

**Univerzita Karlova v Praze
Fakulta humanitních studií**

**Veřejný projev Václava Havla
v termínech literární fikce**

Bakalářská práce

Autor: Filip Kádner

Vedoucí práce: Mgr. Jakub Češka, Ph.d.

Praha 2006

Prohlašuji, že jsem práci vypracoval/a samostatně s použitím uvedené literatury a souhlasím s jejím eventuálním zveřejněním v tištěné nebo elektronické podobě.

V Praze dne 26.1.2006

.....

podpis

„není těžké mít nápady, jen je těžké je vyjádřit“

Henri Bergson

Tímto bych chtěl poděkovat Jakobovi Češkovi za odborné a vstřícné vedení.
Rovněž děkuji své manželce Lucii za neskonalou trpělivost.

Obsah

| | |
|--|-----------|
| Úvod | 5 |
| 1. Kapitola - <i>Moc bezmocných</i>..... | 7 |
| 1.1. Narativ a fikční svět | 8 |
| 1.2. Nepřirozený svět „post-totalitního“ systému..... | 13 |
| 1.3. Odcizená řeč „post-totalitního“ systému | 23 |
| 1.4. Opozice | 30 |
| 2. Kapitola - porovnání s rétorikou prezidentských projevů a prohlášení | 48 |
| 2.1. Spravedlivá válka..... | 49 |
| Závěr..... | 56 |
| Použité zdroje | 59 |

Úvod

Václav Havel vstoupil do veřejného povědomí svou literární tvorbou a, ne-li větší měrou, jako zastávce názorů namířených proti Československému socialistickému systému a samozřejmě po roce 1989 jako prezident republiky. Lze tedy říci, že Václav Havel je osobou pohybující se ve dvou specifických oblastech - literatuře a politice. Tato skutečnost mne pak vede ke zformulování následujících otázek: jakým způsobem se tyto dvě polohy promítají do Havlova veřejného projevu? a znamenal politicky přelomový rok 1989 také zásadní změnu v Havlově diskurzu?

V rámci této práce se nejprve zabývám rozbořem Havlova politicky angažovaného eseje *Moc bezmocných*, jakožto dílem vzniklým na politickém pozadí 70. let 20. století. Vzhledem k položené otázce týkající se prolínání literární a politické sféry v Havlově projevu, pak v následující analýze pohlížím na *Moc bezmocných* jako na narativní text. Použitou metodou je tedy analýza diskurzu opírající se především o teorii fikčních světů v podání Lubomíra Doležela - přiblížením tohoto teoretického východiska se zabývám v kapitole 1.1., ve zkratce je však možné říci, že z této perspektivy se prostor *Moci bezmocných* ukazuje jako svět literární fikce jejíž podobu zásadním způsobem ovlivňuje promluva vypravěče.

Dále následuje vlastní aplikace tohoto teoretického východiska na text eseje (1.2.) – v zásadě jde o předvedení rozvrhu konstruovaného fikčního světa.

V návaznosti na rozebírané motivy se věnuji otázce „zformalizovaného jazyka“ v samostatné kapitole (1.3.), v níž se jako o stěžejní metodické východisko opírám o sémiologický systém Rolanda Barthesa. Jako doplňující teoretické východisko zde používám pojetí totalitního jazyka Petra Fidelia (*Řeč komunistické moci*). Vyústění analýzy *Moci bezmocných* představuje kapitola 1.4. v níž shrnuji Havlovy vypravěčské způsoby s ohledem na jejich politický dopad.

Druhá část práce je věnována srovnání Havlových vypravěčských způsobů užívaných v *Moci bezmocných* s jeho rétorickými postupy ve vybraných

prezidentských projevech a prohlášeních, vzniklých v opačných politických podmínkách. Skutečnost, že jde o srovnání žánrově odlišných textů by nemělo být vzhledem k charakteristice Havlova projevu zásadní překážkou, neboť i ve veřejných vystoupeních se projevuje Havlova spisovatelská zkušenost.

1. Kapitola - Moc bezmocných

Záměrem následujících kapitol je snaha o zprostředkování specifického úhlu pohledu na vybraný politicky a společensky angažovaný text Václava Havla, jímž je *Moc bezmocných* (Havel, 1990). V této eseji z roku 1978 Havel reaguje na události kolem Charty 77 (viz *Charta 77, 1978-1989*, 1990). Četné exemplární odkazy v textu k této události dávají vytušit jistý inspirační podnět, k němuž pak Havel vztahuje veškerý svůj výklad povahy moci v totalitním systému takovým způsobem, aby v něm našel potvrzení pro své východisko. Havel se zde pouští do výkladu, který předkládá jako obecně platnou analýzu politické či společenské situace. Havlův výklad má sice určitou argumentační strukturu, otázkou však je, jakým způsobem tuto argumentační výstavbu podpírá. Jak by mělo vyplynout z dalšího výkladu - ačkoliv se tento text tváří jako analýza z určitého odstupu, zároveň se však snaží na čtenáře, jakožto příjemce tohoto sdělení, určitým způsobem působit a podpořit v něm angažovanost a přitakání postoji, který odpovídá intencím Havlova výkladu. Pokud tedy nelze některá tvrzení přijmout v duchu nestranné argumentace, ačkoliv tak vystupují, tj. zaznívá z nich apel či snaha o prosazení prezentovaného pohledu na věc, pak je potřeba hledat jejich podpůrný princip jinde. A zde se otevírá prostor pro interpretaci *Moci bezmocných* v termínech teorie fikčních světů, což je také jedním z východisek následujícího zkoumání. Interpretace Havlových argumentačních a rétorických způsobů je zde prováděna v kontextu metod využívaných při tvorbě literárního textu, tj. při konstruování fikčního světa. V rámci této interpretační roviny pak půjde především o charakteristický způsob ověřování předkládaných tezí - argumentační jistota výroků fikčního světa souvisí se specifickou pozicí vypravěče, která mu byla přiznána literární tradicí (viz Doležel, 1993). Konkrétní aplikaci tohoto východiska hodlám přiblížit v následujících kapitolách.

1.1. Narativ a fikční svět

V případě *Moci bezmocných* sice nelze mluvit o klasickém narativním textu, přesto je v něm možné vyzorovat některé aspekty charakteristické právě pro styl literární fikce.

Nejprve je tedy třeba přiblížit, co vyznačuje samotnou kategorii fikčního textu. Za primární teoretické východisko při charakterizování podmínek fikčního textu zde přejímám Doleželovo vymezení „klasického“ a poté i „moderního“ narativu (Doležel, 1993). Při specifikaci literárního rámce *Moci bezmocných* čerpám též z Doleželovy teorie „možných světů“ (Doležel, 2004).

Podle Doležela lze strukturu klasického narativního textu charakterizovat jako opozici promluvy vypravěče a promluvy postav (Diomedes 4. st. př. n.l.) – obě promluvy sice slouží k hlavnímu účelu narativního textu, tj. k vytváření fikčního světa, který pak čtenář skrze tento text objevuje, mají však odlišnou funkci i jazykovou výstavbu (Doležel, 1993, s.10).

Doležel (1993) představuje model trojrozměrného narativního textu zakládajícího se na vztazích *mluvčího, posluchače a předmětu sdělení* (v rámci fikčního textu) a z něj Bühlerem vyvozené funkce promluvy *expresivní, apelativní a zobrazovací*. Tímto modelem se vyznačuje promluva postav, mající podobu *subjektivní ich-formy* – přímé řeči. Promluva postav má prostor vymezený hranicemi fikčního světa. V rámci fikčního světa se postavy podílejí na rozvíjení děje, jsou schopny jednat (akční funkce) a zaujímat osobitý postoj k událostem fikčního světa (interpretační funkce). Pro promluvu postav ve smyslu klasického narativu není v Havlově eseji prostor, nicméně pozici blízkí se postavě by bylo možné přisoudit „zelináři“. Jeho přímou promluvu zde sice nenajdeme, ale můžeme jej interpretovat jako postavu klasického narativu, jejímž osudem je zajeť v prostoru fikčního světa, nad nímž dlí v božské pozici vypravěč.

V opozici k postavám stojí tedy promluva vypravěče, která má podobu *objektivní er-formy* a představuje jednorozměrný model s omezením pouze na funkci *zobrazovací*, tedy se zaměřením na předmět sdělení. Vypravěč však může oproti postavám, které jsou podřízeny fikčnímu světu, stát mimo fikční

svět či nad ním (Doležel poukazuje na konotace vážící se k termínu „vypravěč“ - např. vševědoucnost, objektivita, spolehlivost). Pro autora fikčního textu je tak vypravěč nezbytným tvůrčím nástrojem, nadaným schopností konstruovat samotný fikční svět. „*Fikční svět narativu se formuje především z té informace, která je dána ve vypravěčské promluvě*“ (Doležel, 1993, s.10). Vypravěč je nadán autentifikační funkcí, tento pojem vysvětluje Doležel (1993, s.55) následovně: „Narativní text si lze představit jako filtr různé hustoty; určité oblasti propouštějí tvárné prvky do fikčního světa automaticky, jiné jim udělují určitý příznak a některé části filtru jsou zcela nepropustné, takže vstupu zabraňují. Nazvěme tvárné prvky textu motivy a proces jejich připuštění do fikčního světa autentifikace.“ Je-li tedy vypravěči dána moc nad utvářením samotného fikčního světa, znamená to, že je v jeho kompetenci připouštění faktů či motivů do tohoto fikčního světa, a právě na tento rys se hodlám zaměřit v dalším zkoumání literárního rámce *Moci bezmocných*.

Je však třeba poznamenat, že vytvoření úplného fikčního světa není možné – „Aby někdo vytvořil úplný fikční svět, musel by napsat nekonečný text“ (Doležel, 2004, s.171). Zaplněnost fikčního světa fakty může být různá, vždy však jen v omezené míře. Tuto míru úplnosti či neúplnosti nazývá Doležel *nasycením*: „Neúplnost je obecná extensionální vlastnost struktury fikčních světů. Musíme však dodat, že textura fikčního textu zachází s neúplností velmi různě a pěstuje ji v různém stupni a tak určuje nasycení světa“ (ibid., s. 171). Pokud tedy něco není explicitně vyjádřeno (v souladu s autentifikačními podmínkami) a není tak zkonstruován fikční fakt, vzniká ve fikčním světě mezera (podle Doležela (2004, s.171) situace nulové textury).

Vytváření takovýchto mezer není zcela bezúčelné, mezery ve fikčním světě totiž vybízejí čtenáře k zaplnění vlastní představou či k symbolickému výkladu (o to více, čím menší má text nasycení). Doležel tu zmiňuje poznatek vážící se k tendenci minimalizovat či maximalizovat nasycení textu – „období a kultury „ustáleného světového názoru“ směřují k minimalizaci neúplnosti, zatímco období „přechodu a konfliktu“ mají tendenci k její maximalizaci“ (Doležel, 2004, s.172).

Zde se nabízí zřetelný potenciál pro výklad Havlova textu, který lze zasadit spíše do stavu konfliktu. Dá se tudíž očekávat, že se bude ke čtenáři obracet spíše na symbolické rovině s určitým interpretačním nárokem, jakožto určitou tendencí přimět jej k vyplnění argumentačních mezer podle zamýšleného záměru (což ovšem nemusí znamenat, že jde o autorovou vědomou strategii). Toto přesvědčování se nemusí odehrávat jen prostřednictvím explicitně vyjádřených významů - informace může být sdělena též implicitně, tj. není tvrzena, ale navozována prostřednictvím kontextových, rétorických, konotativních a jiných prostředků (viz. Doležel, 2004, s.174). Dle Doležela se při interpretaci implicitních významů textu praktikují dvě metody (ibid.): První je intuitivní subjektivistická metoda, kdy je text přinucen k významu, o němž si interpret myslí, že je v textu skryt; druhou je metoda ideologická – význam textu je odvozen z univerzální ideologie, kterou si hodnotitel osvojil.

Zde je možné rozšířit výklad o perspektivu P.A. Bílka, který ve svém článku *Pojem „exilu“ jako koncept neustálého zprostředkovávání a mýjení* (Host, 2000/5, s. 39-43) hovoří právě o kontextové vázanosti při rekonstrukci textu čtenářem. Kontextualitu demonstruje na exilovém vnímání české literatury v 70. a 80. letech 20. st.. Do protikladu zde staví na jedné straně díla Milana Kundery, jakožto typ vnějškově nezávislých textů, které samy ze sebe nastolují pozadí na němž mají být čteny a na straně druhé texty typizované na příkladu Václava Havla, jejichž významové směřování otevírá až znalost vně-textové situace.

Podle Bílka vstoupila česká literatura na začátku totalitního období do institucionálně utvářeného kontextu, v němž se „význam textu nerodí v textu samém, ale právě v kontextovém přiřazování a očekáváních s ním spojeným“, díky čemuž se v literatuře tohoto období ustálila konvence „narážky“ a vnější kontext se stal nositelem významu – Bílek tuto tendenci nazývá „spiklenecké čtení“ (ibid., s.40).

V módu tohoto „spikleneckého čtení“ je pak fikční text „nadinterpretován“ (Bílek) podle kontextu vycházejícího ze spojení se světem aktuálním, protože „Obecně platný mechanismus autentifikace, tedy přisvojování si „cizího“

světa textu jako světa možného, který lze nějakým způsobem vztáhnout do našeho aktuálního světa, zde funguje v posunuté, redukované podobě: pracuje s obecně sdíleným povědomím, znalostí, a to jak ve sféře povědomí o realitě, tak i v aspektu sdílených hodnot a vnímání.“ (ibid. s.40). Dle Bílka má každé slovo v psaném textu deiktickou funkci jehož odkazování je však otevřené a problematické, a poukazuje zde k Barthesovu rozlišení *indexů* (odkazují k významovým okruhům) a *informantů*, které dokreslují zobrazovaný svět, tj. zajišťují potřebný kontext, který teprve umožní výklad podle *indexů*. Bílek uvádí jako příklad motiv „hradu“, v českém kontextu se pojí s významem centra moci. V exilových podmínkách, tedy v jiném kontextu, je pro dosažení tohoto významového směřování potřeba vybavit text repertoárem odpovídajících *informantů*.

Je zajímavé, že jako příklad takto na kontextu závislých textů zmiňuje Bílek právě díla Václava Havla, což jen ukazuje na Havlovu tendenci pohybovat se na rozhraní fikce-nefikce, tj. poukazovat na reálný svět ze světa fikčního. Doležel (2004, s.37) rozlišuje v sémantice možných světů dva odlišné typy textů - texty zobrazující aktuální svět, který existoval před textotvornou činností (Z-texty) a texty konstruující fikční svět (K-texty). Z-texty mají aspiraci na zobrazení aktuálního/skutečného světa v podobě zpráv, popisů či hypotéz, s čímž se pojí odlišné pravdivostní podmínky, než je tomu v případě K-textů. Tvzení Z-textů se hodnotí jako pravdivá nebo nepravdivá, kdežto u fikčních textů tento soud učinit nelze, jejich tvrzení jsou pravdivá i nepravdivá, tj. závisí na souladu se zavedenými a ověřenými fakty fikčního světa. Avšak jak již bylo zmíněno, způsob rekonstrukce literárního textu v kontextu v 70. a 80. letech počítá s politickým přesahem a narážkou na režim, viz Bílek (Host, 2000/5, s.42): „Není-li významové směřování textu utvářeno tak, aby se co nejvíce odehrávalo v samotném prostoru textu a aby se vnášení kontextových autentifikací uzavíralo, může si nicméně stále svá kontextová omezení zvolit...Ona volba má tedy i svůj manifestačně politický rozměr a nelze ji na aspekt poetického klíče k vlastnímu dílu zredukovat.“

Vztaženo ke konceptu nasycení - je-li čtenář mezerami mezi explicitně vyjádřenými fakty vyzíván k zaplnění těchto mezer, jsou čtenáři také určovány mantinely v nichž se může pohybovat? Přistupuje-li k textu v módu daného interpretačního kontextu, v rámci Doleželova výkladu aplikuje na text metodu *ideologické interpretace*, pak je možné usuzovat, že toto implicitní významové směřování předurčuje i to, jakým způsobem budou interpretovány a vyplňovány mezery fikčního světa.

V tomto světle je pak možné vyložit Doleželem zmiňovanou tendenci děl z období konfliktu minimalizovat nasycenost textu, jako záměrnou snahu o výklad podle interpretačního kontextu navozeného pro propagandistické účely. Ať už je interpretační kontext navozený mimo text nebo je utvářen v rámci textu, vždy je jeho cílem ovlivnit to, v jakých významových souvislostech má být text čten, tj. „jak píše Václav Bělohradský ve svém článku *Exil a metalog* (Host 2000/5, s. 44-49), vytváří si svého modelového čtenáře¹.

Co z toho lze vyvodit pro rozbor *Moci bezmocných*? Dobu v níž vznikla Havlova esej vystihl Bělohradský takto: „Nebyly to hranice mezi zeměmi, ale mezi dvěma ideologicko-mocenskými bloky, mezi dvěma metanaracemi, mezi dvěma póly definujícími rozhodující kontext doby.“ (Host, 2000/5, s.44). Přestože se *Moc bezmocných* snaží vystupovat jako text objektivně zobrazující aktuální svět, je otázkou, zda lze pro tuto esej hodnocení pro zobrazení aktuálního světa také použít, nebo zda je argumentace nesena spíše metodami autentifikace po způsobu fikčního textu, tj. že svět aktuální je překrýván světem fikčním.

Z historického hlediska spadá *Moc bezmocných* do doby, kdy bylo možné počítat s interpretačním kontextem jen dvou protikladných metanarací. A vzhledem ke kontextuální vázanosti Havlových děl pak lze předpokládat, že i tato esej byla vytvořena tak, aby vyhovovala modelovému čtenáři jedné z nich, či spíše se snažila čtenáře přimět k interpretaci podle autorova ideologického východiska, což odkazuje zpět k významu vypravěčské funkce: „... i ten nejstraničtější autor může užít ke konstrukci fikčního světa služeb

¹ Bělohradský přímo zmiňuje výrok Umberta Eca: „Každý text je nástroj vynalezený k tomu, aby si vytvořil svého modelového čtenáře“ (Host, 2000/5, s. 45)

objektivního vypravěče, může svou zaujatost skrýt za jeho interpretační zdrženlivostí“ (Doležel, 1993, s.45).

1.2. Nepřirozený svět „post-totalitního“ systému

Již v úvodní větě *Moci bezmocných* lze narazit na zajímavý rétorický obrat: „Východní Evropou obchází strašidlo, kterému na Západě říkají disidentství. Toto strašidlo nespadlo z nebe. Je přirozeným projevem a nevyhnutelným důsledkem současné historické fáze systému, jímž obchází.“ (Havel, 1990, s.5). Je zřejmé, že Havel zde parafrázuje Komunistický manifest – pro srovnání je uveden následující úryvek:

"Evropou obchází strašidlo - strašidlo komunismu. Ke svaté štvanici na toto strašidlo se spojily všechny mocnosti staré Evropy - papež i car, Metternich i Guizot, francouzští radikálové i němečtí policajti. Kde je opoziční strana, která by nebyla svými vládnoucími odpůrci vykřičena jako komunistická, kde je opoziční strana, která by opět potupnou výtku komunismu nevetla ve tvář jak pokrokovějším opozičníkům, tak i svým reakčním odpůrcům? Z této zkušenosti vyplývá dvojí. Komunismus je již uznáván všemi evropskými mocnostmi za moc. Je svrchovaný čas, aby komunisté otevřeně před celým světem vyložili své názory, své cíle a své snahy a proti báhorkám o strašidle komunismu postavili manifest strany samé. Proto se v Londýně shromáždili komunisté nejrůznějších národností a sepsali tento manifest, který uveřejní v jazyku anglickém, francouzském, německém, italském, vlámském a dánském."

(dostupné na: <http://www.marxists.org/cestina/archiv/marxist/marx-engels/1848/manifest>)

Tato vstupní narážka může vyznívat jako povedená hříčka, z hlediska významového kontextu tu však jistě má svůj účel. Když se Havel takto odkazuje na *Komunistický manifest* a potažmo na spojené historické souvislosti, tak si touto paralelou kromě navozování úvodního dramatického

ladění také připravuje čtenáře ke komunikaci na specifickém interpretačním kanálu.

Stejně jako v *Komunistickém manifestu* obchází „strašidlo komunismu“, dávající tušit jakési „podpovrchové“ vření, tak také v *Moci bezmocných* obchází „strašidlo disidentsví“ - totalitní režim se paranoicky snaží postihovat jakýkoliv zdroj ohrožení, protože cítí, že kdesi pod povrchem dlí sice ještě neartikulovaná síla, která však nevyhnutelně směřuje ke společenskému převratu. S odkazem na *Komunistický manifest* je právě samotná tato snaha systému o potírání politicky nejasně definovaného „disidentství“ důkazem o jeho skutečné moci a pádnosti jeho uznání. Je tedy „svrchovaný čas“ artikulovat podstatu „disidentství“ a postavit se „post-totalitnímu“ systému². V Havlově parafrázování *Komunistického manifestu* je pak jednoduché spojovat tento nepřímý odkaz na „svrchovaný čas“ právě s událostmi kolem Charty 77, jakožto inspiračním impulsem celé eseje vedoucí ke snaze aktivizovat čtenáře (otázka je dále rozebírána v kap. 1.4.).

Jak je z úvodní citace dále patrné, jedním ze způsobů ověřování předkládaných argumentů zde bude odkazování na „přirozenost“ či „přirozený vývoj“. Jak se však ukáže, podstata této „přirozenosti“ tu není nijak konkrétně doložena a je tedy pádné se domnívat, že odkaz na ni funguje jako autentifikační mechanismus.

Nyní už blíže k základnímu mocenskému rozvržení ve světě předkládaném *Mocí bezmocných*. Základní pojem s nímž Havel operuje je „post-totalitní“ systém, dále vymezuje co znamená „opozice“ a jak se obojí má k tomu, co nazývá „nahou skutečností“³. K této „nahé skutečnosti“ se Havel vydává od negativního pólu, tedy od podstaty „post-totalitního“ systému.

„Post-totalitní“ systém je zde uveden jako něco zcela jiného od již známých společenských zřízení, je charakterizován specifickými vlastnostmi, jež jej odlišují od „klasické“ diktatury, která má lokální charakter, je dočasná a

² pojem objasněn níže

³ přičemž si nelze ne všimnout jisté angažovanosti a dramatickosti podbarované metaforičností, například: „člověk se téměř „rozpouští“ v rituálu, nechává se jím unášet... .. jakoby to byl rituál sám, co vynášší lidi z přítmi na světlo moci.“ (s. 13); pro ideologii Havel používá přirovnání „most mezi systémem a člověkem“ (s. 11), „metafyzický řád“, který „tmelem“ mocenské struktury (s. 12); dále používá obrazná vyjádření jako „lepší já“, které je zároveň „skrytou sférou“ (s.25), „nahá skutečnost“ (s.14), atd...

historicky nezakotvená. Naopak podmínky „post-totalitního“ systému vyznačuje vysoká vnější stabilita zajišťovaná na úrovni mocenských bloků supervelmocí, historické zakotvení společenských hnutí 19. století (“dobré pochopení”) díky čemuž také disponuje pružnou ideologií.

A právě ideologie je ústředním motivem, od něž Havel vyvozuje podstatu a hybnou sílu „post-totalitního“ systému. Ideologie zajišťuje stabilitu a kontinuitu systému, především se však Havel prostřednictvím motivu ideologie přibližuje na rovinu, na níž proplétá podstatu celého systému s podstatou doslova každého jednotlivce, čímž jednoznačně směřuje do míst, kde se může opírat o motiv „přirozenosti“ - „[ideologie]...nabízí člověku hotovou odpověď na jakoukoliv otázku, nelze ji dost dobře přijmout jen částečně a její přijetí zasahuje hluboko do lidské existence” (Havel, 1990, s.6).

Ideologie může zasahovat do lidské existence proto, že se v ní lidská existence sama zabydluje: „V epoše krize metafyzických a existenciálních jistot, v epoše lidského vykořenění, odcizení a ztráty smyslu světa musí mít nutně tato ideologie zvláštní hypnotickou přitažlivost: bloudícímu člověku nabízí snadno dostupný „domov“: ...“ (ibid., s.7). Ochota podvolovat se „hotovým odpovědím“ je pak problém přesahující hranice „post-totalitního“ systému, jde o znak konzumní společnosti bez rozdílu politické tradice – „Konkrétně to znamená, že se v naší společnosti nevyhnutelně prosazuje ...v podstatě tatáž hierarchie životních hodnot jako ve vyspělých západních zemích, čili tu jde de facto jen o jinou podobu konzumní a industriální společnosti se všemi sociálními a duchovními důsledky, které to přináší.“ (ibid., s. 8).

Fungování ideologie se tu převádí z politické roviny na obecnou rovinu apelující na svědomí a morálku, tj. na rovinu která je, jak později vyplyne, pro Havlův diskurz příznačná. Z této pozice pak může Havel rozvinout kontrast v němž proti sobě stojí umělá konstrukce „post-totalitního“ systému zamlžující prostřednictvím ideologického jazyka „pravou skutečnost“ a přirozený, v představovaném kontextu tudíž autentický stav, umožňující dosáhnout na tuto „nahou skutečnost“.

„Post-totalitní“ systém tedy zasahuje do zásadních životních postojů každého jednotlivce a předkládá mu k přijetí jazyk ideologie, což se promítá do roviny

každodenních praktik, v nichž každý kdo přijme „laciný domov“ vstupuje na stranu lži. K ilustraci jakým způsobem post-totalitní systém zasahuje „hluboko do lidské existence“ slouží postava zelináře. Jistě nelze hovořit o postavě klasického narativu, kterou vyznačuje promluva v osobní ich-formě – přímá řeč, zelinářova promluva zde jaksí zůstává v režii vypravěče a slouží víceméně exemplárně jako reprezentativní model všedního člověka, jenž nepřemýšlí o významu předloženého hesla „Proletáři všech zemí, spojte se!“ a svědomitě jej vystavuje ve své výloze. Pokud lze zelinářovu promluvu vystopovat, pak nejspíše jako promluvu v polopřímé řeči, např.: „Zelináři se musí dát možnost aby si řekl: Vždyť proč by se koneckonců proletáři všech zemí nemohli spojit?“ (Havel, 1990, s. 9), o níž se citací zmiňuje Doležel takto: „Podle Lorcka je to [polopřímá řeč] výpověď postavy „prožitá“ autorem; Pro Lercha je to prostředek, jímž se řeč postavy dává nikoliv jako její osobní myšlenka nebo výpověď, nýbrž jako vypravěčem předávaný „fakt“.“ (Doležel, 1993, s.22). Nehledě na to je zde však vyprávěn jistý příběh, v němž zelinář prochází určitým vývojem svého postoje vůči systému, zprvu přistupuje na „pravidla hry“, avšak později se v něm probouzí opoziční duch, ono Havlovo „lepší já“. Mimo to je zelinářův příklad ukázkou další autentifikace.

Obsah vystaveného hesla „Proletáři všech zemí, spojte se!“ je zelinářův lhotejný, nevyjadřuje jeho názor na svět, což však neznamená, že jej nevede žádný motiv - „toto sdělení má přirozeně svého adresáta: je namířeno „nahoru“, k zelinářovým nadřizeným, a je zároveň štítem, kterým se zelinář kryje před případnými udavači“ (Havel, 1990, s.9). Havel poukazuje na „skrytý význam“ vystaveného hesla, jímž zelinář sděluje: „Bojím se, a proto jsem bezvýhradně poslušný“. A právě na tomto rozporu mezi textovým povrchem a „skrytým významem“ zakládá Havel výklad dorozumivacího principu v „post-totalitním“ systému, používající pokroucený jazyk, který ztrácí kontakt se „skutečností“. Zelinář na toto přistupuje, avšak „skutečný význam“ hesla se dotýká jeho lidské existence a zostuzuje jej, protože „Pochopitelně: je přece člověkem, a má tudíž pocit lidské důstojnosti.“ (ibid., s.9). Jakým způsobem je však zelinářův „pocit lidské důstojnosti“ založen není jasné, věc je zde

předložena čistě jako fakt o němž se nediskutuje. Spatřujeme-li tuto situaci optikou narativu, pak potvrzení správnosti tohoto faktu se plně podřizuje autentifikaci vypravěče, který „...má autoritu k tomu, aby měnil svými výpověďmi stav fikčního světa, a tato autorita mu byla přisouzena literární konvencí. Díky této autoritě jsou motivy zavedené v promluvě tohoto vypravěče automaticky autentifikovány. Objektivní vypravěč je tedy autoritativním tvůrcem fikčního světa.“ (Doležel, 1993, s.57). Autentifikování tohoto motivu má pro další výklad principů „post-totalitního“ systému esenciální význam, protože díky tomu, že je zelinář vybaven „pocitem lidské důstojnosti“, jenž jej nutí k přijetí vhodného alibi překlenujícího „skrytý význam“, může přijít ke slovu ideologie, která poskytuje zelináři „vyšší“ princip a ospravedlnění. Ideologie dává zelinářovu vyznání loajality formu znaku, který „... pomáhá tedy skrýt před člověkem „nízké“ základy jeho poslušnosti, a tím i „nízké“ základy moci. Skrývá je za fasádou čehosi „vysokého“. Tím „vysokým“ je ideologie.“ (Havel, 1990, s. 9). Ideologické alibi je však falešné, je zneplatněno, protože jen zastírá „skutečný význam“ - „Ideologie jako zdánlivý způsob vztahování se ke světu, nabízející člověku iluzi, že je identickou, důstojnou a mravní osobností, a usnadňující mu tak jí nebýt.“ (ibid., s.9).

Z této rozpolcenosti mezi „skutečností“ a „textovým povrchem“ ideologií ustaveného znaku, která se dotýká svědomí jednotlivce, Havel vymezuje dva protikladné póly, které charakterizuje „intencemi post-totalitního systému“ a „intencemi života“, čímž se dostává k explicitnímu rozlišení mezi „přirozeností“ a „nepřirozeností“. Jak již bylo zmíněno, přiznání statusu „přirozenosti“ zde funguje jako autentifikační prvek, pomocí něhož lze označovat, co patří na stranu správného - pravdivého nebo na stranu falešného - nepravdivého. Jistou paralelu lze hledat v binárním modelu vypravěčské autentifikace: „Všechny výpovědi narativního textu jsou hodnoceny v termínech autentičnosti, tj. jako autentické či neautentické. Toto hodnocení rozhoduje o úloze výpovědi v konstrukci fikčního světa: pouze výpovědi, které jsou autentické, se podílejí, kladně nebo záporně, na jeho formování.“ (Doležel, 1993, s.58). „Příjemce (čtenář) narativního textu je pozorovatelem fikčního

světa již zkonstruovaného a jako takový je konfrontován s fakty, které jsou dány nezávisle na jeho mínění.“ (ibid., s.59).

Z této perspektivy dostává nedoložený odkaz na „intence života“ – „...život směřuje ze své podstaty k pluralitě, k pestrobarevnosti, k nezávislé sebekonstituci a sebeorganizaci, prostě k naplnění své svobody.“ (Havel, 1990, s.10) – svůj význam a účel, tj. zformování radikální polarity „světa zdání“ a „nahé skutečnosti“.

A jaké jsou tedy intence „post-totalitního“ systému? Samozřejmě opačné k „intencím života“, směřují k monolitčnosti a uniformitě. „Tyto intence systému prozrazují, že jeho nejvlastnější podstatou je orientace k sobě samému; k tomu, aby byl důkladněji a bezvýhradněji „sám sebou“, tím, čím je; a aby stále rozšiřoval svůj akční rádius.“ (ibid.,s. 10). Je však přinejmenším pozoruhodné, že při vymezování „intencí systému“ proti „intencím života“ se Havel kloní k metaforám z oblasti, která se asociativně spojuje právě se charakteristikou metabolismu a samoorganizace živé hmoty, tedy projevem skutečného života vůči němuž pak paradoxně stojí ony k „intence života“ směřující k „naplnění své svobody“.

Nicméně jak je předkládáno dále, mezi „intencemi systému“ a „intencemi života“ zeje propast, kterou vyplňuje ideologie, která zakrývá člověku pól přirozenosti, tj. to, co Havel označuje „intencemi života“. Předstírá, že nároky systému vyplývají z potřeb života; je to jakýsi svět „zdání“, který je vydáván za skutečnost. (ibid., s.11). Ideologie zde tak dostává dalšího metaforického označení „most mezi systémem a člověkem“. A jelikož ideologie působí na rovině existenciálních postojů, s nároky systému se člověk setkává na každém kroku, protože „Moc je v zajetí vlastních lží a proto musí falšovat.“ (ibid., s.11).

Rétorika této pasáže má značně dramatický ráz utvářený poměrně rozsáhlou gradací nesoucí prvky anafory⁴: „... vláda byrokracie se nazývá vládou lidu; jménem dělnické třídy je zotročena dělnická třída; všestranné ponížení člověka se vydává za jeho definitivní osvobození; ... potlačování kultury jejím rozvojem; ... zákaz nezávislého myšlení za nejdědečtější světový názor;

⁴ anafora: opakování téhož slova nebo skupiny slov na začátku dvou i více sousledných veršů, ... strof nebo vět. (Slovník literární teorie,1984)

okupace za bratrskou pomoc.“ ... „Falšuje minulost. Falšuje přítomnost a budoucnost. Falšuje statistické údaje, Předstírá, že nemá všemocný a všehoschopný policejní aparát. Předstírá, že respektuje lidská práva. Předstírá, že nic nepředstírá.“ (ibid., s.11). Ten kdo přejde po mostu ideologie směrem k „intencím systému“ přistupuje na podmínky „života ve lži“, tímto pokleskem navíc ztvrzuje samotný systém, vzdaluje se „skutečnosti“ a přijímá ideologické alibi a sám se stává systémem.

Havel dále hovoří o ideologii jako o hlavním nástroji rituální vnitromocenské komunikace, přirovnává ji k „meta-fyzickému řádu“, svazující všechny články moci dohromady. Ideologie dává chodu „post-totalitního“ systému „pravidla hry“, tj. jednotný způsob „sebe-vykazování“, kromě vnější funkce „alibi“ slouží i internímu přenosu instrukcí a informací. „Metafyzický řád“ je záruka soudržnosti, „tmel“ bez něhož by totalitní struktura zanikla. „Ideologie jakožto mocenská interpretace skutečnosti je nakonec vždy podřízena mocenskému zájmu; proto má bytostnou tendenci emancipovat se od skutečnosti, vytvářet svět zdání, ritualizovat se.“ (ibid., s.12) Ideologie však mocenský zájem dále překračuje: „...s postupující emancipací od skutečnosti získává zvláštní reálnou sílu, sama se stává skutečností, *byť skutečností svého druhu*, která má na určitých rovinách (a především „uvnitř“ moci) nakonec větší váhu než skutečnost jako taková...“ (ibid., s.12)

Jak Havel říká záleží pak více na bravuře rituálu než na zakrývané „reálné skutečnosti“; „význam jevů nevyplývá z nich samých, ale z jejich pojmového rozčlenění do ideologického kontextu.“ (ibid, s.12). „Moc“ je nakonec stížena stejným osudem jako nebohý zelinář, více se vztahuje k ideologii než ke „skutečnosti“, což vede k tomu, že ideologie neslouží „moci“ a „moc“ slouží ideologii.

V tomto duchu zavádí Havel pojem „panoráma každodennosti“.

Jak již bylo zmíněno zelinář do svého výkladu vystavuje heslo s rozpolceným poselstvím, jak vypravěč sděluje, ostatní lidé ho nečtou, „ba lze předpokládat, že je ani nevidí: zeptáte-li se paní, která se před výkladem zastavila, co tam bylo, určitě vám řekne, jestli dnes mají rajčata, ale s největší

pravděpodobností si určitě neuvědomí, že tam bylo i heslo..." (ibid., s.15). Lidé heslo nevnímají, protože se s nimi setkávají na každém kroku a „...že tedy tvoří cosi jako „panoráma jejich každodennosti“... „A čím jiným je zelinářovo heslo než malou částíčkou tohoto velkého panorámatu?“ (ibid., s.15).

Podobně jako vystavené heslo i „panoráma“ patří do vnitromocenské komunikace a má svůj „skrytý význam“, „připomíná člověku kde žije a co je od něho očekáváno; sděluje mu, co dělají všichni ostatní, a naznačuje mu, co má dělat i on, nechce-li se vyřadit, vydělit ze společnosti, porušit pravidla hry.“(ibid., s.15). Vystavená hesla se totiž navzájem podmiňují a zakládají princip společenské samototality. Zelinář i paní u výlohy jsou oběti systému i jeho nástrojem, jeden druhého pomáhá udržet v poslušnosti.

Panoráma vtahuje člověka do systému a chce po něm, aby se vzdal vlastní lidské identity ve prospěch „identity systému“, splynul se samopohybem a stal se jeho nositelem, aby svou zapleteností tvořil spolutvořil obecnou normu a abnormalitu chápal jako útok na sebe sama. „Dábelskost“ tohoto paktu Havel vymalovává následujícím přirovnáním odkazujícím na příběh o zaprodání se Göethova Fausta: „...aby byl spolunositelem je celkového „samopohybu“, sluhou jeho samoúčelu, aby participoval na odpovědnosti za něj a byl do něj zavlčen a s ním zapleten jako Faust s Mefistofelem.“ (ibid., s.16).

S tím souvisí i princip kontinuity moci. V odkazu na vyobrazení „intencí systému“ tu „post-totalitní systém“ dostává podobu jakéhosi autonomního organismu s pudem sebezáchovy. Tuto sebezáchovnou tendenci moci Havel označuje za cosi „vyššího“ a nazývá jí „slepým samopohybem“, v němž nedrží moc v rukou vládnoucí skupina, nýbrž sám systém: „člověk – ať už má jakékoliv místo v mocenské hierarchii – není pro tento systém ničím „o sobě“, ale tím, kdo má tento „samopohyb“ nést a kdo mu má sloužit;...“ (ibid., s.11). „Člověku slouží tento systém jen do té míry, do jaké je to nezbytné k tomu, aby člověk sloužil jemu; ... cokoliv čím člověk přesahuje své předem vymezené postavení, reflektuje systém jako útok na sebe sama.“ (ibid., s.10). Výběr mocenských nástupců zajišťuje rituální legitimace, Havel zde používá přirovnání „nechat se rituálem „nést vzhůru““ (ibid., s.13). Boj o moc systém nikdy nenaruší, ideologie totiž vždy zůstává neporušena, „Ať totiž střídá kdokoliv kohokoliv, vždy je to možné jen na pozadí a v rámci společného rituálu, nikdy se to nemůže dít jeho popřením.“ (ibid., s.13). Toto vede k anonymizaci moci, člověk se vzdává své identity a rozpouští se v rituálu. Tuto tendenci si zde Havel potvrzuje velmi sugestivní otázkou, která vlastně nečeká na čtenářovu odpověď, nýbrž sama zápornou alternativu zamítá: „...anebo není snad pro post-totalitní systém charakteristické, že na všech úrovních mocenské hierarchie jsou individuality stále více vytěšňovány lidmi bez tváře, loutkami, uniformovanými sluhy rituálu a mocenské rutiny?“ (ibid.,s.13). Poté následuje tvrzení, nárokuje si platnost obecného principu: „...jako by si diktát tohoto „samopohybu“ sám vybíral do mocenské struktury lidi bez individuální vůle; jako by tento „diktát fráze“ zval k moci „frázovitě“ lidi jako nejlepší garanty „samopohybu“ post-totalitního systému.“ (ibid.,s.14). Hodnotícími kritérii pro texty snažící se o postižení aktuálního (skutečného) světa by však toto tvrzení stěží prošlo bez úhony, jeho platnost tak zůstává omezena na soulad s fakty fikčního světa ověřených autoritou vypravěče.

V rámci této anonymizace se konflikt mezi „intencemi systému“ a „intencemi života“ nepromítá do konfliktu dvou mocensky ohraničených skupin -

ovládající a ovládaní. Havel vede linii tohoto konfliktu každým člověkem a odkazuje přímo na obecný znak existenciální a morální krize podmiňující rozhodnutí pro pól „skutečnosti“ či pro zabřednutí do koloběhu „lži“.

„V moderním člověku jsou určité dispozice k tomu, aby takový systém vytvářel nebo snášel, je vněm cosi, co na tento systém navazuje, co zrcadlí a čemu vyhovuje; něco, co v něm paralyzuje každý pokus jeho „lepšího já“ se vzbouřit. člověk je nucen žít ve lži, ale může k tomu být nucen jen proto, že je takového života schopen. „nejen tedy, že systém odcizuje člověka, ale odcizený člověk zároveň podpírá tento systém jako svůj bezděčný projekt“ (ibid., s.17).

Oprávněnost tvrzení je opět podpořena rétorickým apelem sugestivních otázek: „...či nesouvisí snad tak obsáhlá adaptace na „život ve lži“ a tak snadné rozšíření společenské samototality s obecnou nechutí konzumního člověka obětovat něco ze svých materiálních jistot své vlastní duchovní a mravní integritě? S jeho ochotou rezignovat na „vyšší smysl“ tváří v tvář zvnějšňujícím lákadlům moderní civilizace?“ (ibid.). Zároveň zde musí zůstat prostor, v němž by tito bezmocní lapení do koloběhu ideologie mohli nabýt moc a dospět k „intencím života“. Tento prostor poskytne již zmiňovaný vypravěčsky autentifikovaný předpoklad „přirozenosti“: „V každém člověku je samozřejmě přítomen život ve svých bytostných intencích: v každém je kus touhy po vlastní lidské důstojnosti, mravní integritě, svobodné zkušenosti bytí, transcendenci „světa jsoucen“ (ibid.).

Jak je z předchozího výkladu patrné, nejpodstatnější princip „post-totalitního“ systému vychází z potenciálu ideologie, která funguje jako komunikační prostředek, je však prostředkem používajícím „zformalizovaný jazyk, zbavený sémantického kontaktu se skutečností a proměněný v systém rituálních znaků, nahrazujících skutečnost pseudoskutečností. „ (ibid., s.12). Tato situace je podle Havla možná jen proto, že v totalitě chybí korekční mechanismy, které předpokládá na straně demokracie: „Tam, kde existuje veřejná soutěž o moc, a tedy i veřejná kontrola moci, existuje i přirozeně veřejná kontrola toho, čím se moc ideologicky legitimuje“ (ibid., s.12).

Probíhá-li mocenská legitimace v „post-totalitním“ systému především díky zformalizovanému totalitnímu jazyku, který umožňuje pěstování ideologického alibi, pak ve smyslu uvedené citace nezbyvá než usoudit, že ono veřejné prostředí je naopak prostorem autentické řeči, která narušuje háv ideologie a dotýká se tak nezastřené podstaty věcí. Přičemž jednotlivé pozice jsou pak ostře rozlišeny: post-totalitní systém, se svým ritualizovaným jazykem zahalujícím skutečnost proti veřejné kontrole, která jakoby nikdy nemohla ideologii podlehnout (má přirozeně vždycky nějaký korekční prvek) a vždy se držela opravdového významu. V porovnání s výkladem „mytologické promluvy“ R. Barthes se však jednoznačnost tohoto rozvrhu poněkud oslabuje – Barthes přičítá řadu případů mýtické (deformované či ideologické) promluvy na účet tradice vycházející právě z principu veřejné soutěže o moc (více viz Barthes, 2004).

1.3. Odcizená řeč „post-totalitního“ systému

Jak již bylo naznačeno v předcházející kapitole, Havlovo „post-totalitní“ zřízení si zajišťuje svou kontinuitu a zakořeněnost ve společnosti díky jazyku, jenž je odcizen původnímu smyslu. Proti tomuto názoru nelze příliš namítnout a nepohybně jej lze podpořit i pohledy jiných autorů, například P. Fidelius uvádí (1998, s.180) že, když komunistický režim vyčerpal možnosti revolučního nadšení kombinovaného s brutálním násilím, hlavním nástrojem ovládnutí se stal jazyk. To by v kontextu Havlova eseje odpovídalo i podmínkám „post-totalitního“ systému, kde je ideologický jazyk hesel hlavním komunikačním kanálem.

Podle Fidelia je „revolucionář“ člověkem *Ideje* a bojovníkem za její uskutečnění a ačkoliv lze nad čistotou jeho praktik často pochybovat, jazyk je mu stále prostředkem dorozumívání a přesvědčování, kdežto „totalitní vládce“ (v *Moci bezmocných* je tímto vládcem sám systém) „...nemá už žádnou ideu, pro niž by se angažoval, jde mu jen o to, aby vládl, a to pokud možno totálně Nepotřebuje už nikoho přesvědčovat; stačí mu pouhá poslušnost.“ (1998, s.180). Na otázku, jak této poslušnosti docílit, potom Fidelius

odpovídá takto: „Nemůžeme-li rozhodovat o tom, jak má člověk myslet, pokusme se v něm ochromit samu schopnost myšlení... Kdo nebude schopen samostatně myslet, nebude schopen ani samostatně jednat, a bude tak maximálně splňovat podmínku totální poslušnosti.“ (ibid.).

Ke znehybnění myšlení pak vede cesta přes znehybnění jazyka, Fidelius vychází z klasického pojetí souvislosti či podmíněnosti mezi řečí a myšlením⁵, tudíž nutně dospívá k podmínce, že pokud chce totalitní systém ochromit myšlení lidí, musí zastavit pohyb neustálé konfrontace vyjádřených myšlenek, tj. znemožnit princip dialogu.

Aby tedy mohl totalitní systém ochromit funkci dialogu a tím tedy i lidskou mysl, potřebuje dosáhnout dvou cílů: 1) „vzít jí [lidské mysli] důvěru ke slovům, přesvědčit ji, že na ně není spolehnouti, že nemají se skutečností nic společného“ 2) „zmrazit přirozený a tedy nepřilíš uspořádaný koloběh pojmů a slov a do jejich proměnlivých vztahů zavést mechanický pořádek“ (ibid., s.182-183).

V případě „post-totalitního“ systému je princip ideologické řeči vysvětlován na tomtéž podkladě, tj. na textový obsah hesel vystavených ve výkladech se nelze spolehnout, ideologie zahalila jejich skutečný význam a přiřadila jim význam sloužící k, Havlovými slovy, jednotnému ritualizovanému způsobu „sebe-vykazování“.

Fidelius dále charakterizuje „řeč komunistické moci“ takto: „živé pojmy ztuhnou, stanou se z nich normalizované stavební dílce zcela autonomní sémantické stavebnice, v níž budou slova fungovat jako automatická návěští⁶. Vznikne tak „nová řeč“, kde budou slova nedílně spjata s určitými předem vymezenými, přísně kodifikovanými sémantickými obsahy, které bude možno už jen mechanicky spojovat do určitých předem naprogramovaných řetězců a sestavovat z nich potom rozmanité figury a obrazce. Takováto do sebe uzavřená řeč bude vysoce rezistentní vůči tlaku prožívané skutečnosti, její soběstačná logika bude „nezranitelná“. Nebude zde žádný prostor pro otázku.“ (ibid., s.183).

⁵ např. viz Sokol,1996

⁶ Fidelius uvádí příklady „mír“-„pokrok“-„strana“-„lid“-„socialismus“

Fideliovo pojetí se nedostává do protikladu s Havlem, u obou je charakter totalitního jazyka vymezen téměř na stejném principu⁷: jazyk je deformován vnášením pevných významových asociací, díky čemuž slova nenesou svůj původní význam a otevírá se tak prostor pro ideologickou manipulaci. Fidelius se však nezmiňuje o osobní motivaci jednotlivců podvolit se této řeči, kdežto v případě *Moci bezmocných* hraje odkaz na vnitřní pohnutky podstatnou roli – celý esej prolíná opakovaný apel na „lepší já“, na mravní integritu nebo na vědomí a svědomí jednotlivce či celé společnosti, neboť, kde jinde by bezmocní mohli podle Havla nalézt svou moc, protože příčina tkví jediné v nás samotných („krize identity samé“), jediné ochota „žít ve lži“ umožňuje „post-totalitní“ systém. Moralistní charakter Havlova eseje se neskryje, a vezme-li se v úvahu její kontextová vázanost (viz 1.1.), pak morální podnět vydaný z fikčního světa počítá i s dosahem v kontextu reálného světa.

Vztažením k interioritě jednotlivce, se Havel dostává do pozice, kdy může zdvihnout pomyslný prst kázající proti morálce zaprodané identitě „post-totalitního“ systému a vyzvat čtenáře, aby se připojil na stranu „života v pravdě“ – ku pomoci je mu explicitně předložen příběh proměny anonymního zelináře, který zprvu ze strachu a pohodlnosti přistupuje na pravidla pokřivené řeči, čímž přitakává „životu ve lži“ a potvrzuje systém, náhle se v něm však cosi probudí, vzepře se a následuje jeho obrát k přirozenému „životu v pravdě“.

Další a podrobnější pohled na otázku deformovaného jazyka lze nalézt v Barthesově pojetí „odcizené řeči“ (viz Barthes, 2004). Barthes toto zcizení vykládá na principu „mýtické signifikace“, hovoří o tzv. sekundárním

⁷ např.: (Havel, 1990, s.11) „Nemusí přijmout lež, stačí, že přijal život s ní a v ní. Už tím totiž stvrzuje systém, naplňuje ho, dělá ho, je jím.“ – (Fidelius, 1998, s.184) „ Přitom je samozřejmě lhostejné, bude-li se tvrzením oficiální propagandy věřit, nebo ne ; stačí, když „nová řeč“ získá monopol... .. potrvá-li tento monopol několik generací, výsledky se dostaví samy.“; (Havel, s. 12.) „[Ideologie se mění] ... ve svět „zdání“, v pouhý rituál, ve zformalizovaný jazyk, zbavený sémantického kontaktu se skutečností a proměněný v systém rituálních znaků, nahrazujících skutečnost pseudoskutečností.“ – (Fidelius, s.183) „ že [slova] nemají se skutečností nic společného“, snaží se do koloběhu pojmů „zavést mechanický pořádek“ – „Vznikne tak „nová řeč“, kde budou slova nedílně spjata s určitými předem vymezenými, přísně kodifikovanými sémantickými obsahy...“

sémiologickém systému, tj. oblasti „mýtické promluvy“, která se zmocňuje primární signifikace a deformuje ji pro svůj účel (Pro ilustraci uvádí Barthes kromě jiných také příklad obrázku na obálce *Paris-Match* - salutující černocho ve francouzské uniformě - v němž spatřuje mýtickou obhajobu Francouzského kolonialismu. Odkazu na tento příklad je využito i dále v tomto textu).

Primární systém u Barthese představuje klasické trojrozměrné schéma (Saussure) v němž označující (akustický obraz) a označované (koncept) dohromady vytvářejí znak (například slovo).

Specifičností mýtu pak je, že vzniká na základě předchozího sémiologického řetězce (viz Barthes, 2004, s.112), tj. vytváří sekundární systém, v němž se znak (označující + označované) z předchozího systému stává pouhým označujícím. Barthes podotýká, že prvotní promluvou zde může být cokoli - vlastní jazyk, fotografie, obraz, plakát, rituál, předmět atd., protože jsou-li uchopeny mýtem, dostávají vždy jen roli označujícího, „jsou redukovány na prostý statut řeči“ (Barthes, 2004, s.113).

Mýtus se zmocňuje jazyka primárního systému (Barthes jej nazývá *řečí-předmětem*) a zakládá sekundární sémiologický systém (ten pak zve *metajazykem*), v němž je primární znak zbaven svého původního smyslu a stává se pouhou formou. Smysl je zredukován na formu, ale nezaniká úplně – Barthesovými slovy: „jedná se o odročenou smrt“ (ibid., s.116), protože „forma nepotlačuje smysl, pouze jej ochuzuje, oddaluje a nakládá s ním podle potřeby“ (Barthes, 2004, s.116). Tento smysl totiž slouží *Mýtu* jako rezervní příběh, který může v případě potřeby přivolat a především se v něm skrýt.

Nový smysl či příběh, který se odehrává mimo formu označuje Barthes jako *mýtický koncept*, jako pohnutku, díky níž je *mýtus* vyřčen. „Skrze koncept je do *mýtu* vsazen celý nový příběh.“ (ibid., s.117). A jak Barthes poznamenává, *koncept* je vždy nějak *přizpůsoben* k tomu aby oslovoval určitou skupinu čtenářů, „váže se k jisté funkci, definuje se jako jistá tendence“ (ibid., s.118).

V Barthesově rozšířeném sémiologickém systému pak složení *mýtické formy* a *konceptu* zakládá

třetí člen sekundárního systému, který nazývá *signifikací*. *Signifikace* je samotným předmětem spotřeby - *mýtem*. *Signifikace mýtu* je tvořena jakýmsi ustavičně otáčivým pohybem, při němž se střídá *smysl* označujícího a jeho *forma*, *řeč-předmět* a *metajazyk*...“ toto střídání je v jistém smyslu obsaženo v *konceptu*, který je využívá jako nejednoznačné, současně rozumové a imaginární, arbitrární a přirozené označující“ (ibid., s.121).

Mýtus se však nesnaží nic zatajit: „Vztah, který spojuje koncept mýtu se smyslem, je bytostně vztahem deformace“ (Barthes, 2004, s.120), protože díky tomu, že *mýtická* *signifikace* jen oslabuje původní *smysl*, získává v jeho podobě *alibi*, které má *konfúzní* charakter - „nejsm tam, kde si myslíte, že jsem; jsem tam, kde si myslíte, že nejsem.“ (ibid., s.122) - mýtus má stále nějaké „*jinde*“, *smysl* a *forma* se nikdy nedostanou do konfliktu – „*smysl* je stále zde, aby prezentoval *formu*; *forma* je stále zde, aby oddalovala *smysl*“ (Barthes, 2004, s.122).

A jak již zaznělo, mýtus je vždy *přízpůsoben*, má nějakou *motivovanost*, Barthes hovoří o *mýtu* jako o *promluvě* definované svou *intencí* (v Barthesově příkladu *obrana imperialismu*) daleko spíše než *doslovností* (*salutující černocho*), ale *intence* je v *mýtu* *doslovností* *znepřítomněna* („*Francouzské impérium?* Ale my tu máme přece jen prostý fakt: tohoto statečného černoška, který salutuje jako skutečný francouzský hoch.“ (ibid., s.122) – obdobný způsob lze vytušit i *nestraně* Havlova „*post-totalitního*“ systému „*Zelináři* se musí dát možnost aby si řekl: *Vždyť proč by se koneckonců proletáři všech zemí nemohli spojit?*“ (Havel, 1990, s.9) Havlovo *alibi* sice opouští *oblast sémiologie* a je *namířeno* „*dovnitř*“ na *psychiku příjemce*, *princiálně* se však *podobá*).

Mýtická *signifikace* není nikdy čistě *arbitrární*, vyžaduje *analogii* (Barthes, 2004, s.124). *Hra mýtu* probíhá na základě *analogie smyslu* a *formy*, bez *motivované* *formy* není *mýtu* (*pozdrav černocho* se musí *podobat armádnímu*). *Analogie* je ale pouze *částečná*: *forma* *odsouvá* mnoho *analogií* *stanou* a *ponechává* si jen některé - „*obecně* *vzato* mýtus raději *pracuje* s *pomocí* *chudých*, *nekompletních* *obrazů*, v nichž je *smysl* již *náležitě* „*přitesán*“ a *uzpůsoben* *signifikací*: *karikatur*, *pastišů*, *symbolů* atd.“ (ibid., s.125)

Dále Barthes zmiňuje imperativní, interpelativní charakter *mýtu*. *Mýtus* vyhledává právě *mne* a nutí k rozpoznání intencí, které vedly k jeho ustavení – je vystaven jako značka individuálního příběhu, výzva k účastenství (ibid., s.123-4). Zde se opět projevuje alibistická povaha mýtu a Barthes používá obratu, který užívají ve svém výkladu i Fidelius a Havel, tj. „tuhnoucí“ řeč či promluva - „Tato interpelativní promluva je totiž zároveň promluvou strnulou: v okamžiku, kdy ke mně dospěje, zarazí se, otočí se kolem sebe samé a znovu nabývá obecnosti: znehybňuje se, vybledává, stává se nevinnou.“ (ibid., s.124). „Přizpůsobenost mýtického konceptu je oddálena doslovností smyslu – původní intence hesla je znehybněna a jen poskytuje alibi mýtické signifikaci – jak Barthes poznamenává: „je to proto, že mýtus je promluva ukradená a navracená“ (ibid., s.124) – navracená, nikoliv však na své původní místo.

Barthes tedy vykládá princip „tuhnoucí řeči“ na základě propracovaného sémiologického systému, kde je plnost původního znaku zredukována na pouhou formu (Barthesovým vyjádřením, primárnímu znaku se odebírá paměť nikoliv existence, protože *mýtický koncept* jej potřebuje - ibid., s.121), jejíž významové vyprázdňenosti se ihned chápe vnější koncept a zcizuje ji pro své účely.

Jako na prostředí takto odcizené řeči je možné do určité míry pohlížet i na Havlem popisovaný prostor v „post-totalitním“ systému. Například heslo „Proletáři všech zemí, spojte se!“ je zbaveno svého příběhu a stává se gestem předkládaným ke konzumaci, původní smysl je zdeformován a zůstává jen forma, které je následně přiřazen nový „skrytý“ smysl („jsem poslušný“) - „kdyby zelináři nařídili dát do výkladu heslo: „Bojím se, a proto jsem bezvýhradně poslušný“, nechoval by se k sémantickému obsahu tak laxně, přestože by se tento obsah tentokrát kryl se skrytým významem hesla [mýtickou signifikací]“ (Havel, 1990, s.9). Oproti Barthesovi však Havel do hry zavádí psychologické aspekty problému, a jak tvrdí i loajální člověk jako je jeho zelinář má v sobě potřebu lidské důstojnosti, tudíž by se zdráhal veřejně vystavovat otevřenou zprávu o svém strachu. Svou loajalitu potřebuje, alespoň povrchně v rámci odcizené řeči vyjádřit jako znak

poukazující na nezištné přesvědčení, tj. potřebuje ideologii (*mýtus*), která poskytuje jeho jednání vnější znak legitimace. Havlův zelinář by tak v přirovnání k Barthesovu kontextu zaujímal pozici konzumenta mýtu, který přistupuje na dynamiku mechanismu mýtické promluvy - soustředí se na označující mýtu jako na nerozlučné spojení smyslu a formy, „konzumuje *mýtus* se samotnými účely jeho struktury: ... prožívá mýtus jako pravdivý a současně neskutečný příběh.“ (Barthes, 2004, s.127).

A právě na takovémto konzumentském přístupu staví Havlův „post-totalitní“ systém své působení, s čímž souvisí další jeho vlastnost a to, že „Cokoliv co tento systém přesahuje je oprávněně chápáno jako útok proti systému o sobě“ (Havel, 1990). Zde lze rovněž spatřovat jisté asociace s Barthesovým pojetím – mytologická signifikace vyžaduje stav nekonfliktnosti mezi mýtem uchopenou formou a oddáleným smyslem, snaží se o naturalizování dějin, tj. přeměňuje je na přirozenost (Barthes, 2004, s.128), budí dojem, že je tu odjakživa (*mýtus*). Mýtické působení pak ruší teprve to, co přesahuje tuto kamufláž, tj. přístup *mytologa*, jenž dokáže v odcizené promluvě oddělit smysl od mýtickým konceptem uchvácené formy a odhalit tak předkládané alibi. Je však třeba poznamenat, že obrat k motivu alibi má u obou autorů rozdílnou funkci. Barthes zůstává na poli svého sémiologického systému a odkazuje se na alibi jakožto na pojem prostorového přemístění, čímž metaforicky poukazuje na dynamiku mýtu, tj. na již zmiňované otáčivé střídání v systému *mýtické signifikace* - „I v rámci alibi existuje plné a prázdné místo propletené vztahem negativní identity.“ (Barthes, 2004, s.122). Alibi v Barthesových intencích funguje na straně mýtu - slouží k usnadnění konzumace, kdežto u Havla je pojetí alibi spojeno s celkovým zaměřením na sféru svědomí a účel Havlova morálního působení. Potřeba alibi je v *Moci bezmocných* chápána jako důsledek ochoty k „životu ve lži“, tj. jako interní potřeba vznikající na straně jednotlivce/konzumenta, jenž přistoupí na komunikaci v deformované řeči, čímž se dostává do rozporu s „intencemi života“. Barthesův konzument mýtus bez výčitek neuvědoměle přijímá, ale Havlův má potíže se svou „přirozenou“ potřebou důstojnosti, díky níž si uvědomuje své morální rozpolcení plynoucí z napojení na mýtus a

ideologické alibi mu pak pomáhá „zakrýt propast mezi „intencemi života“ a „intencemi systému“, předstírá [alibi], že nároky systému vyplývají z požadavků života“ (Havel, 1990, s.12).

Jak již bylo zmíněno mýtus je vždy poháněn nějakou motivací, ne jinak je tomu v případě komunikace v „post-totalitním“ systému: „Ideologie je jakožto určitý „meta-fyzický“ řád podřízena mocenskému zájmu, proto má tendenci vytvářet svět zdání, emancipovat se od skutečnosti, ritualizovat se a vytváří odcizený zformalizovaný jazyk, zbavený sémantického kontaktu se skutečností, proměněný v systém rituálních znaků, nahrazujících skutečnost pseudoskutečností.“ (Havel, 1990, s.12). Ačkoliv se zde mluví o znehybnění jazyka, ztrátě sémantického kontaktu se skutečností, nesouladu s „textovým povrchem“ hesel atd., Havel se oproti Barthesovi vypracováváním sémiologického systému nezabývá – zmiňuje-li se Havel o znaku, pak zpravidla s poukazem na problém svědomí či osobní identity, např.: „znak pomáhá tedy skrýt před člověkem „nízké“ základy jeho poslušnosti, a tím i „nízké“ základy moci.“ (Havel, 1990, s.9). Ve své podstatě je celý problém zformalizovaného jazyka předveden na psychologické rovině jako otázka svědomí ukonejšeného ideologickým alibi, jakožto zdáním o vlastní mravnosti a důstojnosti. „Znak“ je zde použit spíše k vymezení nesouladu s Havlovými „intencemi života“ jakožto pozice lži, která pak dá vyniknout promluvě autentické, již promlouvají ti, co nejsou ke svému svědomí lhostejní a odmítají se podílet na lži.

1.4. Opozice

Obsah předchozích kapitol byl věnován popisu fungování „post-totalitního“ systému a náčrtu motivů, které Havel při jeho popisu využívá a jimiž si konstruuje základní podmínky, na jejichž podkladě se pak specifickým způsobem vyslovuje o tom, jaký princip má být „post-totalitnímu“ systému opozicí. Jak již zaznělo v úvodní kapitole, podoba fikčního světa podléhá tomu jaké motivy jsou do něj vypravěčem vpuštěny - autentifikovány. V případě fikčního světa konstruovaného v *Moci bezmocných* je výchozím

tvárným motivem problém obecné krize lidské identity, jejíž příčina je postižena jako ochota přistoupit na „život ve lži“. Krize identity se pak projevuje jako mravní krize celé společnosti. Krize identity se tu objevuje jako konstatovaný fakt doprovázející moderního člověka a potažmo celou společnost, fakt umožňující předvést problém totalitního systému jakožto důsledku vycházejícího z nepolitické oblasti (tomu pak bude odpovídat i povaha opozice) – je zde předložena definice takto demoralizovaného člověka jako člověka propadlého konzumní stupnici hodnot, rozpuštěného ve stádnosti a nezakotveného v řádu bytí pocitem vyšší odpovědnosti, než je odpovědnost k vlastnímu přežití. Právě o tuto demoralizaci se opírá „post-totalitní“ systém a jen díky ní se mohl rozvinout jeho „samopohyb“ (viz Havel, 1990, s.22), tj. princip vzájemné totality, v němž se většina lidí stává vykonavateli sankcí proti případným narušitelům systému už jen z obavy, že by mohli vybočit z řady všedního panorámatu a sami být označeni za podezřelé. Na mravní krizi navazují „intence systému“ a zpětně tuto krizi umožňují, uzavřenost koloběhu však narušují „intence života“ - motiv do nějž Havel vtěluje svůj předpoklad existence přirozeného „lepšího já“ bouřícího se proti lži – nejen u zelináře, ale v konečném záměru také u čtenáře, kterého má vyprávěný příběh k čemusi přimět (rozvedeno dále v textu).

V důsledku takového morálního založení se svět *Moci bezmocných* stává světem střetu příkře se vylučujících principů, v úvahu zde přicházejí v podstatě pouze dvě možnosti, lze si vybrat jen mezi pólem lži, k němuž jsou přiřazeny motivy nepřirozenosti, neautentičnosti, nezodpovědnosti, a pólem pravdy, tedy přirozeností a autentickou identitou. Výklad opozice se pak nese ve výrazné polaritě morálních hodnot zastřešených pod hlavičkou „života ve lži“ a „života v pravdě“. Tuto polaritu podtrhuje i specifická metaforičnost využívající povětšinou protikladných dvojic (ať už explicitně vyjádřených nebo z kontextu vyplývajících): přirozené x nepřirozené, temnota x světlo, nízké x vysoké, autentické x neautentické, lež x pravda, skrytost x otevřenost, zdání x skutečnost.

V tomto střetu pólu lži a pólu pravdy potom nemůže mít pojem „opozice“ klasický politický význam - „Zdá se, že nejpůvodnějším zázemím a východiskem toho, co by se dalo v nejšířším slova smyslu chápat jako „opozice“, je v post-totalitním systému „život v pravdě““ (ibid., s.20),- „...dokud není „život ve lži“ konfrontován s „životem v pravdě“, není tu perspektiva, která by odkrývala jeho lživost. (ibid., s.18).

Než dojde na politickou dimenzi „života v pravdě“ je třeba poznamenat následující: hovoří-li se zde o „skutečnosti“ a o „pravdě“, nabízí se otázka, o jakou pravdu vlastně jde a k jaké skutečnosti se váže? Pravda může být definována z různých hledisek, nejčastěji z hlediska objektivity, například jako přiměřenost výpovědi ke skutečnosti (tato přiměřenost je však těžko postižitelná), nebo jako koherence mezi různými výroky (Sokol, 1996, s.222) – z tohoto hlediska je opakem pravdy omyl či chyba. Kontextu Havlova eseje však spíše odpovídá vymezení pravdy, které Sokol přiřazuje k židovsko-křesťanské tradici: „ pravda je to, na co se lze spolehnout, co je někým zaručeno čili dosvědčeno a tedy nikoliv opak omylu, nýbrž lži. Člověku, který ji přijal a přihlásil se k ní, pravda otevírá budoucnost. Pravda není něčím co se pouze zjišťuje a konstatuje, je vždy pravdou pro někoho a stává se tudíž i kategorií etickou („Pravda vítězí“), o niž je třeba se starat.“ (ibid, s.223).

Ve smyslu židovsko-křesťanské tradice je tedy pravda čímsi spolehlivě zaručeným (Bohem zjeveným), co zároveň vyzívá ke svému následování na cestě ke spáse, s čímž se spojuje určitý etický nárok.

V případě *Moci bezmocných* je možné spatřovat analogické založení pravdy (významovou opozicí pravdy tu je také lež, resp. život v ní) kladoucí určitý etický nárok a vyzívající k následování (výzva je adresovaná konkrétnímu jedinci a hlásá, že jen ten kdo přistoupí na „život v pravdě“ nalezne svou skutečnou identitu). Ovšem jak zaznělo v kapitole 1.1., v podmínkách konstruovaného fikčního světa je to, co je zaručeno a o co se lze opřít, zjevováno prostřednictvím vypravěčské promluvy. Vypravěč má konstrukční funkci a „je nutným prostředníkem autorova tvůrčího aktu“ (Doležel 1993, s.10) – což zde vyvolává otázku, k jakému směřování tato pobídka k péči o etiku

v kontextu *Moci bezmocných* vyzívá, protože „pravda“ tu nezůstává jen u etického rozměru, ale nabývá dalších zvláštních významových souvislostí, je postulována jako politický nástroj - „má v post-totalitním systému zvláštní a v jiném kontextu neznámý obsah: daleko víc a hlavně jinak v něm hraje roli *mocenského faktoru* či přímo *politické síly*“ (Havel, 1990, s.19) - což naznačuje, že metafora konfliktu mezi „životem v pravdě“ a „životem ve lži“ zde slouží spíše než etickému poselství autentifikaci vypravěčem předkládaného a též i hodnoceného (subjektivizace) politického rozvrhu (systém=lež a nepřírozenost versus opozice=pravda a přirozenost).

V otázce subjektivizace vyprávění lze navázat na Doleželův výklad moderního narativu, v němž definuje určitou transformaci vzhledem ke klasickému narativu, jde o posun „jímž se narušuje původní rovnováha mezi funkcemi vypravěče a postav. Aniž by se vzdal svých primárních funkcí [konstruování, kontrola], vypravěč si osvojuje, jako druhotné, funkce postav.“ Přejetím *interpretační* funkce pak vzniká anonymní *rétorický vypravěč* (rétorická *er-forma*) – „rétorická subjektivita však nevychází z neurčité postavy, nýbrž z anonymního vypravěče, který, obdobně jako objektivní vypravěč [v klasickém narativu], stojí mimo fikční svět.“ (Doležel, 1993, s.45). *Rétorický vypravěč* má pak konstrukční, kontrolní i interpretační funkci a jak Doležel podotýká „Touto funkční konstelací se nutně ruší objektivita vyprávění; vypravěčská promluva nejen konstruuje fikční svět, ale také jej komentuje, hodnotí, soudí.“ (Doležel, 1993, s. 44). Doležel odmítá přisuzovat rétoriku vyprávění autorovi (vypravěčský text soudí, ne autor), zároveň však připouští že, „Tvar fikčního světa je nutně ovlivněn lidskou zkušeností, historickými okolnostmi, souborem přesvědčení, ideových postojů a předsudků, jakož i zámyslů svého autora.“ (ibid., s.45)

Na podobě fikčního světa *Moci bezmocných* se nepochybně podepisuje Havlovo ideové východisko, které mohlo díky historické okolnosti - či spíše kvůli ní - (Charta 77) nabýt svého vyjádření v rámci tohoto eseje. A je-li autor zastáncem určitého politického názoru, pak lze počítat s promítnutím do jakoby objektivně argumentující promluvy *rétorického vypravěče*, za níž může autor skrýt svou zaujatost a přitom stále sledovat své cíle, zde tedy politické.

Metafora „pravdy“ či „života v pravdě“ zde pak může zakrývat jistou zaujatost pro „správný politický názor“, protože jak píše Lakoff a Johnson metafora „hrají také ústřední úlohu při konstrukci společenské a politické skutečnosti“ (Lakoff, Johnson; 2002, s.176).

přičemž „Pravda je vždy relativní k pojmovému systému, který je z velké části vymezen metaforou. Většina metafor se v naší kultuře vyvinula během dlouhého období, ale mnohé jsou nám vnuceny lidmi u moci [moc vypravěče nevyjímaje]...“ (Lakoff – Johnson, 2002, s.177).

Na základě metafor „života v pravdě“ je dále definován i politický význam opozice, nemluví se však o jakési politické protistraně, či konfrontaci na rovině faktické moci opřené o přímé mocenské nástroje.

Opoziční síla se zde formuje na rovině lidského vědomí a svědomí, tj. na rovině nalezené „autentické existence“, v čemž je následně spatřováno i politické řešení, které je však nesené tvarem fikčního světa, v němž „život ve lži“ „nesnese jakoukoliv koexistenci s „životem v pravdě“: každé vystoupení z něj ho popírá jako princip a ohrožuje ho jako celek“. (Havel, 1990, s.18). Jedině na základě zavedených fikčních faktů ustavujících politický problém jako souboj přirozenosti s nepřirozeností, pravdy se lží, skutečnosti se zdáním, svědomí s bezpáteřností atd., může být metaforickému označení „života v pravdě“ přiznán politický dopad konstatovaný v následující citaci: „„život v pravdě“ v nemá proto v post-totalitním systému jen dimenzi existenciální (vrací člověka k sobě samému), noetickou (odhaluje skutečnost, jaká je) a mravní (je příkladem). Má navíc i zřetelnou dimenzi politickou.“ (ibid., s.19)

Tato vyslovená politická dimenze ale nepřekračuje onu nepolitickou, respektive „před-politickou“ oblast:

„Čím důkladněji post-totalitní systém znemožňuje na rovině faktické moci jakoukoli alternativní a na zákonitostech jeho „samopohybu“ 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...“ (ibid., s.22).

Konvenční politické myšlení je zde vlastně na škodu, protože nedoceňuje význam „oněch před-politických procesů“ (viz Havel, 1990, s.27). Na odlišení specifického významu opozice od „klasické“ politické představy opozice (v demokracii stana navrhuující alternativní program nebo v diktatuře násilná mocenská konfrontace – ibid., s.30) je kladen značný zřetel a je představen výčet toho, jak se v rámci „post-totalitního“ systému tohoto pojmu používá. Ve zkratce: 1) osoby nebo skupiny uvnitř mocenské struktury, které se ocitají ve skryté mocenské konfrontaci – jejich motivací je ale touha po moci 2) vše s nepřímým politickým dosahem, vše, čím se cítí být „post-totalitní“ systém ohrožen – „každý pokus o „život v pravdě““ (ibid.) 3) skupiny, které své nekonformní postoje vyjadřují trvale a veřejně a které se v určité míře chápou jako politické síly (viz Havel, 1990, s.30). Tento bod se dotýká od počátku řešené otázky „disidentství“⁸, onoho nejasně vymezeného „strašidla“ obcházejícího „post-totalitním“ systémem, k jehož artikulaci nastal ten pravý čas – samozřejmě v duchu obsaženém v bodě „2)“ jako jediné „správné“ možnosti.

Disidenty v Havlově eseji tedy nevyznačuje faktická moc, nýbrž to jsou lidé, „kteří se prostě rozhodli žít v pravdě, říkat nahlas, co si myslí, solidarizovat se spoluobčany, tvořit tak, jak chtějí, chovat se prostě v souladu se svým „lepšíím já“. (ibid., s.32). „Disidentství“ tedy není omezené na určitou společenskou skupinu, je to existenciální postoj vycházející z „přirozenosti“, je jedním z projevů „života v pravdě“ a tudíž disidenti jsou všichni, kteří se snaží o „život v pravdě“ – „což nejsou ti „známí disidenti jen jedni z nich?“ (ibid., s.40). Disident dosáhl „přirozeného“ stavu - souladu se svou „autentickou“ identitou, přidal se k „pólu pravdy“, avšak vzhledem k založení „pravdy“ ve světě *Moci bezmocných*, je třeba se nějak ohradit proti negativitě obsažené v pojmu „opozice“, vypravěč tak hodnotí pozitivitu jako výchozí (přirozený) stav „pólu pravdy“ a staví se proti negativitě s disidentstvím spojované: „je pochopitelně nepříjemné, že by tuto svou vlastní původní a pozitivní „opozici“ měli definovat negativně, zprostředkovaně, a že by měli sami sebe především

⁸ „Pojem opozice se v tomto pojetí více méně kryje s pojmem „disidentství“ (Havel, 1990, s.30)

chápat jako ty, kteří jsou proti tomu a tomu, a nikoli prostě jako ty, kteří jsou tím a tím“ (ibid., s.32).

Takto vymezené „disidentství“ či „opozice“ tu však stále zůstává vůči konvenční politice nezformulovanou silou, dlící v „před-politické“ oblasti jako jakási nálada⁹. A kde je tedy zmiňovaný politický rozměr? Ten se projevuje až druhotně – v první řadě jde o existenciální rovinu – v podobě „nezávislého života společnosti“, který je jakousi vyšší, již zartikulovanou formou „života v pravdě“. Tento „nezávislý život společnosti“ utváří řada projevů „od nezávislého sebevzdělávání a reflexe světa, přes svobodnou kulturní tvorbu a její sdílení až k nejrozmanitějším občanským postojům, včetně nezávislé společenské sebe-organizace. Je to zkrátka prostor, v němž „život v pravdě“ začíná sám sebe artikulovat a opravdu viditelně se materializovat.“ (ibid., s.39). Další výklad této tendence k nezávislosti jakožto vyšší formy spění za „pravdou“ a „intencemi života“ si zde vypůjčuje pojem „paralelních struktur“ od V. Bendy¹⁰. Vývoj paralelních struktur vychází z předpokladu, že artikulace „života v pravdě“ se od určitého stupně neobejde bez určitých prvků organizace a institucionalizace (ibid., s.50), a protože nepostupuje v přímé konfrontaci s „post-totalitním“ systémem a ani neusiluje o jeho reformu („systém lži“ nelze zreformovat) vytváří „nezávislý život společnosti“ své vlastní paralelní struktury (paralelní kultura, vzdělávání, informační systém atd. – viz Havel, 1990, s.50), jejichž završením má být vznik „paralelní polis“. A jelikož se „post-totalitní systém“ vybudovaný na „životu ve lži“ nesnese¹¹ s projevy života v pravdě, „nejzazší fází celého tohoto procesu je situace, kdy oficiální struktury – jako údy post-totalitního systému, stojící a padající s úkolem sloužit jeho „samopohybu“ a v duchu tohoto úkolu vnitřně konstruované – jako celek

⁹ „„Život v pravdě“ v původním a nejširším slova smyslu představuje velmi rozsáhlé, nejasně ohraničené a velmi těžko zmapovatelné území drobných lidských projevů, které zůstanou v drtivé většině asi navždy ponořeny do své anonymity a jejichž politický dosah nebude asi nikdy nikým zachycen a popsán konkrétněji než prostě v rámci nějakého globálního popisu společenského klimatu či nálady. Většina těchto pokusů zůstává ve fázi elementární vzpoury proti manipulaci: člověk se prostě napřímí a důstojněji – jako jedinec – žije.“ (Havel, 1990, s.38)

¹⁰ viz *Charta 77, 1978-1989*, 1990

¹¹ „Život v pravdě“ nemůže neohrožovat systém...; jeho trvalé a dramatického napětí zbavené soužití s „životem ve lži“ je nemyslitelné... vztah post-totalitního systému a nezávislým životem společnosti bude vždycky skrytý nebo otevřeně konfliktní (Havel, 1990, s. 57).

prostě odumírají ..., aby je v oblasti jejich někdejšího působení beze zbytku nahradily struktury nové, „zdola“ vyrostlé ...“ (ibid., s.54).

Revoluce cestou paralelních struktur je cestou interní „existenciální revoluce“¹² – jde o spor uvnitř člověka – „společnost není nijak ostře polarizována na rovině faktické moci, ale její základní konflikty probíhají – jak jsme viděli – především v člověku“ (Havel, 1990, s.43). Havel se tímto sice elegantně vyhýbá negativnímu obsahu spojenému s vymezením opozice vůči nějaké pozici na rovině přímého konfliktu s mocí, celý rozvoj paralelních struktur v duchu „existenciální revoluce“ si ale stále nese jistou známku virtuality. Paralelní polis je ve své podstatě možná jen jako fikční cíl – „i ten nejrozvinutější život v „paralelních strukturách“, i ta nejvyzrálejší podoba „paralelní polis“ může existovat – aspoň v post-totalitních poměrech – jedině tak, že člověk je zároveň tisícerými vztahy vklíněn do oné „první“, oficiální struktury, byť třeba jen tím, že nakupuje v jejích obchodech, užívá jejích peněz, dodržuje jako občan její zákony.“ (Havel, 1990, s.50). Pro situaci finálního stavu rozvoje paralelních struktur není dostupný reálný prostor (Havel si to uvědomuje, nemožnost existence dvou souběžných polis ale vylučuje především kvůli neslučitelnosti vymezených pólů „lži“ a „pravdy“).

Na základě toho by se dalo říci, že vize paralelní polis, jako cosi zcela virtuálního, nemá svou domovinu nikde jinde, než ve světě literární fikce, což ji v otázce působení nijak neomezuje, možná právě naopak je v tomto rysu nejsilnějším nástrojem jejího působení, své vyjádření nechává na čtenáři.

V tomto momentě je příhodné oživit odkaz na *Komunistický manifest* a s ním spojenou otázku záměrného působení na čtenáře. Jak již zaznělo v kap.1.2., příměr „strašidla disidentství“ lze chápat jako motiv ladící čtenáře k přijetí textu na určité interpretační rovině, z čehož může prostřednictvím analogie s historickým děním vznikat i určitý mocenský nárok či apel textu přesahující

¹² „jejím nejvlastnějším prostorem je však může být jedině lidská existence v nejhlubším slova smyslu. Teprve odtud může přerůst v nějakou celkovou mravní – a nakonec i politickou rekonstituci společnosti“ (Havel, 1990, s.59)

rámec fikčního světa. Zde je však třeba přiblížit jakým způsobem se mohou fikční a aktuální/historický svět dotýkat.

Mezi aktuálním světem a světem fikčním je zásadní rozdíl: „Fikční jednotliviny jako neaktualizované možnosti¹³ jsou ontologicky odlišné od skutečných osob, událostí, míst“ (Doležel, 2004, s.30). Obojí typ světů má odlišnou povahu, k jistému prolínání tu ale může docházet, už kvůli tomu, že „při tvoření fikčního světa autor čerpá ze světa aktuálního mnoha způsoby: přejímá jeho prvky, kategorie a makrostrukturální modely; vypůjčuje si „holé fakty“, „kulturní realémy“, ... „zakotvuje“ fikční příběh v nějaké dějinné události; ... slučuje aktuální místa pro vytvoření fikčního dějiště apod.“ (ibid. s.34). Mezi fikčním a aktuálním světem se tak může vytvářet podobnost – podmínky „post-totalitního“ systému se mohou podobat podmínkám komunistického režimu v historickém Československu.

Mezi fikčními prvky a jejich případnými prototypy v aktuálním světě se pak vytváří specifický vztah, který překlenuje hranice mezi světy („mezi historickým Napoleonem a všemi fikčními Napoleony existuje nezrušitelný vztah“ – ibid. s.31) – „fikční osoby [a nejen osoby] a jejich skutečné prototypy jsou spojeny *mezisvětovou totožností*.“ (ibid. s.31). *Mezisvětová totožnost* je vztahem podobnosti protějšků, ty však nutně nemusejí mít stejné jméno či označení (komunistický systém - „post-totalitní“ systém), k vytvoření mezisvětového spoje stačí objevit jejich referenční ekvivalenci.

Doležel dále poznamenává, že požadavek podobnosti není při konstruování fikčního světa nutností, ale je požadavkem určité poetiky (ibid. s.31). Avšak s ohledem na již zmiňovanou *kontextuální vázanost* (kap. 1.1.) ztrácí poetika založená na *mezisvětové podobnosti* svou nevinnost – lze v ní spatřovat i volbu specifického interpretačního kontextu díla. Buduje-li autor tvar fikčního světa na základě určitých prvků podobnosti, lze se domnívat, že také kalkuluje s vnějším působením textu. Dalo by se říci, že tím jaké motivy z aktuálního světa jsou vpuštěny do fikčního světa se volí i interpretační kontext a fikční text své významové působení přesouvá vně, do kontextu aktuálního

¹³ „Fikční světy a jejich složky nabývají zcela určitý ontologický status, status neaktualizovaných možností“ (Doležel, 2004, s. 30).

světa – takováto poetika má, Bílkovými slovy, manifestačně politický rozměr – a zvláště pak v době vzniku *Moci bezmocných*, kdy byl i sebemenší možný náznak v kontextu aktuálního světa (nad)interpretován jako spiklenecká narážka proti komunistickému režimu.

V poetice *mezisvětové totožnosti* lze tedy na základě vysloveného předpokladu spatřovat sledování záměrného působení textu na čtenáře, ostatně povaha komunikace mezi autorem a čtenářem k tomu sama vybízí, alespoň v Doleželově vymezení: „aktem psaní vytváří autor text a tím konstruuje fikční svět; v aktu čtení čtenář zpracovává text a tak fikční svět rekonstruuje. Jak autor, tak čtenář provádějí komunikační akty. Ovšem zdůrazněme, že tyto akty nejsou ekvivalentní, nýbrž komplementární. Přiznáváme čtenáři aktivní úlohu, ale zároveň trváme na asymetrii kontroly v literární komunikaci.“ (Doležel, 2004, s.201). Doležel zde přirovnává fikční text k partituru, v níž je zapsán fikční svět a jejíž instrukcemi se čtenář řídí při jeho rekonstrukci. Vztaženo na případ *Moci bezmocných* - „partitura“ fikčního textu nese instrukce pro sestavení fikčního světa v příkré polaritě motivů „pravdy“ a „lži“, které pak na základě těchto instrukcí nabývají specifických konotací - „pravda“ se stává označením pro opozici, skutečnost, základní životní potřebu a „lež“ naopak slouží jako metafora označující systém, zdánlivost, neživou umělost, atd. S tímto základním rozvrhem už čtenář nemůže mnoho udělat, jen si vybrat mezi dvěma vyhraněnými póly, což jej v zápětí odkazuje k určité politické příslušnosti, která je pak pro něj díky morálnímu podtextu jaksi závazná i v aktuálním světě, protože „Když čtenář zrekonstruoval fikční svět v podobě mentálního obrazu, může se nad ním zamýšlet a učinit ho součástí své zkušenosti právě tak, jako si přisvojuje svět aktuální. Toto přisvojení, které zahrnuje prožitek, získání vědomostí i nápodobu, včleňuje fikční světy do čtenářovy skutečnosti.“ (ibid., s.35).

V této souvislosti lze tedy „strašidlo disidentsví“ chápat jako projev autorovy revolucionářské promluvy

oznamující situaci svrchovaného času odporu vůči „živému“ systému, jež zatím v skrytu dozrával a nyní se začíná projevovat (odpor), byť v podobě jakési obecné nálady či společenského instinktu (mimo to jde opět o

vypravěčské potvrzení motivu přirozeného života jako dokladu pro zhodnocení pravdivosti) – „je v tom i kus zdravého společenského instinktu: jakoby ti lidé cítili, že opravdu je už „všechno jinak“ a že opravdu už se musí také všechno jinak dělat.“ (Havel, 1990, s.27).

Přistoupení na tuto komunikační rovinu, včlenění revoluční výzvy do čtenářovi skutečnosti a její nápodobu mohou čtenáři usnadňovat právě motivy s *mezisvětovou totožností*, zakotvující fikční příběh o střetu „života v pravdě“ s „životem ve lži“ na základě dějinné události aktuálního světa – kupříkladu u specifického podání Charty 77, jakožto projevu „života v pravdě“, může čtenář nalézat v mezisvětovém propojení s historickou událostí určité potvrzení, že se mu z fikčního světa dostává objektivního popisu skutečnosti a měl by tedy opravdu „začít všechno dělat jinak“ – exemplárním návodem mu budiž příběh fikčního zelináře – nechce-li si přiznat příslušnost k pólu lži, měl by zaujmout disidentský postoj, tj. začít sloužit pravdě (ovšem „pravdě“ zformované motivy na půdě fikčního světa) a převádět ji do viditelné podoby – „nejdůležitější a vše ostatní předurčující sférou jejich [disidentů] snažení je prostě snaha vytvářet a podporovat „nezávislý život společnosti“ jako artikulovaný výraz „života v pravdě“, tedy souvisle a cílevědomě – „artikulovaně“ – sloužit pravdě a tuto službu organizovat.“ (ibid., s.40).

K výše nastíněné interpretaci parafrázování *Komunistického manifestu* přivádí i fakt, že metafora skrytosti nabývá v *Moci Bezmocných* na mnoha místech explicitního vyjádření, v podstatě veškeré působení „života v pravdě“ vychází ze skrytosti, jako ilustrační příklad nechť poslouží tyto citace: „vystoupení Charty 77 působilo jako překvapení; zdálo se že spadla z nebe. Z nebe samozřejmě nespadapohyby, které k ní vedly, probíhaly přece ve „skryté sféře“, v onom přítmí, kde je tak těžko cokoliv mapovat a analyzovat.“ (ibid. s.25).

Kromě přímého označení Charty 77 jako důsledku činností ve „skryté sféře“, tu lze spatřovat i záměr vymežit, kdo má „správný“ pohled na problém, což je v následující citaci vyjádřeno explicitně (s rétorickou snahou zdůrazňovat pomocí anafory): „[disidenti] správně cítí onu potenciální politickou moc,

kteřou je „život v pravdě“ zakořeněn ve „skřyté sféře“ každodennosti, že správně cítí, z jakého světa to, co tato skupinka dělá, vyrůstá a do jakého světa se to vrací; do světa lidské každodennosti, každodenního napětí mezi intencemi života a systému. (ibid. s.34-35).

Asi nejzřejmější aluzi¹⁴ vzhledem ke kontextu *Komunistického manifestu* lze patrně nalézt v následujícím: „Tento prostor [prostor „života v pravdě“] je ovšem skřytý, a proto z mocenského hlediska velmi nebezpečný: složité pohyby, které v něm probíhají, probíhají v *přítmí* – a v okamžiku, kdy se dostávají ve své závěrečné fázi nebo svými důsledky na „světlo“ ... bývá už pozdě na to, aby je bylo možno obvyklým způsobem utajit. Vyvolává situace, před nimiž společenská moc stojí vždy znovu bezradná, které v ní vždy znovu vyvolávají paniku a nutí ji k neadekvátním reakcím.“ (ibid., s.19).

Jak je nejen z výše uvedené citace patrné, s významem skřitého působení tu Havel spojuje i další příměry - protiklad „světlo“ - „přítmí“, nebo častěji prostorově orientační metafora o působení směrem od „zdola“ „nahoru“ či na „povrch“. Pro poetiku *Moci bezmocných* je použití těchto metafor naprosto příznačné, neboť podporují založení fikčního světa na radikální výlučnosti či polaritě mezi „životem ve lži“ a „životem v pravdě“ - Lakoff a Johnson (2002, s.26) vymezují tento druh metaforických pojmů jako *orientační*, tj. jako takové, které se nějak dotýkají orientace v prostoru a především nestrukturují jeden pojem na základě druhého pojmu, „nýbrž organizují celý systém pojmů, a to všechny vůči sobě navzájem“. „Takovéto metaforické orientace nejsou nahodilé. Mají svou bázi v naší fyzické a kulturní zkušenosti“ (ibid.). V rámci této zkušenostní základny však pozice „dole“ často nabývá negativních konotací, například: věci, které charakterizují co je pro člověka dobré (štěstí, zdraví, život) jsou většinou „nahore“¹⁵, rovněž tak morálnost, autorita či síla; oproti tomu, špatné věci (slabost, nemoc, smrt) bývají „dole“.

¹⁴ aluze: nepřímý odkaz k historickému, politickému, literárnímu kontextu začleněný do stavby literárního díla, narážka (*Slovník literární teorie*, 1984)

¹⁵ například: „být na vrcholu zdraví“, „vstát z mrtvých“ - „upadnout do nemoci“; „být na výši situace“, „stoupat po spol. žebříčku“ – „být pod kontrolou“, „klesnout hluboko“ atd., více viz Lakoff, Johnson: 2002 s.28-29

Obdobně je tomu u společenského postavení - vysoký společenský status, pojíci se společenskou mocí, autoritou a fyzickou silou je „nahore“, naopak nízké postavení ve společenské hierarchii, spojené s podrobeností autoritě, je situováno „dole“ (viz Lakoff – Johnson, 2002, s.27-30).

Podle toho co tvrdí Lakoff a Johnson o obvyklém vnímání opozice „nahore“ – „dole“ , by se tedy měl Havlův „život v pravdě“ působící kdesi pod povrchem paradoxně dostávat do situace bezmoci, amorálnosti, podřízenosti atd. Z hlediska užití prostorové metafory je už samotný pojem „moc bezmocných“ určitou kontradikcí, která však dle mého názoru zapadá do rozvrhu *Moci bezmocných* a je bezesbýtku využita pro působení na čtenáře.

Havel se obrací k jedinci (zdůrazňuje obrat ke konkrétnímu člověku), který si vzhledem ke svému společenskému postavení „dole“ může vzhledem k systému připadat jako politicky bezmocný (ať už zelinář ve fikčním světě, nebo čtenář ve světě aktuálním), tuto perspektivu bezmocnosti ale používá jen do té míry, do jaké potřebuje ukázat, že ona bezmocnost je vlastně klam, v němž člověka udržuje ideologie systému - bezmocný totiž jen neví o své moci, protože vnímá „svět zdání“.

Podle rozvrhu motivů ve fikčním světě provádí Havel hodnotový převrat obou pozic, čímž bezmocnému otevírá cestu k moci – co se na první pohled jeví jako vysoké je vlastně nízké a naopak: „znak [ideologie] pomáhá tedy skrýt před člověkem „nízké“ základy jeho poslušnosti, a tím i „nízké“ základy moci. Skrývá je za fasádou čehosi „vysokého“. Tím vysokým je ideologie.“ (Havel, 1990, s.9). Dále: „Pod spořádaným povrchem „života ve lži“ dříme tedy skrytá sféra skutečných intencí života, jeho „skryté otevřenosti“ pravdě.“(Havel, 1990, s.19). Jedině tímto obratem mohou oni nesprávně nazývaní bezmocní být vybaveni mocí, i když obvyklá zkušenost praví, že „ti dole“ ji nemají.

Hovořili se pak v *Moci bezmocných* o opozici působící v „přítmí“, pronikající svými projevy z hloubi na povrch, nahoru, na světlo atd., jde o vyznačení z pohledu ohrožovaného „post-totalitního“ systému, které lze chápat jako zdůraznění propagované nebezpečnosti „života v pravdě“ pro totalitní systém - z perspektivy systému působí opoziční pól v „přítmí“ (samo o sobě

může být konotací nebezpečí¹⁶) a svými důsledky se dostává pro zrak systému na „světlo“, přičemž opoziční alternativa má také co dočinění se světlem: „její síla není vůbec ve fyzické stránce, ale ve „světle“, kterým ozařuje ony opory systému a které vrhá ne jejich vratký základ“ (ibid., s.18).

Jsem proto toho názoru, že používání těchto metaforických obrátů a perspektiva vyznačování směru působení „zdola“, má v *Moci bezmocných* svou funkci pro oslovování těch, kteří si jako bezmocní „dole“ zatím připadají a má jim usnadňovat cestu k vlastní identifikaci s předkládanou myšlenkou „existenciální revoluce“, jejíž legitimitu Havel opírá o „skutečné“ potřeby vyplývající z „intencí života“, přirozenosti, morální integrity. Avšak jak již zaznělo, v polaritě Havlem vybudovaného fikčního světa se argumenty morálního poselství stávají spíše rétorickým nástrojem (pravda se ukazuje jako moc, jíž se dá sloužit), protože ať už revoluce spěje za „světlejšími zítřky“ nebo za autentickou identitou či mravní integritou, stále je tu vůdce či vůdčí princip (autor), jenž potřebuje přesvědčovat a získávat své stoupence (modelového čtenáře). O tom, že v *Moci bezmocných* hájená cesta za intencemi života s příkladným obrazem Charty 77 má ve své podstatě takovýto revolucionářský rys, se lze přesvědčit v Bendově návrhu rozvoje paralelní polis, k němuž se Havel ve svém eseji také hlásí.

Benda přímo rozebírá efektivitu působení Charty 77 a její nedostatečnost spatřuje, především v tom, že „Mravní postoj byl postulován abstraktně, bez vytyčení nějaké pozitivní náplně a směru působení. Abstraktní mravní postoj je však jen gestem, které sice může být maximálně účinné, jehož působení je však limitováno několika týdny nebo měsíci“ (Benda, in *Charta 77, 1978-1989*, 1990, s.44). Benda si proto pokládá otázku, v níž je přímo vysloven problém záměrného působení: „Neptám se tedy zda vycházet z mravního aspektu, nýbrž jak jej znovu učinit burcuujícím a mobilizujícím a zajistit jeho trvalé působení, tj. jaké konkrétní úsilí či „pozitivní program“ z něj může v budoucnu čerpat svou energii“ (ibid.). Benda dále podotýká že pokus odvodit politiku

¹⁶ Vycházím zde z osobního postřehu: stojím-li v osvětlení „přítmí“ se mi ukazuje jako nebezpečí, ale z druhé stany potřebuji-li se ukrýt a zmobilizovat síly, je „přítmí“ bezpečím.

z mravního východiska je naivní, protože „při etických parametrech současné politické moci nesmí takové jednání spoléhat na to, že jeho mravní motivy budou všeobecně nahlédnuty a že by mohlo působit jako morální apel“ (ibid., s.45), a nabízí tedy cestu paralelních struktur. Tato cesta je však stále lemovaná pragmatickou otázkou šíření informací a efektivitou jejich působení – zejména v bodě týkající vytvoření „paralelního informačního systému“: „klíčový význam bude mít samozřejmě obsah a podoba předávané informace“ (ibid., s.47); „dokumenty by neměly být adresovány jen úřadům, ale také a dokonce především všem našim spoluobčanům. To na ně klade určité nároky [krátkost, sdělnost a srozumitelnost pro laiky]“ (ibid., s.50); související otázkou je i samotná tvorba těchto dokumentů „do způsobu zpracování dané problematiky ... i do navrhovaných řešení [se] nutně promítnou osobní názory a postoje autorů, pochopitelně odlišné od jiných názorů a postojů.“ (ibid. s.50). Jedním z těchto dokumentů navrhuje řešení, do něž se promítají osobní postoje a názory autora je nepochybně i *Moc bezmocných*. V této souvislosti bych se chtěl na závěr této kapitoly vrátit k motivu „tuhnoucího jazyka“ a pohlédnout na *Moc bezmocných* optikou Barthešových *Mytologií* jako na specifickou promluvu autora fikčního textu.

Ritualizovaný, ztuhlý, zformalizovaný jazyk – tak je v *Moci bezmocných* označován hlavní nástroj „post-totalitního“ systému, jímž tento systém nutí člověka k „životu ve lži“. Detailnější popis fungování zformalizovaného jazyka byl zmíněn již v kapitole 1.2. a v kapitole 1.3. je tento motiv srovnán s pojetím *totalitního jazyka* P. Fidelia a principem *mytologické promluvy* u R. Barthese. Zatím byla tedy tato pojetí využita pro srovnání s motivem rozvíjeným uvnitř fikčního světa. Avšak jak již bylo zmíněno, samotný fikční svět jako produkt autorovy tvorby je komunikačním aktem vzhledem ke čtenáři („fikční svět je zkonstruován autorem a úlohou čtenáře je tento svět rekonstruovat“ (Doležel, 2003, s.35)), je také určitou promluvou. Jakou promluvou je tedy *Moc bezmocných*?

V pasáži o *mezisvětové totožnosti* (Doležel) a poetice podobnosti bylo řečeno, že autor při psaní fikčního textu vnáší do fikčního světa motivy světa

aktuálního, v terminologii Barthesových *Mytologií* by tyto přejímané motivy spadaly do prvního sémiologického systému v němž mají svůj plný nekomplikovaný význam, kde jsou stále prostým prvky aktuálního světa nezatíženými vnucenými významy. Na těchto prvcích autor zakotvuje příběh dále rozvíjený už ve fikčním světě. Doležel připodobňuje fikční svět k filtru (viz Doležel, 1993) – autor může vpouštět do fikčního světa (autentifikovat) jen ty prvky, které vyhovují jeho záměru, tj. některé tvárné prvky může potlačit jiné zvýraznit, čímž může kontrolovat míru nasycení fikčního světa (ten je z podstaty světem neúplným). Motivy vnášené z kontextu aktuálního světa jsou tak ve výsledku ovlivněny či zatíženy významy, vyplývajícími z podoby zkonstruovaného světa fikce.

V tomto prostupu lze jasně rozpoznat Barthesem popisovanou mechaniku *mýtické promluvy* (podrobněji viz kap. 1.3. nebo Barthes, 2004), která potlačuje doslovnost původního smyslu, aby zbylou formu zatížila významovým konceptem dle svého účelu – a mluvíme-li o poetice podobnosti, tak také *mýtus* využívá analogií k původnímu smyslu, ne však v plném rozsahu, protože doslovnost by zastavila onen otáčivý pohyb výmluvnosti mezi zredukovaným původním smyslem a *mýtickým konceptem*. *Mýtus* si zachovává podobnost jako úkryt, z něhož může vyplňovat ochuzenou formu novým příběhem podle mýtického konceptu – analogicky je tomu v případě *fikčního světa*, jehož motivy mohou mít vztah podobnosti ke svým protějškům v aktuálním světě, ale ve fikčním kontextu jsou vybaveny odlišným příběhem. A je-li tím, kdo vytváří osnovu fikčního světa autor (viz Doležel, 2003), pak se vzhledem k nastíněné analogii dá pozice autora srovnávat s pozicí tvůrce *mýtické promluvy*.

A kdo přistupuje k *mýtu* jako jeho tvůrce, ten se Barthesovými slovy soustředí na prázdné označující (forma zbavená svého příběhu) a nechává *koncept*, aby bez dvojznačnosti zaplnil mýtem zcizenou formu, čímž se ocitá před jednoduchým systémem, v němž mýtická signifikace opět začíná být doslovná (viz. Barthes, 2004, s.126), tj. Barthesův salutující černoš se stává *příkladem* francouzského imperialismu. Barthes k tomu poznamenává, že: „Tento způsob zaostření je vlastní například tomu, kdo mýtus vytváří,

redaktorovi z novin [nebo v našem případě autorovi fikčního textu], který vychází z konceptu a hledá pro něj nějakou formu.“(Barthes, 2004, s.126) – Obdobu lze spatřovat i v případě *Moci bezmocných* - Havel třímá svůj revoluční koncept a hledá pro něj vhodnou formu, kterou nalézá v odvěkém střetu mezi přirozeným a uměle vytvořeným, dobrem a zlem, pravdou a lží - „Pravda“ se v *Moci bezmocných* pak také ukazuje jako vyprázdněná forma, jejíž původní význam slouží k zakrytí, konceptu, jenž využívá morální apel jako hybný politický prostředek a za pravdou spatřuje nástroj pro vyznačení „správného“ pólu, k němuž se hlásí ti s dobrým morálním kreditem.

Na základě srovnání principů *mýtu* a charakteristik tvorby fikčních světů, lze dle mého názoru vyslovit, že promluva autora v podobě vytvořeného fikčního textu je nutně do jisté míry promluvou mýtickou, proto ani Havel se nemůže vyhnout onomu zformalizovanému jazyku, proti němuž ve svém eseji brojí. Když Fidelius píše o asociační ztuhlosti v *totalitním jazyce* uvádí příklad: „Zmáčkneš třeba tlačítko „mír“: rozsvítí se světýlko a naskočí „demokracie“ a v zápětí na to „socialismus“. Jiný možný řetězec: „mír“-„pokrok“-„lid“-„stana“-„socialismus“.“ (Fidelius, 1998, s.184), avšak i v *Moci bezmocných* lze sledovat utváření jistých rigidních asociačních bloků, například: „opozice“ - „dole“- „přirozenost“ - „pravda“ - „Charta 77“, nebo opačně: „nahore“ - „nepřirozené“ - „zdání“ - „lež“ - „post-totalitní systém“.

V takovémto významovém srůstání dochází k výmluvnému „zatuhnutí“ smyslu původních motivů,

což připomíná princip Barthesovy *mýtické signifikace* skrývající svou motivovanost, čili přizpůsobenost *konceptu* k tomu, aby určitým způsobem oslovoval konzumenta mýtu/čtenáře. Kupříkladu motiv přirozenosti pak slouží jako alibi pro pragmatický záměr¹⁷, jímž je propagace autorova přesvědčení a pobídka k jeho aktivnímu naplňování ve jménu „existenciální revoluce“ jakožto *mravní rekonstituce společnosti* (viz Havel, 1990, s.61). Ostatně na

¹⁷ Nadneseně řečeno: „Přidejte se k nám – proč? Protože teprve na naší straně dostanete možnost žít v souladu se sebou samými, což také je vaše přirozenost.“

pragmatická Havlova textu, lze v jistém ohledu usuzovat z již zmiňovaného Bendova plánu rozvoje „paralelního informačního systému“.

Závěrem mne obsah této i předcházejících kapitol vede ke zformulování následující sentence: neukazuje se tedy z hlediska metod literární fikce, že Havlova představa „existenciální revoluce“ předkládaná v *Moci bezmocných* zůstává přes veškerý morální obsah jen určitou politickou snahou, od níž je už blízko k Fideliovu výroku, že „politika si odnepaměti pomáhá lží“ (Fidelius, 1998, s.181)?

2. Kapitola - porovnání s rétorikou prezidentských projevů a prohlášení

V předchozích kapitolách byla řeč o literárních aspektech *Moci bezmocných*, tj. díla vznikajícího na specifickém pozadí 70. let 20. st. Jako příhodné se pak ukazuje porovnat rozebírané vypravěčské způsoby tohoto díla s rétorikou či poetickými praktikami v Havlových projevech a prohlášeních po roce 1989, tedy v podstatě v opačných politických podmínkách, kdy se Václav Havel jakožto prezident metaforicky řečeno dostal na druhý břeh – od představitele opozice k reprezentantovi systému. Fakt, že by mělo jít o srovnání žánrově odlišných oblastí by neměl vzhledem k charakteristice Havlova projevu vadit, protože jak uvádí Jiří Kraus (Kraus, in *Jazyk, média, politika*, 2003, s.15): „Zvláště v projevech Václava Havla, ale i u mnohých dalších osobností veřejného života, se projevuje souvislost mezi stylem řečnickým a uměleckým – prokazuje to zvýšená obraznost, kulturně motivované intertextové odkazy (*loci communes*), využívání složitějších kompozičních postupů, syntaktických paralelismů apod.“

Navíc toto srovnání zde má působit pouze jako určitá „kontrastní látka“, má jít o jakési dokreslení výkladové perspektivy předchozích kapitol. Do srovnávání tudíž nejsou zahrnuty veškeré Havlovy prezidentské projevy či prohlášení sahající od roku 1990 až do roku 2003, ostatně takovýto rozbor by svým rozsahem mohl být námětem samostatné práce. Zmiňuji zde proto pouze ty projevy, které lze nějakým způsobem vztáhnout (tématicky, rétorickými aspekty, použitými metaforami) k analýze v předchozích kapitolách - jako nejprůhodnější se mi ukazují projevy a prohlášení od roku 2001, neboť se v nich odráží všeobecně zdůrazňovaný fenomén „boje proti terorismu“ a z něj plynoucí nová polarizace světa.

2.1. Spravedlivá válka¹⁸

Ve srovnávání začínám u novoročního prezidentského projevu z roku 2001¹⁹, v němž Havel začíná vyslovením pochyb o dobrém smyslu mnoha věcí, jež určují chod světa a svůj další řečnický záměr vyjadřuje takto: „Dovolíte-li, pokusím se dnes připomenout vám i sobě několik jevů či jistot, k nimž je možno se opětovně upínat jako k pevným, zjevně dobrým, a proto zjevně nadějeplným bodům v tomto trochu nepřehledném, trochu drsném a trochu bláznivém světě.“ (Havel, 2001)

lhned na to se v projevu objevuje obrat známý již z *Moci bezmocných* a to, že „Pro dobro můžeme pracovat, víme-li či tušíme-li, co je dobré.“ (ibid.) – V *Moci bezmocných* je základní snahou „života v pravdě“ „souvisle a cílevědomě – „artikulovaně“ – sloužit pravdě a tuto službu organizovat.“ (Havel, 1990, s.40).

Na otázku: „Co je základem všech představ o dobru, jejich východiskem či zdrojem?“ (Havel, 2001) pak Havel odpovídá následovně: „Čím víc o tom přemýšlím a čím víc zkušeností získávám, tím jsem si jistější, že jejich základem je něco velmi prostého a zcela zásadního, něco, co předchází jak právnímu řádu, tak i všem zákonům trhu, něco, o čem mluvívám dlouho a často: je to mravní vědomí, všem známý a všemi tak či onak sdílený soubor zásad slušného chování rostoucí zřejmě z podvědomého a hluboce zakořeněného předpokladu, že se přece jen někde všechno a navždy ví, a že nic tudíž neunikne spravedlivému soudu. Všichni přece víme, že nemáme zrazovat přitele, krást, lhát, pohrdat někým proto, že má jiný tvar očí nebo tělesnou vadu, nerespektovat společné zájmy, byť by náš vliv na jejich ochranu byl sebemenší, a že máme myslet i na to, co se děje daleko od nás nebo co se bude dít dlouho po nás. Jak moc či málo tato prastará a všem známá pravidla dodržujeme, je už věc jiná. Ale základní mravní normy znají vskutku všichni,..." (Havel, 2001). Zde je jasně rozpoznatelná aluze na biblické mravní

¹⁸ Citace v této kapitole jsou oproti ostatním vyznačeny kurzívou kvůli jednodušší orientaci v textu.

¹⁹ Novoroční projev prezidenta republiky Václava Havla, 1. ledna 2001

poselství nehovoří o Desateru, ale o „prastarých známých pravidlech“ a o tom, že „víme, že nemáme zrazovat přítele, krást“ atd. Především jde ale o způsob vznášení určitého nároku na posluchače/čtenáře – protože „všichni“ přece dobře víme kde je zlo, a proto se boj proti němu týká každého – což je dotvrzeno v dalším úryvku: „*Velmi dobře všichni víme, co se má a co nemá, co se sluší a co nesluší, co je dobro a co zlo. Každý člověk má svědomí, rozdíly jsou jen v tom, jak kdo z nás dbá jeho hlasu či jak dovedně dokáže své svědomí obelhávat [neboli přitakávat životu ve lži].*“ (Havel, 2001)

Na základě předpokladu obecného „mravního vědomí“ pak Havel dospívá k tvrzení, že „*Společnost je tedy, jak patrně, protkána hustým předivem jevů a vztahů jasně svědčících o jejím mravním cítění a schopnosti etického soudu.*“ (ibid.). A co konkrétně dle Havla dosvědčuje, že v české společnosti „žije dobrý potenciál“?

Dosvědčení nalézá obdobně jako v *Moci bezmocných* na úrovni každodennosti a osobního smyslu pro zodpovědnost. Těmi kdo neobelhávají své svědomí „*jsou to například učitelé, lékaři, zdravotní sestry, vědci a výzkumníci, tedy lidé působící v těch oblastech společenského života, v nichž sice za určité hodnoty, služby či výkony ručí a musí ručit stát jako prostředník celospolečenské solidarity*“ (ibid.). Dále (ve zkratce) jsou to kromě dalších „*naši vojáci, kteří jsou schopni obětovat své pohodlí a mnoho riskovat na některých nebezpečných místech dnešního světa, čímž za nás všechny demonstrují ochotu naší země nést spoluodpovědnost za mír a úctu k člověku v planetárním měřítku.*“

Poté je „*Velmi důležitým projevem živého mravního vědomí a cítění, smyslu pro lidskou pospolitost a solidaritu, jakož i pro bohatství lidských zájmů, je život spolkový, nadační, život nejrůznějších občanských sdružení a iniciativ, zkrátka všeho, co vzniká zdola a dobrovolně jako jeden ze způsobů sebestrukturace moderní společnosti.*“ (ibid.). Havlovi zde zvláštním způsobem srůstá mravní vědomí a cítění s tendencí spolčování, jako doklad toho, že to co vzniká „zdola“ je tedy vždy dobré, neboť jde o oblast „skutečných potřeb“ vyplívajících přirozeného života jedince i společnosti.

Dalšími zvěstovateli morálního citu společnosti jsou novináři, tedy ti z nich, „kteří se chtějí svobodně a nezávisle dobrat pravdy“ - „Tito lidé jsou nesmírně důležití: pomáhají nám zprostředkovat jednu z oněch fundamentálních hodnot či jistot, bez nichž lze opravdu těžko žít, totiž naději, že pravda zvítězí.“ (Havel, 2001). A závěrem výčtu nezůstávají stranou všichni obyčejní pracující kteří byli mnohokrát podvedeni nebo museli přijmout nepříjemná opatření, ale vše nakonec s pochopení snášeli - „Bez dobré vůle, porozumění pro starosti země a trpělivosti, tedy opět bez určitého mravního povědomí, by se tito lidé asi bouřili víc. I jejich klidný postoj nechť je tedy chápán jako doklad toho, že není vůbec nic ztraceno.“ (ibid.).

I z tohoto hrubého srovnání je patrné, že Havlovy rétorické obraty a motivy se po změně politického systému oproti *Moci bezmocných* ve své podstatě nijak výrazně nezměnily. Stále je základní hybnou silou pro zlepšení a nápravu společenských poměrů ona vše předcházející osobní sféra správného mravního citu projevující se jaksí „zdola“. Za povšimnutí však stojí, že Havel ve svém projevu používá obraty, které se metaforicky váží k motivu války či boje: novináři, kteří „nám“ (bojujícím za pravdu) pomáhají udržovat naději, že „pravda zvítězí“, „boj za pravdu“ sice stále trvá ale „ještě není nic ztraceno“. Obdobné obraty s konotací boje či bojového odhodlání lze nalézt i v o rok starším novoročním projevu (2002): „Jsou mezi námi tisíce takových [bojovníků], kteří navzdory všem obtížím společně, a dokonce bez nároků na zisk či slávu usilují o dobré věci, od pomoci bližním až po záchranu přírody. A jsou mezi námi i desítky tisíc těch, kteří vedou v zájmu obranu našich hodnot a v našem zastoupení nelehký život vojáků či policistů, jakož i těch, kteří se dokážou - ať už jako kriminalisté, státní zástupci, soudci, odboráři či prostě stateční občané - vzepřít moci oné menšiny lidí, kteří nemají sice žádné skrupule, ale o to víc podezřele nabytých peněz a z nich pramenícího vlivu.“ (Havel, 2002)

Implicitně je zde tedy přítomen stálý boj – boj, jenž se odehrával už v *Moci bezmocných*, tehdy byl jeho nepřítelem „život ve lži“ a z něj těžící „post-

totalitní“ systém, avšak i nyní, přestože došlo ke změně politického systému, vlastního válečného vítězství stále ještě nebylo dosaženo - ostatně Havlov boj ve jménu morálních hodnot nemůže nikdy skončit, jen se mu v politicky příznivějších podmínkách mohlo dostat globálního vyjádření (naši vojáci demonstrují *naší ochotu nést spoluodpovědnost za mír a úctu k člověku v planetárním měřítku*). Avšak jak už jsem se snažil naznačit v kapitolách zabývajících se *Mocí bezmocných*, onen boj spravedlivých za pravdu se může stávat pouhým posluhovačem pragmatických záměrů, které si odporují s ideály jejichž jménem je tento boj veden. Ukázkou budiž Havlovo prohlášení z osudného 11. září 2001²⁰, kdy onen globální „boj za pravdu“ získal svého hmatatelného nepřítele:

Milí spoluobčané,

myslím, že nejen já, ale vy všichni jste otřeseni dnešními událostmi ve Spojených státech amerických. Rád bych za naši zemi, za všechny naše občany vyslovil hlubokou soustrast všem obětem či pozůstalým a rád bych ubezpečil americký lid, že jsme na jeho straně a že jsme připraveni jakkoli pomoci v rámci svých možností. Chápu to jako útok na lidskou svobodu, jako útok na demokracii a domnívám se, že to je velké civilizační varování, které nás vyzývá k tomu, abychom maximálně zmobilizovali svou odpovědnost za tento svět. Fanatici a šílenci nás nesmí mít všechny jako své rukojmí.

(dostupné na: <http://www.vaclavhavel.cz>)

Nelze asi pochybovat o tom, že jde o šokující událost se zdrcujícími následky, avšak pro ideu Havlova „boje za pravdu“ jsou důsledky útoků neméně devastující. Havel zde vyzívá „k mobilizaci odpovědnosti za tento svět“, ale jak velkou část světa má na mysli? Z prohlášení zaznívá, že naše odpovědnost se týká pouze světa s demokratickou tradicí, Havel jednomyslně ubezpečuje americký lid, že „jsme na jeho straně“ čímž také podporuje vytváření polarity mezi pólem svobody a pravdy a fanatickými šílenci s nimiž nelze vést dialog –

²⁰ Prohlášení prezidenta republiky Václava Havla k teroristickým útokům na Spojené státy americké - Praha, Pražský hrad 11. září 2001

opět zde zaznívá metafora války – první oběti jsou na naší straně a pro boj v takto vyhlášené válce je nutná mobilizace.

Kam se tedy podělo ono planetární měřítko spoluodpovědnosti za mír a úctu k člověku? Formálně tu zůstalo, dostalo však nový obsah: k zachování (našich) civilizačních hodnot a důstojného života je nezbytné vymýtit označenou osu zla. Potvrzení lze nalézt v Havlově prohlášení ze 7. října 2001²¹:

Jak víte, před dvěma hodinami začaly útoky na základny Al-Káida a na některé vojenské objekty Talibanu.

Je na místě, abych tak jako mnoho dalších státníků světa vyjádřil naši absolutní podporu této akci. Chystala se dlouho, chystala se promyšleně. Není to útok na Afghánistán, není to útok na islám, není to útok proti žádnému národu, ani proti nějakému náboženství. Je to ochrana civilizačních hodnot, které spojují mnoho náboženství, mnoho kultur, mnoho zemí, které spojují celý svět. Chceme-li se těšit z určitých svobod, chceme-li využívat určitých hodnot, které nám nabízí tato doba, chceme-li se těšit z práva žít důstojným životem, musíme být připraveni na to, že tyto hodnoty a tato práva je občas třeba bránit třeba i se zbraní v ruce. Domnívám se, že je na místě klidná trpělivost a že není důvod k žádné panice. Zároveň ale se domnívám, že je třeba, abychom všichni věděli, že jsou chvíle, kdy si naše svobody vyžádají i určité oběti nebo aspoň určitá omezení.

(dostupné na: <http://www.vaclavhavel.cz>)

V tomto prohlášení spatřuji ukázkový případ Barthesovy *mýtické signifikace* – argumenty jako „ochrana civilizačních hodnot mnoha kultur“, „právo na důstojný život“, „promyšlená příprava“ zde poskytují alibi konceptu, jímž je záměr přesvědčit o nutnosti a nevyhnutelnosti provedeného ozbrojeného útoku, který bez diskuze prosazuje oprávněnost zásahu. Tento mýtus přesvědčuje svého konzumenta o tom, že se nachází ve stavu ohrožení svých

²¹ Prohlášení prezidenta republiky Václava Havla k zahájení útoků spojenců proti Talibanu -Praha, Pražský hrad 7. října 2001

nejzákladnějších svobod, kulturních hodnot, z něhož je úniku jedině skrze přímý nátlak.

Pokud šlo v *Moci bezmocných* o dosažení podmínek „důstojného žití“, cesta k nim měla vést skrze uposlechnutí svého „lepšího já“ a odvržení „života ve lži“, jehož ztělesněním byl „post-totalitní“ systém, i zde se znovu objevuje motiv důstojného života, avšak k pólu lži či zla byl přiřazen jiný nepřítel. O tom, že Havlova cesta „existenciální revoluce“ pokračuje ve službách „boje proti terorismu“ svědčí i odraz v novoročním projevu z ledna 2002²²: „jeden můj americký přítel řekl, že oběti teroristických útoků z jedenáctého září minulého roku nebyly zbytečné. Ti lidé v jistém zvláštním smyslu padli za celou svou vlast a za celou naši soudobou civilizaci. Jejich hrůzná smrt a posléze utrpení jejich blízkých, jakož i šok, který prožil celý svět, nás všechny velmi tvrdým způsobem upozornily na zlo tohoto světa a na lehký přístup ke všem novověkým vynálezům, které se v rukách fanatiků tak snadno mohou stát nástroji obecné zkázy.“ (Havel, 2002) – hrozba technického věku zaznívá už v *Moci bezmocných*, kde Havel spolu s odkazem na Heideggera mluví o „samopohybu technické civilizace“, který člověka vytrhuje z přirozených vazeb, jak ho vzdaluje zkušenosti bytí a uvrhuje do „světa jsoucen“ (viz Havel, 1990, s.59).

V souvislosti s krizí technické společnosti představuje podle Havla 11. září „veliké varovné znamení, veliká výzva k činům, velký impuls k prohloubení lidské solidarity, schopnosti sebeomezení a ochoty bojovat za základní lidské hodnoty, velký podnět k nové reflexi světa, v němž žijeme, a všech ohrožení, jež se nad ním vznášejí.“ (ibid.). Jakou podobu však tyto činy budou mít, když v rámci tohoto „prohloubení lidské solidarity“ je Havel schopen vyjádřit podporu ozbrojenému útoku? Na základě uvedených prohlášení dospívám spíše k názoru, že Havlem zmiňovaný projev „planetární“ spoluzodpovědnosti za mír a úctu k člověku, není až tolik ochranou lidských práv a „nové reflexe světa“, jako snahou obhájit legitimitu prosazování „planetární“ pravdy z hlediska západního světa, byť za cenu násilného potlačení projevů

²² Novoroční projev prezidenta republiky Václava Havla, 1. ledna 2002

protichůdných názorů, neboť oni fanatici také nepochybně „bojují za pravdu“.

Tímto v žádném případě nechci obhajovat teroristické útoky, mou snahou bylo pouze prostřednictvím ožehavého tématu (v jehož rámci si západní svět definoval nového protivníka) poukázat na rétorickou povahu Havlova „boje za pravdu“, který v perspektivě tohoto srovnání sice nezměnil svou ideu, zato však adresu svého nepřítele.

Závěr

V rozsahu této práce se promluva Václava Havla vyznačuje prosyceností pojmů jako svědomí, morálka, odpovědnost, pravda, dobro atd. Jejich prostřednictvím Havel proniká do nitra čtenáře či posluchače se snahou oslovit jeho „lepší já“ a pobídnout ho k následování těchto hodnot, avšak ve jménu čeho?

Při bližším zkoumání se ukazuje, že Havel tyto hodnoty používá vždy v nějaké konkretizované opozici vůči negativnímu protějšku, díky čemuž se cesta za pravdou stává bojem za pravdu. A žádný boj nemůže být bojován, není-li vymezen nepřítel, proto i zde vzniká potřeba označovat co je pravda a co lež, co dobro a co zlo. A právě zde se otevírá prostor pro rétorickou dovednost, která může zmiňovaným hodnotám přiřazovat politický podtext. Dá se říci, že v tomto boji se Havlova sféra literární stává nástrojem sféry politické.

Ostatně nikde jinde, než ve světě literární fikce, se nedostává práci s formou a smyslem volnějšiho prostoru - rétorický vypravěč nejen konstruuje fikční svět, ale také jej komentuje, hodnotí, soudí, čímž se nutně ruší objektivita vyprávění - skrze vypravěčskou promluvu se autor fikčního textu stává „prorokem“ i „mesiášem“, svou zaujatost skrývá za vypravěčovou interpretační zdrženlivostí.

Dokladem toho je rozbor *Moci bezmocných* z něhož je patrné, že ona pravda, za níž je třeba bojovat nezůstává jen u etického rozměru, ale nabývá díky specifické povaze fikčního světa dalších významových souvislostí, je postulována jako politický nástroj a spíše než etickému poselství slouží k autentifikaci předkládaného a též i hodnoceného politického rozvrhu (systém je lež a nepřirozenost, zatímco opozice je pravda a přirozenost). Svět *Moci bezmocných* je světem střetu příkře se vylučujících principů a v podstatě se čtenáři předkládají pouze dvě možnosti, může si vybrat pól lži, k němuž jsou přiřazeny motivy nepřirozenosti, neautentičnosti, nezodpovědnosti atd., nebo poslechne své „lepší já“ a v souladu se svou přirozeností a mravním cítěním,

keré v něm konečně vždycky bylo, si zvolí pól pravdy. „Správnou“ volbu Havel čtenáři ještě vyznačuje metaforami jako: temnota x světlo, nízké x vysoké, zdání x skutečnost..

V takovéto polaritě Havlem vybudovaného fikčního světa se potom argumenty morálního poselství stávají spíše rétorickým nástrojem (pravda se ukazuje jako moc, které se dá sloužit) k přesvědčení čtenáře, že by měl tedy ve jménu „existenciální revoluce“ „opravdu už všechno dělat jinak“, protože má-li pravda zvítězit, neobejde se to bez boje proti pólu lži, jehož představitelem je v *Moci bezmocných* „post-totalitní“ systém (či jeho protějšek v aktuálním světě).

Ať už ale revoluce spěje za autentickou identitou, mravní integritou nebo čímkoliv jiným, stále je tu vůdce či vůdčí princip (autor), jenž potřebuje přesvědčovat a získávat své stoupence, věrné posluchače či modelové čtenáře.

Ve výsledku se tak promluva *Moci bezmocných* stává promluvou ve „ztuhlé řeči“, proti níž Havel tolik brojí. Stává se *mýtickou* promluvou která hledá pro svůj revoluční koncept vhodný úkryt a který nalézá v odvěkém střetu mezi přirozeným a uměle vytvořeným, dobrem a zlem, pravdou a lží. Havlova „pravda“ je jako vyprázdněná forma, která poskytuje alibi konceptu, jenž využívá morální apel jako hybný politický prostředek a nástroj pro vyznačení „správného“ pólu, za jehož principy je třeba bojovat.

O tom, že pojem dobra či pravdy se může stát posluhovačem pragmatických záměrů „ztuhlé řeči“ se lze přesvědčit i v Havlových projevech a prohlášeních rozebíraných v závěrečné kapitole. v níž lze zároveň nalézt odpověď na otázku, zda doznal Havlův diskurz po roce 1989 zásadních změn.

Ze srovnání *Moci bezmocných* s vybranými projevy totiž jasně vyplývá, že rétorické obraty a motivy Havlova diskurzu se po změně politického systému ve své podstatě nijak výrazně nezměnily (alespoň v rámci tohoto rozsahově omezeného srovnání). V Havlových projevech je i nadále základní hybnou silou pro zlepšení a nápravu společenských poměrů ona vše předcházející osobní sféra správného mravního citu, přičemž cesta za pravdou je stále

cestou bojovou (pravda ještě nevitězila) – v Havlově *mýtu* boje za pravdu se mění pouze označující nepřítele.

Použité zdroje

Literatura

- BARTHES, Roland. *Mytologie*. 1. vyd. čes. Praha: Dokořán, 2004. ISBN 80-86569-73-X
- BENDA, Václav. Paralelní polis. In *Charta 77, 1978-1989*. 1. vyd. Bratislava: Československé dokumentační středisko nezávislé literatury 1990. ISBN 80-900422-1-X s. 43-51
- BĚLOHRADSKÝ, Václav. Exil a metalog. *Host*, 2000, roč. 16, č. 5, s. 44-48
- BÍLEK, Petr, A. Pojem „exilu“ jako koncept neustálého míjení a zprostředkovávání. *Host*, 2000, roč. 16, č. 5, s. 39-43
- DOLEŽEL, Lubomír. *Narativní způsoby v české literatuře*. 1. vyd. Český spisovatel, Praha, 1993, ISBN 80-202-0418-0
- DOLEŽEL, Lubomír. *Heterocosmica: fikce a možné světy*. 1. vyd. čes. Karolinum, Praha, 2003, ISBN 80-246-0735-2
- FIDELIUS, Petr. *Řeč komunistické moci*. 1. vyd. Praha: Triáda, 1998. ISBN 80-86138-03-8
- HAVEL, Václav. *Moc bezmocných*. Praha: Lidové noviny, 1990. ISBN 80-7106-005-4
- Charta 77, 1977-1989*. uspořádal Vilém Prečan. 1. vyd. Československé dokumentační středisko nezávislé literatury: Bratislava: 1990. ISBN 80-900422-1-X
- KRAUS, Jiří. Vyjadřování polemičnosti a významových opozic v politickém diskurzu. In *Jazyk, média, politika*. Praha: Academia, 2003. ISBN 80-200-1034-3, s. 13-37
- LAKOFF, George – JOHNSON, Mark. *Metafory, kterými žijeme*. 1. české vyd. Brno: Host, 2002. ISBN 80-7294-071-6
- Slovník literární teorie*. Zpracoval Ústav pro českou a světovou literaturu ČSAV; red. Štěpán Vlašín. Vyd. 2., rozš. Praha: Český spisovatel, 1984.
- SOKOL, Jan. *Malá Filozofie a slovník filosofických pojmů*. vyd. 2., rozš. Pedagogická fakulta UK v Praze: Praha, 1996. ISBN 80-86039-04-8

Zdroje on-line

- BOLDIŠ, Petr. Bibliografické citace dokumentu podle CSN ISO 690 a CSN ISO 690-2: Část 1 – Citace: metodika a obecná pravidla. Verze 3.3. c 1999–2004, poslední aktualizace 11.11. 2004. URL: <<http://www.boldis.cz/citace/citace1.pdf>>.
- BOLDIŠ, Petr. Bibliografické citace dokumentu podle CSN ISO 690 a CSN ISO 690-2: Část 2 – Modely a příklady citací u jednotlivých typů dokumentu. Verze 3.0 (2004). c 1999–2004, poslední aktualizace 11. 11. 2004. URL: <<http://www.boldis.cz/citace/citace2.pdf>>.
- HAVEL, Václav. *Novoroční projev prezidenta republiky Václava Havla, 1. ledna 2001*. Václav Havel [cit. 2006-1-19] URL: <<http://www.vaclavhavel.cz>>
- HAVEL, Václav. *Novoroční projev prezidenta republiky Václava Havla, 1. ledna 2002*. Václav Havel [cit. 2006-1-19] URL: <<http://www.vaclavhavel.cz>>

HAVEL, Václav. *Prohlášení prezidenta republiky Václava Havla k teroristickým útokům na Spojené státy americké - Praha, Pražský hrad 11. září 2001*. Václav Havel [cit. 2006-1-19] URL: <<http://www.vaclavhavel.cz>>

HAVEL, Václav. *Prohlášení prezidenta republiky Václava Havla k zahájení útoků spojenců proti Talibanu -Praha, Pražský hrad 7. října 2001*. Václav Havel [cit. 2006-1-19]
MARX, Karel – ENGELS, Bedřich. *Manifest Komunistické strany*. [on-line], [cit. 2005-12-20]. URL: <<http://www.marxists.org/cestina/archiv/marxist/marx-engels/1848/manifest>>