovu rozhodnutí postarat se o něj.

Zajímavý mi ale připadá politický aspekt věci – protože v hlavní myšlenku Zotročeného ducha Giedroyc nevěří ani náznakem. Nepovažuje za správné používat komplikovaných literárních metafor jako ketman a Murti-Bing k objasnění otázky, čím byl komunismus*

* Odkaz na eseje C. Miłosze. Ketman je metafora přetvářky, kterou si osvojili lidé žijící v totalitním režimu, aby přežili. Přijetí ketmanu je důsledek touhy po klidu, hlavně intelektuálním. Murti-Bing – tableta, jejíž spolknutí (opět metafora) se rovná

u moci lákavý pro intelektuály ve stavu nouze. Myslí si, že v Polsku jde vždycky a jedině o peníze a nedostatek odvahy. Chápe však, že vydat Miłosze by bylo politicky výhodné: zajistilo by to polským autorům alibi pro jejich intelektuální zločiny za stalinismu.

Je to užitečná nepravda.

Přesně tak se o tom Giedroyc vyjádří. Zároveň to poskytuje svého druhu alibi pro západní marxisty, komunisty i lidi, kteří se z komunismu snaží vzpamatovat: vyložit si svůdnost marxismu pomocí ketmanu, jako vnější podvolení, zatímco uvnitř odoláváte, anebo Murti-Bingu, kdy se přijetím jediné pravdy těšíte z ukončení pochybností, je totiž náramně snadné.

Kdykoli jsem o *Zotročeném duchu* měl seminář, studenti základního cyklu vždy reagovali naprosto nadšeně. Chtěli vědět, kdo jsou Miłoszovi přátelé A až D a tak dále, ale především jsou uchvázeni myšlenkou a formulacemi. Ale vedl jsem ke knize i semináře s doktorandy, a u nich byla reakce odlišná: připadalo jim očividné, že tohle musí být jen okrajový a atypický projev. Intelektuál tu vypráví o jiných intelektuálech ve světě vznešených morálních rozhodnutí a etických kompromisů, jež jsou zcela odtrženy od obecnějších tlaků a dilemat, jimž Poláci v této době čelili.

A není snadné říct, která skupina studentů má pravdu. V současné východní Evropě – například v Polsku – je nápadná přítomnost generace mladých praviceově smýšlejících mužů a žen, kteří na komunismus nemají žádnou vzpomínku a necítí sebemenší sympatie ani ke komunistické ideji, ani k pohnutkám, které mohly lidi do strany přilákat. Obvykle to jsou nadšení zastánci lustrací, povinné kontroly minulých aktivit u současných držitelů vlivných pozic. Podle mne to samozřejmě je jen jistá netaktnost k dříve narozeným. Právě pro své

přijetí tzv. Nové víry (komunismu), život s propagandou, v nové společnosti, v níž má spolupracující spisovatel výjimečné postavení. Murti-Bing zbavuje nutnosti přemýšlet o protikladných výkladech světa. Pozn. red.

ambice a pro svou touhu odklidit předchozí generace z cesty by zrovna lidé tohoto druhu za komunismu kolaborovali.

Existují dva druhy konformismu. Prvním je banální konformismus, pramenící ze sobeckého zájmu anebo z nedostatku prozíravosti: toto je konformismus pozdního komunismu. Druhým typem je konformismus Kunderových tanečníků, věřících komunistů ze čtyřicátých a padesátých let: kruh lidí, kteří vidí jen jeden druhému do obličeje a ke světu se obracejí zády, přitom ale věří, že vidí všechno.

Inteligentní autoři jako Pavel Kohout i Milan Kundera jsou strženi k víře a důvěře v obecnější kolektivní narativ, v jejímž rámci je jejich vlastní autonomie i autonomie druhých lidí jen podružná. Tento konformismus je hrozivější – už třeba proto, že je mnohem méně schopen nahlédnout potenciální rozsah vlastních zločinů. Zvláštní samozřejmě je, že z vnějšího hlediska – hlediska vnějšího pozorovatele – je subtilní konformismus intelektuála tančícího v kruhu mnohem atraktivnější než sobecká volba vystrašeného poddaného.

To je na Kunderovi právě pozoruhodné: jeho romanopisecká poctivost, pokud jde o přitažlivost stalinismu. Chování, které nám dnes připadá odpudivé a na které se on sám ohlíží s odporem, zachycuje v jeho svůdnosti.

Zjištění z roku 2008, že prý byl Kundera v mládí (v komunistickém Československu v roce 1951) policejním informátorem, mi připadá jako naprosté nepochopení. Pokud byl věřícím komunistou, a tak to bylo, pak pro něj nahlášení případných pochybností bylo etickou povinností a není sebemenší důvod, proč by nás to mělo šokovat.

Z našeho překvapení jen vysvítá naše vlastní nepochopení. Po půlstoletí jsme si obrázek doby zjednodušili tak, až se nám zdá, že každý oponent komunismu musel být celý život vzorový liberál. Ale Kundera nebyl vzorový liberál. Byl věřícím stalinistou – o tom jsou koneckonců jeho romány. Pokud tu dobu a tyto oblasti máme pochopit a pokud chceme porozumět, čím byl komunismus právě pro lidi jako Kundera lákavý, musíme rozšířit schopnosti své empatie.

Na totéž upozorňuje Marci Shoreová v jedné své stati, když cituje Kohoutův nadšený paján na komunistického prezidenta Klementa Gottwalda – toho muže, který nás měl dovést k zářným zítřkům –, jak stál s nepokrytou hlavou v roce 1948 na Staroměstském náměstí. Je to týž Kohout jako pozdější hrdina literární a kulturní opozice z šedesátých let. Je to jeden a týž člověk. Je ale nepřípustné vnímat tu dřívější podobu prizmatem té pozdější.

Mezi liberály éry studené války a východoevropskými disidenty jsou určité zajímavé shody. Pro liberály studené války – můžeme tvrdit zpětně – byl problém, že neměli co říct k ekonomice. Pro Východoevropany bylo mlčení k tomuto tématu výhodou: zvyšovalo jejich přijatelnost pro Západ.

Středoevropští intelektuálové se ekonomie zřekli – pokud se o ni tedy vůbec kdy zajímali. Ekonomie se jim začala jevit jako politické uvažování, a tedy cosi zkaženého. Hospodářská reforma bude možná jen v naprostém odtržení od jakékoli explicitní ideologické obhajoby. Někteří autoři včetně Havla považovali makroekonomii za represivní samu o sobě.

A tak se této otázce vyhýbají – přesně v téže době, kdy Margaret Thatcherová podniká ve Velké Británii svou revoluci a do přízně Západu se vrací Friedrich Hayek se svou tezí, že hospodářská intervence vždy a všude představuje počátek totalitarismu.

Je to konec dějin reformního komunismu. Když se vrátíme k textům například českého ekonoma Oty Šika nebo maďarského ekonoma Jánoše Kornai, zjistíme, že se ještě v šedesátých letech snažili zachránit podstatu socialistické ekonomiky vsazením jistých tržních rysů do stranické direktivní ekonomiky. Důvodem, proč jejich iluze začaly působit bláznivě, ale podle mne nebyl ústup Západu od keynesiánství. Šik, Kornai a další si, myslím, sami začali uvědomovat, že jejich návrhy jsou zcela nerealizovatelné.

Relativně nejbližší nápodobu funkční reformní komunistické ekonomiky představovala Jugoslávie a Maďarsko. Avšak Jugoslávie – Jugoslávie „dělnického dohledu“ a „samosprávy“ – byla pouhým mýtem,

a myslím, že lepším ekonomům to bylo jasné už tehdy. Mýtus se opíral o vzývání ideálu místní produkce a o vzdálenou odezvu továrních kolektivů a lokální syndikalistické ekonomiky.

Maďarský systém funkční byl. Fungoval ale právě a jedině díky svému pátému kolečku – soukromému sektoru, jemuž bylo povoleno existovat podle osvědčené zásady kádárismu: vy dělejte, že jste X, a my budeme dělat, že vám věříme. Dokud soukromý sektor maďarské ekonomiky nevnucoval úřadům svou existenci příliš důrazně, bylo mu povoleno plnit roli, jež mu byla neoficiálně přidělena. Nikdo to ale nemohl seriózně prohlásit za socialistickou ekonomiku.

Nemyslím si, že by se s propuknutím deziluze všichni reformní komunisté změnili v ideology volného trhu – naopak, neučinil to skoro nikdo. Dokonce ani u Poláků, kteří v osmdesátých letech – v období ilegálního působení Solidarity – prošli opravdu rychlým přechodem ke koncepci rozpočtů, měn, reforem a reálných makroekonomických kritérií, nedošlo k hromadné proměně v hayekovce. Tímto směrem se povětšinou ubírali historicky nevzdělaní ekonomové mladší generace. Jeden hayekovec z dřívější generace, nechvalně známý Václav Klaus, je dnes prezidentem České republiky.

Stejně mi ale jedna věc připadá nápadná: disidenti, o kterých mluvíme, sice nebyli zastánci ekonomiky volného trhu a osobnosti, o kterých tu obecně vzato hovoříme, vůbec nejsou ekonomové, nicméně na jejich závěrech z doby před rokem 1989 bylo cosi, co mohlo obestříť volný trh kouzlem. Když člověk žije v plánované ekonomice, trocha trhu tu a tamhle přináší jiskru, oživení a připomínku uvolněnějších poměrů. Připomíná občanskou společnost – ono cosi, co není ani jedinec, ani stát.

Svobodně tržní zelinář má ve výloze mnohem zajímavější věci než zelinář z Havlovy stati.

Ale nejde jen o to. V deníku ze stalinistického Polska roku 1954 zmiňuje Leopold Tyrmand lidi, kteří mu leští boty či žehlí kravaty. Jsou to kladné postavy, dvojnásobné přežitky, protože to nejspíš jsou Židé

(a Žid je samozřejmě i sám Tyrmand, ale nikdy to nevysloví) a protože se zachovali z předválečného kapitalismu, jsou to okouzující přeživší ze zaniklého světa, ztělesňující měšťanskou etiku čistoty a módy.

Miłosz pak v závěrečné kapitole Zotročeného ducha píše o lidech schopných najít způsob, jak ukrást pár košil a prodat je – což ve skutečném kapitalismu samozřejmě není nijak půvabné, jen zkuste něco ukrást v obchodě v New Yorku nebo třeba v dnešní Varšavě – ale v daném komunistickém prostředí to působí dojmem individualismu. Dokonce i Havel v „Moci bezmocných“ prohlašuje, že kdo je pivovarník, měl by především vařit dobré pivo – což sice není přísně vzato kapitalistická etika, je to ale etika snadno slučitelná s kapitalismem.

Tohle hledisko dobře zachycuje a dokládá jistou iluzi, která byla jednu dobu rozšířená i na Západě: nejčistší, mravně nejryzejší formou kapitalismu je v zásadě řemeslná výroba, a hlavní kvalitou pivovarníka tedy je, že vaří dobré pivo. Zatímco v kapitalismu samozřejmě hlavní kvalitou pivovarníka je, že prodá hodně lahví piva.

Ty rysy kapitalismu, které sotva někoho okouzlí, tvoří jeho hlavní pole. Na spodním okraji škály stojí chlapík, jenž může svobodně vařit dobré pivo, prodat pár košil anebo prostě ignorovat státem stanovená měřítka produktivity a zaopatřit se sám. Na horním okraji se nachází teorie svobody – čistá u Smithe, s příměsemi u Locka – jakožto nejvyšší aspirace eticky reflektovaného lidského snažení. Pole uprostřed mezi oběma krajnostmi je mnohem méně lákavé, a právě ono je tím, čím kapitalismus musí být, aby přežil. Čistě „smithovský“ trh nikdy neexistoval a máme hojné důkazy pro tvrzení, že slušní řemeslníci zpravidla nepřežijí konkurenci. Jestliže v dnešní Francii přežívají vynikající pekaři, je to díky subvencím. Řečeno bez servítku: stát recykluje zisky vydobyté kapitalismem v jeho méně vábných podobách, a udržuje tak při životě esteticky lákavější podnikatele na okraji.

Neshledávám na tom nic zavrženíhodného, jen upozorňuji, že to značně narušuje půvab systému, jak nám jej předkládá teorie. Atraktivita mravní neústupnosti a zavržení kompromisu byly ve východní Evropě v určitou dobu zcela vědomě přeneseny z politického disentu

na ekonomické zákony: ve věci kapitalismu se neměly uzavírat žádné kompromisy, bylo rozhodnuto převzít jej kompletně a bez vybírání. Dnes je asi ideologická rigidita v tomto stupni méně obvyklá – s výjimkou doktrinářských kroužků kolem Václava Klause, Leszka Balcerowicze a několika dalších oddaných stoupenců.

Obhajoba privatizace, formulovaná stále zřetelněji v sedmdesátých a osmdesátých letech, a obhajoba nabídkové ekonomiky („trickle-down economics“) ve Spojených státech přebírala motivy z rétoriky lidských práv: právo na svobodné podnikání – tvrdilo se – je jen další právo, právo podstatné a ryzí v témže smyslu jako všechna ostatní práva, na jejichž ochraně nám záleží. Podle všeho tu docházelo k jakémusi vzájemnému zušlechťování: trh byl líčen nejenom jako typ ekonomické soustavy, ale také jako zhmotnění svobody ztělesňované perzekvovanými disidenty v SSSR a ve východní Evropě.

Spojnici zajišťuje Hayek. Hayekova obhajoba ničím neomezovaného trhu nepředstavovala primárně ekonomický argument: byl to politický argument, opřený o Hayekovu meziválečnou zkušenost rakouského autoritářství a o přesvědčení, že mezi různými druhy svobod nelze rozlišovat. Podle Hayeka je vyloučeno zachovat nějaké právo *A* tím, že obětujete anebo omezíte právo *B*: bez ohledu na bezprostřední prospěch vždy platí, že dříve či později přijdete o obě práva.

Tento úhel pohledu velmi dobře odpovídal situaci v komunistické východní Evropě: byla to naléhavá připomínka, že po zásadním narušení ekonomické svobody musí vždy rychle následovat i ztráta politických práv. A to zase posilovalo reaganovsko-thatcherovské stanovisko, že právo vydělat jakékoli množství peněz, aniž vám v tom stát bude jakkoli bránit, stojí na téže souvislé škále s právem na svobodu slova.

Možná stojí za připomínku, že Adam Smith tyto názory nezastával – a většina neoklasických ekonomů také ne. Nikdy by je ani náznakem nenapadlo postulovat nutnou a trvalou vazbu mezi určitými formami ekonomické existence a všemi ostatními aspekty lidského života. Ekonomiku chápali tak, že čerpá svou energii jednak z logiky osobního

zájmu, jednak z vnitřních zákonitostí. Ovšem představa, že ekonomika může sama o sobě vymezit smysl lidské pozemské existence, by jim připadala jako kuriózní blábol.

Obrana volného trhu má v kontextu 20. století specificky středoevropské (totiž rakouské) kořeny, spjaté s meziválečnou krizí a se specifickým způsobem, jak ji interpretoval Hayek. Tato interpretace a její důsledky pak v přehnané a vydestilované podobě přes Chicago a Washington zpětně působily ve střední Evropě. Za tuto kuriózní trajektorii samozřejmě nutno přičíst nepřímou, nicméně primární odpovědnost komunistům.

K provedení této metamorfózy se trh musel stát něčím víc než jen omezením státu: musel se stát zdrojem práv či přímo zdrojem etiky. Trh už není entita s vytyčenými hranicemi, která díky soukromému vlastnictví chrání soukromý život jednotlivce nebo hájí občanskou společnost proti státu. V Hayekově podání a v podání jeho východoevropských dvojníků trh rozpíná svou jurisdikci a současně objímá soukromou i veřejnou sféru. Nestanovuje pouze podmínky mravného života, zdaleka ne: jest mravným životem – a ničeho dalšího už není zapotřebí.

Kdyby nějaký druhý Gorbačov uvedl východní Evropu do pohybu už v polovině nebo závěru sedmdesátých let, vedly by se o důsledcích tohoto postoje ohromné spory. Levice by musela zcela nově promyslet velký narativ marxismu. Připadá mi ale pravděpodobné, že za tehdejší situace by se objevil konkurenční narativ, schopný pojmut i jistou verzi trhu: stále by se jednalo o revoluci vytyčenou kategoriemi radikální politiky, zaujímající zřetelnou distanci ke konzervativním či klasickým liberálním východiskům.

Avšak v devadesátých letech už byla východoevropská opozice často a dosti věrohodně prezentována nejenom jako revoluce v rámci politiky, ale i jako revoluce proti politice – a tato proměna poskytla inteligentnějším neoliberalům bod, od něhož se mohli odrazit: nabídla jim způsob, jak se disidentů zbavit a přitom je připravit o jejich roli. Pokud obvyklé politikaření nahradila „antipolitika“, pak žijeme

v postpolitickém světě – a co v takovém postpolitickém světě, zbaveném etického smyslu i historického příběhu, vlastně zbývá? Určitě ne společnost. Jak ve slavném výroku prohlásila Margaret Thatcherová, zbývají jen „rodiny a jednotlivci“ – a jejich ekonomicky vymezený vlastní zájem.