

**Jiří Pehe**

### **Kundera versus Havel: Spor o budoucnost demokracie**

Tento text je příspěvkem do diskuse, kterou nad polemikou mezi spisovateli Milanem Kunderou a Václavem Havlem o smysl Pražského jara spustily Literární noviny na začátku roku 2008 článkem [Jakuba Patočky](#). LtN zveřejnily původní Kunderův text "[Český úděl](#)", Havlovu [odpověď](#) na něj, jakož i [Kunderovu odpověď](#) na text Havla. Zveřejnily též reakce Jaroslava [Stříteckého](#) a [Lubomíra Nového](#) z roku 1969. Prvním textem, který navázal na Patočkův článek na začátku tohoto roku byl esej [Jaroslava Šabaty](#).

\*\*\*\*\*

Jádrem téměř čtyřicet let starého sporu mezi Milanem Kunderou a Václavem Havlem o smysl československého experimentu v roce 1968 je dle mého soudu otázka, zda, tak jak tvrdí Havel, jediným smysluplným cílem bylo obnovit v Československu liberální demokracii, se všemi jejími chybami, nebo naopak, jak naznačuje Kundera, jím bylo nabídnout jako alternativu vůči „normalitě“ západní demokracie novou formu společenského uspořádání, jež se začalo podle jeho mínění rýsovat v Pražském jaru.

Při čtení prvního Kunderova textu se zdá, že pro Kunderu je touto novou formou uspořádání socialismus s lidskou tváří coby kvalitativně nový stupeň humanismu, do něhož se promítá to nejlepší z českých dějin, a idea národní tak získává universální platnost.

Jenže pokud by Češi měli být zase jednou ve středu světových dějin, jak tvrdí Kundera, jenom proto, že do komunistického systému vnesli radikální prvek demokratizace, pak by měl pravdu Havel, když se Kunderovi vysmívá, že se po sovětské invazi, jež zničila Pražské jaro politicky, pokouší vytvořit z ideového odkazu československého experimentu cosi světoborného, když ve skutečnosti obnovení některých občanských svobod bylo jen prvním krokem v návratu k tomu, co je normální v civilizovaných západních zemích.

Jistá mlhavost Kunderova prvního textu, vyztuženého silným národní patosem, skutečně přímo svádí k tomu, co udělal Havel a po něm i Jaroslav Střítecký, kteří se vysmáli Kunderově „iluzionistické koncepci“, v níž prý jsme stanuli jako národ – poprvé od konce středověku – ve středu světových dějin jenom proto, že jsme usilovali poprvé o socialismus bez všemoci tajné policie, se svobodou psaného i mluveného slova. Havel by jistě měl pravdu, když tvrdil, že československý experiment, definovaný takto, by svým významem do daleké budoucnosti mířil jen těžko.

I proto je velmi důležité, že Kundera napsal odpověď Havlovi, v níž je o poznání přesnější. Především tento druhý text umožnil Jaroslavu Šabatovi, aby s odstupem čtyřiceti let upřesnil, že Kunderova teze o „svobodě, jakou svět ještě neviděl“, zdaleka není identická s heslem o „socialismu, jaký svět ještě neviděl“. Kundera podle něj hovořil o svobodě a demokracii rozvíjející se na jiné půdě, než je půda kapitalistická.

Toto Šabatovo upřesnění je mimořádně důležité pro jakoukoliv další diskusi o smyslu Kunderova textu, jakož i o smyslu Havlový polemiky s ním. Ocítáme se tak ideově ve zcela jiném teritoriu,

než v tom, kterému se vysmívají Havel a Střítecký. V pozadí sporu, zejména na Kunderově straně, se pak totiž tyčí jako zásadní otázka nikoliv to, zda lze reformovat komunistický systém do podoby demokratického socialismu, ale zda jsou skutečná svoboda a demokracie slučitelné s kapitalismem. Tedy, zda je lze uskutečnit v prostředí svázaném komerčními zájmy, trhem a konsumerismem. A zda lze jako alternativu nabídnout jakousi „třetí cestu“, jejíž politické obrysy se počaly vynořovat v Pražském jaru.

Jedním z nejdůležitějších bodů Kunderovy argumentace je tak ta část jeho druhého textu, kde v reakci na Havlův argument, že tím nejlepším, čeho můžeme dosáhnout, je návrat do říše normálnosti již existujících demokracií západního světa, odpovídá, že budiž, můžeme se dohodnout, že normální je třeba svoboda tisku. Jenomže to je jen abstraktní zásada, která ve svém konkrétním uskutečnění znamená ve většině „normálního světa“ něco dost nenormálního, (odlidsťujícího, oblbujícího): vládu komerčních zájmů a komerčního vkusu. Svoboda, tak jak ji socialistické Československo začalo uskutečňovat v létě roku 1968, byla ve svém obsahu, struktuře i funkci „nový společenský jev“.

Jádrem sporu je tedy otázka, zda Pražské jaro dokázalo nabídnout teoretický základ, jakož i začít v praxi uskutečňovat koncept nového typu svobody, jež je nekapitalistická, a tudíž nsvázaná tlakem komerce, a zároveň se do ní promítají nejlepší humanistické tradice českého národa. Obě tyto roviny spolu souvisí, neboť, jak prohlásil Kundera, národ zde není kvůli socialismu, ale naopak socialismus kvůli národu. Řečeno jinak: podle Kundery právě český národ ve světle svých tradic mohl nabídnout zatím ojedinělý typ socialismu, který je předpokladem pro uskutečnění nového typu svobody, protože stojí jak mimo komunismus, tak mimo kapitalismus.

Kdybychom tento argument převedli do slov Jana Patočky, jehož cituje Šabata, pak československé hnutí za obnovu společnosti bylo „cestou zpět k původnímu smyslu socialismu jako osvobození člověka“ a jako takové „se ukázalo být stále více cestou zpět k „humanitně demokratickému východisku národního programu.“

Havlova skepse vůči Kunderově prvnímu textu je pochopitelná, neboť z něho se tato teze dost jasně nevynořuje. A co zbývá bez teze, že se Pražskému jaru podařilo nabídnout v podobě svého „socialismu s lidskou tváří“ možná i nový typ demokracie, jenž vytváří prostor pro svobodu v historii lidstva dosud neviděnou? „Normální“ demokracie, jak by řekl Havel. A ta je spjata i s neduhy kapitalismu. Diktát komerce, občasná řádění volné ruky trhu, či bezduchý konsumerismus jsou cenou, kterou platíme za politickou pluralitu.

## II.

Nevíme, jak by Havel reagoval na Kunderův druhý text, neboť na něj nikdy neodpověděl. Nevíme tedy, zda by ho četl podobně jako Šabata, který posouvá jádro sporu od demokratizace komunistického systému, což by vskutku nebylo nic světoborného, k otázce, zda se v Pražském jaru nerýsoval jakýsi nový typ demokracie.

Je to přitom otázka relevantní jak pro tehdejšího, tak pro dnešního Havla. Dáme-li totiž přednost havlovské „normalitě“

politického pluralismu, kterou před čtyřiceti lety nabídnul jako alternativu k Pražskému jaru, přitakáváme i všemu, co dusí skutečnou svobodu, jež se pod tlakem kapitalismu může vskutku stát do jisté míry chimérou. Havel a další mají samozřejmě být právo skeptičtí i k tomuto výkladu a tázat se, zda s chimérami nemají co do činění především ti, kdo tvrdí, že je možné v současném světě uskutečnit nějaký nový typ demokracie, opírající se o dosud nepoznanou svobodu. A ještě více pak ti, kdo tvrdí, že se základy k tomuto novému typu demokracie podařilo položit právě během Pražského jara.

I kdybychom totiž uznali, že byl v roce 1968 dán v Československu ideový prostor pro vznik nového typu svobody, vyvěrající z osvobození demokracie od kapitalismu a opírající se o nejlepší tradice českého humanismu, pak ještě stále zůstává otázka politického pluralismu, kterou jako „normální“ nastoluje Havel. Proč? Protože v praxi zůstal československý experiment vládou jedné strany.

Ocitáme se tak v začarovaném kruhu, na nějž Havel nepřímou upozorňuje. Buď budeme mít „normální“ politický pluralismus, spojený s tradiční demokracií (což v řeči Kundery znamená neúplnou, neautentickou svobodu dušenou komerčními zájmy), anebo se budeme pokoušet o nastolení nekapitalistického uspořádání v jeho původně zamýšleném smyslu (o němž mluví Jan Patočka), jež údajně otevírá prostor pro svobodu zatím nepoznanou. Jenže pokud je jediným modelem politického režimu pro takové uspořádání politická praxe Československa v roce 1968, pak hovoříme o vládě jedné strany, ať už prostředím, jež v rámci tohoto politického uspořádání vzniklo, bylo jakkoliv pluralitní.

Navíc lze argumentovat, že jak Kunderova vize nové svobody, tak Patočkovy nabádání k oživení původního smyslu socialismu coby osvobození člověka, naráží na stejný problém, na jaký narazil socialistický projekt hned na svém počátku. Aby si bylo možné vůbec představit jakési naplnění takových vizí, musely by existovat zcela jiné podmínky – například by nesměl existovat stát. Muselo by jít o projekt globální. Kunderova víra v universální poselství a odkaz Pražského jara se tak mohou zdát stejně utopické, jako byla kdysi víra teoretiků komunismu v jeho životaschopnost, neboť i ti mluvili o projektu, který se snad mohl autenticky realizovat, kdyby bylo možné zrušit nebo obejít některé základní instituce existujícího světa. Což možné nebylo.

### III.

Jestliže přijmeme tezi, že skutečně velké ideje neumírají, pak lze údajnou světodějnost československého experimentu v roce 1968 do určité míry otestovat historickým srovnáním s jiným důležitým experimentem české provenience, jímž bylo husitské hnutí. Stejně jako bylo Pražské jaro pokusem o národními tradicemi determinovaný návrat „k původnímu smyslu socialismu“, jak by řekl Jan Patočka, i husitské hnutí bylo ve své podstatě pokusem o návrat k autentickému křesťanství, vycházejícím ze specifík české kotliny.

Jenže už při zběžném pohledu se nabízí teze, že zatímco husitské hnutí předznamenalo reformaci, a navzdory své politicko-

vojenské porážce přežilo nejen ve svých výchozích tezích, ale i jako součást hnutí evropského i českého protestantismu po staletí, vlastně až dodnes, Pražské jaro, zdá se, nepřežilo ani politicky, ani ideově. Vždyť po pouhých čtyřiceti letech z něho při prvním ohledání nezbylo nic.

Pokud jde o jeho politické pokračování, to bylo ukončeno sovětskými tanky, jakož i rozmáhající se apatií a cynismem, na něž upozorňoval Havel. Je sice pravda, že „osmašedesátníci“ tvořili důležitou součást disidentského hnutí a „politicky“ byli reprezentováni svým vlastním mluvčím v Chartě 77, ale celkově bylo Pražské jaro v politickém komatu, z něhož ho neprobudil ani rok 1989.

Šabata sice upozorňuje na přesvědčení zakladatelů pravicové Občanské demokratické aliance v roce 1989, že naprostou většinu československého lidu tehdy údajně rozpalovala myšlenka, že se konečně dočkají „demokratického socialismu“, jenže o této tezi lze úspěšně pochybovat. Lze argumentovat, že většinu lidí tato myšlenka rozpalovala pouze do té doby, než pochopili, že konečně lze nastolit tradiční liberální demokracii coby nejlepší ze všech špatných systémů vlády, což si po jednačtyřiceti letech komunismu nedokázali hned představit.

O jistém ideovém pokračování Pražského jara lze mluvit ve dvou rovinách. Za prvé, Pražské jaro skutečně „oplodnilo“ světovou levici, což vedlo k zásadním diskusím uvnitř některých komunistických stran na Západě. Za druhé, československý experiment měl nepochybně přímý vliv na ideové postuláty Gorbačevovy perestrojky a glasnosti v Sovětském svazu o necelých dvacet let později.

Jenže, paradoxně, výsledkem nakonec byl nejen rozklad těch komunistických stran na Západě, které Pražské jaro ovlivnilo, ale v Sovětském svazu také rozklad vlády jedné strany, a potažmo i sovětského impéria. Ironicky se tak lze tázat, zda největším dědictvím Pražského jara nebyla schopnost jeho myšlenek, jež se tvářily jako „demokratický socialismus“, v konečném důsledku rozložit komunistický systém a nastolit onu „normalitu“ plurality politických stran, o níž hovořil Havel.

#### IV.

Přesto nelze obejít Šabatovu otázku, zda přece jen nebylo Pražské jaro něčím víc - alespoň v tom smyslu, zda skutečná demokracie a svoboda nejsou možné jen na jiné půdě, než je ta „kapitalistická“. Pokud by toto byl skutečný ideový odkaz Pražského jara, pak ideově mrtvo docela jistě není, protože toto téma je v dnešních politologických a politicko-filozofických diskusích velmi prominentní.

Československá „třetí cesta“ by v tomto kontextu byla určitým předznamenáním nejenom různých teorií „třetích cest“, jež se zrodily například v prostředí britských labouristů, ale i současných diskusí o tom, co dělat s liberální demokracií, která, dušena mocí peněz a zájmových vlivů, chřadne přímo před našima očima.

Kdybychom posunuli přemýšlení o československém politickém uspořádání v roce 1968 od důrazu na vládu jedné strany spíše k

důrazu na nadvládu občanské společnosti, jež začala být vlivnější než samotná stranická politika, můžeme začít hovořit o „světodějném“ významu Pražského jara v jiném kontextu, jenž navíc názorově spojuje Kunderu s Havlem.

Charakteristika československého experimentu coby pokusu o novou formu demokracie, uskutečňovanou převážně skrze rychle sílící občanskou společnost, by navíc pomohla překonat i spor o hodnotu národního vkladu do Pražského jara. Právě pokus o znovunastolení demokracie skrze občanskou společnost (pokus, v němž se dominantní politická strana stává stále více jen přívěskem demokratického kvasu vycházejícího z občanské společnosti), je možné vidět i jako návrat k českým tradicím. Když totiž Kundera s obdivem mluví o znovuvstání českého národa z mrtvých, co jiného má na mysli, než především zásluhy české občanské společnosti, jež převážně mimo oficiální politiku (skrze kulturu, spolkový život, atd.) vytvořila alternativu k existující moci?

Havel by v tomto případě s Kunderou nepochybně souhlasil. Vždyť právě on byl už za několik let po potlačení Pražského jara nejvíce spojován s konceptem „nepolitické politiky“, jež – ač Havlem po roce 1989 formálně opuštěna ve prospěch liberální demokracie založené na soutěži politických stran – stojí i dnes v pozadí různých úvah o možných změnách paradigmatu liberální demokracie, která je celosvětově ve zřetelné v krizi.

Havel měl v polemice s Kunderou pravdu možná v tom, že prvním úkolem, jež před českým národem stál v té době, byl zcela „přízemní“ nemesiášský návrat k normálnosti v podobě politické plurality a svobody slova. Kundera měl naopak ve sporu s Havlem pravdu v tom, že už jasnozřivě viděl, jak problematickou se tato „normálnost“ může stát v prostředí sílícího a globalizujícího se volného trhu. Ne nadarmo se dnes jeden z největších sporů v politologii vede o to, zda je „volná ruka“ trhu v globálním provedení slučitelná s demokracií.

Často slyšíme, že Havlovým nejpronikavějším politickým textem byl esej „Moc bezmocných“. Ve skutečnosti je jím „Politika a svědomí“, text napsaný o několik let později. Zatímco v „Moci bezmocných“ se Havel soustředil na odvážnou kritiku a analýzu disfunkčního systému komunistické normalizace, v „Politice a svědomí“ dospívá k chmurnému pohledu na politický systém Západu, v němž je podle něj zakódována tendence k byrokratické vládě. Jako alternativu nabízí vlastně syntézu toho, čím argumentoval proti Kunderovi (tedy jakési autentické svědomí, jež se nenechá manipulovat ani mocí ani vlastními iluzionistickými konstrukcemi), s tím, s čím přichází Kundera (tedy potřebu jakési nové formy demokracie).

V.

V pozadí Havlova sporu s Kunderou je také otázka po roli malého národa. Kundera věří, že právě malé národy mají speciální dějinnou úlohu, protože nejsou obtíženy imperiálními ambicemi. Československý experiment podle něj byl antiimperiální – nejen proto, že se vymezoval proti imperialistickému zneužití myšlenek socialismu Sovětským svazem, ale též proto, že vycházel z tradic malého národa, jemuž je imperialismus cizí.

Vývoj komunikačních technologií v posledních desetiletích akcentuje Kunderovu vizi, jež skutečně mohla být Havlem poprávu vnímána jako přehnaná v bipolárním světě, sešněrovaném dvěma supervelmocemi. Komunikačně stále více propojené mezinárodní prostředí dnes totiž oslabuje klasickou moc ve prospěch vlivu. Hierarchické struktury moci jsou stále více pod tlakem globálních sítí, nebo, chcete-li, globální občanské společností.

Nejenže se v tomto prostředí smazávají rozdíly mezi geograficky i populačně malými a velkými entitami, ba zřetelně roste vliv „malých“, ale také postupně vzniká prostředí, jež by mohlo za určitých okolností fungovat jako alternativa k tomu typu politické moci, jež akcentuje „klasické“ instituce, které jsou ovšem stále více korumpovány mocí peněz.

V pozadí je přesvědčení rostoucího počtu lidí, že skutečná svoboda je jen těžko realizovatelná v prostředí takové demokracie, jež je zcela v moci peněz a skupinových zájmů. Ideje Pražského jara o „třetích cestách“ a „svobodě dosud nepoznané“ jsou v tomto kontextu docela relevantní.