

# Kapitola první

## Proč tak pozdě?

Tázání po povaze toho, co se samo nazvalo „sametovou revolucí“, se teprve otevírá. Otázek by bylo možno položit mnoho, pro nás jsou zajímavé tři, ty nejprostší: Jak to, že to u nás tak dlouho trvalo, než jsme se pro změnu rozhoupali? Jak to, že kolaps byl pak tak rychlý a hladký? A kdo to vlastně byl na těch přeplněných náměstích? Až po jejich odpovězení si snad můžeme opatrně položit i otázku *A co můžeme očekávat?*

Jak to, že to u nás tak dlouho trvalo, než jsme se pro změnu rozhoupali?

Jan Ruml psal v ilegálních LIDOVÝCH NOVINÁCH: *„Budme upřímní: Naše společnost procitá jen velmi zvolna. V podstatě netečně přijímá přímé a nestoudné provokace režimu... Čtyřicetileté úsilí nevzdělců o pustošení všech oblastí národního života a systematické budování konzumního socialistického šovinismu vykonalo své. Valná většina obyvatelstva se na těchto procesech více či méně podílela. A tak spílá-li člověk tomuto systému, spílá vlastně i sám sobě.“*

Tyto hořké řádky byly psány krátce po oficiálních oslavách založení naší republiky 28. října 1989. Cynický orwellovský tah ústředního výboru KSČ, jímž byl roku 1988 proměněn „Den znárodnění“ ve státní svátek oslavující založení republiky, urážel smysl pro slušnost a útočil na integritu

každého občana. Byly to už druhé komunistické oslavy a už podruhé na protest proti pokrytecké snaze vládnoucí strany přivlastnit si památku státu, který zničila, opozice organizovala své vlastní, neoficiální oslavy v jiný den. Doufala, že právě jejich uspořádáním vytvoří prostor pro vyjádření masové nespokojenosti s panujícími poměry.

Očekávání disentu však bylo znovu zklamáno. V celém Československu asi jenom 37 000 lidí (podle vlastního Rumlova odhadu) mělo tu odvalu anebo - ve smyslu z Rumla citovaných řádků - našlo v sobě schopnost pohlédnout přímo do tváře vlastní hanbě a odpovědnosti a dát najevo režimu, že dál už nemůže s jejich bytí jen tichou účastí počítat. Něco se dalo v Praze, skoro nic v menších městech.<sup>1</sup> A přitom stačilo tak málo: vzít si silný svetr a přišplášť a přijít na náměstí. Pokud by tam přišlo dost lidí, pravděpodobnost postihu byla nepatrná. Ale čtyřicet tisíc lidí sečteno na všech náměstích po celé republice, to je, při vši účtě k jejich odhodlání, z 15 milionů (dobrá, berme jen z 10 milionů dospělých) nepatrná menšina. Jestli svou účastí na protimanifestacích naši občané hlasovali, pak tedy opozice získala v tomto hlasování 0,4 % hlasů.

S takovým podílem aktivní podpory v zádech nemůže v politice nikdo předpokládat, že se s ním bude vážně počítat. Není divu, že za této situace Státní bezpečnost začala organizovat převrat sama. Čtrnáct dní před sedmáctým listopadem, tváří v tvář této realitě, vyhlídky naší opozice do budoucnosti nevypadaly nijak slibně. Rumlova hořkost byla pochopitelná a oprávněná. Vedle už padla berlínská zeď, u nás vyhlížel zítřek chmurně: „*Co je hodně a co je*

---

1 Když se kamarádi chtějí osprchovat, musejí do Prahy, poznamenal k situaci v Brně při lednových nepokojích můj mladší syn hořce.

*málo? Kolik lidí by mělo veřejně protestovat, aby jejich představitelé pochopili, že musí odstoupit? Ve Východním Německu byly v ulicích statisíce, ba dokonce milión. Milión lidí, kteří si takřka přes noc uvědomili, kudy vede cesta k svobodě a občanské společnosti. V Československu zatím milióny lidí uštvane obtížených nákupními kabelami bloudí jakoby bezcílně zadrátovanou zemí. Dřevěné sloupy, na nichž jsou dráty upevněny, nenatírány trouchnivější a zátarasý se propadají do země. A časem to dojde tak daleko, že nás ani nikdo hlídat nebude a my s hrůzou zjistíme, že bez vlastního přičinění jsme už také svobodni.“ [Ruml, 1989]*

Tak daleko to tedy dojít nemuselo. O týden později i u nás byla náměstí plná, jenom v milionové Praze přišlo na Letenskou pláň asi 800 000 lidí, malá města se přidala a Státní bezpečnosti se situace naprosto vymkla z rukou.

Do dvou měsíců byl Havel prezidentem a celý opresivní systém ležel v troskách.

Nová politická realita nevyskočila ovšem na svět jako Jupiter z čela Minervina. Připravovalo ji nespočet nezřetelných sociálních pohybů, jež se skládaly v text, který dával smysl, ale v úplnosti nedokázal ho tehdy nikdo přečíst. „... každá doba má ve svém břiše dítě, ve které lze nejen doufat, s kterým už lze žít“, píše Bohumil Hrabal v Inserátu na dům, ve kterém už nechci bydlet. To dítě bylo u nás už nějakou dobu zralé se narodit. Jistě, počkali jsme si s typickou českou opatrností na přestup, až historie procházela uvízlým a prázdnícím se vlakem socialismu a volala: „Všichni vystoupit, dále nejedem!“

Na rozdíl od Bulharů a Rumunů, následující vývoj však napovídá, že česká společnost už byla zralá pokračovat jinak.

Ale s potížemi, většími, než se zprvu zdálo. Na obojí, jak na tu zralost, tak na ty potíže, bylo založeno v předchozím vývoji; Ruml to říká přesně. A obojí bylo už rozeznatelné.

Pro sociologickou analýzu poslouží nám dobře za východisko stať ještě asi o půl roku starší než jeho článek. Jeho text nosil jsem v hlavě několik let, ale protože nebyl prostor, kde bych ho mohl publikovat, nenašel jsem ani čas ho sepsat. Až konference o funkcionální analýze, pořádaná v listopadu 1989, posloužila jako výborný podnět.<sup>2</sup> Dnes může být zajímavé přečíst si ho tak, jak byl napsán. (Čtenář, který se nezajímá o sociologickou teorii, může část 1 a 2 prominout.) Obrážeje dobu, kdy vznikl, vypovídá o ní i mimoděk. Jestli jsem se tehdy mýlil, stojí za to dokázat to ještě

2 Existence samizdatové produkce na sklonku post-totalitních systémů v jistém smyslu establishmentu vyhovovala. Kanalizovala nespokojenost do podzemí a umožňovala mu ignorovat konkurenční vidění reality, protože s ním nemusel vejít do veřejného diskursu. Byli-li však veřejně osloveni, neměli už prakticky sílu zvládnout diskusi tak, že by oponenta nechali vyhodit z práce a odborně umlčet; na to už, s Gorbačovovým Ruskem v zádech, nebyla doba.

Nenabídl jsem tedy tento text Alanovi a Petruskovi do Sociologického obzoru, ale Potůčkovi do sborníku k připravované konferenci o funkcionální analýze v Moravském Krumlově, kde jsme se stejně všichni sešli – jako legitimní sekce teorie Sociologické společnosti. A ještě v září, hned po jeho publikaci v legitimně vydaném sborníku pro tuto konferenci [Potůček a Szomolányiová 1989], jsem tento text poslal k zveřejnění do časopisu Sociológia, což bylo nikoli nejpečlivěji hlídané, lež už zcela oficiální fórum marxisticko-leninské sociologie, časopis, jehož obsah nemohl establishment ignorovat, a dámy v stati napadané mohly existenci článku těžko přehlédnout. Jejich reakce, na niž jsem se upřímně těšil, jsem se ale už nedočkal: dějiny pracovaly rychleji než naše polygrafie.

Stejně dobře jako v kontextu funkcionalismu by ovšem bylo možno položené otázky formulovat v kontextu problematiky sociologické makro- a mikroteorie; jak jsem se pokusil později (přednáška pro Inter-University Centre v Dubrovniku v dubnu 1990) anebo v politologickém kontextu (Proceedings of IVth World Congress for Soviet and East European Studies, Harrogate July 1990). Komentář k původní stati, jenž ji nakonec přesáhl rozsahem, jsem psal ve Wassenaaru, kde jsem strávil akademický rok 1990-91 jako fellow in residence of The Netherlands Institute for Advanced Study. Rád využívám příležitosti tu Holandské královské akademii věd poděkovat.

dnes, protože pak budeme muset i pro některé společenské jevy, odehrávající se právě před našima očima, hledat jiné vysvětlení. A bylo-li to naopak tak, jak tu stojí psáno, pak se zas není co divit, že je to dnes tak, jak to je.

## Čertovo kopýtko funkční analýzy rodiny (Stať z jara 1989)

Motto:

*Kdo nekrade, okrádá svou rodinu.*

lidové diktum

*... analytická rozlišení, jež neberou v úvahu interpretace sociální skutečnosti zdravým rozumem (ale místo toho využívají jednoduše to, co je akceptováno jako zdravý rozum v sociologii), jsou všeobecně zavádějící.*

David Silverman

### 1.

Rodina je jedna z mála sociálních institucí, které si u nás na nedostatek funkcionální analýzy nemohou stěžovat. Jen s velkou potíží budeme hledat v naší sociologické produkci posledních desetiletí příklad využití funkcionální analýzy při studiu procesu automatizace, podnikového kolektivu, mládeže, sociální homogenizace, hodnotové orientace či životního způsobu, abych namátkou vybral z nejprotěžovanějších témat minulých let.

Důvody, jež přitahovaly naši marxistickou sociologii rodiny k funkcionální analýze, můžeme rozdělit zhruba na dvě hromádky: na důvody pragmatické a ideologické. Pokud jde o pragmatickou stránku věci,

umožňoval tento přístup především velmi výhodně organizovat i značně různorodý materiál. Údaje o porodnosti, sňatečnosti, potratovosti a rozvodovosti shromážděné demografy, údaje o sexuálním chování shromážděné sexuology, výsledky studií o využití času, mezigenerační studie vzdělanostní a profesionální mobility, klasické spekulace o změnách ve vnitřním uspořádání rodiny, promiskuitě a monogamii, normativní představy pedagogů o mezigeneračních vztazích a funkční spolupráci při výchovném působení školy a rodičů, feministické požadavky emancipace i socioekonomické analýzy ženské zaměstnanosti, teorie společenských formací a konstituce třídního vědomí socializací v rodině, to všechno a ještě mnohé jiné, celou tu různorodou a zmatenou agendu sociální matrimoniologie umožňoval funkční přístup velmi výhodně utřídit a uspořádat.

A prezentovat. Tu jsme u druhého pragmatického důvodu přitažlivosti funkční analýzy pro tento obor. Sociologie rodiny má to problematické štěstí, že přitahuje zájem laiků. Rodině každý rozumí. A funkční analýza má podobné štěstí: každý ví, že funkce znamená „k čemu to je“. Už podle nakladatelství a edic, v nichž vycházela klíčová díla naší sociologické produkce o rodině, vidíme, že spíše nežli rozvíjení teorie a posunu poznávacích horizontů sloužily tyto práce informaci, osvětě a ovlivnění vzdělaných laiků. Propagovaly a prosazovaly určité nové, socialistické pojetí rodiny. Popularizačnímu účelu funkční přístup právě svou srozumitelností vyhovoval, vyložit laikovi, jaký je účel či úloha předmětu, a tím považovat věc za vysvětlenou, vychází vstříc instinktivně teleologické percepci univerza u laiků.

Takto simplifikovaná funkční analýza měla ovšem vedle praktické také ideologickou přitažlivost. Většina sociologických prací o rodině z posledních desetiletí sledovala zjevně či explicitně ušlechtilý cíl polemiky s nepřátelskou ideologií. V jistém velmi podstatném smyslu stála tu marxistická sociologie v polemickém zápase hned na dvou úrovních obecnosti: jednak se vypořádávala s přežitky kapitalismu ve společenském vědomí v nejobecnějším slova smyslu, s přežitky, které rodina socializací

reprodukovala. Vypořádávala se však zároveň s „rodinnou ideologií“ v užším slova smyslu, s familiarismem, tedy s takovým viděním světa, pro něž je rodina osou a centrem univerza jednotlivce i života společnosti a její blaho přirozeným cílem snažení všech. Familiaristický světový názor či postoj se jevil dlouho jako socialistickému zřízení zvláště nebezpečný a marxistická sociologie rodiny se cítila profesionálně odpovědná za boj proti němu. Analyzovala ho jako „maloměšťáctví“ a jako typický buržoazní přístup k životu.

Funkční analýza rodiny se v této situaci nabízela jako nejvhodnější polemická strategie v ideologickém boji. Právě jejím nasazením i sociologie mohla pomáhat objasnit skutečnost, že rodina tu není „sama pro sebe“, ukázat, že zároveň vždycky slouží společnosti jako nezastupitelný sociální instrument – při produkci budoucí pracovní síly, socializaci dětí k vládnoucím společenským hodnotám, při zabezpečování člověka v krizových situacích, v péči o neschopné, staré či handicapované členy rodiny, při přerodělování a nakonec i při tvorbě ekonomických hodnot. Původní revoluční radikalismus v procesu rozvoje reálného socialismu slábl a tvrzení, že většinu těchto funkcí převezme na sebe co nejdříve stát, ustupovalo do pozadí: na počátku sedmdesátých let o zastupitelnosti rodiny při plnění mnoha společenských úloh v socialistické společnosti už nebylo sporu. Cesta k tomuto stavu je ovšem součástí delší a spleť historie, které věnujeme exkurs později.

## 2.

Jakkoli sloužil funkcionální přístup v sociologii rodiny především mimognoseologickým potřebám doby, pořád zůstával funkcionálním přístupem se všemi výhodami a nevýhodami tohoto pojetí teorie sociální skutečnosti. Jako explikativní princip nezbavil se tím žádné ze svých slabých stránek. Musí ve svém zájmu brát vážně celou známou kritiku funkcionálního, sebeoznačení za „marxistický“ ho před ní v odborném kontextu nemůže ochránit.

Zopakujme si tedy hlavní kritické připomínky vznášené v odborném kontextu k funkcionalismu a podívejme se, nakolik i v našem případě platí. Můžeme se opřít o jejich pěkné logické uspořádání u Cohena [1968]. Ten rozdělil kritiky funkcionalismu do tří skupin: na kritiky logické, meritorní a ideologické. Hlavním logickým argumentem proti funkcionalismu je, že podporuje teleologická vysvětlení, že jeho hypotézy jsou empiricky netestovatelné, že předpokládá úroveň poznání, jež je v sociologii nedosažitelná, a že znemožňuje komparaci. Meritorní kritika vytýká funkcionální teorii, že přeceňuje normativní aspekt v sociálním životě, že minimalizuje význam sociálního konfliktu a že předpokládá příliš vysokou míru harmonie ve společnosti, a nakonec že není schopna vysvětlit sociální změnu, takže ji často prezentuje jako něco nenormálního. Ideologická kritika pak dodává, že funkcionalismus podporuje a odráží konzervativní předsudky.

Podíváme-li se na funkcionalismus z hlediska jeho možné obrany před těmito kritikami, vidíme, že v něm existuje mnoho variant, pro které je ta či jiná kritika více či méně oprávněná anebo úplně neplatná. Hlavní výtky teleologického vysvětlení a normativní úchytky jsou pro tu větev sociologického funkcionalismu, která navazuje na Malinowského, například zjevně neopodstatněné. Malinowského funkcionalismus vychází z potřeb, v první instanci dokonce z biologických potřeb člověka jako živého tvora, a sociální potřeby jsou pro něho koordinační a komunikační potřeby, které vznikly nad skutečností, že lidé se k dosažení svých prvotních potřeb sdružují a spolupracují.

Náš matrimoniologický funkcionalismus však nečerpá z tohoto zdroje. V jeho pojetí mají společenské potřeby jakousi autonomii. Jsou zakotveny spíše v normách, které se opírají o společenský konsensus, jako je tomu například u Parsonse.<sup>3</sup> Stát či společnost v jeho pojetí po-

---

3 Opřeme se opět o shrnující vysvětlení Parsonsova přístupu: „Podle Parsonse musí být normy chápány analyticky jako nezávislé na každém zvláštním kolektivu anebo roli. Role a kolektivy jsou v daném systému ‚partikularistické‘, jsou rolemi konkrétních jednotlivců a kolektivů s konkrétním



třebují, očekávají a oprávněně vyžadují od rodiny i věci, jež jsou často v konfliktu nejenom s bezprostředními potřebami rodiny a jejích členů, ale nedají se ani žádným logickým způsobem z těchto potřeb vyvodit. Jsou odůvodňovány „společenskými cíli“ a „všeobecně sdílenými hodnotami“. Laikům tu mohlo uniknout a propagandisty nezajímat, co by nemělo uniknout, ale uniklo sociologům, totiž že je tu jakási logická chyba: za „všeobecně sdílenou hodnotu“ může být prohlášena i hodnota, jež není hodnotou pro nikoho ze sdílejících. Teprve až byl o ní zvnějšku přesvědčen, jedná podle ní, aby se nelišil od ostatních, což ovšem oni dělají z téhož důvodu. Do této logické smyčky vypuštěná hodnota začne být vnímána jako potřeba (nejčastěji jako „celospolečenská potřeba“, což znemožňuje verifikaci realizovaným prospěchem), a kromě kruhově uzavřené logiky takto vytyčený cíl nepotřebuje další argumentace: všichni to přece chtějí.

A také není smyslově evidentní, nedá se empiricky doložit. Vynoříje se tu i druhá logická slabina funkcionalismu, totiž obtížná empirická testovatelnost jeho hypotéz. Jestliže se například tvrdí, že „společnost“ potřebuje vysokou porodnost a funkcí rodiny je na tuto potřebu odpovědět plozením a výchovou přiměřeného počtu dětí, pak tato potřeba není vysvětlována z přirozené potřeby rodin (potýkajících se s bytovými a jinými problémy), ani z potřeby vyššího řádu, od jejich potřeby odvozené – řekněme např. z potřeby kompenzovat do budoucna ohrožený nadrodinný systém sociálních služeb a společenského zabezpečení péče o staré a nemohoucí, nýbrž prostě z naplnění cíle státní po-

---

členstvím v roli. Ale hodnoty a normy jsou v daném rámci ‚univerzalistické‘, nejsou specifické ani v situaci, ani vůči funkcím (na rozdíl od cílů), a jsou nezávislé na vnitřní diferenciaci systému. Role jsou ovládány normativními nezbytnostmi kolektivů. Chování kolektivu jako subsystému širších systémů je kontrolováno institucionalizovanými normami, které specifikují, jak se musí chovat každý typ kolektivu vzhledem k jeho místu v systému. A normy jsou legitimovány – a v normativním smyslu kontrolovány hodnotami, institucionalizovanými ve společnosti.“ [Klofáč, Tlustý 1965]

pulační politiky, jímž je udržení a zvyšování počtu obyvatelstva. Tento cíl už není vysvětlován, ač by vysvětlen býti mohl. Ne však už v rámci funkcionalistické koncepce, jež se tu stává teleologickou. (Vysvětlen by mohl být například zájmem armády na příslušném počtu branců anebo inercií ekonomiky, potřebující pro zachování extenzivního vývoje velkou spotřebu pracovních sil, a mocí společenských skupin, jež jsou nositeli těchto zájmů.) Potřeba společnosti se takto stává zároveň empiricky netestovatelnou a může být ve vhodném okamžiku nahrazena potřebou jinou. (Ve zvoleném příkladě by to např. mohla být denatalistická politika jako cíl a společenská hodnota nastolená v okamžiku, kdy ti, kdož formují sociální rétoriku, začnou mít zájem na menším tlaku na školy, byty a pracovní místa. Svědky první varianty jsme byli v polovině sedmdesátých let a druhá varianta se vynořuje na obzoru dnes. Podobně je tomu s všeobecnou a úplnou zaměstnaností žen, s kolektivní výchovou dětí v jeslích atd., kde se teleologická vysvětlení měnila a mění.)

Poslední instancí teleologického vysvětlení v našem případě je „socialistický způsob života“ a z něho pak dedukované cíle nižší úrovně obecnosti, jako jsou např. kolektivismus, optimismus, egalitarismus, záruka bezpečí a univerzální pojetí jistot, státní paternalismus atd. Z těchto hodnot pak jsou další dedukcí formulovány operacionalizované parciální cíle, které se už ovšem pod vlivem reality v měnící se situaci obměňují, časem až ve svůj protiklad. Příklady? Jen státní byty v přidělovém systému × podpora výstavby rodinných domků až po nadpoloviční podíl na sumě nových bytů; dělník může mít stejný plat jako inženýr jako hodnota × malý rozdíl v platech jako problém nivelizace; kolektivní výchova všech dětí v jeslích od nejranějšího věku jako cíl × dlouhá mateřská dovolená jako výdobytek; kolektivní dovolená na poukaz ROH pro všechny × rodinné chalupářství – to všechno už bylo či je pro rozvoj socialistického způsobu života funkční. Operacionální změny ovšem zpětnově rozkolísávají výchozí hodnoty, původní jednoznačné zaujetí pro kolektivismus a egalitarismus slábnou, jistot a optimismu ubývá, ale inercie funkčního vysvětlení slouží dál.

Problém samozřejmě není v tom, že se společenské cíle jako teologické vysvětlení mění. Sama reflektovaná existence změny by vracela kritiku funkcionalismu jako teorie neschopné vysvětlit společenskou změnu – kdybychom ovšem v dílech české rodinné sociologie taková vysvětlení našli. Místo toho je třeba s politováním konstatovat, že všechny analýzy funkcí rodiny v socialistické společnosti pojímají funkce rodiny jako univerzální – a mluvíme-li o socialistické společnosti – i nadčasové.

Ta nadčasovost je dána už konsensualistickým základem normativního pojetí funkcionalismu u nás: jak mohl být analyzován pohyb, když ze zvoleného zorného úhlu nebylo vidět žádný konflikt, který by měl být každému marxistovi známým hybatelem sociálního vývoje? Všechny funkce a od nich odvozené potřeby jsou prezentovány jako univerzální potřeby společenské, ba „celospolečenské“. Čtyři základní funkce rodiny (anebo tři anebo deset, rozdělíme-li je na podfunkce, jak to udělal Tyszka [1974], na počtu už věru nezáleží) jsou chápány jako nejnižší společný jmenovatel jednotného základu života všech rodin v každé společnosti a jednotného očekávání společnosti ke všem rodinám: reprodukce obyvatelstva, jeho socializace k vládnoucím hodnotám, ekonomická a zabezpečující funkce... Ač o ekonomickou funkci se vedly i spory, nikdo se na věc nepodíval tak, aby viděl, jak rozdílně se například právě tato funkce realizuje v různých sociálních skupinách, jak v každé (i naší) společnosti kolidují ekonomické a sociální zájmy jedné skupiny rodin se zájmy skupin jiných atd. Liší se pak pochopitelně i hodnoty, ke kterým různé skupiny socializují své děti, atd. atd.

Parciálním zájmům a skupinově specifickým hodnotám, tomu, čím se jednotlivé sociální skupiny a vývojové typy rodin liší, ba kde se jejich bytostný zájem dostává do vzájemného konfliktu, tomu nebyla u nás dosud věnována žádná pozornost. Všechny naše práce o rodině z uplynulých dvou desetiletí jsou věnovány „socialistické rodině“ vůbec, s jednou či dvěma zanedbatelnými výjimkami nedotažených pokusů nenajdete v naší knižní produkci dílo, monograficky analyzující určitou specifickou

skupinu rodin s jejími specifickými problémy, potřebami a zájmy, o konfliktu mezi zájmy rodin na opačných škálahách sociální vertikály nemluvě. Funkcionální analýza skutečně „*přecenila význam normativního aspektu v sociálním životě, minimalizovala význam sociálního konfliktu a předpokládala příliš velkou míru harmonie ve společnosti, takže nakonec nebyla s to vysvětlit sociální změnu*“ [Cohen 1968: 47], abych ještě jednou citoval učebnicové shrnutí kritiky meritorních slabin funkcionalismu. Teoretické postižení toho, že „*přežitek*“ familiarismu u nás ve skutečnosti evidentně sílí, namísto aby slábl, jak se na přežitek sluší, je nad síly takové funkcionální analýzy, která vychází z teleologického apriorismu.

Nakolik je to i výraz její ideologické konzervativní zaujatosti, ponechávám na úsudku čtenáře.

### 3.

Ferdinand Mount [1982] v jiné souvislosti<sup>4</sup> poznamenal, že všechny ideologie jsou inherentně nepřátelské rodině, že se jí snaží interpretovat po svém a využít ji pro své vlastní cíle, čemuž se rodina od věků úspěšně brání, sledující neúchylně svoje vlastní cíle, které jsou v podstatě neměnné. Zřetelné je to ovšem zejména těsně po revoluci, tedy po výměně vládnoucí ideologie. Každá revoluce je otevřeně nebo skrytě nepřátelská rodině. Nemůže jinak, protože rodina představuje pro každé hnutí základní konkurenční loajalitu. Odčerpává síly i těch nejvěrnějších stoupenců a rozptyluje jejich pozornost od revolučního zápasu i v těch nejkritičtějších okamžicích, kdy jde revoluci o všechno.

Ani naše porevoluční nadšení nebylo nijak příznivě nakloněno rodině a její malé soukromé kolektivitě. Obracelo se k individuím, oslovovalo člověka jako jedince v davu, jeho představa kolektivity byla orientována

---

4 Mount tu polemizuje s vysoce vzedmutou vlnou historické sociologie rodiny z počátku sedmdesátých let (Ariès, Stone, Mittenauer...). Je mimo hranice našeho zájmu zkoumat, nakolik má pravdu zejména v tvrzení o neměnnosti rodiny.

spíše politicky (kolektivita hnutí, strukturovaná spíše věkově nebo sektorově: svazácký kolektiv, pracovní kolektiv, odborářský kolektivismus závodních rekreací atd.). Dobové agitační materiály i ve prospěch myšlenky socialismu angažovaná dobová díla to dokládají – zejména filmy z počátku padesátých let jsou z tohoto hlediska výborným sociologickým dokumentem.

Nešlo ovšem jen o novou rétoriku. Rozhodující pákou změny byla pro marxistickou revoluci reflektovaně ekonomika. Nový režim vyvlastnil rodinu, věda co dělá: zbavil ji báze ekonomické subjektivity a suverenity tím, že postavil mimo zákon rodinný podnik. Stalo se tak v některých případech (např. u údržbářských řemesel) zjevně i na úkor ekonomické racionality, ale muselo to být: revoluce to vyžadovala. Pro upevnění její moci bylo nezbytné rozbít starou strukturu rodinných sítí a postavit se do čela populace homogenizované jednotným statem zaměstnance.

První fází adaptace rodiny na nové poměry byla asimilace. Rodiny přijaly realitu nového socialistického státu, které je třeba se přizpůsobit, pokud už její jednotliví členové nebyli plně identifikováni s cíli hnutí. Nové uspořádání společnosti nabízelo či slibovalo rodině za to, co jí bralo v možnosti expanze rodinného majetku, také nemalé výhody: ženě osvobození od nekončícího domácího posluhování a novou důstojnost z ekonomické nezávislosti v placeném zaměstnání a k tomu v blízké budoucnosti „osvobozenou domácnost“ socialistického systému služeb, řemeslníkům a drobným podnikatelům jako otcům rodiny nebyvalou jistotu pevného zaměstnání a úlevu od tlaku konkurence, zemědělcům k tomu pevnou pracovní dobu a nakonec i volné soboty, mnoha dělníkům vstoup do nových úřadů k čistší práci, mladým lidem pohodlí umístěnky do prvního zaměstnání, doživotní definitivu a pevný příslib bytu v spravedlivém přidělovém systému bez investic a starostí, laciné závodní stavování a jesle i školky skoro zadarmo, namísto náboženské víry v spravedlnost a blaženost na nebesích sociální spravedlnost zde a hned a pevný slib, že kapitalismus předeženeme do konce let šedesátých a „ještě tato generace bude žít v komunismu“, atd. atd.

Samozřejmě, nikoli všichni věřili všem slibům stejně, nikoli pro všechny byly všechny nové hodnoty stejně atraktivní. Psychologie nabízených předností však vycházela vstříc zejména mladé generaci s jejím přirozeně rozvinutým smyslem pro kolektivitu, egalitarismem mládí, optimismem. Instrumentální pojetí rodiny vzhledem ke kolektivitě vyššího řádu nezdá se na počátku rodinného života tak obtížné: poskytuje iluzi prodlouženého mládí. Mladé rodiny, které vznikaly v šatcích z padesátých let, neměly s přijetím nové ideologie velké těžkosti, i pokud nebyly samy jejími upřímnými propagátory. Dá se říci s Mountem, že nová ideologie úspěšně reinterpretovala rodinu a zejména v nastupující generaci získala ji pro své cíle, anebo ji k jejich akceptaci na určité rovině přinutila jako k pragmaticky nejlepšímu východisku.

Dosažené vítězství stálo pevně opřeno o ekonomickou a mocenskou realitu. Ideologicky však bylo velmi křehké. Rodinu lze nakonec přinutit k tomu, aby se vzdala svého starého sobectví, huře je však trvale ji přesvědčit, že je to tak lepší. Na tom pracoval celý politickovýchovní systém, veřejné sdělovací prostředky, škola i věda. Stejně jako funkcionalistická teorie rodiny, vysvětlovala veškerá rétorika každé rodině, že právě rodina má ve společnosti četné nezastupitelné funkce, jejichž plnění lze formulovat i jako „úlohu“, a na ty, kdož tuto úlohu neplní, je možno se dívat i jako na ty, kdož sobecky společnosti škodí a parazitují na ní. Instrumentální pojetí rodiny bylo lze nahmatat pod povrchem agitace a propagandy ještě snadněji než v sociologické teorii.

Na sociální teorii však věda nemá monopol. Svou teorii společnosti má každý laik. Každý má schopnost vysvětlit si svůj osud, své společenské postavení, funkci jednotlivých institucí, zájmy, skryté za překážkami, na něž narážejí jeho přirozené potřeby a s nimiž se střetávají jeho zájmy. A vysvětluje si pro sebe nejenom sociální svět kolem sebe, ale ptá se i po povaze a původu vysvětlení, jež se mu k tomuto světu dostávají. Dívá se, kdo mu to vysvětlení podává, a ptá se, proč mu to vysvětluje tak a ne jinak. Individuum od individua se v této věci liší, ale všeobecně lze říci, že český člověk prokazuje v této věci vysokou míru

bdělosti a ostražitosti. Anebo jinak, že máme před sebou značně nedůvěřivou populaci.

Není divu, že tato populace čertovo kopýtko instrumentálního pojetí rodiny snadno vyhmátla. Zatím co vědecké teorie i hromadné sdělovací prostředky vysvětlovaly funkce rodiny v socialistickém státě, ptaly se rodiny stále častěji: *A k čemu je ten stát naší rodině?*

Některé sliby totiž nebyly plněny. Netřeba je vypočítávat. I teoretici základního výzkumu vědí, jak to vypadá s byty, se službami pro domácnost, ale i se zdravotní péčí, se školstvím a jinými, i tradičním státem zajišťovanými potřebami rodin. Nejen že si venkovský učitel musí vlastníma rukama postavit dům, ale musí si k němu vykopat i přívod veřejné kanalizace, případně se sousedy i celou tu kanalizaci v akci Z, chtějí-li, aby v obci byla. Nejen že rodina slyší, že se musí smířit s přeplněnou třídou a třeba i se směnovým vyučováním pro své dítě, ale ani to učení dítěte nezajistí stát bez toho, aby mu rodiče pomáhali: kdo má nenadané dítě a sám nestačí mu doma vysvětlit, s čím už se nemůže učitel v přeplněné třídě zdržovat, má smůlu. A vyšší vzdělání je výběrové, velmi výběrové...

Rodiny si ovšem na dané poměry nestěžovaly. Neměly ostatně kde. Své zájmy, jako od nepaměti, vzaly do svých rukou. Po krátkém počátečním tápání a zmatku, tradiční široké síť velké rodiny se rychle revitalizovaly, bezpečnější výměna služeb a zboží rychle rostla, samozásobitelství a soběstačnost v službách dosáhla u nás dosud nebývalé výše. Zdroje z druhé ekonomiky začaly určovat status a možnosti rodiny stále větší měrou.

Základní problém, který rodiny musely v této souvislosti vyřešit, byla realita podvázané ekonomické samostatnosti rodiny. Rodinný podnik, jednou postavený mimo zákon, kladl přísné limity rodinnému podnikání v nejširším slova smyslu, nemluvě už o ekonomické expanzi a růstu. Přebytky vzniklé dovedným uplatněním rodinných zdrojů anebo inteligentní strategií při rozmisťování a statusovém vzestupu jednotlivých členů bylo možno kumulovat, nedaly se však prakticky využít jako inves-

tice. Všechno se vlastně muselo na místě zkonsumovat; zatím co na Západě o konzumní společnosti rozčileně diskutují, my jsme ji v tichosti volky nevolky realizovali.

Postupně se však ukázalo, že ani tato potíž nepředstavuje nepřekonatelou překážku. Výhodně položenou benzinovou pumpu dnes sice není možné koupit, lze tam ale s poměrně rozumnou investicí umístit synovce jako vedoucího. Stejně tak je tomu s prodejnou Mototechny, s řeznictvím či hospodou na náměstí, ba i s mnoha jinými místy, která by už i jmenovat bylo skutečně na pováženou. Celá státní síť obchodu a služeb může být z hlediska rodin nazírána jako ekonomická báze pro autonomii rodin v ní hospo dařících. Vedle zisků anebo ztrát, které z této sítě má stát, jemuž samozřejmě patří, jsou z této sítě odčerpávány zisky rodinné, spočívající v možnosti poskytnout protislužbu, dát přednost v pořadí, obstarat nedostatkové zboží... To jsou zisky bezpečnější. Ale jsou tu často i zisky peněžní – z předražování, šizení, rozkrádání, úplatků... Je to svým způsobem ideální uspořádání. Mnoho rodin tak dosáhlo skutečné spokojenosti, a to nejenom ty, které takto podnikají (od jihomoravských vinařů po krkonošské číšníky),<sup>5</sup> ale i ty, které „podnikají“ s jejich podnikavostí: poskytují ochranu, schvalují obsazování pozic, zachraňují v malérech se zákonem... Rodiny odebírají čistý zisk, veškerou režií nese stát. I ztráty. A chudne. Platí otop, elektřinu i nájem, rodiny podnikají. A bohatnou.

V univerzu laické obeznámenosti žitého světa redefinoval se tím i sám pojem vlastnictví. Jak poznamenal ředitel Ekonomického ústavu Akademie věd SSSR akademik Abalkin, věci v socialistickém vlastnictví se na první pohled jeví jako společné vlastnictví všech, na druhý jako by byly „ničím“. Ve skutečnosti jsou, z ekonomického hlediska, ve vlastnic-

---

5 Vědomě v tom rozpětí vynechávám Slovensko. Celá tato studie, založená na zúčastněném pozorování, pokouší se lépe pochopit České země; nalikoli pro Slovensko platí či neplatí, to musím ponechat na úsudku a zkušenosti čtenáře. Sám jsem byl už v roce 1987, kdy jsem psal tento text, přesvědčen, že sociálně Slovensko je o něco jiná společnost.



tví těch, kdož k nim mají dispoziční právo. Toto dispoziční právo zakládá vlastnický vztah, byť nelegitimní a nekontrolovatelný [Abalkin 1989]. A jde to tak daleko, že toto dispoziční právo může být tržní hodnotou. V každém případě je sociální realitou, na níž lze stavět daleko spolehlivěji než na sociální rétorice, jež věci označuje jinak.

Rodina došla k takovéto reinterpetaci socialistického vlastnictví a v širším smyslu i vztahu mezi soukromým a státním velice rychle, dříve než badatelé v akademii věd. S poděkováním tiše vrátila, pokud ji vůbec přijala, porevoluční interpretaci funkcí státu a funkcí rodiny a svůj systém vysvětlení začala budovat na jiných principech. Můžeme-li klást tak daleko paralely mezi laickou interpretací sociální reality a vědeckým diskursem, pak bychom snad mohli říci, že funkcionální analýza tu upadla v zapomnění a prosadila se jiná interpretační škola. Je to trochu paradoxní, ale tato nová škola laického myšlení, s kterým tak intenzivně polemizovala i naše sociologie, obviňujíc ji ze smrtelných hříchů maloměšťáctví a označujíc ji za přežitek, má ve svém základním explikativním principu velmi blízko ke klasickému marxismu.

Základní interpretační kategorií tu není kategorie funkce, ale kategorie zájmu. Nadosobního, skupinového zájmu. Na homologii struktur myšlenkového světa klasického marxismu a laické interpretace žitého světa naší sociální reality (při všech principiálních odlišnostech vlastně nevím, na kterou stranu se mám omlouvat) poukazují ještě dvě další podobnosti: perspektiva konfliktu zájmů jako základního hybatele společenského života a kritérium praxe jako poslední instance oprávněnosti teorie.

Průměrná česká rodina si poměrně brzy povšimla, že ti, kdož nepřijali oficiální reinterpetaci rodiny a nevzdali se familiarismu jako svého světového názoru, jsou společensky daleko úspěšnější než rodiny, které upřímně vzaly za své instrumentální pochopení rodiny vzhledem k sociální realitě vyššího řádu. Orientována familiaristickou teoretickou interpretací, rodina celkem úspěšně řeší i za velmi obtížných podmínek saturaci převážné většiny svých zájmů. V jistém zjednodušení lze i říci,

že jestliže na počátku byl stát úspěšný v reinterpetaci rodiny i v podvázání jejích ekonomických a mocenských zdrojů a tedy do jisté míry i v pokusu o vytvoření kolektivity nového řádu, situace se rychle měnila. Výsledek nebyl zprvu lehce rozeznatelný, ale dnes už to vidí i slepý: rodina stát nakonec úspěšně kolonizovala.

Běžná česká rodina dnes reflektovaně orientuje činnost všech svých členů k prosazování a obraně rodinných zájmů. Ví, že tyto zájmy se realizují v křížícím se poli konfliktních zájmů jiných rodin. Ví, že nukleární rodina jako izolovaný celek je v nevýhodě a jen těžko přežívá, nespojí-li své síly s jinými nukleárními rodinami, nejlépe na principu příbuzenských sítí, které jsou moderní obdobou tradiční rodiny. Ví také, že jednotlivé rodinné klany musejí mezi sebou uzavírat koalice vyššího řádu, a něco, čemu bychom v teoretickém diskursu řekli „třídní instinkt“, je orientuje v tom, zájmy kterých rodin jsou jejím zájmům antagonistické.

Familiarismus se stal velmi vlivnou filozofií žitého světa a tím i významnou sociální silou. Reinterpretoval pro sebe nakonec i stát – až po chápání míst ve státním aparátu jako rodinných zdrojů. Ve své krajní poloze staví loajalitu k rodině do ostré kontrapozice vůči loajalitě k vyšším celkům a i pokud jde o tradiční mravní normy, naprostá disloajalita k mimorodinným zájmům je v zájmu rodiny: *kdo nekrade, okrádá svou rodinu*.

Ne všechny rodiny jsou ovšem v tomto světě reflektovaného sociálního konfliktu a ostré soutěže mezi rodinnými klany stejně úspěšné. Druhé čertovo kopýtko, které vyhmátla prostá mysl pod funkční interpretací rodiny, lze formulovat v otázce: a kdo je to ten stát?

Nezařazujeme ji ovšem až jako otázku druhou snad proto, že bychom ji pokládali za druhořadou. Naopak: z hlediska pochopení perspektivy žitého světa jde o otázku zásadní. Jejím položením si laické vědomí pro sebe definuje problém, proč je mu nabízeno právě instrumentálně funkční vysvětlení rodiny a jeho teorie konfliktu rodinných zájmů už stává sociální rétorikou neartikulována. Sociální prostor totiž není pro „neteoretika“ tak málo transparentní, jak se teoretikovi jeví. Leckterý

z teoretiků je sám často větší obětí mystifikací, jejichž produkce ho živí, než ti, kterým jsou určeny.<sup>6</sup>

Pozoruje-li čtenář v žitém světě, kdo mu instrumentální interpretaci nabízí a jak se sám chová, odpoví si i na tuto otázku v rámci familiární koncepce společnosti velmi konsekventně: jsou to jen jiné rodiny. V menší komunitě, kde se lidé znají od základní školy a místní vrchnost je sociálně na dosah, neuniknou pozornosti příbuzenské sítě mezi centry obecní správy, hospodářského života a politické moci. Mluví-li pak někdo o „potřebách společnosti“, jež jsou nadřazeny maloměšťáckému sobectví rodin, a patří-li náhodou do těchto sítí, nemá lidová teorie potíž s interpretací jeho motivů.



K tomuto dnes už tři roky starému textu o čertově kopýtku nemusíme příliš mnoho dodávat, aby pro nás byla těžká nehybnost české společnosti sedmdesátých a osmdesátých let pochopitelná. Nesmíme se ale dát svést povrchnějším pozorováním, vyjádřeným v jiném lidovém diktu, totiž „Oni předstírají, že nás platí, my předstíráme, že pracujeme“,

---

6 Že situace nebyla pro obyčejného člověka tak neprůhledná, jak by se mohlo nezasvěcenému zdát po studiu dobové ekonomické literatury, do svědčuje vtíp, který bych tu rád pro budoucí historiky zaznamenal. Poprvé jsem ho slyšel v Moskvě někdy v šedesátých letech jako Čtyře čuděsa socializma. U nás obíhal zejména v sedmdesátých letech. Český folklór ponechal s rozkoší originální „čuděsa“, leč doplnil jejich počet na šest. Nuže: Pervoje čuděso: všichni jsou zaměstnaní - a nikdo nepracuje. Vtoroje čuděso: nikdo nepracuje - a plán se plní na sto procent. Tretje čuděso: plán se plní na sto procent - a v obchodech nic k mání. Četvertoje čuděso: v obchodech nic k mání - a lidi mají všechno. K tomu pak zřetelně český apendix Pjatoje čuděso: lidi mají všechno - a nadávají na režim od rána do večera. Šestoje čuděso: na režim nadávají všichni - a ve volbách hlasují na sto procent pro.

V sedmdesátých a osmdesátých letech jsem neznal lepší vstup do vysvětlení naší vnitřní situace pro cizince než právě tento vtíp.

a vysvětlovat si setrvalost poměrů jako výsledek jakési koneckonců uspokojivé „společenské smlouvy“. Zajisté, jakási rovnováha tu byla a cosi jako tichá dohoda tu existovalo. Ale nevyhovovala, už léta před svým koncem nevyhovovala.

Nevyhovovala, leč trvala. Základním problémem pro obyčejného člověka byla absence pozitivní alternativy. Chyběl mu vzorec chování, důstojnější a produktivnější než ten, který si rodiny samy vypracovaly ve vzpomenutém procesu adaptace na realitu socialismu. Kolonizace státu byla báječným úspěchem dosaženým v těžkých podmínkách, ale nakonec už všichni viděli, že ve velkém to vede k bankrotu, z něhož se nakonec nikdo nezachrání. Ale žádný jiný přijatelný model se mu nenabízel.

Disidenti? V jedné věci si nesmíme nic namlouvat: *také disidenti byli jen „jiné rodiny“*.<sup>7</sup> A z hlediska tradičních nositelů zdravého rozumu nebyly to rodiny nijak mimořádně důvěryhodné. Když si obyčejný člověk, jemuž vrozený třídní instinkt napovídal rozdělení na dvě nesmiřitelné třídy, na ty nahoře a na ty dole, když se tento člověk pokoušel zařadit si disidentské skupiny do svého vidění sociálního světa, byl přinejmenším v rozpacích. Jestliže hledal, co spojuje disidentské kruhy v zařaditelný klan, rozeznával některá neblahá znamení.

Především mezi nimi nacházel příliš mnoho těch, kteří se podíleli na rozbití jeho tradičního světa na počátku pa-

---

7 Zde i v celém textu užívám slovo „rodina“ v tom nejširším a svým způsobem i obrazném slova smyslu. Ukázal jsem jinde [Možný 1982], že u nás v autonomní „nukleární rodině“ nežije ani zdaleka většina populace. Pod povrchem je naše společnost strukturována v sítích, jež připomínají klasickou „velkou rodinu“. Ani dnes nemají daleko od tradiční podoby „sítí krve a moci“, vzájemně propojených, překrývaných se a hierarchizovaných v klientele.

desátých let. A pak ještě víc těch, kteří, když dal jakž takž dohromady trosky, novým experimentem, zcela průhledně motivovaným především špatným svědomím, znovu v osmašedesátém rozbili jeho všední každodenní bytí - a to ve jménu poopravených ideálů, jež už se jednou neosvědčily. Ve světě zdravého rozumu je praxe skutečně nemilosrdným kritériem pravdy a ideály, které v realizaci selžou, nemohou být pro rozumného člověka nadále vodítkem.

Už někdy v polovině šedesátých let připomněl Ludvík Vaculík, když vysvětloval, jak on se připojil ke komunistickému hnutí, že toto hnutí bylo u nás na počátku tvořeno také „špatně informovanými idealisty“. Postřeh je to vaculíkovsky přesný, ale ta adjektivní vazba je už nadbytečná. Idealista je pro neintelektuálský rozum právě - špatně informovaný člověk. Snad by se dalo jen dodat, že je to zároveň člověk, jemuž je jeho špatná informovanost drahá. Druhé podezření, které snižovalo kredit disidentů, byla nepříjemná otázka, jestli jistý idealismus není notorickou charakteristikou těchto kruhů.

Samozřejmě, že si zdravý rozum nemyslel, že disidenti jsou hloupí. Respektoval jejich inteligenci a uznával, že rozsah jejich informací daleko přesahuje rozsah informací jeho. Co v něm však vzbuzovalo pochybnost, byla relevance těchto informací pro křehký svět jeho každodennosti. Dávno před Kuhnem i dříve než Mannheim percipuje zdravý rozum multiparadigmatickou povahu poznání sociálního univerza a jeho vazbu na společenské zařazení. Zajisté, tak jako se mezi vědci najdou lidé, kteří jsou upřímně přesvědčeni o tom, že věda je jediný spolehlivý klíč k adekvátnímu postizení reality a že všechny ostatní myšlenkové soustavy jsou jen jejími předstupni či prostě různými sortami naivity, tak i mezi těmi, jimž se nedostalo průpravy k vědeckému myš-

lení, najdou se mnozí, kteří považují zase svůj způsob myšlení za jediný správný, ne-li za jediný možný.

Obyčejné rodiny však vesměs uznávaly, že disidenti mají svou pravdu, nebyly si jen jisty, jestli je to také jejich pravda. Vážily si postojů disidentů a vesměs vnímaly hodnotu tohoto alternativního způsobu myšlení (a života) pro zdraví společenského organismu. Dávno před tím, než akademická sociologie po velké diskusi v sedmdesátých letech dospěla k názoru, že paralelní existence více paradigmat ji nediskredituje ve vědeckém světě, nýbrž že ji naopak obohacuje (a kdo by chtěl o tom vědět víc, ať si přečte originální esej Petruskúv, 1986), laická sociální teorie žitého světa věděla, nač jsou na světě podivíni, proroci, výstředníci, a zejména, nač jsou ve společnosti celé velké skupiny lidí, kteří myslí jinak než většina. Kteří, například, „žijí v pravdě“. Ale „nemůžeme být všichni disidenty“ vyplývalo z této moudrosti také a tento závěr spoluudržel tíživou nehybnost uplynulého dvacetiletí.

Ten povzdech „Nemůžeme být všichni disidenty...“ nesl v sobě i vertikální rozměr, a to hned s trojí implikací. Jednak v něm bylo uznání mravní převahy disidentských kruhů, pokora obyčejného člověka, že na to nemá. Že není dost statečný, že je příliš chtivý sladkosti konzumu, pěkných věcí a pohodlného života a že věkovitá slabost těla je i jeho pádem, že se bojí o svá mláďata a pracně zbudované hnízdo...

A pak tu byl i jiný rozdíl, ne zcela vertikální. Nesmrtelný Havlův obraz zelináře, který instaluje do výkladu heslo *Proletáři všech zemí, spojte se!*, aby demonstroval svou loajalitu k režimu a tím uchránil svůj malý svět, má i jinou variantu. Stejně rituální gesto vidíme v jednání - a teď vyberu jako samoznak obdobně krajní typ - neurochirurga, který se bifluje absurdní nesmysly o zákonech socialistické ekonomiky

a odporné kecy o kontrarevolučním spiknutí v osmašedesátém a pokorně je pak odříkává při zkoušce ve Večerní univerzitě marxismu-leninismu. I on ví, ač třeba i Havla nečetl (anebo si ho půjčil v samizdatovém vydání a dobře ho zná), že to, co dělá, je ponižující gesto loajality k zločineckému systému, pro který má jenom hluboké opovržení. A že ten sebeponižující rituál podstupuje proto, aby zachránil svůj malý svět. Ale kdyby odmítl udělat to gesto, neznamenalo by to jen, že by on přišel o dobře placené místo (s nádenickou dřinou často 60 hodin týdně, po nocích a po nedělích, kterou však miluje). Nic tak moc by se mu zase nestalo, na nejvýše by skončil jako obvoďák na středisku (a pokud by to bylo na jižní Moravě, vím jistě a ví to i on, že by to pro něho znamenalo i poloviční práci a dvojnásobný příjem, i když ne plat). Znamenalo by to ale také, že pacienti by přišli o jeho kompetenci, v níž je akumulován nejen jeho zvláštní talent, ale i léta zmíněné dřiny u operačního stolu, té dřiny, z níž by se jinak dala postavit menší pyramida. A ten chirurg má pocit, že jeho talent a ona pyramida nepatří jenom jemu. Má pocit, že musí ohnout svou morální páteř, aby dál mohl svým skalpelem spravovat jiné páteře, odhlížeje od jejich morality, což je jeho řemeslo a primární odpovědnost.

Fakt, že podíl lékařů a podíl spisovatelů mezi signatáři Charty 77 je přesně obrácený, než jaký je jejich vzájemný podíl v populaci, čeká dosud na vysvětlení. Ohled na disidenty je tu zbytečný, oni mají totiž tuto debatu za sebou - absolvovali ji někdy v roce 1979,<sup>8</sup> jen místo mého chirurga použil tehdy tuším Vaculík daleko vkusnějšího samoznaku

---

8 Debata se rozvinula kolem stati Petra Pitharta *Pokus o vlast* [1979] a *Odvalu myslet* [1980]. Je shrnuta přehledně v Pithartově knize *Dějiny a politika* [1990].

obyčejného pekaře. Je to velmi složité, i Havel ví, že většina Cikánů nežije tak docela v pravdě, a přesto jsou to svým nezadatelným způsobem i pro něho slušní lidé, a diskuse na toto téma nás ještě čeká. Odborný jazyk pro tuto diskusi nám nabízí nikdo menší než Peter Berger v eseji *Morální úvaha a politický čin* (česky 1990). Rozlišuje morálku pravdy a morálku zodpovědnosti a poukazuje na skutečnost, že tyto dva referenční body pro mravné jednání nemusejí vždycky souhlasit. Vzdálit je od sebe byl jeden z dábělských triků starého režimu a nebrat to v úvahu znamená poklesnout beznadějně i v odborném diskursu na úroveň vzájemných výčitek z převlékání kabátů.

Abychom se však vrátili k problému, proč velká většina populace percipovala i disidenty jako „jiné rodiny“ a jak je měla zařazený ve svém obraze sociálního univerza: vedle vertikálního rozměru uznávané převahy a vedle z tohoto rozměru se vymykající percepce respektované funkční odlišnosti byla tu i percepce třetí, vertikálně orientovaná dolů. V sociálním světě na hlavu postaveném to znamenalo, že i disidentské kruhy byly percipovány jen jako zvláštní druh rodin „panských“. Z hlediska lidové moudrosti koneckonců stejně jako ti komunisté byli to lidé, kteří „jsou živi z ideologie“ a jejichž status je zakotven ve světě veřejného respektu. Jejich notorieta, třeba negativní, jim poskytovala privilegia, jež obyčejný člověk neměl.<sup>9</sup> V tom bylo čertovo kopýtko jejich mravní bezúhonnosti. Platili za ni tvrdě, ale zároveň se jim nechtěně a perverzně vyplácela.

---

9 Někdy na počátku osmdesátých let svěřil mi v hlubokém soukromí a lehké opilosti jeden okresní policejní velitel a dálkový student sociologie: „Chce-li dnes člověk, aby se s ním zacházelo opravdu podle zákona, musí být buď v nomenklatuře, anebo musí být známý disident. Obyčejný člověk nemá nárok, pane doktore.“



Při své inteligenci ovšem disidentské kruhy cítily toto čertovo kopýtko svého zvláštního postavení samy od prvního okamžiku, kdy byly vládnoucí mocí vytlačeny na okraj společnosti a při každé příležitosti skandalizovány. Bránily se všemi jim dostupnými prostředky. Nebezpečí *Výboru pro ochranu nespravedlivě stíhaných* pro režim spočívalo v tom, že cílevědomě rozbíjel výlučnost postavení známých disidentů, ujímaje se právě těch neznámých. Státní bezpečnost nenáviděla tento výbor víc než Chartu a věděla proč. Po této stránce nemůže ani nejprávníjší mravní kritik našemu disentu nic vytknout.

Jednu výlučnost však ani sebealtruističtější snaha zřít se všech výhod zrušit nedokázala. Nemohla, a ani nechtěla. Ani nemohla chtít. Byla to výlučnost, opřená o daleko větší *sociální a kulturní kapitál* disidentských kruhů, kapitál, o jakém se obyčejnému člověku mohlo jen snít. Užívám tyto termíny ve smyslu, jak je uvedl Bourdieu [1977], a poslouží mi ještě jednou a výrazněji. Zatím jen deskriptivně: Rozhodující struktury disidentských kruhů vytvářeli „men of letters“, vzdělanci, lidé ze světa psaného slova. Ti z dělníků, kteří se připojili, byli vesměs velmi sečtělí autodidakti, lidé zvláštních, kultivovaných zájmů. Mnozí se dostali k hnutí přes svou náboženskou víru, netradičně prožívanou jako výzvu k aktivní účasti na celém evropském duchovním a kulturním odkazu, jiní skrze vrozenou zvědavost vysloveně sekulární povahy. Kritický rozum, který je postavil proti režimu a přivedl k životu v pravdě, přivedl je také k intenzivní četbě. I jejich kulturní kapitál výrazně převyšoval kulturní výbavu středně vzdělaného úřednictva, o lidech se vzděláním nižším než středním nemluvě. Získat takový kapitál mohl ovšem každý, ale nebylo to snadné a většina ho prostě neměla.

Obyčejný člověk pochopitelně neznal Habermasovu teorii o rostoucím a dnes už kritickém významu „komunikačních dovedností“ mezi všemi ostatními dovednostmi. Neznal ani teorie Nisbetovy, Collinsovy a jiných, kteří mluví o tom, že komunikační dovednosti dnes vydělují novou vládnoucí třídu,<sup>10</sup> jež využívá své schopnosti zvládnout informační explozi a instantní elektronickou propojenost moderního světa, která dnes klade základ jeho sociální i fyzické reprodukci, a o tom, že tato nová třída nasazuje tuto svou výlučnou schopnost k nastolení nového druhu panství. Instinktivně však tušil, že disidentské kruhy patří už svým kulturním kapitálem latentně mezi pány a po zkušenostech, které měl s pány aktuálními, není se co divit, že se držel v povzdálí.

A to jsme ještě nemluvili o srovnání sociálních kapitálů. I tu totiž zela mezi obyčejným člověkem a disidentskými kruhy taková propast, že k jejímu překročení bylo zapotřebí mimořádné odvahy - anebo naivity. *Nechod, Honzo, s pány na led...* Když si srovnala standardní česká rodina chatrnou stavbu sociální sítě svého klanu, uspokojivě zajišťující přístup ke zboží z partiovky, ale křehkou na dotek moci, se sociálními sítěmi disidentů, viděla, že jejich cesta pro ni nepředstavuje reálnou alternativu. Ti lidé měli svá spojení za hranice obce, kde moc lidových klanů vesměs končila. Ti lidé měli kontakty i mimo republiku. Nejen do Bratislavy, což už samo bylo překvapující, ale i do Paříže,

---

10 Je dost podstatné, že používám-li také termín „nová třída“, odkazuji tím nikoli k významu, jež zavedl v politologii Djilas [1957], nýbrž k tomu obsahu, jež má termín v sociologickém užití ve vzpomenuých teoretických koncepcích Habermasových, Collinsových či Nisbetových (a nejpráhledněji asi u Gouldnera, 1979), tedy bez a priori hodnotící či politické konotace, prostě jako analytický termín.

Londýna, Uppsaly, New Yorku... Opakovaně ozýval se prostému člověku jasný signál *Nechod, Honzo, s pány na led...*

Vedle zřetelně pocíťovaného zvýhodnění disidentských kruhů kapitálem kulturním a následkem toho i sociálním, vznášela se nakonec ve vzduchu i otázka, jak je to vlastně s jejich světskými statky. Závist je sociologicky nepřehlédnutelná lidská vlastnost a lidový třídní instinkt je neobyčejně vnímavý na rozdíly v hmotných možnostech. Kohoutův báječný byt, Renault z TUZEXU a vila na Sázavě, Havlovo legendární milionářství a orgie, jež pořádá Vaculík za dolary ze špionážních center, to všechno byly prvky režimem důsledně budovaného image české disidence.

Obyčejný člověk je vesměs na vědomé rovině odmítal. Ale s hlubší vrstvou vědomí tomu bylo jinak. I náhodná a jistě sporadická přímá zkušenost obyčejného člověka totiž některá jeho podezření posilovala. Když vstoupil instalatér (třeba i velmi zbohatlý fuškař) do bytu odpůrce režimu a srovnal ho s bytem svým, viděl, v čem je ten rozdíl. Jeho vlastní byt byl nesporně bohatěji zařízen a tento byt byl opravdu jaksi chudý a často zoufale obnošený. Ale spatřil v něm věci, jichž byly ty, jimiž oplýval jeho byt, jen ubohou napodobeninou. Tady bylo všechno pravé. Rozdíl, který nevnímáme, dokud se věci nepoloží vedle sebe, ale který pak okamžitě identifikujeme jako podstatný. Právě proto „new rich“ nikdy neuvěří tomu, že „old rich“, třeba deklasovaní, už skutečně zchudli.

Pochopit povahu rozdílu mezi „starým“ a „novým“ majetkem však nebylo možné. Režim využíval výhody „totální okupace veřejného sémantického prostoru“ [Ash 1990] a nedovolil otevřenou debatu k otázkám, kterých jsme se tu dotkli. I pro druhou stranu, tedy disidenty, existoval v podmínkách nesmiřitelného zápasu kdo s koho jistý vnitřní

limit veřejné kritické sebereflexe. (I já jsem se, ve verzi této stati nabízené na jaře 1989 k publikaci, okruhu těchto problémů ze snadno pochopitelných důvodů vyhnul.) Strategické ohledy, přes všechnu nesmiřitelnou vůli k pravdě, existovaly. Zprůhlednění skutečného sociálního postavení disidentských rodin nebylo možné a instinkt, na nějž se širší populace nakonec musela spolehnout, jí radil nedůvěřovat nikomu.<sup>11</sup>

Shrneme-li všechny tyto skutečnosti, můžeme říci spolu s Paretem, že disidentské hnutí tvořilo kontra-elitu s poměrně úzkou a nezřetelnou sociální základnou. Její cíle nebyly v elementárních otázkách skupinových společenských zájmů jednoznačně formulovány. Struktura relevance jejích cílů neodpovídala uspokojivě struktuře relevance žitého světa. Spojoval je negativní program odmítnutí stávajícího pořádku, spojovala je základní koncepce občanské společnosti. Jak ale bude reagovat tato společnost na fakt sociální a ekonomické nerovnosti, to bylo ponecháno k diskusi na dobu, až to bude aktuální.

I disidentům však kladl lid naléhavě jednu nepříjemnou otázku, na kterou neměli vyjasněnu odpověď. Zněla: *Dobrá, ale jak to bude s majetkem?*

Člověku bojujícímu o základní lidská práva právě pro tento lid se ta otázka mohla zdát přízemní a nehorázná. Ale zůstával v tom se svými druhy osamocen. A když ji nepodceňoval, zjišťoval, že odpověď na ni právě jeho kruhy rozděluje a že za daných podmínek si artikulaci těchto rozdílů

---

11 Racionální oporu této nedůvěry formuluje pěkně Petrušek [1989: 212]: „Řečeno velice prostě - ti, kdo disponují kulturním kapitálem, disponují současně schopností prokazovat svou legitimitu, legitimitu své sociální pozice a zejména legitimitu symbolické dominance a autority celou řadou prostředků, kterými nositelé ‚pouze‘ lidského kapitálu prostě nedisponují.“

(nemluvě o politickém zápase mezi nimi) nemohou dovolit, aniž by ohrozili řádově vyšší cíl svrhnout poměry, které právě vytvoření veřejného diskursu a konstituování normálního politického prostoru bránily.

Postavení a strategii disidentských kruhů to vysvětluje uspokojivě, a z hlediska, které jsme si zvolili pro tuto úvahu, pomáhá to také vysvětlit dlouhé váhání populace, než se k nim jednoznačně přidala.