

„Nepolitická politika“: kontexty a tradice

MILOŠ HAVELKA*

Sociologický ústav AV ČR, Praha

'Non-Political Politics': Contexts and Traditions

Abstract: This text aims to give more detailed support to the following theses. (1) The Central European image of 'non-political politics' has a longer history than the history of Czech dissent. (2) Its evolution should be viewed in the wider historio-sociological and historio-politological connections of the cultural changes of this century. (3) There are differences between the older Czech (Masaryk-style) approach of 'non-political politics' as a programme of socialisation of Czechs, and the later dissident approach which is not identical with the concept of 'civil society'. (4) In the background of Václav Havel's approach to politics it is impossible to overlook the existential approach to politics of Jan Patočka, whose basic concept of '*shaken foundations*' is a structural analogy to Heidegger's analyses of the phenomenon of 'fear' (*Angst*) and has a metaphysical meaning.

Sociologický časopis, 1998, Vol. 34 (No. 4: 455-466)

„Stejně zřejmý je i důvod, proč musí být společnost založena na lži. Pravda je na společenském řádu nezávislá a neslouží nikomu, a když se jí nekladou překážky, podkope nakonec respekt vůči všem daným mocenským strukturám. Pouze „předvybrané“ či „předvynalezené“ a potom rituálem nebo posvěcením zakonzervované myšlenky mohou spolehlivě udržet specifickou organizační výstavbu. Volné informace by ji zničily... Jinými slovy, rozum nemůže sám o sobě vytvořit konsensus tvořící základ společenského řádu.“ [Gellner 1994: 32]

Tento text si klade za cíl podrobněji prokázat následující teze: (1) Problém „nepolitické politiky“ má delší dějiny, než jsou dějiny českého disentu. (2) Jeho vývoj je proto třeba vidět v širších historicko-sociologických a historicko-politologických souvislostech procesů racionalizace, modernizace a globalizace soudobého světa, než jak se to u nás děje. (3) Existují jednoznačné rozdíly mezi starším českým (masarykovským) pojetím „nepolitické politiky“ jako programem socializace Čechů a mezi pozdějším pojetím disidentským. (4) Teoreticky důležitější než výklady tohoto pojmu u Václava Havla se zdá být vypracování základů existenciálního pojetí politiky z aktu „otřesení“ u Jana Patočky, které vychází z Heideggerových analýz fenoménu „bázně“ (*Angst*) a má význam metafyzický (tj. především „nepsychologický“) [Srv. Patočka 1979: 219].

*) Veškerou korespondenci posílejte na adresu: Doc. Miloš Havelka, CSc., Sociologický ústav AV ČR, Jilská 1, 110 00 Praha 1, tel. (02) 24 22 08 42, fax (02) 24 22 02 78, e-mail havelka@soc.cas.cz

„Nepolitická politika“ a „krize politična“

S tezí o „konci politiky“, objevující se od konce 50. let zejména v USA, jsme se nejčastěji setkávali v souvislosti s nutností udržovat mocenskou rovnováhu a jako s reakcí na stále jednoznačnější prosazování expertních rozhodnutí ve veřejné sféře. Připomeňme ty fenomény, jimž se v průběhu let věnovala analytická pozornost: omezení strategických možností jednání v důsledku rozvoje vojenských technologií; podvazování svobody politických rozhodnutí a odstranění konstitutivních rozdílů skupinových, třídních, profesních atd. zájmů argumenty odborných expertů; jen kompenzační charakter politického realismu; mizení politického étosu i vůdcovských kvalit; lobbyismus a snižování účasti na volbách; předvolební ideologizace idejí a jejich následná neutralizace v oportunně-pragmatickém jednání; vzájemná závislost stran a volebních seskupení atp.

„Politika je na konci“, tvrdilo se, poněvadž byrokrati, experti a technokrati moci, ekonomové i novináři, ale především politici samotní, zkrátka všichni, kteří se v terénu politiky pohybují politiku vlastně zadusili, neboť ji svázali přísnými pravidly; prostor jejich zápasů asanovali, zracionalizovali a přesně vytrasovali sféru jejich možností.

Už na konci světové války vytyčil problémy tohoto druhu Max Weber a analyzoval je jako následek „kapitalisticko-racionálních věčných tlaků“ a používal v této souvislosti metaforu o „železném podrobení“ se nutnosti (*eisernes Gehäuse der Hörigkeit*) ekonomických pravidel [Weber 1921: 63]. Tím zároveň poukazoval na rozvolnění původní jednoty svobody a politiky, čehož důsledkem podle Webera bylo vytlačení lidské svobody („kauzality ze svobody“ v Kantovském smyslu) do nerelevantních oblastí života [Weber 1922: 133].

Na Webera navazoval svým konceptem přítomnosti jako „epochy neutralizací a odpolitizování“ konzervativce Carl Schmitt [Schmitt 1940]. Po teologii, vědě, absolutistickém státu atp. se podle něj novými „centry“ sociálního života staly ekonomika a nakonec technika, jejíž „imanence“, fakt, že je zcela „neutrální“ a pouze „jen nástrojem a zbraní“, že „slouží každému“ a je „kulturně slepá“ [Ibid.: 127], umožňuje sice se vším se spojit a všechno ovládat, ale za cenu zvláštního způsobu zjednodušování. Technika moci tak podle Schmitta začíná nahrazovat politiku, přesněji řečeno: „decentralizuje“ a „neutralizuje“ ji.

V poslední době se obavy tohoto druhu zdají být ještě zvýrazněny. V procesech globalizace světové ekonomiky dochází ke zřetelnému odpoutání ekonomického a politického rozhodování, neboť nadnárodní a nadstátní sítě produkce a obchodu se vydělují z politické pravomoci států, v jejichž rámci se původně ekonomika sebeorganizovala jako „národní hospodářství“. Jinak řečeno: rozhodování ekonomických elit, vlastníků ekonomické moci se prostorově rozšiřuje a řídí se spíše „technikou zisku“ než státním či národním zájmem, přičemž ale státům samým zůstaly jejich původní politické (a také sociální a kulturní) funkce [srv. k tomu např. Třeštík 1998: 3].

Přehlédnout by se v této souvislosti neměla ani obhajoba „nepolitického člověka“ u Thomase Manna. Vyrůstala z jeho („patriotických“) kritik vznikající moderní masové společnosti a masové kultury, jež Mann ovšem označoval poněkud matoucimi pojmy „demokracie“, „buržoazie“, „Západ“, „civilizace“ atp. Podle něj v nich zmizel „každý rozpoznatelný rozdíl mezi tím, co se jednotlivce týká, a co se ho netýká“ [Mann 1919: 451]. Západní demokracie, v níž dominuje buržoazie – míněny byly zejména Anglie a Francie – je podle něj nepřátelská jak duchu, tak i kultuře. Demokracie je mu totiž především dominancí sociální sféry a pouhým „panstvím politiky“. A politika Mannovi zna-

mená „minimum kompetence“ [Ibid.: 291]. Je prý proto „falešné, když se zaměřuje nad-individuální se sociálním, když se do sociálního zcela přesouvá: tím se z ohniska pozornosti dostává právě to, co je nadindividuální metafyzicky; vždyť je to právě osobnost a nikoli masy, která je nejvlastnější nositelkou všeobecná...“ [Ibid.: 232]. A to se podle něj týká také národa, který – na rozdíl „od lidstva jakožto součtu individuí“ – je podobnou „metafyzickou bytostí“ a nositelem kultury, jejíž „hodnota, důstojnost i dráždivost... jsou vypracovány v právě tom, co ji odlišuje od ostatních“ i od toho, „co mají všechny národy společné a co je pouhou civilisací“ [Ibid.: 232].

Nadvládě politična, jež podle Manna barbarsky usiluje propojit ducha s politikou, je proto třeba unikat, a sice zejména tak, že se každý umělecký, a zejména každý duchovní čin programově postaví proti politicko-sociální sféře [Ibid.: 236]. „Nepolitičnost“ mu však nebyla něco pouze negativního: „Nechci parlamentní a partajní hospodářství, které způsobily zrušení veškerého národního života politikou... Nechci politiku. Chci věcnost, řád a slušnost.“ [Ibid.: 246.].

S ozvěnami této kulturně kritické koncepce se pod nadpisem „antipolitika“ setkáváme také v pozdním maďarském disentu, konkrétně u György Konráda. S ohledem na souvislost se stanoviskem Th. Manna shrňme jeho chápání antipolitiky už zde, ačkoli by její výklad spíše patřil do následující pasáže o „nepolitice“ v reálném socialismu: Konrádovo personalistické východisko se opřelo o konzervativní pojetí autonomie individua v situaci historicko sociálního napětí mezi *mocí ducha* a *mocí státu*. V tomto smyslu se ovšem otázka možností a smyslu intelektuální distance od politiky klade v jakémkoli společenském systému. Jádrem Konrádovy antipolitiky je proto hledání radikálně odlišných možností jednání, a sice takového, jež by neakceptovalo oficiální (tj. tehdy reálně-socialistickou) politiku, ale jež zároveň nepropadalo politické rezignaci. Konrádova antipolitika musela být proto z principu věcí radikálně osobní a privátní a je – jak Konrád opakovaně zdůrazňuje – „stanoviskem obětí“ [Konrad 1987: 17]. Nechce formulovat programy, aniž usilovala někoho vést nebo „socializovat“; byla vlastně nemožnou v jakékoli skupinové podobě, neboť se jí nejednalo o *polis*, ale pouze o individuum, o jeho svobodu, nezávislost a samostatnost, o jeho záchranu před politickou omezeností a masovým poddanstvím. Jejimi prostředky měly být „civilní společenská sebeobrana, nenásilný odpor, trvání na důstojnosti a svobodě osoby, opozice proti hypertrofii státu právě tak jako proti vojenskému a policejnímu aparátu, odpor proti revolučním rétorikám, jejichž prostřednictvím je neustále podporována centralistická moc... Z antipolitiky proto „nelze rekrutovat žádné (politické) předvoje“ [Konrad 1985: 8], spíše je základem vytváření kulturní sítě kroužků přátel a paralelní společnosti; zaměřuje se proti standardizovaným prvkům řeči v silácké komunikaci, jde jí o „samostatné používání základních pojmů a zjemnělou solidaritu s těmi, kteří se pohybují stejným směrem“ [Konrad 1987: 19]. Pouze na této půdě totiž podle Konráda může vznikat „nepodobivá kultura a tvořivá samostatnost“ [Konrad 1985: 202]. Antipolitik je „samozřejmě disidentem“, neboť mu jde „sebeobranou buržoazního individua proti všemoci státu“, zdůrazňuje se však, že „myslí jinak než ostatní disidenti, neboť není žádným reprezentantem, nýbrž jen strážcem moci ducha“ [Ibid.: 209].

A vedle úvah tohoto typu, jako jiný proud a vlastně jako reakce na shora uvedená pojetí obsahového vyprazdňování politické sféry, na omezování jejich možností a případně na barbarizaci kultury politikou, lze uvést soudobé pokusy o „znovunacházení“ či dokonce „vynalézání politična“ (jak zní překlad názvu jedné z posledních knih mnichovského sociologa Ulricha Becka [1994]) v situaci tzv. *reflexivní modernizace*.

Beck vyšel ze zjištění, že v procesech modernizace mají všechny (sociální, ekonomické, kulturní atd.) proměny zvláštní, jednosměrný, dopředu orientovaný a permanentní charakter („pokroku“), což znemožňuje, aby se tyto změny jakkoli institucionálně *fixovaly*, jak k tomu docházelo v předmoderních společnostech, schopných vytvářet si vlastní *tradice*. Takováto fatální „otevřenost“ (v Popperovském smyslu) vůči vlastním proměnám staví společnosti před nutnost jejich stejně permanentního a stejně otevřeného zvládnání; což podle Becka zakládá nutnost vzniku a pokračujícího rozvoje komplementárních procesů společenské sebereflexe. Také ta se dnes musí institucionalizovat stále novým a efektivnějším a zároveň netradicionálním způsobem. Ale právě tímto se moderní společnosti zároveň otvírají pro změny další. Nutnost společenské sebereflexe je proto právě tak *důsledkem* modernizace společnosti, jako jejím *předpokladem*. A politika se stává médiem obojího: „vyvazování“ (*disembedding*) ze starých institucí, a zároveň i nové institucionalizace, tj. „znovunavazování“ (*re-embedding*), jak tuto permanentnost popisuje britský sociolog Anthony Giddens [1994: 13-14].

Právě poukazem na tyto obecnější souvislosti bych chtěl zpochybnit v českých kritikách až příliš samozřejmé odmítání tématu „apolitické politiky“ jako legitimní filozofické perspektivy pro analýzu moderní politické sféry, a zejména pak ne vždy zcela korektní diskvalifikaci problému morálky v politice (např. Weberovo odlišení „etiky podle zodpovědnosti“ a „etiky podle smýšlení“ je totiž např. možné charakterizovat jako jednu z možností Giddensova „*re-embedding*“).

Starší pojetí „nepolitické politiky“ v českém prostředí

Koncept „nepolitické politiky“ má u nás poměrně dlouhou tradici a vyrůstal přinejmenším ze tří zdrojů:

1) Především to byla specifická „*neúplnost*“ české společnosti (přesněji řečeno: její stratifikační „nevyváženost“), jež byla dlouho zřetelná zejména ve srovnání s tehdy politicky i kulturně „konkurující“ společností německou. Souvisela se zvláštnostmi českého národního vzestupu a vůbec se složitostí procesu transformace předmoderního středoevropského měšťanstva v moderní společenskou třídu, přičemž důležitou roli hrály také odlišnosti středoevropské industrializace. Ta byla oproti západní Evropě nejen opožděná, ale vytvářela také poněkud odlišnou sociální strukturu, zřetelně více maloměšťáckou a velkoselskou (viz k tomu např. vznik specifických profesí kovo- a dřevo-zemědělců: srv. k tomu [Horská-Vrbová 1970, zejm. kap. IV]). V této souvislosti se často upozorňuje na absenci nejvyšších tříd (na což poukazoval už kdysi Havlíček), např. české velkoburžoazie, nebo alespoň na slabost (resp. rozptýlenost) jejich vlivu a působení, jako tomu bylo v případě „národní“ šlechty (ta byla v politickém i kulturním životě sousedního Polska nebo Maďarska nositelkou univerzálnějších – tzn. nikoli jen pragmatických či utilitárních – hodnot a reprezentantem jejich jiné hierarchie). O Čechách se proto hovořívalo jako o národu „maloburžoazním“ či „středostavovským“, což, jak poznamenal historik Jan Křen, zanechalo svou pečeť i na české kultuře, která je sice údajně „...silná v obecné vzdělanosti, ale také se silným sklonem k průměrnosti a konvenci“ [Křen 1993: 83]. Jan Patočka v této okolnosti viděl důvody absence „konzervatismu velkého stylu“ v české politické kultuře a XIX. století charakterizoval jako etapu „malých českých dějin“ [Patočka 1980: 73]. Pro sociologii by jistě bylo zajímavé sledovat, zda právě odtud nepochází onen zvláštní český egalitarianismus, jehož analýza, – jak ukazují třeba práce Pavla Machonína (viz jeho pojetí minulého režimu jako extrémního spojení egalitářství s přerozdělováním)

či Petra Matějů – se dnes zdá nezbytná pro porozumění českému vývoji po II. světové válce [Machonin 1995, Matějů a Vlachová 1995, Havelka 1995].

2) Překvapivý úspěch národního obrození a jedinečný *ekonomický vzestup* v XIX. století na jeho konci vedl k tomu, že se česká politika dostala před problém odůvodnění nového poměru mezi sebestoprvující se českou národní společností a tehdejší stát. Na rozdíl od jiných se česká společnost v průběhu XIX. století neemancipovala tak silně od státu (což bylo jedním z obecných předpokladů pro vytvoření občanské společnosti), ale emancipovala se takřkajíc proti státu, který pro české politické vědomí ztělesňoval výlučně německo-rakouskou, případně německo-maďarskou politickou vůli. V případě českých politických aspirací se tedy nejednalo výlučně nebo jen o otázku obnovy českého historického státního práva, ale také o evropsky univerzální problém politické modernizace tehdejšího státu (jak se to pokoušel formulovat třeba Josef Kaizl) a o jeho nutnou vnitřní demokratizaci (jak to spíše viděl Masaryk). Faktickému ekonomickému postavení českých zemí a v nich stále zřetelnějším prosazování a produktivitě české společnosti, spojující sociální a ekonomickou emancipaci svých vůdčích tříd s požadavky emancipace nacionální, neodpovídalo tedy v tehdejší mnohonárodním Rakousko-Uhersku skutečné *postavení politické*.

To bylo limitováno nejenom nacionalismy, (tj. problémy česko-německých vztahů), ale, což je důležitější, také obecně systémově. Napětí mezi *univerzalitou společenskosti* a *individualitou národa* bylo v českých zemích navíc podtrženo vznikem dvou konkurujících národních společností, české a německé, a nakonec vedlo k faktickému podrobování občanské emancipace požadavkům nacionálním, přinejmenším k silnému propojování nacionalismu a liberalismu. Politická struktura tehdejší monarchie se přitom opírala o elity, jejichž původ, orientace i hodnoty byly v zásadě *předkapitalistické*, dokonce můžeme říci: feudální, a to pak např. znemožňovalo jakoukoli diskusi třeba o republikánských či radikálně demokratických představách.

Ekonomicky nejproduktivnější složka státu, buržoazně občanská třída měla např. nejen omezený vliv ve sféře nejvyšší státní správy, ale také fakticky nulový podíl v těch oblastech, které se tehdy považovaly za politicky rozhodující, tj. v armádě a v zahraniční politice, kde dominovala šlechta. Napětí mezi ekonomikou a mocí pak bylo navíc zakonzervováno zvláštním postavením státní byrokracie, která se od dob tereziánsko-josefinských reforem rozvinula v relativně samostatnou sociální vrstvu a utvořila centralizující a germanizující transmissi absolutistické státní moci. (Jak známo, až téměř do konce století bojovala česká politika o jazykové počestění státní správy na českém území i v tzv. „vnitřním úřadování“.)

Takovýto vývoj si vytvořil odpovídající politické struktury, které byly nacionalističtější než v západní Evropě. Rozhodující roli hrály princip historický a jazykový. Latentní protiklad národního (pospolitého) a společenského (občanského), ale také kulturního (duchovního) a civilizačního (ekonomického) v neúplně konstituované české národní společnosti vedl před koncem století nejen k reprodukci národních napětí, ale také ke zřetelné *partikularizaci politična*, jehož byla *nepolitická politika* zřetelným výrazem.

3) Podceňovat by se neměla ani tehdejší celková *situace duchovní*. Historické završení českého vzestupu se totiž odehrávalo v době, která byla v Evropě chápána jako krizová. Tu se u nás jako krizi moderního člověka pokoušel opakovaně vyložit T. G. Masaryk, přičemž důležitou složkou jeho pojetí byla kritika liberalismu.

Filozoficko teoretickým základem pro vyplnění hodnotového vakua po „hodnotoborném“ boji rukopisném a zároveň i „pozitivní“ alternativou k politickému liberalismu a jeho centrálním pojmům se měla v českém případě stát obecně jeho *formulace náboženenského smyslu českých dějin*; a na každodenní rovině odlišné pojetí politické práce, přesněji řečeno: zalidňování nižších pater politiky.

O „apolitické politice“ se ovšem začalo hovořit dávno před prvním pokusem o její konceptuální zachycení v *České otázce* [Masaryk 1895], již Bedřich Loewenstein nazval „manifestem nepolitické politiky“ [Loewenstein 1995]. Pojem se explicitně objevil jako bonmot počátkem 90. let ve vídeňském parlamentu a jeho autorem byl tehdejší ministerský předseda hrabě Eduard Taaffe. O něco později s ním začal pracovat Masaryk, který ho ovšem spolu s programem „drobné práce“ a s „problémem malého národa“ převzal od Havlíčka (viz poslední kapitolu monografie o Havlíčkovi z roku 1896; [Masaryk 1997: 299-329]). Havlíčka Masaryk sice považoval za tvůrce termínu „nepolitika“ pro označení „politiky nesamostatného národa“ [Ibid.: 299, 301 an.], poukazoval však také na Havlíčkovo ovlivnění dobovými polskými úvahami („organická práce“ pro národ a „práce na základech“ národa – „praca organiczna“ a „praca u podstaw“ srv. k tomu také [Bachórz a Kowalczykowa 1994: 775-778]).

Také u Masaryka tvořila jádro nepolitické politiky konstruktivní „malá práce pro národ“, v níž se měla spojit „positivita“ s „humanitou“ i s morálitou, neboť: „Pracovat, to znamená vzdorovat zlu...“ [Masaryk 1901: 59]. Avšak Masarykovy charakteristiky nejsou vždy a zcela jednoznačné, např. v *České otázce*: „Česká politika musí přestat být „politikou“, (...) musí býti založena na hlubší všestrannější práci kulturní, musí být praktickým užitím politického a obecného vzdělání vůbec. A toto vzdělání nebylo a ještě není. Čeští politikové musí (...) to dovésti, aby pro věc národa užili všech vymožeností ustavičně pokračující vědy moderní“ [Masaryk 1895: 168 a 181]; podobně ve *Světové revoluci*: „Rakousko a jeho dynastii jsem nikdy neodsuzoval jen politicky, ale také mravně. V tom také spočívá rozdíl mého pojetí tzv. pozitivní politiky; (...) vždycky jsem byl stoupencem politiky s kulturou, byl jsem vždy pro pravou demokracii, nikdy bych se nemohl spokojit s pouhou tzv. poslaneckou politikou. Svůj boj jsem chápal jako odpor proti politické a kulturní uzavřenosti a omezenosti, proti kocourkovství, a musel jsem ho vždy vést dvojím směrem, proti Praze a proti Vídni zároveň...“ [Masaryk 1925: 393] atp.

Vyjádřeno v jazyce moderní sociologie neznamenaají „apolitická politika“ a „drobná práce“ vlastně nic jiného než program specifické „socializace“ Čechů (a v programu „organické práce“ také Poláků), a sice výrazně modernizační. (Podobným socializačně-integrativním heslem byly v té době „národní emancipace“ a na sociální úrovni, i když s jinými intencemi, také „třídní boj“.)

Masarykovi se v programu „drobné práce“ nejednalo jen o integraci co největšího počtu individuí do národního celku, nýbrž, jak naznačují shora uvedené charakteristiky, především o zvyšování všeobecného vzdělání, o vnitřní *kultivaci* lidí, o výuku a akceptování *schopností a dovedností* moderního života, o návyk *občanské odpovědnosti* atp.

Kulturní, sociální a ekonomické aktivity měly podporovat zrání národa. Politický liberalismus, orientovaný na národní emancipaci a prosazování občanských práv, a také politický marxismus tak byly Masarykem nahrazovány a většinou přímo překonávány programem *sociální meliorace*, či, jak se to snažil postihnout Otto Urban, liberalismem kulturním, jehož plodem bylo pronikavé zvýšení obecné vzdělanosti vůbec (chápané jako předpoklad realizace občanských svobod i případné změny organizace společnosti) a ve

srovnání se zbytkem tehdejšího mocnářství i překvapující vstřícnost k některým novým problémům doby: otázce sociální, otázce náboženské, otázce ženské atd. [srv. Urban 1995: 15].

Nelze ovšem nevidět, že většina těchto trendů byla od poloviny minulého století podporována postupnou proměnou vídeňské vládní politiky. Ta měla nahradit dosavadní habsburský absolutismus (s jeho zřetelně tradicionalisticky-antinacionalistickým působením), a programové oslabování politické emancipace ovládaných národů chtěla kompenzovat podporováním jejich kulturního rozvoje. Antropolog a sociolog Arnošt Gellner tento pokus nedávno analyzoval a označil ho jako „nepřímé formy vlády“ (*indirect rule*), a dokonce uvěřil, že by se mohly stát pozitivním modelem také pro řešení současných národnostních konfliktů [srv. k tomu např. Gellner 1994: 74-81].

Masaryk později pojem nepolitické politiky jakoby opustil, – nepochybně tu hrála roli také možnost jejího „jen“ kompenzačního výkladu (politika mimo politiku) a větší důraz položil na přirozenou *morální dimenzi každé politiky* vůbec. A ve dvacátých letech, v knize *Světová revoluce* její nosnou složku, „drobnou práci“ ještě těsněji propojil programem demokracie: „Demokracie je režimem života a pro život, žádá práci a je režimem práce a práce je klidem a zpravidla prací drobnou. Práce překonává aristokratism i revolučnost...“ [Masaryk 1925: 570].

Původně náboženská interpretace pojmu humanity v koncepci *smyslu českých dějin* se tedy postupně proměňovala a novou podobu dostávala programovým zdůrazňováním historicky a sociálně systémového pojmu *demokracie*, jehož obsah je pro Masaryka nakonec „netoliko politický, ale také hospodářský a sociální“, a také podtržením role mravně sebezodpovědné osobnosti. A pojem „nepolitická politika“ se tak u Masaryka stále více a stále zřetelněji stával tím, čím chtěl být i původně: jen prostředkem dlouhodobé internalizace přesvědčení o světodějnosti demokracie, humanity a zodpovědné osobnosti.

Masarykův pojem „nepolitická politika“ se v průběhu tohoto století v českých dějinách několikrát navrátil, i když s poněkud pozměněným názvem („antipolitická“ či „apolitická“ politika), obsahem i a funkcemi, vždy ale v souvislosti s národními aktivitami v situaci ohrožení: po mnichovském diktátu se ho v Peroutkově *Přítomnosti* pokusil znovuoživit Zdeněk Smetáček, svou roli hrál jak známo také později u Václava Havla.

„Nepolitická politika“ v „reálně existujícím“ socialismu

Nepolitická politika zde měla dvojí podobu, jednak *objektivní likvidace* politické sféry, jednak *subjektivní reflexe* jejího vyprázdnění. V prvním případě se jednalo o takový „koniec politiky“, k němuž docházelo takřikajíc napříč systémem a který zasahoval všechny sféry systému. Rostl jednak z totalitárního pojetí řízení společnosti, jednak z vědomí (shora naznačených) objektivních procesů velmocenské polarizace světa. V určitém smyslu je dokonce možné tvrdit, že právě zde, v totalitárních společnostech východní Evropy, došlo k vyprázdnění politična naprostému, a sice v důsledku principiálního *oddělení* privátní a veřejné sféry (tj. vlastně občana a politiky) v tzv. diktatuře proletariátu, a současně jako následek stále zřetelnější dominance zahraniční politiky. Ta, jakož i jednostranný důraz na její mocenské komponenty, měla systémotvorný charakter, neboť zároveň sloužila jako vnější abstraktní princip vnitropolitické integrace (argument vnějšího ohrožení). Vcelku se už nejednalo tolik o politicko-ekonomickou *reprodukcii* určité podoby politiky (a skrze ni i společnosti), ale pouze o *reprodukcii moci*, a nakonec jen o ideo-

logicko-mocenské prosazení specificky (imperiálně) hierarchizovaného politického seskupení, což svůj nejzřetelnější výraz nakonec našlo v tzv. *Brežněvově doktríně*.

Původně ovšem byla likvidace politična ideologicky obestavěna filozoficko dějinnou teorií „zvědečtění“ socialismu, vírou, že údajně vědecké odhalení „přírodních“ zákonitostí historického vývoje marxismem-leninismem vlastně dělá každou politiku nadbytečnou. Podle tohoto v zásadě osvícensko-*pozitivistického* přesvědčení se zdálo možné, že se věda bude přímo propojovat s politikou, politická teorie s politickou praxí, že se ideje budou ve skutečnosti samy realizovat svou vlastní silou a že to, co je (*Sein*), bude bezprostředně navazovat na to, co býtí má (*Sollen*).

A na druhé straně, z hlediska spíše občanského, tedy jako *subjektivní reflexe* vyprázdnění politické sféry, vznikala potřeba nosné alternativy. Takřikajíc „zespodu“ problém přesně popsal např. Václav Havel, když v říjnu 1989, dva měsíce před „sametovou revolucí“, v interview pro samizdatový časopis *Sport* řekl: „40 let byla v této zemi politika likvidována jako specifická forma lidské činnosti“. V ústech socialistických politiků se pomalu proměnila „...v nudnou nekonečnou frázi, které není možné se jednoduše zbavit. Všichni zjišťujeme, že politikum tvoří také rockový koncert, mše nebo výstava obrazů. Všechno je najednou trochu politické, kryptopolitické, ve všem se objevuje závan politična. A jestliže nějaký spisovatel celý svůj život píše to, co si myslí, a jestliže říká pravdu tak, jak ji vidí a bez ohledu na to, zda se to líbí vládě nebo ne – pak se samozřejmě stává politickým fenoménem *par excellence*.“ [Havel 1989a: 3].

Jen na okraj bych zde chtěl zdůraznit, že u Václava Havla se sice s explicitním pojmem „antipolitická politika“ skutečně setkáváme jen zřídka, že – jak on sám tvrdí [Havel 1994: 1] – tento termín „použil v době předlistopadové pouze dvakrát, navíc v uvozovkách“, a to pro vysvětlení smyslu „disidentského úsilí“ [Ibid.], avšak zároveň nelze přehlédnout, že problém „antipolitické politiky“, totiž budování předpokladů politiky (jakožto formulace a realizace občanských i skupinových zájmů) v situaci její objektivní nemožnosti dobře znal už ze šedesátých let. V pozdějších hodnoceních časopisu *Tvář* se např. konstatuje: „Předvedli jsme nový model chování: (...) bojovat ‚právě‘ jen za (...) konkrétní věci“ [Havel 1989b: 76, podobně 77].

S úvahami, že „nepolitické věci“ otevírají možnost jiného přístupu k politice se pak u Václava Havla můžeme setkat také v období „pražského jara“. A v období „normalizace“ znova, byť se zřetelnou snahou, aby vlastní pojetí „antipolitické politiky“ demarkoval od původní perspektivy Masarykovy, jehož „nepolitická“, „drobná práce... pro národ“ už podle Havla v pookupační situaci normalizace nemůže sloužit ani systému, ani bližnímu a pro antipolitický boj s politikou normalizace se stala vlastně irelevantní [srv. Havel 1990: 98].

„Antipolitickou politiku“ Václav Havel kladl do blízkosti sféry „předpolitické“, případně aktivit „zdola“ a rozuměl jí politiku nikoli „jako technologie moci a manipulace s ní nebo jako kybernetické řízení lidí nebo jako umění účelovosti, praktik a intrik“, ale byla pro něj politikou rostoucí „z naléhavosti občanství“ [Havel 1989c: 106], jedním ze způsobů, „...jak hledat a dobývat v životě smysl; jak ho chránit a jak mu sloužit“. Zde šlo o politiku jako „praktikovanou mravnost“ a jako „službu pravdě“ [Ibid.: 57].

Na první pohled se Havlovo stanovisko od Konrádovy „antipolitiky“ příliš neliší, i zde jde nakonec o konflikt ducha a moci, o hledání autentické pozice intelektuála ve světě a mimo oficiální politiku. To se může zdát překvapivé s ohledem na fakt, že Václav Havel (jak např. dokládá velice zralá úvaha z jara roku 1968 [Havel 1968] o opozici jako

nepominutelném předpokladu demokratizace politického systému) velice dobře rozuměl mocenským aspektům politického jednání i rozhodování. Od Konráda je ovšem Havel odlišný opakovaným důrazem na lidskou spolupráci, na občanskou komunitu, na „polis“ atp.: svět je pro něj méně sférou pouhé tvorby a svobody a více sférou spolužití. Už sama Havlova předpona „anti-“ naznačuje specifickou zaměřenost a negaci, nejde o bezprostřední „a-“političnost Konrádovy „antipolitiky“ (či ve smyslu Thomase Manna), ostatně stejně jako „nepolitické politiky“ Masarykovy. Jen na okraj: Konrádovi je asi bližší stanovisko Vaculíkovo z *Českého snáře*, odmítající ve jménu vlastní svobody (a tvorby) nechat se manipulovat vlastním „disidentstvím“.

Pojem „antipolitické politiky“ přitom u Havla (podobně jako u Masaryka) nebyl vykládán ani zcela přesně, ani zcela jednoznačně. Jednou byl spíše vyvoditelný z jeho kritiky ideologií („jakožto mocenské interpretace skutečností“ a „hlavního nástroje rituální vnitromocenské komunikace“ [Havel 1990: 65 a 64], jindy z kritiky politického strnictví ve jménu politické role zralých osobností (srv. [Havel 1989b: 19]; právě to bylo napadáno zejména v době polistopadové), ale měl i svou dimenzi „více politickou“ jakožto „hlavní zázemí jakékoliv nezávislé a alternativní politiky“ [Havel 1990: 79]; a někdy se jakoby přibližoval pozici Masarykově a jeho chápání nepolitické politiky jako svého druhu socializace a politické výchovy, i když s avantgardistickým příděchem (třeba když Havel hovoří o působení disidentských skupin na společnost: „nezávislé iniciativy oslovují ‚skrytou sféru‘; demonstrují ‚život v pravdě‘ jako lidskou a společenskou alternativu a probojovávají mu prostor; pomáhají – (...) – povznášet občanské sebevědomí“, neboť „život v pravdě“ sám má vedle dimenze mravní (a dále „noetické“ a „existenciální“) také „zřetelnou dimenzi politickou“ [Ibid.: 118 a 73]).

Je zřejmé, že pozdější výklady „antipolitické politiky“ jako něčeho, co bytostně souvisí s tzv. „občanskou společností“, anebo co ji dokonce zakládá, postihují v nejlepším případě jen její jeden aspekt. Spíše se naopak zdá, že se jedná o zcela samostatné oblasti, jejichž vztah je spíše asymetrický: rozmach jednoho (antipolitické politiky) souvisí s absencí druhého, případně existence jednoho (občanské společnosti) vlastně nevyžaduje druhé (antipolitickou politiku), neboť v ní nevystává potřeba budovat „paralelní kulturu“ jako obranu proti utlačujícím oficiálním strukturám. Pojem byl zřetelně vázán na (dnes nedoceňované) Havlovy analýzy „posttotalitního politického systému“ (který podle něj „vyrostl na půdě historického setkání diktatury s konzumní společností“ a který byl charakteristický právě „absencí ‚normální‘ politiky“ [Havel 1990: 71 a 125]); a ze snahy o rozklad tohoto systému měla vyrůst také její síla.

Kritizovat proto „politiku“ Václava Havla po roce 1990 jako „antipolitickou“ musí vést nutně k neporozumění jak jeho záměrům, tak také určitým objektivním sociálním zájmům postkomunistické společnosti, a nakonec i jeho „prezidentské“ politice vůbec, která je přece politikou v nejsilnějším smyslu slova. Zavádějící je proto také vymezování antipolitické politiky jako jakési jen výlučně moralistní pozice v konfliktu s nemorálním pragmatismem boje o moc, jak se s tím setkáváme u Havlových kritiků zprava i zleva (jako patrně vůbec prvního mezi nimi lze zmínit Ivana Svitáka, který nepolitickou politiku vykládá jako „zajetí“ disentu „do vlastních rozporů“ a Havlovy teze dokonce jako „pseudoteoretické floskule zelených“ [Sviták 1989: 149 a 150]).

Pojetí „antipolitické politiky“ ovšem mělo u Václava Havla ještě jiný, *univerzálnější a radikálnější smysl*, u něhož je třeba se zastavit. „Antipolitická politika“ totiž také vystupovala jako zvláštní druh *kritiky kultury a civilizace* a byla interpretována jako po-

čátek (a první prostředek) tzv. „existenciální revoluce“: jakožto „existenciální revoluce“ (...) je nepolitická politika „perspektivou mravní rekonstituce společnosti“ [Havel 1990: 129], přinejmenším prostředkem pro odhalování „závoje, do něhož člověk může zabalit své ‚propadnutí jsoucnu‘, své zvnějšnění a svou adaptaci na daný stav“ [Ibid.: 61], ve kterém jsou proti sobě postaveny „politický systém a intence života“ [Ibid.: 62]. A tuto revoluci Havel považoval za „jediné skutečné východisko z krize moderní společnosti“, projevující se „krizí duchovní, mravní, existenciální“: (...) od zoufalých ekologických vyhlídek přes absurdní prázdnotu vyspělé konzumní společnosti až po politický marasmus různých zjevných i skrytých diktatur“ [Ibid.: 260]. Přechod od existenciálního (které je pro něho vždy sférou „před-politického“ [Havel 1989c: 113] k antipolitickým formám moci vyrůstajícím „zdola“ ličil následovně: „Čím důkladněji post-totalitní systém znemožňuje na rovině faktické moci jakoukoli alternativní (...) nezávislou politiku, tím zřetelněji se těžiště jeho potenciálního politického ohrožení přesouvá do oblasti existenciální a ‚před-politické‘: ‚život v pravdě‘: – aniž o to většinou přímo usiluje – se stává jediným přirozeným zázemím a východiskem všech aktivit, které působí proti směru ‚samopohybu‘ systému. A i když posléze takové aktivity přerostou rámec, charakterizovatelný jako pouhý ‚život v pravdě‘ – promění se v různé paralelní struktury, hnutí, instituce, začnou samy sebe reflektovat jako politikum, vykonávat reálný tlak na oficiální struktury a začínají *de facto* působit do jisté míry na rovině faktické moci...“ [Havel 1990: 59, Havel:1989c: 78].

Zde Václav Havel navazoval na Jana Patočku a jeho „existenciální pojetí“ politiky. Ta se Patočkově zdála spojena s filozofií společným prazákadem možnosti distance (svobody), „rozeprě a boje“, možností „otřesení naivní jistoty smyslu“, jež otevírá „nesamozřejmost skutečnosti“ [Patočka 1990b: 17]. Tento prazáklad Patočka charakterizuje jako „záblesk, který ukazuje v temnotě rozbřesk“ a zároveň i „temnotu“ – je to „vynoření veškerenstva, ale z temna, které k němu patří a které blesk jenom roztrhne, ale nepřemůže“ [Ibid.: 13]. Jen z tohoto záblesku se rodí pravá filozofie, i rozpoznání, že „život není pouze pro život“ [Patočka 1990a: 52] a to, co Havel popisuje jako „vystoupení ze života ve lži“ [Havel 1990: 72], je jen moralizující výklad této Patočkovy existenciálie.

Na tomto základě pak u Patočky dochází k odlišení „předdějinného světa“ a „světa dějin“, jejichž zlom pro něj není událostí historickou, ale právě existenciální. Nejednalo se proto o žádnou periodizaci, případně o typizaci pohybu světových dějin, nýbrž o fenomenologii dvou možností smyslu lidského jednání: V situaci „předdějinného světa“ je člověk podle Patočky zcela určován anonymní nutností, žije v neproblematickém „smíru s univerzem“ a jeho neautentický život je jen „prací“ a „obstaráváním“. Reprezentantem „předdějinného světa“ je v nejlepším případě intelektuál, tj. víceméně profesionál, který tuto situaci vyslovuje, aniž vyžaduje zvláštní odůvodnění své vlastní pozice. Naproti tomu „svět dějin“ a „dějinnost“ (jakožto kategorie sebevědomého a tvořivého života) vznikají teprve prostřednictvím *jednání* ze svobody a pro svobodu – a zároveň z *vědomí* svobody a jejich rozhodujícími projevy jsou politika a filozofie. Je to sféra „člověka ducha“, pro něhož svět neexistuje svým samozřejmým, neproblematickým způsobem, ale právě jen v „otřesení“; „duchovní člověk“ je vždy na cestě, která ho vede směrem do nekonečné různosti: „Tak jako se v politickém jednání člověk vystavuje jeho problematičnosti, tomu, že jeho důsledky jsou nedohledné a každá iniciativa přechází vzápětí do cizích rukou, tak se ve filosofii člověk vystavuje problematičnosti bytí a smyslu jsoucího“ [Patočka 1990a: 74].

Patočkův výklad „otřesenosti“ je třeba vykládat jako strukturní analogii k popisu fenoménu „úzkost“ (*Angst*) u Martina Heideggera [Heidegger 1996: 212-229, 372-378]. Oproti starším výkladům (třeba u Schellinga či Kierkegaarda, kteří „úzkost“ – resp. „bázeň či „strach“ – spojovali s problémem transcendence), Heidegger filozofoval na půdě radikální konečnosti člověka. Ten je u něho ponechán výlučně sám sobě, své vlastní fakticitě, v níž si uvědomuje svou „svobodu ke smrti“, uvolněnou z každého spolehnutí na lidskou „masu“ (*man*).

Člověk jako osamělá, jako jen vržená možnost bytí zakouší radikální nejistotu o sobě samém i o světě, ale tím, že vydrží pohled do nicoty a obtočí v ní, zároveň zakusí i (jedinou) autenticitu svého pobývání ve světě. Ten se pro člověka stává podle Heideggera světem teprve „v úzkosti“ (pro Patočku „v otřesení“), a stává se jím pro každého z nás pouze na základě naší ochoty vystavit se nicotě (nejistotě a otřesenosti) jako našim nejvlastnějším možností.

Z liberalistických a pragmatických pozic je možné tuto perspektivu kritizovat jako ne zcela demokratickou v tom smyslu, že se opírá o představu vzniku elit z filozofického zpracování exkluzivního zážitku (otřesení), případně ji ironizovat jako *pokus o záchranu metafyziky v politice*.

Nelze tedy přehlédnout, že u Václava Havla a v českém disentu 70. a 80. let se oproti Masarykovi výrazně změnilo filozoficko-teoretické pozadí konceptu „anipolitické politiky“, zejména ten její aspekt, který umožňoval specifickou intelektuální excelenci a exkluzivitu jejich stoupenců (i když ta nebyla vždy přijímána zcela samozřejmě, jak např. dokládá diskuse o statečnosti na počátku 80. let – srv. k tomu např. [Havel 1990]). Po listopadové revoluci byl její koncept poměrně rychle opouštěn, neboť byl konfrontován s realitou, již už nebylo možné obsáhnout jediným intelektuálním gestem. Záhy se začalo ukazovat, že pro moderní demokratický systém, privatizaci a rekonstrukci ekonomiky či budování moderní společnosti je sice myšlenka autenticity osobního života důležitá, že však pro ně není podmínkou dostačující, že naše situace není metafyzická, ale spíše pragmatická. Což by ovšem na druhé straně samozřejmě nemělo vést k difamování pokusů o připomínání občanských ctností, národních a veřejných zájmů anebo hodnot přírody a kultury.

MILOŠ HAVELKA absolvoval Filozofickou fakultu dnešní Masarykovy univerzity v Brně. V letech 1968-1970 pracoval jako kulturní redaktor v brněnských denících. Od roku 1970 působil jako vědecký pracovník v různých ústavech Akademie věd v Praze a v Brně. Specializoval se na dějiny idejí a systematické problémy sociální filozofie. Vydal, poznámkami opatřil a uvedl publikaci *Spor o smysl českých dějin 1895-1938*, jejíž druhý díl nyní připravuje. V roce 1998 vydal rozsáhlou úvodní studii k překladu *Sociologie náboženství Maxe Webera*. Od roku 1994 je šéfredaktorem Sociologického časopisu a *Czech Sociological Review*.

Literatura

- Bachórz, J., A. Kowalczykowa 1994. *Słownik literatury Polskiej XIX wieku*. Wrocław, Warszawa, Kraków: Zakład narodowy imienia Ossolińskich.
- Gellner, E. 1994. *Encounters with Nationalism*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Giddens, A. 1994. *Kritische Theorie der Spätmoderne*. Wien: IWM.
- Havel, V. 1968. „Na téma opozice.“ *Literární noviny* I, č. 6 (4. IV. 1968): 4.
- Havel, V. 1989a. „Rozhovor s Václavem Havlem.“ *Sport*, září 1989, samizdat.
- Havel, V. 1989b. *Dálkový výslech*. Praha: Melantrich.

- Havel, V. 1989c. *Do různých stran. Eseje a články z let 1983-1989*. Praha: Lidové noviny.
- Havel, V. 1990. *O lidskou identitu. Úvahy, fejetony, protesty, polemiky, prohlášení a rozhovory z let 1969-1979*. Praha: Rozmluvy.
- Havel, V. 1994. „Ztráta paměti.“ *Lidové noviny*, 13. IX. 1994.
- Havelka, M. 1995. „Recenzentovy pochybnosti o jedné tezi výše uvedeného článku.“ *Sociologický časopis* 31: 240-243.
- Heidegger, M. 1996. *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH.
- Horská-Vrbová, P. 1970. *Kapitalistická industrializace a středoevropská společnost*. Praha: Academia.
- Konrad, G. 1985. *Antipolitik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Konrad, G. 1987. *Stimmungsbericht*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Křen, Jan 1993. *Historické proměny češství*. Praha: Karolinum.
- Loewenstein, B. 1995. „Manifest nepolitické politiky. Česká otázka po 45 letech.“ *Sociologický časopis* 31: 463-471.
- Machonin, P. 1995. „Úvod do problémů vertikální sociální mobility 1988-1993.“ Přednáška v Masarykově dělnické akademii 21. XI. 1995.
- Mann, T. 1919. *Betrachtungen eines Unpolitischen*. Berlin: G. Fischer.
- Masaryk, T. G. 1895. *Česká otázka. Snahy a tužby národního obrození*. Praha: Čas.
- Masaryk, T. G. 1996. *Karel Havlíček. Snahy a tužby politického probuzení*. Praha: Ústav TGM.
- Masaryk, T. G. 1901. *Ideály humanitní*. Několik kapitol. Praha: Čas.
- Masaryk, T. G. 1925. *Světová revoluce. Za války a ve válce 1914-1918*. Praha: Čin a Orbis.
- Matějů, P., K. Vlachová 1995. „Od rovnostářství k zásluhovosti? Česká republika mezi dvěma ideologiemi distributivní spravedlnosti.“ *Sociologický časopis* 31: 215-239.
- Patočka, J. 1979. „Mají dějiny smysl?“ *Studie*, č. 63: 214-232.
- Patočka, J. 1980. „České myšlení v meziválečném období.“ *Proměny XXV*: 72-82.
- Patočka, J. 1990b. „Duchovní člověk a intelektuál.“ *Souvislosti* 1: 9-18.
- Patočka, J. 1990a. *Kacířské eseje k filosofii dějin*. Praha: Academia.
- Schmitt, C. 1940. „Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen“ (1929). S. 120-133 in *Positionen und Begriffe*. Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt.
- Sviták, I. 1989. „Smysl Charty '77.“ Pp. 148-154 in *Dialektika dějin*, ed. Ivan Sviták. Köln: Index.
- Třeštlík, D. 1998. „Chytré tomahavky startují: návrat do středověku?“ *Literární noviny IX*, č. 36 (9. září 1998).
- Urban, O. 1995. „Český liberalismus v 19. století.“ Pp. 15-28 in *Český liberalismus*, ed. J. Havránek, M. Sekera a M. Znoj. Praha: TORST, edice Texty a osobnosti.
- Weber, M. 1921. *Gesammelte politische Schriften*. Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Weber, M. 1922. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: Mohr (Siebeck).