

Univerzita Palackého v Olomouci

Filozofická fakulta

Katedra žurnalistiky



**Polemika o „českém údělu“ ve vybraném tisku
v letech 1968 - 1969
(kritická diskurzivní analýza)**

-

**Polemic about „Czech Destiny“ in selected press in the years 1968 - 1969
(critical discourse analysis)**

Magisterská diplomová práce

Bc. Šárka NEVORALOVÁ

Vedoucí práce: PhDr. Petr ORSÁG, Ph.D.

Olomouc 2014

ANOTACE

Předmětem této práce je popsat a analyzovat polemiku o „český úděl“ v časopisech Listy, Plamen, Tvář a Host do domu. Neméně podstatným cílem pak je popsat, jakým způsobem se tento mediální obraz proměňoval v průběhu let 1968 - 1969, kdy přední čeští intelektuálové vedli v těchto periodikách veřejně polemiku o „českém údělu“. V diplomové práci bude kladen velký důraz na kontext doby s akcentem na reflexi svobody slova během sledovaného období. S využitím metody kritické diskursivní analýzy dle přístupu Normana Fairclougha budou jednotlivé články analyzovány a bude reflektován jejich vývoj. Zároveň bude identifikována diskursivní strategie a nástroje, jejichž prostřednictvím byl obraz „českého údělu“ konstruován a transformován.

KLÍČOVÁ SLOVA: český úděl, pražské jaro, rok 1968, svoboda slova, diskurz, diskurzivní analýza

ANNOTATION

The subject of this thesis is to describe and analyze the controversy over the concept of „Czech Destiny“ in magazines Listy, Plamen, Tvář and Host do domu. The equally significant subject is to describe how this media construct has transformed over the course of years 1968 – 1969, when prominent Czech intellectuals held a controversial public debate in these periodicals about the „Czech Destiny“. The thesis will focus on the context of the era, with emphasis on reflection of the freedom of speech during the reported period. Using methods of critical discourse analysis approach by Norman Fairclough, individual articles will be analyzed and their transformation reflected. Discursive strategies and tools in which the image of the „Czech Destiny“ was designed and transformed will be subjected to analysis as well.

KEY WORDS: czech destiny, Prague Spring, 1968, freedom of speech, discourse, discourse analysis

Prohlašuji, že jsem příloženou práci s názvem Polemika o „českém údělu“ ve vybraném tisku v letech 1968-1969 vypracovala samostatně a použité zdroje jsem uvedla v seznamu pramenů. Celkový počet znaků práce (bez poznámek pod čarou) činí 242 140.

V Olomouci dne

Podpis:

Ráda bych na tomto místě poděkovala Mgr. Zdeňkovi Slobodovi za odborné konzultace a rady nejen při psaní této práce, ale i během celého studia.

Děkuji také PhDr. Jiřímu Hoppemu, Ph.D. a PhDr. Janu Mervartovi, Ph.D. za cenné rady a tipy vztahující se k polemice o „českém údělu“.

Děkuji své rodině a přátelům, kteří mě během studia podporovali.

Poslední poděkování věnuji PhDr. Petru Orságovi, Ph.D. za jeho odborné rady a konzultace a za jeho víru ve smysl této práce.

OBSAH

I. ÚVOD	9
II. TEORETICKÁ ČÁST	12
2.1. Historický kontext období mezi lety 1968-1969	12
2.2. Sociologický kontext období mezi 1968-1969	14
2.3. Spor o smysl českých dějin	17
2.4. Sociální a mediální konstrukce reality	19
2.5. Teorie reprezentace	20
2.6. Ideologie	22
2.6.1. Modi operandi ideologie	24
2.6.2. Řeč moci	26
2.7. Československá média v letech 1968-1969	27
2.7.1. Listy	30
2.7.2. Tvář	31
2.7.3. Plamen	32
2.7.4. Host do domu	33
III. METODOLOGICKÁ ČÁST	34
3.1. Diskurz – teorie a přístupy	34
3.1.1. Diskurz jako historický exkurz	36
3.2. Kritická diskurzivní analýza (KDA)	38
3.2.1. Deskriptivní fáze	39
3.2.2. Interpretační fáze	39
3.2.3. Explanační fáze	40
IV. VÝZKUMNÁ ČÁST - NÁVRH VÝZKUMU	41

4.1. Téma výzkumu	41
4.2. Cíl výzkumu	41
4.3. Vedlejší výzkumné otázky	41
4.3.1. Operacionalizace vedlejších výzkumných otázek	42
4.4. Metoda výzkumu	44
4.5. Definice výzkumného vzorku	44
V. VÝZKUMNÁ ČÁST – PRAKTICKÁ ČÁST	46
5.1. Mediální obraz českého údělu – Milan Kundera „Český úděl“	46
5.1.1. Bezprostřední historický kontext doby vzniku článku	46
5.1.2. Milan Kundera	47
5.1.3. Český úděl – pojem politika	48
5.1.4. Český úděl – pojem národ	50
5.1.4. Český úděl – svoboda slova	52
5.1.5. Český úděl	52
5.2. Mediální obraz českého údělu – Václav Havel „Český úděl?“	54
5.2.1. Bezprostřední historický kontext doby vzniku článku	54
5.2.2. Václav Havel	54
5.2.3. Český úděl? – pojem politika	55
5.2.4. Český úděl? – pojem národ	57
5.2.5. Český úděl? – svoboda slova	58
5.2.6. Český úděl?	59
5.3. Mediální obraz českého údělu – Milan Kundera „Radikalismus a exhibicionismus“	62
5.3.1. Bezprostřední historický kontext doby vzniku článku	62
5.3.2. Radikalismus a exhibicionismus - pojem politika	62
5.3.4. Radikalismus a exhibicionismus – svoboda slova	66
5.3.5. Radikalismus a exhibicionismus – český úděl	67

5.3.6. Kundera vs. Havel	69
5.4. Mediální obraz českého údělu – Karel Kosík „Váha slov“	71
5.4.1. Bezprostřední historický kontext doby vzniku článku	71
5.4.2. Karel Kosík	71
5.4.3. Váha slov – pojem politika	72
5.4.4. Váha slov – pojem národ	73
5.4.5. Váha slov – svoboda slova	74
5.4.6. Váha slov – český úděl	75
5.5. Mediální obraz českého údělu – Jaroslav Střítecký „Úděl proměny a tvář sebeklamu“	77
5.5.1. Bezprostřední historický kontext doby vzniku článku	77
5.5.2. Jaroslav Střítecký	77
5.5.3. Úděl proměny a tvář sebeklam – pojem politika	78
5.5.4. Úděl proměny a tvář sebeklamu – pojem národ	80
5.5.5. Úděl proměny a tvář sebeklamu – svoboda slova	81
5.5.6. Úděl proměny a tvář sebeklamu – český úděl	82
5.6. Mediální obraz českého údělu – Václav Havel, Jaroslav Střítecký, Milan Uhde „Trialog o radikalismu“	85
5.6.1. Bezprostřední historický kontext doby vzniku článku	85
5.6.2. Václav Havel, Jaroslav Střítecký, Milan Uhde	85
5.6.3. Trialog o radikalismu – pojem politika	86
5.6.4. Trialog o radikalismu – pojem národ	87
5.6.5. Trialog o radikalismu – svoboda slova	88
5.6.6. Trialog o radikalismu – český úděl	89
5.7. Mediální obraz českého údělu – Lubomír Nový „Metakritika krize“	91
5.7.1. Bezprostřední historický kontext doby vzniku článku	91
5.7.2. Lubomír Nový	91
5.7.3. Metakritika krize – pojem politika	92
5.7.4. Metakritika krize – pojem národ	94
5.7.4. Metakritika a krize – svoboda slova	96

5.7.5. Metakritika a krize – český úděl	97
5.8. Mediální obraz českého údělu – Emanuel Mandler „Naše světové stíny“	99
5.8.1. Bezprostřední historický kontext doby vzniku článku	99
5.8.2. Emanuel Mandler	99
5.8.3. Naše světové stíny – pojem politika	100
5.8.4. Naše světové stíny – pojem národ	101
5.8.5. Naše světové stíny – svoboda slova	102
5.8.6. Naše světové stíny – český úděl	102
VI. ZÁVĚR	104
VII. SEZNAM ZDROJŮ	112
VIII. PŘÍLOHY	118

„Dějiny jsou svědky času, světlem pravdy, živou pamětí, učitelkou života a poslem minulosti.“

Marcus Tullius Cicero

„Osud míchá karty, my hrajeme.“

Arthur Schopenhauer

I. Úvod

Petr Pithart na úvod své knihy *Osmašedesátý* píše, že „hledání a zejména nalézání pravdy o minulých dějinách může být jen společným a navíc ne zcela ukončeným dílem“.¹ De facto tím potvrzuje obecně rozšířenou tezi, že údělem každého historika je kritické myšlení vůči každé době a lidské společnosti bez ohledu na očekávání či žádosti establishmentu. Masová média mohou cestu v badatelské činnosti značně usnadnit. Od svého vzniku se média snaží svým specifickým způsobem konstruovat realitu a jsou jejím zrcadlem (SCHULZ, 2004: s. 149). Tato práce se pokusí navázat na úvodní tezi Petra Pitharta a bude se snažit reflektovat celistvý a nový pohled na jedinečnou debatu o tzv. „českém údělu“², kterou vedly přední české osobnosti v letech 1968-1969 v dobovém tisku. Polemika se snažila v nesnadně uchopitelné a definované době postihnout všechny kritické body této doby a zadala si nelehkou otázku: existuje český úděl?

Rok 1968 otřásl svými událostmi nejen děním v tehdejší Československu, ale i ve světovém kontextu.³ Tento rok byl jedinečný zejména tím, že lidé ve světě nehleděli na svůj původ či postavení a revoltovali kvůli různým záležitostem a jedině, co je spojovalo, bylo přání vzbouřit se. Myšlenku uskutečnit toto přesvědčení, poháněl pocit odcizení vůči nastolenému řádu a hluboká nechuť k autoritářství v jakékoliv podobě. (KURLANSKÝ, 2007: str. 15) „*Dosud žijí celé dvě generace lidí, kteří tu dobu přímo zažili, a pro všechny něco představuje: ztracené iluze, nedokončený projekt, směšný pokus, sentimentální kýč, nejlepší roky života, politické nebezpečí nebo zdroj inspirace.*“⁴ V českých médiích se rok 1968 nesl převážně ve znamení pozitivních změn. Média hrála jednu z klíčových rolí při informování veřejnosti o aktuálních věcech a senzací každé redakce byla zejména relativní svoboda slova. „*V dubnu 1968 zveřejnilo Dubčekovo vedení tzv. Akční program*“⁵, kterým se

¹ PITHART, Petr *Osmašedesátý*, Praha 1990, s. 10

² Pojmenování polemiky jako té o tzv. „českém údělu“ se ujalo dle první statě, kterou Milan Kundera nazval Český úděl a publikoval ji v prosinci roku 1968 v *Listech*. V práci bude spojení formulováno pomocí uvozovek, aby nedocházelo k mylným konotacím.

³ Německý politolog a historik Wolfgang Kraushar uvádí: rok 1968 udělalo skutečně výjimečným fenoménem skutečnost, že šlo v pravém slova smyslu o první globální vzpuru. Obzvláště mimořádná přitom byla souběžnost reformátorských či revolučních projektů, které chtěly změnit společnost východní i západní Evropy a které byly nejdříve poraženy za pražského jara a pařížského Máje.

⁴ STROPNICKÝ, Matěj. *Myslet socialismus bez tanků: svoboda slova ve střed/tu zájmů československého roku 1968*. Vyd. 1. Praha: Scriptorium, 2013, 160 s. ISBN 978-80-87271-79-7.

⁵ Ve dnech 1.- 5. dubna 1968 pokračovalo březnové zasedání ÚV KSČ, jehož závěrem byl dokument **Akční program KSČ**. Ten představoval koncepci pokusu reformy socialistické zřízení. A to jak po stránce

přihlásilo k rozsáhlým reformám a ke svobodě slova. Novináři se stali jejich spojenci, v červnu vláda zrušila ÚPS a cenzura byla zákonem zcela zakázána.“⁶ Vznikala obnovená a nová periodika a staronoví autoři chtěli po letech (auto)cenzury opět veřejně reflektovat své myšlenky, aniž by jim kontrola nějakým způsobem bránila. Svoboda tisku a svoboda veřejného projevu se stala základním pilířem tzv. nové politiky. Novinářem se v té době mohl stát každý, kdo uměl jasně a přesvědčivě formulovat slova. Komunistická strana Československa nyní už pod vedením Alexandra Dubčeka, zároveň potřebovala dostat občany prostřednictvím médií na svou stranu. Konsekvencí toho zde vzniklo několik úhlů pohledu na fakt svobody slova v osmašedesátém: svoboda slova jako zdroj kontrarevoluce, nástroj reformy, projev neodpovědnosti, ohnisko subverze a prostor artikulace. (STROPNICKÝ, 2013: str. 22)

Tato práce si klade za hlavní cíl popsat a analyzovat spor o „český úděl“ v týdeníku *Listy*, měsíčníku *Plamen*, časopisu *Tvář* a časopisu *Host do domu*. Dílčím cílem je reflektovat, jakým způsobem se tento mediální obraz proměňoval v průběhu let 1968 - 1969, kdy přední čeští intelektuálové, historikové, novináři či spisovatelé vedli v těchto periodikách veřejně zmiňovanou polemiku.

V diplomové práci bude kladen velký důraz na kontext doby s akcentem na reflexi svobody slova a cenzury během sledovaného období. Hlavní výzkumná otázka tedy zní: **Jakým způsobem byl v *Listech*, *Plameni*, *Tváři* a *Hostu do domu* konstruován mediální obraz tzv. „českého údělu“ v období od roku 1968 do roku 1969?** S využitím metody kritické diskurzivní analýzy budou jednotlivé články analyzovány a bude reflektován jejich vývoj v kontextu polemiky. Zároveň bude stanovena diskursivní strategie, jejímž prostřednictvím byl obraz „českého údělu“ mediálně konstruován a během sledovaného období přetvářen.

Tzv. otázka češství⁷ se line českými dějinami již velmi dlouho a její reflexe je problematická z důvodu názorové subjektivnosti autorů. Základním pramenem pro uchopení kontextu této polemiky bude dílo Miloše Havelky *Spor o smysl českých dějin* a stať Romana Pazderského *Příběh sporu o smysl českých dějin: jubilejní skica očima 21. století*. Ve

ekonomické, tak i politické i společenské. Snahou Akčního programu bylo uskutečnění demokratizace socialistického systému. Zakotvení zásadního odklonu od stalinismu a vytvoření socialistického zřízení nového typu. Pokus o jakési „zlidštění“ totalitního režimu. (Zdroj: Pražské jaro 1968, www.68.usd.cas.cz) Více se o Akčním programu KSČ pojednává v kapitole o historickém a sociologickém kontextu pražského jara.

⁶ KONČELÍK, Jakub, Pavel VEČEŘA a Petr ORSÁG. *Dějiny českých médií 20. století: svoboda slova ve střed/tu zájmů československého roku 1968*. Vyd. 1. Praha: Portál, 2010, str. 198, ISBN 978-807-3676-988.

⁷ Podrobná reflexe tématu je v kapitole „Spor o smysl českých dějin“.

vědecké sféře se setkáme s několika články a příspěvky na toto téma, nikoliv však v takto ucelené a rozsáhlé kompozici jako nabídne tato práce. Naopak v kontextu pražského jara existuje nespočet významných pramenů, literatury či vědeckých prací. Selekce relevantních zdrojů je však mírně stížena díky nedostatečnému (ne)vyrovnání se autorů-pamětníků s tehdejší dobou a vlastními zkušenostmi.

V této práci se však nebude jednat jen o stručný popis či charakteristiku jednotlivých článků, ale základem je kriticky a diskutabilně se zamýšlet nad jednotlivými články s akcentem na historicko-sociologický kontext doby s následnou reflexí. Tato práce tak bude prvním uceleným dílem, jež se polemikou o „českém údělu“ zabývá z pohledu diskurzivní analýzy⁸ a přinese tak na celou problematiku zcela nový pohled. V analyzovaných člancích bude ukázán také kontrast nastolené cenzury proti svobodě projevu v letech 1968 - 1969, kdy v současnosti dochází k různým interpretačním rámcům. Domnívám se, že vyjímečnost polemiky o „českém údělu“ ve sledovaném období, by se dala pojímat jako autonomní subjekt, ze kterého by náš národ mohl čerpat odkaz do budoucna, tak jako v letech 1968-1969 čerpali z odkazů stejných polemik o tzv. otázce češství. Předmět práce je bezesporu velmi aktuální a zajímavý, neboť usiluje o nový pohled na polemiku o „českém údělu“. Dále se snaží postihnout její smysl s odstupem času z dnešního hlediska a hledá v ní inspiraci i pro budoucnost.

⁸ Diskurz a diskurzivní analýza podrobně rozebrány v metodologické části této práce.

II. Teoretická část

2.1. Historický kontext období mezi lety 1968-1969

Když se v brzkých ranních hodinách 21. srpna 1968 ozvalo na vlnách Československého rozhlasu: „*Vojska Sovětského svazu, Polské lidové republiky, Německé demokratické republiky, Maďarské lidové republiky a Bulharské lidové republiky překročila státní hranice...*“, jen málokdo z obyvatel tehdy tušil, že se jedná o přelomový okamžik, díky kterému nabere **obrodný proces** nazvaný **pražské jaro**⁹ zcela jiný směr. Československo se opět ocitlo na pár dní v centru světového dění. Historik Jiří Hoppe zachází ve své analýze mnohem dál – k mytizaci celého obrodného procesu: „*Z pražského jara a z jeho hlavních aktérů se v okamžiku stal mýtus; mýtus, který souvisel i s děním na Západě. Nikdo, z těch, kdo prožil rok 1968 jako angažovaný pozorovatel, na něj nezapomene.*“¹⁰ Mýtus obecně stírá hranice historie, čím více je abstraktnější, tím více může být překonán, neboť má jednodušší významy. Reálno je pak v tomto směru představováno jako prostor sjednocený s interpretačním diskurzem, který je apriorně spjatý s interpretačním nalézáním.

Pro zmíněné období je dnes asi nejvíce vžitě spojení pražské jaro. Jedná se o běžně užívaný termín západního původu, který se však v roce 1968 v Československu vůbec nepoužíval. Jeho vznik je zřejmě pojmenován dle názvu hlavního města a ročního období, kdy začaly v zemi výrazné změny ve společnosti (STROPNICKÝ, 2013: 14). V diskurzu pražského jara nalezneme dvě obecně odlišné teze o tom, kdy a čím obrodný proces začal. První¹¹ prezentuje, že začal na IV. sjezdu Svazu spisovatelů v roce 1967, který probíhal v Praze ve dnech 27. - 29. června a kde přední čeští a slovenští spisovatelé a novináři kriticky veřejně vystoupili vůči současnému systému a upozornili na přílišnou odlišnost názorů vedení KSČ a kulturních tvůrců, s nimiž nepokrytě sympatizovala většina občanů.¹² Obecně více přejímaným názorem je teze¹³, že pražské jaro začalo v lednu 1968, kdy byl do čela ÚV

⁹ Pro přehlednost bude v práci využíváno dvou formulací k pojmenování daného období, a to „**obrodný proces**“ a „**pražské jaro**“, jejichž význam je chápán simultánně. Spojení „pražské jaro“ bude v celé práci psáno s malým počátečním písmenem, a to dle zásad jazykové příručky Ústavu pro jazyk český Akademie věd České republiky, která toto spojení definuje jako obrazné pojmenování a píše jej s malým písmenem na začátku.

¹⁰ HOPPE, Jiří. *Co je Pražské jaro 1968* [online]. 2013 [cit. 2014-01-14]. Dostupné z: <http://iforum.cuni.cz/IFORUM-5993-version1.pdf>

¹¹ Velký význam této myšlenky přisuzuje například Jiří Hoppe v díle *Opozice 68. Sociální demokracie, KAN a K231 v období Pražského jara*. Prostor, Praha 2009, s. 299.

¹² *Spisovatelé proti moci* [online]. 2013 [cit. 2014-01-13]. Dostupné z: http://www.totalita.cz/60/60_09_01.php

¹³ Nastolují ji například Jitka Vondrová a Jaromír Navrátil (Ústav pro soudobé dějiny AV ČR, v. v. i.) v díle *Mezinárodní souvislosti československé krize 1967–1970*.

KSČ¹⁴ zvolen Alexandr Dubček¹⁵: „*Ve smyslu usnesení XIII. sjezdu plenární zasedání ÚV KSČ zdůrazňuje, že se nacházíme v etapě všestranného rozvoje socialistické společnosti, která probíhá v podmínkách třídního zápasu ve světovém měřítku, jehož odraz má své velmi konkrétní projevy i uvnitř naší společnosti...V práci strany, orgánů socialistického státu, společenských organizací vycházíme z toho, že ve vnitřním vývoji naší země je hlavním obsahem současné etapy proces sblížení dělnické třídy, družstevního rolnictva a socialistické inteligence, rozvoj a sblížení národů a národností naší republiky na základě jednoty hlavních zájmů rozvoje naší společnosti.*“¹⁶

Pražské jaro s sebou přineslo dvě zásadní změny, které tak naplno odstartovaly obrodný proces. Za prvé to byla postupná **výměna funkcionářů** na všech úrovních uvnitř KSČ, za druhé to byla obnovená **svoboda slova**. Nové stranické a státní vedení provádělo demokratizační změny ve společnosti, jež spočívaly v předání části rozhodovacích pravomocí demokraticky zvoleným společenským strukturám.¹⁷ Klíčové tedy bylo i zrušení cenzury¹⁸. Lze tvrdit, že pro celkový vývoj událostí roku 1968 měly právě cenzura a svoboda slova tu nejvýznamnější roli v celém reformním procesu. Do jisté míry se tyto dva faktory propojovaly, jako v případě rezignace Antonína Novotného na funkci prezidenta republiky, do které byl 30. března 1968 zvolen Ludvík Svoboda. Další sled událostí na sebe nenechal čekat: 6. dubna československá vláda podala demisi, 8. dubna byla jmenována nová československá vláda v čele s předsedou Oldřichem Černíkem a 10. dubna je přijat ÚV KSČ Akční program.¹⁹ Tento velice obsáhlý dokument jasně stanovil koncept reformy na další dva roky nejen po stránce politické a společenské, ale také ekonomické.

Za konec pražského jara je označována právě srpnová okupace Československa vojsky SSSR, Polska, NDR, Bulharska a Maďarska:²⁰ „*Proti invazi půlmilionové armády Varšavské smlouvy vůči svému spojenci předsednictvo ÚV KSČ většinou hlasů ihned přijalo zásadně*

¹⁴ ÚV KSČ- Ústřední výbor Komunistické strany Československa byl nejvyšší orgán KSČ mezi dvěma po sobě následujícími sjezdy a jeho důležitost v československých dějinách je nepopiratelná.

¹⁵ Alexandr Dubček se během pražského jara stal symbolem (mýtem) uvolnění, demokratizačního a reformního procesu, ačkoliv sám k radikálním reformátorům ve vedení KSČ nepatřil. Při pádu komunistického režimu v roce 1989 se opět začal jako symbol (mýtus) pražského jara opět mírně angažovat v probíhajících politických změnách.

¹⁶ *Rezoluce lednového zasedání ústředního výboru KSČ* [online]. 1968 [cit. 2014-01-12].

¹⁷ *Rok 1968* [online]. 2013 [cit. 2014-01-12]. Dostupné z: <http://www.totalita.cz/1968/1968.php>

¹⁸ Toto téma bude obsáhle reflektováno v kapitole „Média v letech 1968-1970“.

¹⁹ Akční program má pro tuto práci větší význam ze sociologického hlediska, takže bude více reflektován v následující kapitole.

²⁰ Opět tuto teze nastolují například Jitka Vondrová a Jaromír Navrátil (Ústav pro soudobé dějiny AV ČR, v. v. i.) v díle *Mezinárodní souvislosti československé krize 1967–1970*.

odmítavé stanovisko. Po něm následovala podobná odmítnutí vlády, parlamentu a také mimořádného XIV. sjezdu KSČ, který se v zápětí sešel. Tento postoj vedení strany a státu, vyjadřující postoje československé veřejnosti, tak znamenal politicko-morální porážku interventů. Ti totiž počítali s tím, že jejich konzervativní spojenci a odpůrci reform v KSČ jako např. Vasil Bilak, Alosi Indra, Miloš Jakeš atd. ve vedoucích stranických a státních orgánech prosadí stanovisko, považující intervenci Varšavské smlouvy za opodstatněnou.²¹ Většina nejvyšších představitelů Československa byla násilím dopravena do Moskvy, kde vznikl 26. srpna 1968 dokument, tzv. Moskevský protokol, který zásadně popřel ideje obrodného procesu.²²

2.2. Sociologický kontext období mezi 1968-1969

Obrodný proces s sebou přinesl i změny, na které nazíráme v sociálních teoriích. Ty pomohou provést dekonstrukci skrytých předpokladů a v tomto případě správně reflektovat jednání aktérů, kteří se do polemiky o „českém údělu“ zapojili. Tehdejší společnost se díky pražskému jaru dostala na pomyslné rozcestí. „Pražské jaro 1968 bylo vyvrcholením různorodých snah o reformu tzv. státního socialismu sovětského typu, který byl v té či oné míře násilně zaveden ve všech zemích východního bloku. Tento systém, který nebral ohledy na národní specifika, plodil díky svým strukturálním defektům krizové symptomy. Jejich zdroje se nacházely především v ekonomice, jež principiálně nedokázala uspokojovat potřeby státu a obyvatelstva, a v sociální a politické oblasti, kde systém neuznával legitimitu osobních a skupinových, ale ani národních zájmů.“²³

Během 60. let se tak v Československu začal formulovat silící reformní proud, který se postupně stupňoval. Pojem **reforma** je v obecné rovině vnímán zejména v ekonomickém kontextu. Vyznačují-li se však reformy převratnou myšlenkou, je to tím, že si stanovili demokratizaci nejen jako svůj cíl, ale jako svůj nástroj. Pro průběh bez problémů vyžadují stejně tak jako ideály i disciplínu. (STROPNICKÝ, 2008) V roce 1968 šlo o reformu celého

²¹ VESELÝ, Zdeněk. *Dějiny české politiky v dokumentech*. Vyd. 1. Praha: Professional Pub., str. 600. ISBN 80-864-1989-4.

²² Tzv. Protokol o jednání delegace SSSR a ČSSR podepsali na místě všichni členové československé delegace s výjimkou Františka Kriegela. Následně byl 31. srpna protokol přijat ústředním výborem Komunistické strany Československa. Jednalo se o ideové popření obrodného procesu pražské jaro, přijetí a respektování srpnové intervence vojsk Varšavské smlouvy, a otevření cesty k budoucí normalizaci.

²³ HOPPE, Jiří. *Opozice '68: sociální demokracie, KAN a K 231 v období pražského jara*. Vyd. 1. Praha: Prostor, 2009, str. 14. ISBN 80-726-0216-0.

společenského dění, tedy včetně ekonomiky. Ekonomická reforma, spolu s politickou a společenskou, byla i základem Akčního programu KSČ, který nastínil koncepci reformy socialistického zřízení. Dokument apeloval na překonání společenské krize, jež byla vyvolána: „nedůsledným a zdlouhavým odstraňováním chyb a metod padesátých let“.²⁴ Což způsobilo „opožďení rozvoje socialistické demokracie a zaostávání politického a teoretického myšlení“. „Socialismus se může rozvíjet jen tím, že otevře prostor pro uplatnění různých zájmů lidí a na tomto základě bude demokraticky vytvářet jednotu všech pracujících“.²⁵ Akční program KSČ tak reagoval i na události v ostatních zemích, jak ve státech komunistického režimu na Východě, tak i v zemích kapitalistického zřízení na Západě. „A tak se v současném světě rozvíjí podivný mezigenerační a transkontinentální dialog, v němž jedna strana klade otázky především svou praxí a druhá se snaží pochopit, odpovědět nebo vyvrátit či zatvrzele ignorovat.“²⁶

Byla tu snaha o prosazení „socialismu s lidskou tváří“²⁷. Během 60. let docházelo k dílčím pokusům o změny sovětského řízení států Varšavské smlouvy, což vyvrcholilo v projev nevole v komunistických režimech v Evropě²⁸. V západních zemích se rok 1968 nesl ve znamení studentské revolty. Příznačné jsou hlavně studentské nepokoje ve Francii, které vedly až k dokončení kulturní, politické, ekonomické reformy ve Francii. „Podobu roku 1968 určily čtyři faktory: hnutí za občanská práva; generace, jež se cítila odcizená a odmítala autoritu; válka, jako záminka vzpoury všech rebelů; skutečnost, že televize už nebyla novinkou, ale ještě stále jí bylo cizí dnešní zhuštěné zpravodajství až pod nos. V roce 1968 nastoupil šokující nový způsob života i myšlení.“²⁹ V české společnosti byly linie revolty také faktické. V prizmatu dané doby uvádí Zdeněk Mlynář³⁰ jako hlavní příčiny jejího vzniku zejména „demokraticky formované mínění“ a „jiné formy a způsoby vlivu společnosti na politiku“.³¹

²⁴ Akční program KSČ [online]. 1968 [cit. 2014-01-15]. Dostupné z: http://www.68.usd.cas.cz/files/dokumenty/edice/405_1.pdf

²⁵ Tamtéž.

²⁶ ŠIKLOVÁ, Jiřina. *Stoupenci proměn*. 1. vyd. Praha: Kalich, 2012, str. 45. Kairos. ISBN 978-807-0171-752.

²⁷ Autorem motta „socialismus s lidskou tváří“ je český filozof a sociolog Radovan Richta. Údajně to byl on, kdo vložil tato slova do úst Dubčekovi i do Akčního programu KSČ. Nejednalo se apriorně o opak kapitalismu, Gustáv Husák pak v normalizaci definoval s akcentem na toto pojetí „socialismus reálný“. (MLYNÁŘ, 1990: 151) V této práci bude užíváno dvou formulací k uchopení celé reformy pražského jara: „socialismus s lidskou tváří“ a demokratizace socialismu.

²⁸ Například Albánie, Rumunsko.

²⁹ KURLANSKY, Mark. *1968: rok, který otřásl světem*. Praha, 2007, 488 s. ISBN 978-807-3910-266.

³⁰ Čerpám z díla Zdeňka Mlynáře zejména proto, že je přímým svědkem a analytikem pražského jara v jedné osobě a jeho subjektivita má v tomto kontextu své opodstatnění.

³¹ MLYNÁŘ, Zdeněk. *Mráz přichází z Kremli*. 1. vyd. Praha, 1990, str. 96. ISBN 80-204-0196-2.

Z hlediska sociálních struktur je v tomto roce podstatné především to, že společnost postupně přestává být součtem individuálních zájmů a stává se pospolitostí. Příčina změny tkví ve snadném principu: lidé mají zájem nejen o sebe, ale věří v **celek**. Francouzský filozof Georgese Sorel charakterizuje celek společnosti jako melange (smíšeninu) sociálních sil, v níž třídy nehrají žádnou strukturální roli v objektivně daném systému. Třídy jsou podstatou agregací, které pak následně vytvářejí blok. V jeho rámci je pak jednota tvořená vůlí určitých skupin vnútit své postoje realitě. Tato jednota v kontextu celého bloku je uchována a etablována na úrovni souboru představ a jazykových figur, simultánně na úrovni ideologie. Aby mohl být blok upevňován jako komponent historické moci, musel být závislý na kolizi s opozičním (ideologickým) proudem. Tento střet je přímý a zároveň kruciólní, čímž se tvoří revoluční identita. (LACLAU, MOUFFE, 1985: 38)

Pohled skrze sociální strukturu nám může pomoci provést dekonstrukci skrytých předpokladů jednání různých názorových proudů, z nichž si všechny kladou nárok na pravdu a oprávněnost rozhodnutí na nich postavených.³² Hlubší reflexe tak může pomoci utvářet prostředí příznivé pro společenský dialog a hledání společných řešení za podmínky kritického a racionálního přístupu zúčastněných společenských skupin, jejichž zájmy se u problému střetávají (aniž by byly nuceny vzdát se svých zájmů a postojů). (Kol. autorů: 2012: 120) Občanská veřejnost v čele s intelektuálními elitami³³ se snažila po srpnové okupaci objevit nový pramen identity-národní identity. „*Srpnem pražské jaro vlastně končí. I největší letopisec československé „přerušené revoluce“ H. Gordon Skilling považuje měsíce po Srpnu za pouhý doslov celé té historie...mezi pražským jarem a normalizací je však období, které by nemělo uniknout naší pozornosti a vymezit z naší paměti. Nejméně sedm měsíců po Srpnu probíhá nepřetržitý zápas mezi taktizováním vlády a přímočarým smýšlením obyvatelstva...je to období zvláštní občanské neposlušnosti...období, které do společenských událostí vtáhlo mnohem větší vrstvy obyvatelstva než vlastní takzvaný obrodný proces.*“³⁴

³²Soren Kierkegaard například v tomto směru uvádí, že „subjektivita je pravda“ a „pravda je subjektivita“. Zdůrazňuje historickou relativitu a vymezuje hranice mezi objektivní pravdou a subjektivním vztahem jednotlivce k této pravdě.

³³ Elita je zde chápána jako garance představy o celku společnosti a relativní lidské existenci nikoliv jako forma různých sociologických a ideologických teorií. Jedná se o subjekt, který bez reprezentace se silnou poetikou neustaví vládnoucí ideje a bez vládnoucích idejí pak zaniká podstata elity. (BĚLOHRADSKÝ, 2014)

³⁴ VANČURA, Jiří. *Naděje a zklamání: Pražské jaro 1968*. str. 97. Mladá fronta, 1990. ISBN 80-204-0179-2.

2.3. Spor o smysl českých dějin

Tato práce usiluje o uchopení sporu o „český úděl“ z let 1968-1969 jako nepřímého prostředku pro pojednání problémů tehdejší doby s paralelním odkazem na „spor o smysl českých dějin“, který se vedl v letech 1886–1938. Tzv. „otázka češství“ se line českými dějinami již velmi dlouho. Za důležitý mezník by se mohl považovat tzv. „spor o smysl českých dějin“, jenž se odehrával přibližně v letech 1886–1938 a jehož se účastnily přední osobnosti české filosofie, jako například Huber Gordon Schauer³⁵, Tomáš Garrigue Masaryk, Emanuel Rádl, a osobnosti české historiografie, jako například Josef Pekař, Kamil Krofta, Zdeněk Nejedlý, Jan Slavík. Tato polemika měla několik rozměrů, ovšem klíčový byl rozpor mezi Masarykovým filosofickým „idealisticko-teleologickým“ a Pekařovým „empiricko-pozitivistickým“ pojetím českých dějin. Bývalý ředitel Literárního archivu Památníku národního písemnictví a předseda Pekařovy společnosti Českého ráje Karol Bílek k jejich sporu uvádí: „*Jádrem celé polemiky bylo, že Tomáš Garrigue Masaryk viděl kladný vývoj v evangelické tradici od husitů přes Jednotu bratrskou až k Havlíčkovi. Josef Pekař oproti němu razil trošku kontroverznější názor, který uznával i pobělohorský vývoj české země a našel v něm i některé kladné aspekty doby.*“³⁶

Úděl bylo vždy možné rozlišovat na základě dvojí charakteristiky: jednak jako cosi daného, co člověku nezbyvá než trpně plnit, jednak jako možnost čehosi, k čemu je člověk povolán. Vždy však polemika o konkrétní podobu údělu nese znaky velkého sporu. Pokaždé pojímá mocný prvek víry v člověka, jenž je obsažen v celku, v prvním případě celku daného, v druhém možného. Společně pak tvoří protiklad nihilismu a všech jeho odnoží (relativismu, skepticizmu, cynismu). Otázka, zda úděl existuje, či nikoli, je odjakživa primární otázkou evropského bytí. Dílčí podotázkou pokaždé je, zda existuje úděl český. (STROPNICKÝ, 2008). „*Těžko bychom asi v Evropě hledali jiný národ, který by věnoval tolik intelektuálního úsilí filosoficko-historickým úvahám o sobě samém, který by se tak dlouho, vlastně už déle než sto padesát let, pokoušel o formulování nadnárodních a mimonárodních základů své národní existence a hledal hlubší odůvodnění svého bytí, tak jako Češi.*“³⁷

³⁵ Schauer se proslavil polemickým článkem „Naše dvě otázky“, který vyšel jako úvodník v prvním čísle revue *Čas* 20. prosince 1886. Rozmýšlel se nad tím, zda je česká společnost dost velká a mravně silná, aby si budovala samostatnou kulturu, a zda úsilí, vložené do národního obrození by nebylo lépe investovat do obecné kulturní práce v rámci kultury německé.

³⁶ BÍLEK, Karol. *E-mailová korespondence*. Únor 2014.

³⁷ *Spor o smysl českých dějin 1895–1938*. Příprava vydání Miloš Havelka. 1. vyd. Praha : TORST, 1997. ISBN 80-85639-41-6. S. 10–12.

V širším slova smyslu znamená debata o „české otázce“ hledání české identity uprostřed evropského a světového rámcového kontextu se snahou o vyrovnání se s vlastním bytím par excellence vůči ostatním národnostem. Oproti ostatním národům, je historickým znakem českého národa to, že se minul s politikou. Je tak postaven do nesnadné pozice vůči ostatním národům. (BĚLOHRADSKÝ, 2013). V tomto kontextu Bělohradský uvádí, že v české sebedefinici hrál stát malou roli a většinou ji nahrazoval kýčem. Společnost podle něj mohla po roce 1968 více bránit nově nabitou určitou svobodu během pražského jara a více klást odpor. Říká, že to je přesně to, co český národ nikdy neuměl: klást reálný odpor. Někdy ovšem národnostní sny splývají v jedno a mají společného jmenovatele. (BĚLOHRADSKÝ, 2013) Historik Pavel Kosatík definuje národ jako stav mysli, jako umělý výtvar, křehký a dočasný. (KOSATÍK, 2010: 10)

V užším slova smyslu polemika o „české otázce“ představuje vyčlenění sebe sama v kontextu českých dějin. Zkoumá vlastní mechanismy, vazby a spojitosti s ohledem na detekci nepoznaného. Německý historik Ernst Nolte tento přístup označil jako „*myšlení o dějinách*“. Nejedná se v tomto případě pouze o tematizaci a reflexi dějin, o odbornou historiografii, o tradiční filozofii dějin, o diagnózu přítomnosti, ani o kulturní kritiku či kritickou teorii dějin a společnosti. Charakteristickým aspektem tohoto myšlení je zájem o českou přítomnost, která má být pochopena z pohledu zabírajícího českou minulost. Z ní se pak má orientace přesunout na českou budoucnost. (HAVELKA, 1997: 9) Hledání otázky a odpovědi o českém společenství myšlenky a slova, je zcela přirozeným vývojem českého intelektuálního kruhu. O naše sebeurčení jsme potřebovali tolikrát zápasit, čímž se stáváme společenstvím sebe-vědomým a tážení se po našem bití a žití je tak přirozené. (KOHÁK, 2012: 7)

„Problém aktuálnosti této myšlenky spočívá ovšem v zásadním předefinování mezinárodně politického rámce, v němž se nachází český stát, který se mezitím zmenšil.“³⁸ V prizmatu „smyslu českých dějin“ se setkáváme se symbolickým centrem neobyčejně složitým, v jehož zájmu se od samého počátku proplétají zájmy historicko-sociologické a vědecky odborné s politickými a ideologickými. Proto je uchopení a snaha pojmenovat „českou otázku“ tak nelehkým úkolem, se kterým si zavedla spousta výjimečných i méně významných lidí, a proto se i dnes se o tom vedou a v budoucnu budou vést polemiky.

³⁸ HOUŽVIČKA, Václav. *Český úděl součástí příběhu střední Evropy* [online]. 2006 [cit. 2014-01-20]. Dostupné z: http://antropologie.zcu.cz/webzin/achive_old/webzin_1-2_2006/01_houzvicka.pdf

2.4. Sociální a mediální konstrukce reality

Abychom v tomto výzkumu dospěli k stanovenému cíli, tedy odpověděli na otázku, jak byl konstruován mediální obraz „českého údělu“, je nutné popsat principy způsobu vytváření sociální reality a jednotlivých sociálních fenoménů v procesu mediální produkce. Publiku, v našem případě čtenářům jednotlivých periodik, je nastolována mediální realita jako výsledek interpretace tehdejšího dění. Obsahy tak vznikaly samotným působením média a vytvořil se tak výsledný mediální obraz. Teorie mediální konstrukce vychází z teorie sociální konstrukce reality. S tím paralelně souvisí i problematika sociálně-konstruktivistické teorie Petera Bergera a Thomase Luckmanna.

Jejich chápání **sociologie vědění**³⁹ je „*realita vytvářena sociálně*“ a „*sociologie vědění musí analyzovat procesy, jakými k tomu dochází*“.⁴⁰ V jejich koncepci hrají důležitou roli zejména dva pojmy: „**realita**“ a „**vědění**“. „Realitu“ definují jako vlastnost náležející jevům, kterým přisuzujeme existenci nezávislou na naší vlastní vůli. Pojem „vědění“ zase charakterizují jako jistotu, že tyto jevy jsou skutečné a jsou nositeli určitých vlastností. Stěžejním bodem sociálního konstruktivismu je odhalení toho, „*jakým způsobem je vytvářena sociální realita a jednotlivé sociální fenomény a v procesu mediální konstrukce je pak publiku předestírána mediální realita jako výsledek interpretace dění, tedy obsahy vznikají samotným působením média – vzniká mediální obraz.*“⁴¹

Dojde-li k ustálení často opakované činnosti do vzorce, dochází tím k **habitualizaci**. Vytváří se stabilní zázemí a zužuje se možnost volby. Typizujeme-li habitualizované činnosti, dochází k **institucionalizaci** a vzniku institucí. Ve chvíli, kdy je svět institucí předán dalším lidem, tak se proces institucionalizace završuje a svět institucí je prožíván jako objektivní realita. Vztah mezi člověkem a světem je vztah dialektický. Berger a Luckmann v této souvislosti uvádí tři složky procesu, a sice **externalizaci**, **objektivaci** a **internalizaci**. Při externalizaci dochází ke střetu jedinců a jejich realit, čímž se způsobí střet dvou různých realit. Při tomto střetu dochází k „*intenzivní výměně informací a k projekci jedné reality do*

³⁹ **Sociologie vědění** – tento pojem formuloval Max Scheler ve 20. letech 20. století. Obecně existují různé formulace sociologie vědění, nicméně bylo dosaženo obecné shody v tom, že sociologie vědění se zabývá vztahem mezi lidským myšlením a sociálním prostředím, v jehož rámci se toto myšlení utváří.

⁴⁰ BERGER, Peter Ludwig a Thomas LUCKMANN. *Sociální konstrukce reality: pojednání o sociologii vědění*. 1. vyd. Překlad Jiří Svoboda. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 1999, 214 s. ISBN 80-859-5946-1.

⁴¹ BERGER, Peter Ludwig a Thomas LUCKMANN. *Sociální konstrukce reality: pojednání o sociologii vědění*. 1. vyd. Překlad Jiří Svoboda. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 1999, 214 s. ISBN 80-859-5946-1.

druhé.⁴² Během objektivace se zase realita stává realitou sui generis. „*To znamená, že všechno to, čím se člověk projevoval do svého okolí během procesu externalizace, se stává objektivní skutečností a co je důležité, stává se na člověku nezávislé.*“⁴³ Velmi důležitou a klíčovou roli hraje v celém procesu objektivace také **jazyk**. Ve fázi internalizace „*člověk zpětně do své reality přijímá podněty ze svého okolí a z reality, která je díky objektivaci objektivní.*“⁴⁴ Většinou si už ani neuvědomuje, že všechny podněty jsou součástí reality, kterou původně vytvořil on sám.

„*Při popisu obsahu mediálních produktů stojí na jedné straně mediální skutečnost, tedy vše, co se objevuje v médiích a co se stává součástí naší zkušenosti, a na druhé straně sociální skutečnost, tedy to, co každému svému příslušníkovi nabízí společnost jako představu o světě, podle čeho jedinec zakotvený v určité společnosti vykládá svět kolem sebe.*“⁴⁵

Bergerova a Luckmannova koncepce sociální a mediální reality je v našem výzkumu důležitou součástí teoretického ukotvení také hlavně proto, že jimi operované pojmy „realita“ a „vědění“ musí být vázány na sociální kontexty a jejich vztahy se musí začlenit do příslušných sociologických analýz kontextů. Ten je právě jedním z hlavních aspektů, se kterým pracuje kritická diskurzivní analýza, která bude v tomto výzkumu aplikována. Nedílnou součástí teorie Bergera a Luckmanna je také podstatná role jazyka, který má jasně privilegovanou a nezaměnitelnou hodnotu. Sociologie vědění předpokládá sociologii **jazyka** a mimořádnou jazykovou úlohu **v sociálním kontextu**. (BERGER, LUCKMANN, 1999: 181) Od sociálních mocenských vztahů jsou také odvozeny pojmy pravda. To, co považujeme obecně za pravdivé, je utvářeno sociálními kontexty, jazykovými, sociálními nebo diskurzivními praktikami. (REIFOVÁ 2004: 279)

2.5. Teorie reprezentace

V médiích velice často dochází k distorzi původního významu předmětu sdělení. Při následném procesu interpretace pak původní autorův záměr ztrácí smysl a dochází k deziluzi významu jako celku. V případě našeho výzkumu je i sebemenší detail a náznak znakové a významové linie zcela fatální, neboť polemika obecně je charakteristická zejména

⁴² KLAJBAN Michal. *Sociální konstrukce reality Petera Bergera a Thomase Luckmanna*. Inflow: information journal [online]. 2011, roč. 4, č. 6 [cit. 2013-12-20]. Dostupný z WWW: <<http://www.inflow.cz/socialni-konstrukce-reality-petera-bergera-thomase-luckmanna>>. ISSN 1802-9736.

⁴³ Tamtéž.

⁴⁴ Tamtéž.

⁴⁵ JIRÁK, Jan a Barbara KÖPPLOVÁ. *Masová média*. Vyd. 1. Praha: Portál, 2009, str. 286. ISBN 978-807-3674-663.

tím, že jejím cílem je argumentačně vyvrátit názor oponenta a jistým způsobem ho zpochybnit. Tím se tak liší od dialogu, který se vesměs snaží nalézat mezi aktéry názorovou shodu. Teorie reprezentace tak bude v našem výzkumu opěrným bodem, který spojuje autorovy významy a řeč moci s kontextem doby.

Klasická sémiotika má základ na reprezentačním pojetí znaku. Znak je vnímán jako reprezentující to, co není přítomné. Znakový systém uchopuje skutečnost a je tedy i institucí v ustáleném sociálním chování. Reprezentaci zpravidla chápeme jako ztělesnění abstraktních idejí materiální náhražkou. Pojem reprezentace se v kontextu mediálních obsahů uplatňuje v několika významových rovinách. (BURTON, JIRÁK, 1997: 194). Koncept reprezentace se může týkat zobrazování osob, postojů, institucí nebo mnoha jiných aspektů kultury. Existují dva protikladné přístupy k reprezentaci v médiích: **reprezentace jako zprostředkovatel reality** v médiích. Předpokladem je existující realita, kterou média zachycují a odrážejí. Při zkoumání z tohoto hlediska je možné klást důraz na rozdíl mezi skutečností a její mediální prezentací. Pak je tu **reprezentace jako tvůrce reality**. Reprezentovat znamená spíše opakovaně zobrazovat a tím konstruovat. (SEDLÁKOVÁ, 2009: 145-160)

Richard Dyer⁴⁶ je shrnul do čtyř kategorií: 1. *re-prezentace*: konvence, které platí a užívají se při zobrazení, předvádění či zpřítomňování (re-prezentaci) světa příjemců 2. *reprezentativnost* (typizace): do jaké míry jsou osoby použité v mediovaném sdělení charakteristické pro určité sociální skupiny 3. *předvedení*: to, kdo je za reprezentaci zodpovědný a jak instituce vytvářející mediovaný text ovlivňují reprezentování 4. *pochopení*: to, co si publikum myslí, že se mu předvádí, že je mu reprezentováno. (BURTON, JIRÁK, 186: 2001)

Stuart Hall definuje reprezentaci jako proces užívání řeči k zobrazení nebo vyjádření něčeho „*smysluplného*“ o světě tak, aby tomu ostatní lidé rozuměli. Podle Stuarta Halla existují dva základní systémy reprezentace, které se podílejí na utváření kultury. První systém nazývá **mentální reprezentace**. Představuje různé koncepty, které si každý člověk vytváří ve své mysli. Jde o koncepty reálných objektů, lidí a událostí, zároveň však také o ryze abstraktní koncepty, jež nelze spatřit, ale například jenom cítit. Abychom však byli schopni mentální reprezentace sdílet s ostatními, potřebujeme ještě druhý reprezentační systém. Tím se stává **jazyk**, který je všem společný a vyjadřuje naše mentální koncepty skrze slova, zvuky nebo například vizuální obrazy. Jazyk je proto hlavním aktérem, který se podílí na tvorbě

⁴⁶ Richard Dyer je zmiňován především proto, že ve svých studiích klade důraz na historickou specifičnost textů.

významového systému dané kultury. Stuart Hall uvádí, že znaky a symboly mohou nabývat různých podob, jimiž jsou mimo jiné mluvené slovo, psané slovo, elektronicky vytvářené obrazy nebo noty. Reprezentace je tedy schopná vytvářet jakýkoliv systém, který využívá znaků a kódů. Produkování významu prostřednictvím reprezentace se odehrává pomocí kódu – v procesu kódování je význam vtělován do znaku, na straně příjemce je pak v procesu dekódování význam přečten. (HALL, 19: 1997)

V dnešním světě jsou potom dozajista jedním z nejmocnějších reprezentačních systémů média a v dílčí rovině pak tvůrci mediálních obsahů. Stuart Hall definuje 3 teorie reprezentace reality: **Konstruktivistická teorie** vychází z toho, že nezprostředkovaný přístup ke skutečnosti není možný. Vždy se setkáváme s realitou, která je již organizovaná kódem, mediální zobrazení nemůže být totožné se skutečností, protože skutečnost není bezprostředně přítomná. **Reflexivní teorie**, která předpokládá existující a poznatelnou vnější skutečnost. Významy jsou uloženy ve věcech samých, jazyk nebo jiný znakový systém z tohoto hlediska význam neprodukuje, ale pouze odráží na principu zrcadla (je to tzv. mimetická teorie). **Intencionální teorie** zdůrazňuje význam, kdy není ani inherentní součástí věci, ani není dočasně konstruován v závislosti na sémiotických strukturách, ale závisí přímo na záměru (tj. na intenci) mluvčího. Slova podle této teorie znamenají to, co si přeje komunikátor a jeho úspěch závisí na schopnosti rétoricky přesvědčivě zabudovat svou intenci do sdělení. (HALL, 25-27: 1997)

Na tomto pojetí je demonstrováno, jak je re-representace jakéhokoliv stavu věcí a jevů zahrnuta do sítě vzájemně propojených, podporujících, eliminujících či ignorujících se diskurzů, v kterých dojde k prolínání ideologicky hodnotícího atributu s aspektem narativním. (BÍLEK, 2009: 153)

2.6. Ideologie

Na teoretické koncepcce sociální a mediální konstrukce reality a teorie reprezentace navazuje teoretická koncepcce **ideologie**, která bude pro tuto práci klíčová. S ideologií se v historickém vývoji setkáme explicitně či implicitně téměř vždy. „*Ideologie se rodí v prožitcích rovnosti, a tím nového vlastního významu vlastní osoby, v konsensu, dále ve zkušenosti přímé demokratické procedury a sociální praxe.*“⁴⁷ Pojem ideologie je důležitým

⁴⁷ KROUPA, Daniel. *Současné teorie moci*. Vyd. 1. Ústí nad Labem: Filozofická fakulta Univerzity Jana Evangelisty Purkyně v Ústí nad Labem, 2010, s. 97 Acta Universitatis Purkynianae, Facultatis Philosophicae. ISBN 978-807-4140-150.

termínem několika vědních disciplín či kritických teorií a běžně tak dochází k jeho rozdílným konotacím. Tento pojem jako první použil A. L. Destutt de Tracy v roce 1796, který chtěl neutrálně označit novou vědeckou disciplínu. Ideologie je obecně charakterizována jako označující mechanismů závislého myšlení, které způsobuje, že proměnlivá a společensky i zájmově specifická fakta jsou falešně interpretována jako přirozená a neměnná data. (NÜNNING, 2006: 331)

Ideologie koncipuje soubor postojů, názorů, významů a hodnot, jež představují určitý pohled na svět a na mocenské vztahy mezi lidmi, skupinami, národy, popř. státy. (NÜNNING, 2006: 331) Proto je koncept principů fungování ideologie zmíněn i v této práci, neboť při ní dochází k interakci s koncepty sociální konstrukce reality a reprezentace. Mluvíme tedy o komunikačních procesech, kterými držitelé moci prostřednictvím strukturování kultury dosahují maximum kontroly a minimum konfliktů v prostředí. *„Chápeme-li koncept ideologie jako power/knowledge, dojdeme ke strukturám označování, které ustavují sociální vztahy prostřednictvím moci. Je-li význam nestabilní a nejistý – jak plyne z pojmů différance a odklad – ideologii lze chápat jako pokus o ustálení významu, prováděný za určitým konkrétním účelem.“*⁴⁸

Každý v sobě nosí určitou ideologii, respektive určitý názor na svět, na to, jak svět vypadá a jak by vypadat měl. Pro správné zachycení a reflektování ideologie jako takové, je nutné odpoutat se od konkrétního jevu a sledovat, jak se mění jednotlivé rysy v různých podobách totalitních ideologií, aniž bychom neakceptovali to, co se nemění a co uchovává totožnost předmětu. (KROUPA, 2010: 97).

Definic a přístupů ke koncepci ideologie existuje nespočet mnoho a v některých případech spolu i korelují, ale cílem této práce není podat jejich přehlednou reflexi. Pro mediální studia je však zásadní zejména přístup Johna Thomsona. **Ideologie Johna Thompsona** zdůrazňuje důležitost **symbolické moci** a její aplikovatelnost na konkrétní problematiku. Symbolickou moc Thompson chápe jako schopnost účelně ovlivňovat pomocí prostředků přenosu symbolických kódů a sdělení do vývoje událostí, jednání druhých a nastolování vývoje dalšího. (THOMPSON, 1990: 56) Thompson zároveň rozděluje ideologii do dvou kategorií. První nazývá „**neutrální koncept ideologie**“, a ten chápe neutrální přístup jako jeden z aspektů sociálního života. Další je pak „**kritická koncepce**“, která kategorizuje

⁴⁸ BARKER, Chris. *Slovník kulturních studií*. Vyd. 1. Praha: Portál, 2006, str. 77. ISBN 80-736-7099-2.

jevy charakterizované jako ideologie (nebo ideologické) jako zavádějící, iluzorní nebo jednostranné a nesoucí rysy implicitní kritiky. (THOMPSON, 1990: 53)

Konkretizuje studium ideologie jako studium způsobů, jakými cestami moc slouží k vytváření a udržování vztahu nadvlády. (THOMPSON, 1990: 56) Pokud moc chápeme obecně, pojímáme ji jako všudypřítomný společenský jev, pro nějž jsou příznačné nejrůznější druhy činností a střetů, od zjevně politických akcí státních představitelů až po každodenní střety mezi jednotlivci na ulici. Ideologii lze považovat za symbolický fenomén pouze při jeho situování do společensko-historických souvislostí, v nichž tento fenomén může nebo nemusí sloužit k vytvoření a udržení vztahů nadvlády. (THOMPSON, 1990: 56)

2.6.1. Modi operandi ideologie

K lepší a snadnější identifikaci jednotlivých aspektů podkreslených ideologií, definoval Thompson **mody operandi ideologie**, což je terminologická koncepce pěti hlavních způsobů ideologie. Paralelně k nim vytvořil i typy strategie symbolické konstrukce. (THOMPSON, 1990: 59). Koncepce zahrnuje: **legitimizaci, disimulace, unifikaci, fragmentaci, reifikaci.**

Table 1.2
Modes of operation of ideology

<i>General modes</i>	<i>Some typical strategies of symbolic construction</i>
Legitimation	Rationalization Universalization Narrativization
Dissimulation	Displacement Euphemization Trope (e.g. synecdoche, metonymy, metaphor)
Unification	Standardization Symbolization of unity
Fragmentation	Differentiation Expurgation of the other
Reification	Naturalization Eternalization Nominalization/passivization

(Zdroj: THOMPSON, 1990: 60)

Legitimizace představuje dominantní ideologii, jež nastoluje svou moc jako zcela legitimní proces. Musí mít před veřejností legitimní a zcela přirozeně obhajitelnou povahu. Legitimizace se vyznačuje tím, že vytváří zcela nové významy, které slouží k integraci významů již kodifikovaných v průběhu jednotlivých institucionalizací. Hlavním úkolem

legitimizace je provést institucionalizované „prvoplánové“ objektivace objektivně dostupnými a subjektivně věrohodnými. (BERGER, LUCKAMANN, 1999: 93) Legitimizace má tyto typické symboly strategie: racionalizaci, univerzalizaci a narativizaci. Racionalizace je producentem symbolické formy, která tvoří řetězec mocenských uskupení. Ty se snaží racionálně bránit nebo ospravedlnit soubor společenských vztahů a institucí. (THOMPSON, 1990: 61) Prostřednictvím strategie univerzalizace dochází k uspořádání, které navenek prezentuje zájmy jedince jako zájmy celé společnosti a jedinec se tak stává součástí celku. Narativizace ideologické struktury sjednocuje do tradic či příběhů a reflektuje je jako fakt.

Ideologii **disimulace** lze opět vyjádřit pomocí několika strategií. Disimulace se snaží skrývat určité mocenské struktury a odvádí příjemcovu pozornost. Tři strategie disimulace jsou formulovány jako přemístění, eufemizace a tropy (Thompson uvádí hlavně synekdochu, metonymii, metaforu). Strategie přemístění odkazuje určité pojmy na jiné objekt či na jednotlivce. Strategie eufemizace zase záměrně vyvolává pozitivní hodnotu. Existuje mnoho dobře známých příkladů tohoto procesu, jako například potlačení násilí. Užívání tropů zase představuje figurativní používání jazyka a jeho symbolické formy. Neplatí, že problematikou tropů se zabývá pouze literatura a jí podobné vědní disciplíny. Thompson zdůrazňuje funkci synekdochy, která označuje objekty pojmenováním jejich částí, nebo označením částí tím, že se pojmenuje celek. Dále se zabývá metonymií, jež zaměňuje slova na základě vnitřního vztahu, a metaforou, která značí pojmenování na základě podobnosti. (THOMPSON, 1990: 62)

Další je ideologie **unifikace**, která má výstavbu na symbolické úrovni a jejím charakteristickým rysem je to, že zahrnuje jednotlivce do kolektivní identity. Strategií unifikace je standardizace a symbolizace jednoty. Symbolická forma standardizace vytváří určitý rámec, který je propagován jako sdílený celou společností na základě symbolické výměny. Symbolizace jednoty zahrnuje výstavbu symbolů jednoty, kolektivní identity a identifikace, které jsou rozptýlené v celé skupině, nebo ve větším počtu skupin. (THOMPSON, 1990: 64)

Ideologie **fragmentace** se vymezuje vůči skupinám opačné ideologie a zároveň poukazuje na jednotlivé rozdíly. Skupiny ovládající dominantní ideologii mají stejnou identitu a jasně se petrifikují vůči ostatním skupinám. Fragmentace využívá dvou symbolických strategií. První je rozdílnost, která klade důrazem na odlišnosti mezi jednotlivci a skupinami a

jejich vlastnostmi. Druhá se nazývá jako „the others“ neboli „ti druzí“ a jedná se o konstrukci nepřítele, který je vyobrazen v negativním slova smyslu. (THOMPSON, 1990: 65)

Poslední je ideologie **reifikace**, která reprezentuje současný mocenský vztah jako stálý a přirozený. Většinou prezentuje historický a sociální vznik norem jako naprosto přirozený a odjakživa daný fakt. Reifikace kooperuje se symbolickou strategií naturalizace, zvěčnění, nominalizace a pasivizace. Naturalizace je sociální konstrukce, která je stvořena člověkem, ale je prezentována na dílo přírody. Nominalizace a pasivizace jsou gramatické nástroje reifikace, které pomáhají díky gramatice poupravovat určité výrazy. (THOMPSON, 1990: 65)

2.6.2. Řeč moci

Jazyk a řeč mohou být dalším mocenským prostředkem k projevu ideologie. Zprostředkovaná komunikace je obecně platný společenský jev zasazený do kontextového rámce. Uchopena je společenskými souvislostmi, které jsou různými způsoby strukturovány a jež mají na oplátku vliv na probíhající komunikační procesy, neboť se podílejí na jejich strukturování. Jazyky a jazykové projevy obecně chápeme jako symboly. Jazykový kosmos je tedy vysoce symbolický a je obdařen významem. Význam každého symbolu se pak stává pochopitelným teprve v rámci celého systému. (FLUSSER, 2005: 16-17) Jazyk je také jednou z hlavních vlastností, které definují lidskou obvyklejě národní pospolitost. Heinrich Böll, první poválečný nositel Nobelovy ceny za literaturu, zformuloval pojetí vztahu mezi intelektuálem, jazykem a společností do spojení „*etika řeči*“. Podle něj se má spisovatel angažovat za to, co morální většina ve svých „*morálních soudech*“ zamlčuje. „*Hlavním zdrojem autority intelektuála je hájit pravdy poražených a být příkladem etiky řeči*“.⁴⁹ Zásadní společenské změny, které pražské jaro nastolilo, se odrazily i v tehdejší jazykové situaci. Abnormálnímu zájmu se těšily veřejné jazykové projevy nově nastupujících představitelů veřejného života i způsobu jejich mediální reprezentace. Politika se rázem stala věcí veřejného zájmu a tzv. živého dialogu. Veřejný diskurz se tak začal naplňovat duchem dialogického a vyhroceně polemického myšlení. (ČMEJRKOVÁ, HOFFMANNOVÁ, 2003: 13) Komunistická řeč v předchozích letech nezapřela svou metafyzickou inspiraci: pravý základ veškeré skutečnosti musí být pouze jeden. Brilantně využívala řeč k propagandě a moc dobře věděla, kdy se lépe hodí slovo „*lid*“, kdy je lépe říci „*společnost*“ a kdy sedne spíše výraz „*pracující*“. (FIDELIUS, 2002: 93)

⁴⁹ HLAVÁČEK. *Intelektuál ve veřejném prostoru: vzdělanost, společnost, politika*. Vydání první. str. 399. ISBN 80-200-2083-7.

2.7. Československá média v letech 1968-1969

Po komunistickém převratu v roce 1948, kdy se ujala vlády KSČ, byl v Československu vytvořen totalitní systém médií založený vedle přísné kontroly mediální produkce především na kontrole personálního obsazení redakcí. Média se musela za svou činnost zodpovídat KSČ jako rozhodující politické síle a sloužila k prosazování jejích zájmů. Redakční činnost se tak odvíjela od loajálnosti, poslušnosti a stranickosti vůči KSČ. (KONČELÍK, ORSÁG, VEČEŘA, 2010: 171). „Každý běžný občan, a tím více funkcionář některého ze státních či stranických aparátů věděl, že vše, co zveřejnily sdělovací prostředky, bylo předem projednáno v mocenské struktuře. Veřejně vyslovený názor platil za názor „schválený“, za názor, se kterým souhlasí i oficiální místa. Informace a komentáře v médiích měly pro občana hodnotu symbolů, zašifrovaných pokynů o tom, co se smí, nesmí anebo naopak musí dělat.“⁵⁰

V průběhu 60. let v Československu stále více sílila snaha po reformách a v médiích nevyjímaje. Určitým zlomovým okamžikem se v mediální oblasti stal komplexní Zákon o periodickém tisku a o ostatních hromadných informačních prostředcích č. 81/1966 Sb.⁵¹, který kodifikoval českou mediální legislativu a její fungování. Zákon se ovšem stal terčem kritiky zejména z řad kulturní a intelektuální obce, která proti němu ostře vystoupila v roce 1967 na IV. sjezdu Svazu spisovatelů. (ŠMÍD, 2009: 39) „Novináři kritizovali cenzuru, a i ze struktur samotné KSČ se ozývala nevole kvůli kusému informování o dění ve vedení KSČ. Komunisté se postupně přikláněli k názoru, že předběžná cenzura je nesystémová, protože z autorů snímá odpovědnost za zveřejněné.“⁵² Se zveřejněním Akčního programu v dubnu roku 1968 se KSČ veřejně přihlásila ke svobodě slova. V červnu pak vláda zrušila úřad Ústřední publikační správy, čímž byla prakticky i zamítnuta cenzura. (KONČELÍK, VEČEŘA, ORSÁG, 2011: 198) To byla v té době nejvýraznější systémová změna, která prakticky změnila fungování mediálního světa a vstupovala tak do jisté interakce s režimem KSČ. Přestože došlo k zákonnému zrušení až v červnu 1968, prakticky cenzuru nikdo nevykonával od dubna, kdy

⁵⁰ HOPPE, Jiří. *Pražské jaro v médiích: výběr z dobové publicistiky*. 1. vyd. Brno: Doplněk, 2004, str. 9. ISBN 978-807-2391-622.

⁵¹ Zákon č. 81/1966 Sb. představoval pro mediální systém zásadní předěl a zůstal základní tiskovou normou dalších čtyřicet let. Reorganizoval také kontrolní systém a poprvé od roku 1948 dal cenzuře pevné místo v československém právním řádu. Stát tím existenci institucionalizované cenzury nejen přiznal, ale legalizoval ji a definoval její pravomoci.

⁵² KONČELÍK, Jakub, Pavel VEČEŘA a Petr ORSÁG. *Dějiny českých médií 20. století: výběr z dobové publicistiky*. Vyd. 1. Praha: Portál, 2010, 441 p. ISBN 978-807-3676-988.

byl zveřejněn program. Liberalizace médií byla bezesporu znát i na změnách redakčních obsahů a zvyšování počtu nově vydávaných periodik a celkovém nákladu.

Veřejný diskurz v médiích ovládly tři hlavní tematické okruhy: rehabilitace poúnorových obětí režimu, popis a analýzy minulosti a přítomnosti⁵³, debata o modelu „partnerství“ politických stran v Národní frontě a nutnosti pluralitního politického systému. (HOPPE, 2009: 128). Během pražského jara se zároveň vyprofilovalo několik názorových linií na fakt svobody slova a její úlohu a odpovědnost, které budou pro tuto práci klíčové a ze kterých bude vycházeno i při následné analýze.

Stropnický rozlišuje pět základních dobových přístupů a od nich se vyvíjejících interpretačních rámců. První, **dogmatický přístup**, chápe svobodu projevu sdělovacích prostředků během pražského jara jako organizovaný zdroj kontrarevoluce. Organizovaně se zmocnila sdělovacích prostředků skupina kontrarevolucionářů, která si z tehdejších médií udělala mocenský nástroj, čímž se dostala do opozice proti tehdejšímu režimu. Z dogmatiků se s postupem času stali oportunisté, jež se snažili před veřejností své záměry tajit a sami se veřejné polemiky stranili (STROPNICKÝ, 2013: 148)

Reformní pojetí uchopuje svobodu slova jako nedílnou součást reformy a jako nástroj jejího prosazení, jenž se reformátorům postupně vymyká z rukou. Vývoj tohoto pojetí se však velmi proměňoval. Svobodu slova chápali jednak jako integrální součást reformy, ale také jako prostředek pro prosazení reformy proti dogmatickým proudům. (STROPNICKÝ, 2013: 148-149) „*Součástí identitárního sváru reformistů zůstalo po celou dobu obrodného procesu kolísání mezi autoritářským zvykem zasáhnout, omezit, zrušit, zakázat a odhodláním k demokratickému politickému řešení konfliktu*“.⁵⁴

Některé shodné prvky z reformního pojetí má i třetí skupina nazvaná **realistická kritika** svobody projevu, dotýkající se tématu odpovědnosti novinářů, přeceňujících svou vlastní úlohu. Toto pojetí bylo k projevům svobody slova kritické se stále vzrůstající intenzitou. Díky sovětské okupaci si tato skupina osvojila dogma nereformovatelnost socialismu a existující podoba socialismu je dle nich nadřazená jeho reformě i svobodě slova. (STROPNICKÝ, 2013: 149)

⁵³ Pokrytí momentálního stavu společnosti, tradice První republiky a poválečného období, nacionalismus (Češi a Slováci by měli být vzorem pro východ i západ). (HOPPE, 2009: 128).

⁵⁴ STROPNICKÝ, Matěj. *Myslet socialismus bez tanků: svoboda slova ve střed/tu zájmů československého roku 1968*. Vyd. 1. Scriptorium, 2013, 148-149 s. ISBN 978-808-7271-797.

Další skupinou jsou postoje **nepojmenovaných**, většinou nečlenové komunistické strany, kteří využívají svobody projevu k sebezpojení a ve vztahu k režimu jako ohnisko subverze. Svoboda slova pro ně představovala teoretickou samozřejmost, kterou není potřeba obhajovat. Snažili se zejména o sebedefinici jako samostatného subjektu a jejich systémová činnost byla založena na předpokladu legální platformy. Skutečnou politickou alternativou ale příliš nebyli. (STROPNICKÝ, 2013: 149-150)

Poslední koncepce **radikálně demokratická** svobodu slova pojímá jako integrální předpoklad své polemiky, ale zároveň se jejím prostřednictvím pokouší rekonstituovat společnost jako dějinný subjekt. Svobodu projevu chápali nejen jako nedílnou součást reformy a její nástroj, ale také jako profilace a svobodný úsudek veřejného mínění. Stropnický zdůrazňuje, že mnoho radikálních demokratů nevydrželo stát za svými stanovisky i po srpnové okupaci. Díky intenzitě traumatu z tanků svá přesvědčení o demokratizaci socialismu časem explicitně i implicitně spousta představitelů této skupiny charakterizovalo jako utopické. (STROPNICKÝ, 2013: 150)

Role médií a všech sdělovacích prostředků během klíčových srpnových dnů, kdy Československo obsadila vojska Varšavské smlouvy, je bezesporu zásadní, avšak ne tolik zásadní pro tuto práci. Po srpnové intervenci se vedoucí špičky v tzv. Moskevském protokolu zavázaly dostat média pod kontrolu a v září roku 1968 legislativně ukotvily obnovení cenzury. Byl založen Úřad pro tisk a informace (ÚTI), jehož hlavní činností bylo koordinovat opatření a směrnice k činnosti médií.⁵⁵ (KONČELÍK, VEČEŘA, ORSÁG, 2011: 198) V září byl také Národním shromážděním schválen zákon č.127/1968 o některých přechodných opatřeních v oblasti tisku a dalších hromadných informačních prostředcích. Zákon mimo jiné deklaroval obnovení předběžné cenzury a stanovil systém sankcí vůči vydavatelům⁵⁶. (BEDNAŘÍK, JIRÁK, KÖPPLOVÁ, 2011: 313)

Na podzim roku 1968 však začala vycházet i nová periodika (př. Zítřek, Obroda, Politika, obnovená Tvář), jejichž vydávání bylo povoleno ještě před srpnovou intervencí. V listopadu roku 1968 začala situace ohledně médií ještě více gradovat. Díky usnesení předsednictva ÚV KSČ byla například na měsíc zastavena činnost vydávání týdeníku Reportér a Politika. Do každé redakce byl navíc včleněn „*zmocněnec Úřadu pro tisk a informace*“, který měl prakticky veškerou moc a poslední slovo před uveřejněním všech

⁵⁵ Tento úřad však novináři nerespektovali a pracovali svobodně.

⁵⁶ 12. září 1968 vláda ustanovila Vládní výbor pro tisk a informace v čele s Peterem Colotkou, jehož úlohou bylo koordinovat opatření a směrnice k činnosti médií.

článků. V té době byli zároveň vyměněni všichni šéfredaktoři a redaktoři, kteří se odmítali podvolit stranickým příkazům a usnesením. (HOPPE, 2004: 17) Velkým bodovým zlomem, nejen ve společenském či politickém měřítku, bylo zvolení Gustava Husáka do čela KSČ v dubnu roku 1969. Tím prakticky skončily jakékoliv emancipační procesy médií od politické moci a to vedlo k faktické obnově jejich služebního postavení. (KONČELÍK, VEČEŘA, ORSÁG, 2011: 246). „*Okamžitý účinek měla jednak kádrová opatření, jimiž se mocenské ústředí zbavovalo neloajálních žurnalistů, jednak zastavení některých periodik...ta periodika (kromě deníků), která nebyla postižena zákazem, prošla do září roku 1969 „přeregistrací“, jejíž výsledek určovalo byro ÚV KSČ pro stranickou práci v českých zemích...rychlá „čistka“ znamenala konec svobody slova v Československu.*“⁵⁷ Na jaře roku 1969 tak bylo prakticky znát, že demokratizace médií, o které se pražské jaro snažilo, je oslabována a na ústupu a fakticky potlačována. Někteří novináři se i přes tuto situaci snažili oklešťování svobody tisku brzdit. (BEDNAŘÍK, JIRÁK, KÖPPLOVÁ, 2011: 313)

2.7.1. Listy

Historie časopisu Listy by se dala rozdělit na dvě etapy. Ta první byla mezi lety 1946-1948. Druhá pak v letech 1968-1969. V té první byl čtvrtletník zaměřen na umění a filozofii a vycházel v nakladatelství Melantrich, který redigoval estetik a kulturní publicista Jindřich Chalupecký. Listy navazovaly na meziválečnou avantgardu a vybízely k rozvíjení jejího odkazu v soudobé literatuře. Značnou část svého obsahu také věnovaly existencialismu. Po únoru roku 1948 byla činnost Listů zastavena. Během pražského jara byla činnost Listů obnovena a týdeník Svazu čs. spisovatelů (SČSS) navazoval obsahově i autorským okruhem na Literární listy. Řídila jej početná redakční rada, šéfredaktorem byl Milan Jungmann; v redakci pracovali mj. Antonín Brousek, Luboš Dobrovský, Igor Hájek, Petr Chudožilov, Vladimír Karfík, Ivan Klíma, Eda Kriseová, Jiří Lederer, Sergej Machonin, Zdeněk Pinc, Petr Pithart, Zdeněk Pochop, Milan Schulz, Karol Sidon, Ludvík Vaculík. V lednu roku 1969 se pak v Listech kvůli jejím intenzivním reformním postojům a myšlení zavedla předběžná cenzura. Do té doby byly Listy s nákladem 100 000 – 300 000 jedním z nejčtenějších časopisů té doby. V podmínkách nastupující normalizace přenášely důraz z politiky na kulturu a její národně záchovnou hodnotu; přesto byly zastaveny hned při prvním mocenském náporu proti opozičním názorům. „*Jako předchozí svazové tiskoviny přinášely Listy stanoviska orgánů*

⁵⁷ HOPPE, Jiří. *Pražské jaro v médiích: výběr z dobové publicistiky*. 1. vyd. Brno: Doplněk, 2004, str. 18. ISBN 978-807-2391-622.

SČSS i jednotlivých spisovatelů k politickým událostem. Těžiště časopisu spočívalo v historicko-politologické, sociologické, filozofické a kulturní esejistice. K autorům patřili Luboš Dobrovský, Vilém Hejl, Jindřich Chalupecký, Karel Kosík, Milan Kundera, Ján Mlynárik, Lubomír Nový, Petr Pithart, Ivo Plaňava, František Šamalík, Milan Šimečka, Jiřina Šiklová aj. Obecněji zaměřené stati se střídaly s reportážní i úvahovou publicistikou (Vladimír Blažek s nepravidelnou rubrikou Soukromý zápisník – užíval též pseudonymu Vladimír Gloc; Stanislav Budín, Petr Chudožilov, Marie Kubátová, Ivan Kubiček, Milan Schulz aj.)...Na poslední stránce byly otiskovány dokumentární seriály historiků Roberta Kvačka, Věry Olivové a Jana Tesaře o tzv. první a druhé republice a protektorátu. Listy publikovaly stati osobností světového významu a rozhovory s nimi (Heinrich Böll, Graham Greene, Roman Jakobson, Herbert Marcuse, Arthur Miller, Jean-Paul Sartre, Alan Sillitoe, John Updike aj.); některé z nich se dotýkaly aktuální politické situace Československa.“⁵⁸

2.7.2. Tvář

Časopis Tvář by se dal charakterizovat jako literární a společensko-kriticky smýšlející měsíčník, který vydával Svaz československých spisovatelů v nakladatelství Československý spisovatel. Revue Tvář, která zpočátku vycházela v letech 1964-1965 byla jedním z nejvýraznějších časopisů první poloviny 60. let. V roce 1965 byla její činnost zastavena pro neochotu redakce přistoupit na kompromisy.

„V ročníku 1964 Tvář teprve hledala svou podobu, kritické stati neutvářely ucelenou koncepci, na přípravě časopisu se podíleli i mladí básníci, kteří pak většinou přešli do Sešitů pro mladou literaturu. Od roku 1965 se časopis s příchodem Emanuela Mandlera do redakčního kruhu proměňoval v tribunu skupiny, kterou spojoval hlavně kritický postoj ke skutečnosti. Neochota ke kompromisům, pojetí tvorby jako činnosti nesvázané jakoukoli služebností a pluralitní, neideologické nazírání uměleckých i společenských jevů vedly Tvář k permanentním konfliktům nejen s tiskovým dozorem a KSČ, ale i s reformně naladěnými orgány spisovatelského svazu.“⁵⁹ Činnost časopisu byla znovu obnovena v letech 1968 až 1969. „V letech 1968-69 literatura a umění ustoupily poněkud do pozadí a více prostoru bylo věnováno recepci aktuální společenské situace. Vedle politických článků Emanuela Mandlera, navazujících na havlíčkovsko-masarykovskou tradici střízlivého dělného realismu, vycházejí v

⁵⁸ SLOVNÍK ČESKÉ LITERATURY. Listy [online]. 2008 [cit. 2014-01-12]. Dostupné z: <http://www.slovníkceskeliteratury.cz/showContent.jsp?docId=144&hl=Listy+>

⁵⁹ SLOVNÍK ČESKÉ LITERATURY. Tvář (2) [online]. 2008 [cit. 2014-01-12]. Dostupné z: <http://www.slovníkceskeliteratury.cz/showContent.jsp?docId=231&hl=Tv%C3%A1ř%99+>

listu v této etapě i ekonomické analýzy Václava Klause a Josefa Kreutera nebo historické stati Zbyňka Hejdy. ⁶⁰

2.7.3. Plamen

Časopis Plamen vycházel přesně deset let, konkrétně mezi lety 1959 až 1969. Měsíčník pro literaturu, umění a život vydával Svaz československých spisovatelů (od r. 1960 v nakladatelství Československý spisovatel). S prvotním záměrem byl zakládán jako náhrada za zrušený Květen a Nový život. Řídil jej téměř po celou dobu Jiří Hájek (roč. 1959-63 a 1966-68 s redakční radou), od č. 4/1968 pak Karel Kostroun. Na úplně posledním čísle spolupracoval s Karlem Kosíkem, Milanem Kunderou, Lubomírem Sochořem a Josefem Škvoreckým. Početnou a několikrát obměněnou redakční radu tvořili převážně kmenoví přispěvatelé časopisu a jejím předsedou byl v letech 1968-1969 Josef Škvorecký. V redakci pracovali mj. František Benhart, Miroslav Drápal, Pavel Hanuš, Josef Hanzlík, Antonín Hulík, Vladimír Janovic, Antonín Jelínek, Dušan Karpatský, Gabriel Laub, Karel Misař, Alena Santarová, Květoslav František Sedláček, Milan Smolík, Ivo Štuka, Vladimír Vondra.

„Na vzniku Plamene měl mimořádný zájem Jiří Hájek: chtěl z časopisu učinit platformu, na níž by se mohl uplatňovat jako ideový vůdce mladé umělecké generace vstupující do literatury na začátku 60. let; zároveň přispíval k popularizaci podnětů filozofů a estetiků, jako byli Ernst Fischer, Roger Garaudy, György Lukács. Usiloval o to, aby byl v domácím prostředí považován za jednoho z hlavních iniciátorů myšlenkové obrody marxismu. Rychle se rozšiřující autorský okruh začal však poměrně brzy překračovat původní Hájkovy intence, což nakonec vedlo až k roztržce mezi šéfredaktorem a redakční radou. Oproti dřívějším svazovým časopisům byl Plamen otevřenější ve výběru spolupracovníků i příspěvků. Od poloviny 60. let dával prostor – zvláště v rubrice Myšlenky (XX.) století – i nemarxistickým ideovým proudům (Michel Foucault, Erich Fromm, Ladislav Klíma, Jean-Paul Sartre, Pierre Teilhard de Chardin) a dlouho tabuizovaným tématům (problematika mýtu v literatuře, k níž se vyjádřil i Václav Černý – č. 8/1965, úvahy o masové kultuře, literární ztvárnění erotiky a sexu, kulatý stůl o machiavelismu v politice apod.)... Redakce Plamene iniciovala řadu diskusí a anket, často mezinárodních (např. o možnostech kulturní spolupráce Západu a Východu, o české literatuře a kultuře ve světě apod.).“⁶¹

⁶⁰ Tamtéž.

⁶¹ SLOVNÍK ČESKÉ LITERATURY. Plamen [online]. 2008 [cit. 2014-01-12]. Dostupné z: <http://www.slovníkceskeliteratury.cz/showContent.jsp?docId=186>

2.7.4. Host do domu

Brněnské periodikum *Host do domu* začal Svaz československých spisovatelů vydávat v roce 1954. „*Tento brněnský časopis na sebe upozornil kulturní veřejnost již v prvním roce své existence, když v něm Jan Trefulka publikoval kritiku veršů Pavla Kohouta.*“⁶² Původně byl *Host do domu* formulován jako měsíčník pro literaturu, umění a kritiku, od dubna 1969 se stal čtrnáctideníkem. Byl pojmenovaný podle sbírky Jiřího Wolkra a zároveň svým názvem připomínal předválečný brněnský avantgardní časopis *Host*. Šéfredaktory byli Bohumír Macák (1954-63), Jan Skácel (1963-69) a Jan Trefulka (1969-70, v redakci působil již od 1962), redaktory pak Ludvík Kundera (1954-55), Jaromír Tomeček (1954-61), Karel Tachovský (1955-56), Oldřich Mikulášek (1957-64), Milan Uhde (1960-70), Oldřich Bárta (1964-67), Pavel Švanda (1969-70) a Jan Šmíd (1969).

„Autoři některých příspěvků se již od poloviny 50. let pokoušeli revidovat panující dogmatické představy o starší i poválečné české literatuře. Na přelomu 50. a 60. let se v časopisu proti stále ještě převažující podpoře oficiální kulturněpolitické doktríny prosazovala snaha o rozšíření autorského okruhu i spektra tvůrčích a badatelských postupů... Pod vedením Jana Skácela se Host do domu stal jedním z nejpodnětnějších dobových kulturních časopisů. Ani v tomto období neměl charakter skupinového nebo generačního listu, dával prostor autorům různého zaměření. Konfrontoval domácí tvorbu s moderními trendy v zahraničí, kladl důraz na znovuobjevování dosud přehlížených jmen české i světové literatury a na obnovu historické paměti.“⁶³

⁶² BEDNAŘÍK, Petr, Jan JIRÁK a Barbara KÖPPLOVÁ. *Dějiny českých médií: od počátku do současnosti*. Vyd. 1. Praha: Grada, 2011, str. 266. ISBN 978-802-4730-288.

⁶³ SLOVNÍK ČESKÉ LITERATURY. *Host do domu* [online]. 2008 [cit. 2014-01-12]. Dostupné z: <http://www.slovnikeskeliteratury.cz/showContent.jsp?docId=107&hl=host+do+domu+>

III. Metodologická část

3.1. Diskurz – teorie a přístupy

Samotný pojem diskurz je velmi komplikovaný a vzhledem k jeho interdisciplinární povaze je i nesnadno uchopitelný. „*Diskurz patří bezpochyby mezi pojmy, které bez ohledu na charakter konkrétní disciplíny prošly na poli sociálních a humanitních věd v posledních desetiletích největší „konjunkturou.“*“⁶⁴ Protože různé přístupy pracují s různými interpretačními rámci⁶⁵, bude jasně stanoveno, které přístupy budou sloužit jako teoretická základna této práce. Bude tak předejito metodologickým nejasnostem a naopak budou ujasněny kontextové principy práce. V zesílené míře se pojem diskurz začal využívat v 70. letech 20. století v několika rozdílných konceptech. Teorie diskurzu jsou obecně vnímány jako „*teorie, kterých se užívá při zkoumání výpovědních souvislostí*“, jejich důsledků, koherencí, příp. „*jazykových her s danými pravidly*“, v nejširším slova smyslu (FOHRMANN, 1997: 372).

Analytici diskurzu, Edwards a Potter, stanovili tři obecné roviny pojmu diskurz. Za první je to diskurz situační, který je za (a) konstruován v určitých kontextech (sekvencích) a kontextech (každodenních a institucionálních aktivitách) a za (b) je konstruován na backgroundu ostatních diskurzů (má rétorický, anticipační charakter). Za druhé je to diskurz s akčním charakterem, tedy, že díky němu lidé vytvářejí sociální akce (např. pozvání, souhlas, apod.) A za třetí je diskurz s konstrukčním charakterem, tedy že je za (a) utvářen (z určitých stavebních prvků) a za (b) sám utváří jistou verzi reality („vnější“ nebo „vnitřní“). (MCHOUL, RAPLEY in NEKVAPIL, 2001: 13)⁶⁶ V Lexikonu teorie literatury a kultury je pojem diskurz definován tak, jak se o něm hovoří ve „*všech myšlenkových směrech, které počínají 60. lety 20. století nahlížejí na materiálnost, jakož i na důsledky moci a subjektu jako na projevy historicky specifických výpovědních formací*“.⁶⁷

⁶⁴ LAPČÍK, Marek: „Diskurs jako téma diskursu: O diskursu bez Habermase i bez Foucaulta? Poznámky ke konceptualizaci pojmu.“ In: Foret, M. – Lapčík, M. – Orság, P. (eds.): *Kultura–Média–Komunikace 1/2009. Spektákl, mizející realita a (ne)bezpečí informací, diskurs(y) o diskursu*. Olomouc: Univerzita Palackého 2009. ISSN 1804-0365, s. 93–116.

⁶⁵ K této problematice Lapčík dodává, že jejich interdisciplinarizace je totiž závislá na užívání do značné míry přesně, transparentně (a relativně konsensuálně) vymezených pojmů. (LAPČÍK, 2009: 93)

⁶⁶ Nekvapil, Jiří. 2006. „Úvodem k monotematickému číslu „Analýza promluv a textů, analýza diskurzu“.“ *Sociologický časopis / Czech Sociological Review* 42 (2): 263-268

⁶⁷ *Lexikon teorie literatury a kultury: koncepce / osobnosti / základní pojmy*. Editor Ansgar Nünning, Jiří Trávníček, Jiří Holý. Brno: Host, 2006, 912 s. ISBN 80-729-4170-4.

V teoretickém ukotvení mediálních studií se diskurz váže k možnostem reprezentace a přítomnosti ideologie v komunikaci a označuje skupinu výroků, výpovědí, formulací, které poskytuje jazyk k hovoru o určitém druhu vědění a nějakého námětu. Může být i množinou kódů a jejich pravidel, užívaných při produkování významů vztahujících se k nějakému tématu. Cílem této práce však není reflektovat diskurz ze všech úhlů pohledu, stěžejní však je alespoň minimální nastínění diskurzu v historické a mediální souvislosti. Lapčík v tomto směru definuje tři základní linie konceptualizace pojmu diskurs: **extenzivní, reduktivní, operacionalizující**. Extenzivní konceptualizace mají základ ve filozofické tradici a jsou pro ně příznačné „polyvalenční“ vymezení a nemožnost univerzální definice. Reduktivní konceptualizace, pro kterou je příznačná historická odvoditelnost nebo ztotožnění s některou z charakteristik pojetí diskurzu. Operacionalizující konceptualizace apriorně nechce definovat pole diskurzu, ale vymezuje jej jako analytický nástroj. (LAPČÍK, 2009: 98-100)

Pro tuto práci bude zásadní formulace diskursu, jak jej definuje **Michel Foucault**. **Diskurz** chápe jako **celek výpovědí** (*l'énoncé*), které spadají do téže diskurzivní formace. Výpověď je základní prvek k popisu diskurzivních událostí. Zároveň netvoří rétorickou ani formální jednotku, jež by byla neomezeně opakovatelná, ale tvoří omezený počet výpovědí, pro něž je možné definovat soubor podmínek existence. Výpověď není ani promluva, ani tvrzení, ani psychologická či logická entita, ani událost nebo ideální forma. Identita výpovědi je zcela relativní a osciluje podle způsobu, jak je výpověď použita a jak se s ní nakládá. (FOUCAULT, 2002: 86). Význam výpovědi pro pochopení celkového kontextu je však klíčový. Diskurzem Foucault chápal „*soubor výpovědí, které poskytuje jazyk pro mluvení o něčem – způsob reprezentování znalosti – o určitém tématu v určitý historický okamžik*“. Diskurz spočívá ve vytváření vědění prostřednictvím jazyka. Protože veškeré sociální jednání je spojeno s významem, a významy utvářejí a ovlivňují to, co děláme, naše chování, veškerá jednání mají diskurzivní aspekt. (HALL, 1992: 291)

Diskurz je součástí historického fragmentu **dějín**. (FOUCAULT, 2002: 86) Zajímá ho geneze moderního státu a politického myšlení (diskurzu). Kontextově využívá archivářskou, archeologickou a genealogickou metodu analýzy politických a historických pojednání. (VÁLKA, 2006)

Základní Foucaultova hypotéza staví na tom, že v každé společnosti lidstva existuje **jazyk**, diskurz, kterým společnost mluví. Jedná se o úzus zaběhlý v lidské společnosti, obsahující témata rozmlouvání, který zároveň obsahuje jazyk, řeč jakým se o těchto tématech

mluví. „Diskurz ve Foucaultově pojetí přinesl výrazné přehodnocení pohledu na jazyk; ten přestává být neproblematickým instrumentem komunikace a stává se určitou sítí souřadnic vytyčující a předznamenávající pohyb našeho myšlení a vypovídání o realitě. Ve skutečnosti je však sama otázka komunikace až druhotná, jazyk vstupuje do hry až v okamžiku, kdy chceme externalizovat své „čisté myšlenky“, naopak je zde vždy už přítomen jako něco, co naše myšlení předchází, co jej strukturuje, v čem je naše myšlení vždy již nevyhnutelně zakotveno, co tvoří jeho horizont.“⁶⁸

O něco méně významná, nikoliv nepodstatná, bude pro tuto práci koncepce diskurzu od Habermase. Jeho interpretace chápe **diskurz** jako **formu komunikace**, pro kterou je charakteristická argumentace tematizující účinnost, jež je komplikovaná a další zohledňování faktů je opodstatněné. Habermas zdůrazňuje, že pokud určitým způsobem konstruujeme diskurz, musíme se paralelně vymanit z příčin a důsledků řízení a zkušenosti. (HABERMAS, 1985: 14) V tomto případě se zdaleka tolik neklade důraz na výměnu informací, ale na argumentační stránku výpovědí, které slouží ke zdůvodnění (nebo zamítnutí) problematických nároků platnosti. (HABERMAS, 1985: 46) Každý druh diskurzu má svá vlastní pravidla, která jsou zároveň pravidly jeho formy, stejnými pravidly, na nichž závisí dynamika krizí a řešení. (ECO, 1990: 91)

3.1.1. Diskurz jako historický exkurz

Dějiny světa mají odlišný význam podle toho, kdo je kde a v jakém diskurzu prožíval. Generační perspektivy na tytéž události se budou pronikavě lišit také podle toho, zda jsme současníky dějin a v jaké životní fázi nás zastihují ty či ony události. (SVITÁK, 1990: 9) „Z veřejných debat a společenskovedního provozu v západních zemích plyne zkušenost, že zhruba s dvacetiletým odstupem od určitého význačného dějinného mezníku přichází ke slovu historický revizionismus v pohledu na předešlou epochu.“⁶⁹

Protože tato práce bude z metodologického hlediska čerpat z kvalitativního přístupu kritické diskurzivní analýzy, konkrétně z přístupu Normana Fairclougha, bude nastíněno, jak právě on charakterizuje pojem diskurz. Diskurz je způsob, jak zaznamenat konkrétní příklad sociální praxe z určitého pohledu (FAIRCLOUGH, 1995: 14). *Kritická analýza diskurzu se*

⁶⁸ MATONOHA, Jan. ČESKÁ LITERATURA; ROZHLEDY. *Literárněvědný text jako diskurz, velké vyprávění a výkon moci?* [online]. 2003 [cit. 2014-03-13]. Dostupné z <http://www.ucl.cas.cz/edicee/data/antologie/kolokvia/1/4.pdf>

⁶⁹ DRÁPALA, Milan. *Dějiny a současnost* [online]. 2011 [cit. 2014-01-21]. Dostupné z: <http://dejinyasoucasnost.cz/archiv/2011/11/michal-pullmann-konec-experimentu/>

soustředí primárně na autentickou každodenní komunikaci v institucionální, mediální, politické nebo jiné podobě. Kritická analýza diskurzu se snaží reflektovat mluvený i psaný diskurs jako formu společenské praxe. Jistým předpokladem existuje dialektický vztah mezi diskursem a konkrétními sociálními aktéry, situacemi, institucemi a sociálními strukturami, do kterých je diskurs zakomponován a jaký vliv má na jeho aktéry, situaci a prostředí. Jinými slovy je diskurs sociální praxí, které je zároveň součástí.“⁷⁰

Diskurz tak může být chápán jako komplexní svazek simultánně a sekvenčně provázaných jazykových aktů, které se projevují v rámci sociální praxe jako tematicky a sémioticky provázané. Fairclough, ale například i Wodaková kladou ve svých přístupech velký důraz zejména na kontext, který bere v úvahu čtyři úrovně: 1. aktuálnost, jazyk, koherence 2. intertextuální a interdiskurzivní vztahy mezi výpovědmi, texty, žánry a diskurzy 3. situační provázanost jevů 4. širší socio-politický a historický kontext, ve kterém je diskurzivní praxe ukotvena v souvislostech (FAIRCLOUGH, 1995: 45-58).

Fairclough chápe diskurz nejen jako reprezentaci světa, ale i jako praxi. Diskurzivní praktiky pak dle něj přispívají k reprodukci společnosti (systémů vědění a přesvědčení) a zároveň i k transformaci společnosti. (FAIRCLOUGH, 1995: 64) Zde je potřeba upozornit na důležitou diferenci mezi představiteli CDA. „*Teun van Dijk a s ním například Ruth Wodaková se pokoušejí zavést kognitivní dimenzi do diskurzivní analýzy. Nechtějí zkoumat pouze samotný diskurz, ale také jeho vnímání. Zatímco Fairclough a Jager se „objektivisticky“ soustřeďují na samotné texty a jejich vztah k širší společnosti a stejně jako Foucault odhlíží od problému jejich interpretace, van Dijk sdílí názor diskurzivní psychologie. Fakt toho, že (a zda vůbec) lidé určité názory sdílejí je potřeba vysvětlit a nestačí odkázat na existenci anonymního diskurzu.“⁷¹ Zatímco se diskurzivní psychologie drží svých etnometodologických východisek a snaží se vysvětlit tento fakt analýzou přirozeně probíhajících interakcí, tak výsledek praktického, kontextualizovaného zvládnutí společenského života jeho aktéry, kognitivní psychologií obohacená CDA chce nalézt a popsat „diskurzivní modely“ v myslích lidí.⁷²*

⁷⁰ WODAK, Ruth. *The discursive construction of national identity*. 2nd ed. Edinburgh: Edinburgh University Press, c2009, str.8. ISBN 978-074-8637-348.

⁷¹ VÁVRA, Martin. Tři přístupy k analýze diskurzu – neslučitelnost nebo možnost syntézy? Three Approaches to Discourse Analysis – Incompatibility or Possibility of Synthesis?. In: *Pražské sociálně vědní studie 2006*. Praha: Fakulta sociálních věd Univerzity Karlovy, 2006, s. 49-67.

⁷² VÁVRA, Martin. Tři přístupy k analýze diskurzu – neslučitelnost nebo možnost syntézy? Three Approaches to Discourse Analysis – Incompatibility or Possibility of Synthesis?. In: *Pražské sociálně vědní studie 2006*. Praha: Fakulta sociálních věd Univerzity Karlovy, 2006, s. 49-67.

3.2. Kritická diskurzivní analýza (KDA)

V předchozích kapitolách je systematicky zprostředkována linie ideologie-jazyk-diskurz. Diskurz je sociální praxí a umožňuje nám lepší pohled na danou věc a předkládá určité aspekty reality. Ideologie je východiskem **kritické analýzy diskurzu**⁷³. Ta má několik přístupů, jež mohou pomoci zkoumat mediální výstupy a fakta. Jazyk zde hraje důležitou roli a jeho projev má svůj specifický význam. Interpretace textu je vlastně sociální praxí sloužící k sociálním cílům. (ZÁMEC, 2009: 160) S využitím metody kritické diskurzivní analýzy budou v tomto výzkumu jednotlivé články analyzovány a bude reflektován jejich vývoj. Zároveň bude identifikována diskurzivní strategie a nástroje, jejichž prostřednictvím byl obraz „českého údělu“ konstruován a transformován. Záměrem práce je zjistit, jak jednotlivé texty přispěly k vytváření, uchování nebo změně sociálních struktur a charakterizovat ideologické postoje, které tyto poměry zdůvodňují nebo zpochybňují.

Kritická diskurzivní analýza je interdisciplinární perspektivou, v rámci které zkoumáme sociální problémy skrze jejich symbolickou reprezentaci. Jedná se o eklektický přístup, takže nelze kritickou diskurzivní analýzu považovat za metodu, ale za perspektivu výzkumu opírající se o nejrůznější metody.

Pro účely této práce bude čerpáno z principů kritické diskurzivní analýzy, jak ji aplikuje **Norman Fairclough**. Jeho přístup se zaměřuje na jazyk jako formu společenské praxe a na to, jak je diskurz ovlivněn vztahem jazyk-moc-ideologie. Podle Fairclougha diskurz produkuje sociální identity, sociální vztahy a systémy vědění a názorů a na komunikační událost nazírá jako na vztah mezi třemi subjekty: text, diskurzivní praxe a socio-kulturní praxe (FAIRCLOUGH, 1995: 57). Na tuto práci nebude aplikován historicko-diskurzivní přístup Wodakové (která se ve svých výzkumech zabývala například identitou rakouského národa) zejména proto, že ona staví do popředí určité charakteristické (národnostní) hodnoty, ale Fairclough klade důraz i na historické a sociologické pozadí, ve kterém jsou texty produkovány.

Kritická diskurzivní analýza Normana Fairclougha probíhá ve třech dimenzích: deskriptivní, interpretativní, explanační. V deskriptivní fázi by se dle něj měl výzkumník zaměřit na jazykovou úroveň (lexikální, syntaktickou, stylistickou). V interpretační fázi by se měl soustředit na výklad vztahů mezi textem a interakcí historicko-sociálního kontextu. A

⁷³ angl. Critical discourse analysis (CDA)

v explanační fázi reflektovat vztah mezi interakcí a sociálním kontextem. (FAIRCLOUGH, 1988: 92).

3.2.1. Deskriptivní fáze

V deskriptivní fázi se výzkumník zaměřuje na formální stránku výzkumu. Jedná se o analýzu textu. Tato část výzkumu obsahuje reflexi textů z **lexikálního, syntaktického a stylistického** hlediska. Dle Normana Fairclougha má lexikální, syntaktická a stylistická povaha textů zkušenostní, relační a expresivní hodnotový potenciál. (FAIRCLOUGH, 1988: 92).

Lexikální stránka charakterizuje (a) formálně-významovou jednotu (b) fonetickou a fonologickou utvářenost (c) grafickou podobu (d) významovou stránku (e) přemístitelnost a nahraditelnost. Analýza například směřuje k zjištění toho, jaké diskurz obsahuje výrazy, které by signalizovaly příslušnost k jisté sociální nebo ideologické skupině pomocí lexikálních jednotek. Můžeme se tedy ptát: *Jaké zkušenostní⁷⁴, relační⁷⁵ a expresivní⁷⁶ hodnoty mají jednotlivé lexikální jednotky?*

Syntaktická stránka se zabývá vztahy mezi jednotlivými slovy ve větě, správným tvořením větných konstrukcí a slovosledem. *Jaké zkušenostní, relační a expresivní hodnoty mají znaky po syntaktické stránce?*⁷⁷

Stylistická stránka se zaměřuje na slohovou výstavbu textů a jazykových jednotek. Analýza tak hodnotí texty po stránce jazykové, zejména se soustředí na výběr slov, na stavbu vět a na jejich celkovou koherenci. Otázka tak zní: *Jaké zkušenostní, relační a expresivní hodnoty mají znaky po syntaktické stránce?*

3.2.2. Interpretační fáze

V interpretační fázi výzkumník hledá odpověď na to, co a jak je skrze texty produkováno a co a jak je v textech nacházeno. Jedná se o analýzu zpracování. Zajímá se o kontext vzniku textu a o použitý diskurz. Nejde jí tedy primárně o text, ale o to, co je tzv. za ním. Diskurz je obecně vybudován tak, že jeho autor v každém okamžiku volí mezi různými

⁷⁴Jaká obsahuje stranická pojmenování? Jaké mají společenské pozadí?Jedná se o odkaz realitu, ve které je text producentem produkováno.

⁷⁵ Můžeme se zaměřit na slova, která jsou sporná v tom smyslu, že je různé sociální skupiny či názorové proudy chápou různě , jaký význam tato slova mají v daném textu a obsahuje-li text slova s vedlejšími, průvodními významy, konotacemi, které se vážou k ideologickým stanoviskům.

⁷⁶ Zaměřuje se na autorova hodnocení, která jsou v textu prezentována vůči lidské entitě.

⁷⁷ Co například vypovídá o pozici slova gramatická hodnota? Jak užívá text zájmena a zájmenná příslovce?

významy a prostředky. Analýza tak směřuje k zjištění, jaký ideologický význam tyto volby ve svém souhrnu mají. Dle Fairclougha se tak máme zaměřit na **téma** textu („*What is going on?*“) a na konkrétní **osoby**, kterých se text bezprostředně dotýká („*Who is involved?*“) a na **vztahy** mezi těmito jednotkami („*In what relations?*“). (FAIRCLOUGH, 1988: 117).

3.2.3. Explanační fáze

V explanační fázi výzkumník reflektuje sociální determinace procesu produkce a interpretace a jeho sociální efekty. Klade se důraz hlavně na Faircloughův pojem sociální praxe a dopady textů na realitu. Jedná se o sociální analýzu. Ideologie je nejsilnější, když je neviditelná a když se její projevy naturalizují a stávají se součástí našeho každodenního smyslu bytí. Jednotlivé texty tak nabízí nové optiky, ze kterých můžeme na sociální realitu pohlížet a dávat do kontextu s tím, jak jsou sociální vazby determinovány. Může tak být položena otázka: *Jaký společenský význam má činnost, kterou text reprezentuje? Je tato činnost stálá, trvalá nebo proměnlivá? Je spojena s ideologickými představami?* (FAIRCLOUGH, 1988: 117).

IV. Výzkumná část - Návrh výzkumu

4.1. Téma výzkumu

Mediální obraz „českého údělu“ během let 1968 až 1969 ve vybraném tisku.

Hlavní výzkumná otázka:

Jakým způsobem byl v Listech, v Plameni, v Tváři a v Hostu do domu konstruován mediální obraz „českého údělu“ v období let 1968 až 1969?

4.2. Cíl výzkumu

Primárním cílem této práce není zkoumat „fenomén“ pražské jaro, ani věnovat se jeho průběhu, vývoji či příčinám, ale pouze pracovat s jeho kontextem, zejména s problematikou svobody slova a cenzury. Diplomová práce je spíše koncipována především jako příspěvek k mapování konstrukce mediálního obrazu „českého údělu“ v letech 1968 – 1969. Cílem diplomové práce je za pomoci diskurzivní analýzy reflektovat, jakým způsobem byl ve vybraném tisku prezentován a konstruován „český úděl“. V tomto hlavním výzkumném předmětu budou simultánně sledovány diskurzivní mechanismy a strategie, kterými byl obraz utvářen, a jak se tyto prostředky a mechanismy proměňovaly spolu se společenským vývojem během sledovaného období s akcentem na svobodu projevu v daném období. Práce se bude soustředit zejména na dvě zásadní problematiky celé polemiky. Za prvé na to, jak články utvářejí a demonstrují pojem **politika**, který se v této době profiluje na tématu interpretace reformního pražského jara. Za druhé na to, jak jednotlivé články konstruují a prezentují pojetí **národa**, které se během pražského jara stalo nedílným nástrojem reformního hnutí uvnitř KSČ. Kritická diskurzivní analýza bude usilovat o uchopení tehdejšího sporu jako nepřímého prostředku pro pojednání problémů tehdejší doby s paralelním odkazem na „spor o smyslu českých dějin“, který se vedl v letech 1886–1938. Jedinečnost této práce tak bude spočívat zejména v tom, že vznikne odborné dílo, které zatím nebylo v českém kontextu a v takovém rozsahu zpracováno a ukotveno pomocí analýzy diskurzu.

4.3. Vedlejší výzkumné otázky

Stěžejní je hlavní výzkumná otázka, která byla formulována na začátku tohoto výzkumného bloku. Aby byla struktura práce více srozumitelná, budou stanoveny i vedlejší výzkumné otázky.

1. Jak byl zobrazován v kontextu sporu o „český úděl“ pojem politika?

a) Jak se v rámci konstrukce mediálního obrazu „českého údělu“ pracovalo s pojmem politika v návaznosti na kontext politické změny během pražského jara v roce 1968?

b) S jakými tématy je pojem politika v rámci polemiky o „českém údělu“ spojován v socio-historickém kontextu?

2. Jak byl zobrazován v kontextu sporu o „český úděl“ pojem národ?

a) Jak se v rámci konstrukce mediálního obrazu „českého údělu“ pracovalo s pojmem národ v návaznosti na kontext politické změny během pražského jara v roce 1968?

b) S jakými tématy je pojem národ v rámci polemiky o „českém údělu“ spojován v socio-historickém kontextu?

3. Jak se do analyzovaných článků reflektoval kontext historických událostí tehdejší doby s důrazem na svobodu slova?

4. Jak jednotliví autoři analyzovaných článků chápou „český úděl“, chápou-li ho nějak?

4.3.1. Operacionalizace vedlejších výzkumných otázek

1. Jak byl zobrazován v kontextu sporu o „český úděl“ pojem politika?

a) Jak se v rámci konstrukce mediálního obrazu „českého údělu“ pracovalo s pojmem politika v návaznosti na kontext politické změny během pražského jara v roce 1968?

b) S jakými tématy je pojem politika v rámci polemiky o „českém údělu“ spojován v socio-historickém kontextu?

Práce se bude soustředit na to, jak články utvářejí a demonstrují pojem politika, který se v této době profiluje na tématu interpretace reformního pražského jara. Diskurzivní analýza bude usilovat o uchopení tehdejšího sporu jako nepřímého prostředku pro pojednání

problémů tehdejší doby s paralelním odkazem na „spor o smyslu českých dějin“, který se vedl v letech 1886–1938. Výzkumná část se v tomto směru zaměří, jak jednotliví autoři pracovali s pojmem politika a jak jej zasazovali do různých konceptů a kontextů a jaké mechanismy při tom využívali. Odpoví se tak na faktickou otázku Fairclougha „*what is going on*“. Odpovědi budou deklarovat základní ukazatele: důvod (1a) a téma (1b).

2. Jak byl zobrazován v kontextu sporu o „český úděl“ pojem národ?

a) Jak se v rámci konstrukce mediálního obrazu „českého údělu“ pracovalo s pojmem národ v návaznosti na kontext politické změny během pražského jara v roce 1968?

b) S jakými tématy je pojem národ v rámci polemiky o „českém údělu“ spojován v socio-historickém kontextu?

Tato výzkumná část se bude soustředit na stejné linie jako výzkumná otázka č. 1 s ohledem na fakt, že se nezaobírá pojmem politika ale národ. Ukáže, jak se jednotliví autoři snažili pracovat s pojmem národ a jak jej zasazovali do různých konceptů a kontextů a jaké mechanismy při tom využívali. Opět se odpoví na faktickou otázku Fairclougha. Odpovědi budou deklarovat základní ukazatele: důvod (1a) a téma (1b).

3. Jak se do analyzovaných článků reflektoval kontext historických událostí tehdejší doby s důrazem na cenzuru?

Zde se zaměříme na specifika sledovaného období s akcentem na provázanost s jednotlivými články. Odpovíme tak na otázku Fairclougha „*in what relations*“. Stěžejní roli zde bude hrát kontext doby, jenž bude určujícím faktorem analýzy. Kategorizujeme představitele do jednotlivých skupin autorů (vydefinovaných v teoretické základně dle Stropnického) podle toho, jak uchopovali svobodu slova s přímou reflexí na dějinné události a konání samotných autorů.

4. Jak jednotliví autoři analyzovaných článků chápou „český úděl“, chápou-li ho nějak?

V tomto směru se výzkum orientuje na Faircloughovu otázku „*Who is involved*“. Odpověď tak bude jasně konstruovat ideologii autorů a jejich názorové proudy. Neboť se

v našem případě jedná o polemiku, lze očekávat názorovou rozdílnost. Stanovíme však jednotlivé prvky, v kterých se daní autoři shodují či naopak neshodují. Zároveň odpovíme na klíčovou otázku, a sice, jak každý z autorů konstruuje „český úděl“.

4.4. Metoda výzkumu

Na tuto práci bude aplikována metoda **kritické diskurzivní analýzy**. Nejvhodnější metoda výzkumu zvoleného diskurzu je v tomto případě především diskurzivní přístup Normana Fairclougha. Kritický přístup se projevuje tím, že se analýza snaží postihnout naše sociální praxe a užití jazyka, které mají určité příčiny a důsledky, jichž si nejsme vědomi. Tato metoda zahrnuje všechny úrovně a metody analýzy jazyka, kognice, interakce, společnosti a kultury, protože diskurs sám o sobě je manifestací právě těchto dimenzí společnosti. Cílem kritické diskurzivní analýzy je odkrývat ideologické podloží užití jazyka a mocenské vztahy, které jsou na jeho pozadí (FAIRCLOUGH – WODAKOVÁ, 1997: 258).

Výzkum bude rozdělen na 3 základní fáze: deskriptivní, interpretativní a explanační. V deskriptivní fázi se zaměříme na jazykovou úroveň (lexikální, syntaktickou, stylistickou a jazykovou). V interpretační fázi se soustředíme na výklad vztahů mezi textem a interakcí historicko-sociálního kontextu. V explanační fázi budeme reflektovat vztah mezi interakcí a sociálním kontextem.

4.5. Definice výzkumného vzorku

Cílem práce je za pomoci diskurzivní analýzy zmapovat, jakým způsobem byl ve vybraném tisku prezentován a konstruován obraz „českého údělu“. Během pražského jara vycházelo v Československu celkem 1 131 periodik (+16 deníků). Výzkumným souborem této práce budou vyselektované články z časopisů Listy, Plamen, Tvář a Host do domu, které vycházely v letech 1968 – 1969. Týdeník Listy obsahově i autorským kolektivem navazoval na Literární Listy, jehož průměrný náklad varioval mezi 100 000 až 300 000 výtisky. Časopisy Plamen a Host do domu měly podobný průměrný náklad mezi 20 000 až 25 000. Úplně nejnižší jej pak měl časopis Tvář (7 000 až 8 000). (KONČELÍK, ORSÁG, VEČEŘA, 2010: 201-202). Největší zásah na čtenáře tedy měly Listy.

Jedná se o účelový výběr, který je založen na dlouhodobém a důkladném studování problematiky polemiky o „českém údělu“ a výběr výzkumných periodik tak byl jedinou možností. Všechna vybraná média hrála během pražského jara svou roli a jejich význam je tak opodstatněný. **Výzkumný vzorek** zahrnuje celkem **8 článků**, z toho je 1 článek v Listech, 2

články v Tváři, 1 článek v Plameni, 4 články v Hostu do domu. Výzkumný soubor obsahuje tedy ty výzkumné jednotky, resp. články, které byly vydány v letech 1968-1969 a svým textovým mechanismem se tematicky vážou na „český úděl“ nebo reagují na články, které se „českým údělem“ zaobírají napřímo. Konkrétně se bude jednat o tyto výzkumné jednotky, resp. články:

- HAVEL, Václav. *Český úděl?*. Tvář. roč. 1969, č. 2.
- KOSÍK, Karel. *Váha slov*. Plamen XI, 1969, č. 4. str. 16—17.
- KUNDERA, Milan. *Český úděl*. Listy. roč. 1968, 7-8.
- KUNDERA, Milan. *Radikalismus a exhibicionismus*. Host do domu. roč. 1969.
- MANDLER, Emanuel. *Naše světové stíny*. Tvář. roč. 1969, č.6.
- NOVÝ, Lubomír. *Metakritika krize*. Host do domu. roč. 1969.
- STRÍTECKÝ, Jaroslav. *Úděl proměny a tvář sebeklamu*. Host do domu. roč. 1969.
- UHDE, Milan, HAVEL, Václav, STRÍTECKÝ, Jaroslav. *Dialog o radikalismu*. Host do domu. roč. 1969.

Tento seznam vychází nejen z díla *Literárky můj osud* od Milana Jungmanna⁷⁸, který byl odborníkem na literární kritiku a historii, ale především z odborných statí Jiřího Hoppeho a Jana Mervarta, současných odborníků na české a československé dějiny 20. století, zejména pak na dějiny KSČ a komunistického hnutí. Jan Mervart pak z tohoto seznamu čerpá i ve svém odborném článku „Český úděl z pohledu konce 60. let“.⁷⁹

⁷⁸ JUNGSMANN, Milan. *Literárky můj osud: kritické návraty ke kultuře padesátých a sedmdesátých let s aktuálními reflexemi*. Vyd. 1. Atlantis, 1999, str. 407. ISBN 80-710-8182-5.

⁷⁹ MERVART, Jan. *Český úděl z pohledu konce 60. let. Několik poznámek k polemice Kundera versus Havel*. In: *Dějiny - teorie - kritika* / Praha : Masarykův ústav AV ČR 2, č. 2, (2005,) s. 255-266.

V. Výzkumná část – Praktická část⁸⁰

5.1. Mediální obraz českého údělu – Milan Kundera „Český úděl“⁸¹

5.1.1. Bezprostřední historický kontext doby vzniku článku

Článek od Milana Kundery nazvaný „Český úděl“ byl publikován v časopisu Listy 19. prosince roku 1968. Vyšel tak čtyři měsíce po srpnové intervenci vojsk Varšavské smlouvy do Československa, díky které byl potlačen i obrodný proces pražské jaro. Toto násilné potlačení procesu se stalo jedním ze zásadních mezníků nejen v československých dějinách, ale také v historii sovětského bloku a Východní Evropy. (KOPEČEK, 2011: 35) V říjnu roku 1968 je Národním shromážděním Československé socialistické republiky schválena Smlouva o dočasném pobytu sovětských vojsk⁸². V konečném výsledku souhlasilo 228 poslanců pro přijetí smlouvy, 10 poslanců se zdrželo a pouze 4 poslanci byli proti. (VANČURA, 1990: 110)

Jednalo se o důležitý mezník příštího vývoje Československa. Smýšlení a další kroky ohledně budoucího směřování země se začaly ve společnosti a ve vedení strany KSČ rapidně rozcházet. Ale ani myšlenky na další vývoj v tehdejší Československu nebyly mezi jednotlivými lidmi jednotné. Stále ve společnosti panovalo obecné přesvědčení, že relativní svoboda slova stále existuje. „*Lidé stále ještě vyjadřovali své názory, aniž považovali za nutné opatrně se rozhlédnout*“.⁸³ Tato „*posrpnová kocovina*“ v mnohých probudila ještě více angažovanosti a snahu ještě více zasahovat do čela dění. V kontextu narůstajících konfliktů a stále výraznějšího ustupování vlády před sovětskými požadavky, bylo svoláno tzv.

⁸⁰ Na začátek praktické části, je vhodné v tomto případě definovat formální úpravu odborného textu. **Tučně** jsou označena ta slova či spojení, jejichž význam je v rámci analyzované části nejvíce důležitý (většinou označuje ideologii autora nebo pojem, na kterém je následná analýza založena). Podtržena jsou ta slova či spojení, jejichž význam je oproti jiným důležitý, avšak pouze v rámci bloku, jež označuje tučně vyznačené slovo či spojení. *Kurzívou* jsou pak označeny citace z jednotlivých textů.

⁸¹ Citace v článku čerpány z: Milan Kundera, „Český úděl“, Listy 1, 1968, č. 7-8

⁸² Národní shromáždění Československé socialistické republiky (NS ČSSR) bylo od 11. července 1960 do 31. prosince 1968 celostátním zákonodárným sborem a formálně nejvyšším orgánem státní moci v Československé socialistické republice (ČSSR). Smlouva mimo jiné obsahovala formulí, že přítomnost sovětských vojsk v ČSSR se zdůvodňuje zajištěním bezpečnosti socialistických zemí před „sílicími revanšistickými snahami západoněmeckých militaristických sil“. Smlouva platí tak dlouho, dokud sovětská vojska budou na československém území (VANČURA, 1990: 109)

⁸³ VANČURA, Jiří. *Naděje a zklamání: Pražské jaro 1968*. Praha: Mladá fronta. str. 112. ISBN 80-204-0179-2.

listopadové plénum ústředního výboru KSČ a vydalo veřejné prohlášení o potřebě normalizace a odsoudilo „*negativní prvky polednové politiky*“.

Toto období přineslo i druhý pohled na aktivní občanskou společnost, kterou v mnoha případech reprezentovali či zastupovali novináři. Na činnost sdělovacích prostředků začala dopadat kritika za jejich činnost během pražského jara, a to hlavně od států podílejících se na srpnové invazi. V tomto směru bylo nejčastěji skloňovaným substantivem slovo kontrarevoluce. Dle dogmatické interpretace se během obrodného procesu sdělovacích prostředků zmocnila organizovaná kontrarevoluční skupina lidí, která vytvořila z médií mocenský nástroj. (STROPNICKÝ, 2013: 148) V listopadu roku 1968 se proto novinářská obec rozhodla uspořádat mítink v pražské Lucerně, kde se společně ohradili proti neutichajícímu osočování z nepřátelské činnosti a zároveň protestovali proti omezování práce sdělovacích prostředků státními orgány. (RŮŽIČKA, 2014)

Historické události, kterým musel lid za poslední měsíce čelit, tázání po národním charakteru ještě více přály. Můžeme tedy říct, že myšlenky věčné identifikace sebe sama pro náš národ znamená určitou perspektivu, v níž se dříve zcela jasné věci zdají jinak, než jak je známe. Přejít z jedné historické epochy do druhé s sebou vždy nese charakter velkého a osudového sporu. Jeden z nich rozpoutal spisovatel a novinář Milan Kundera se svým článkem „Český úděl“, který byl zveřejněn na titulní straně Listů v prosinci roku 1968. Milan Kundera později vzpomínal na vznik samotného článku: „*Na redakční radě Literárních novin v prosinci 1968 všichni mluvili o beznaději, do níž se národ čím dál víc potápí, uvážili, že by bylo dobré napsat pro vánoční čas větší text, který by pozvedl lidem jejich národní sebevědomí a přesvědčil je, že není všechno prohráno.*“⁸⁴

5.1.2. Milan Kundera

Spisovatel a novinář Milan Kundera byl prvním představitelem, jenž celou polemiku o „českém údělu“ v roce 1968 rozpoutal. Kundera byl také jedním z představitelů, kteří kriticky vystoupili na sjezdu Svazu československých spisovatelů v červnu roku 1967 a stali se tak symbolem otevřeného protestu proti politice vládnoucího komunistického režimu. Jelikož se jedná o první článek celé série polemiky, je zřejmé, že zařadit jej do teoretického kontextu diskurzu „českého údělu“ bude fatální. Pomocí diskurzivní analýzy zjistíme, že se v jeho textu

⁸⁴ KUNDERA, Milan in ZOUHAR, Jan. *O českém údělu* [online]. 2011 [cit. 2014-02-24]. Dostupné z: http://digilib.phil.muni.cz/bitstream/handle/11222.digilib/115257/1_MusicologicaBrunensia_46-2011-1_19.pdf

skrývá více než mnoho klíčových symbolických strategií a diskurzivních mechanismů, které pak ovlivňují i texty následující. Analýza tohoto textu se tak pro tuto práci stává entitou.

5.1.3. Český úděl – pojem politika

1.a) Jak se v rámci konstrukce mediálního obrazu „českého údělu“ pracovalo s pojmem politika v návaznosti na kontext politické změny během pražského jara v roce 1968?

V rámci konstrukce mediálního obrazu „českého údělu“ se nejčastěji a v návaznosti na pojem politika pracovalo v tomto textu nejčastěji s kontextem spojení „**nová politika**“. Kundera se v textu vyjádřil velmi explicitně, novou politiku chápal v pozitivním smyslu jako výzvu době, světu a lidu: „*Ta výzva nespočívala v tom, že by snad Čechoslováci chtěli nahradit dosavadní model socialismu jiným, stejně autoritativním a exportu schopným...Smysl československé výzvy by v něčem jiném: Ukázat, jaké nesmírné demokratické možnosti lze rozvinout jen tehdy, uvolní-li se plně politická svěbytnost jednotlivého národa. Tato československá výzva stále platí.*“ Poslední formule je v kontextu sdělení více než klíčové. Kundera tím de facto říká, že idea „socialismu s lidskou tváří“, která byla stěžejní myšlenkou pražského jara, vydržela i přes srpnovou intervenci.

Zdůrazňuje, že význam této nové československé politiky byl „*příliš dalekosáhlý, než aby mohl nenarazit na odpor*“ a skloňuje v tomto případě pojem „světodějnost“. Tento historicko-společenský vývoj, který vyvrcholil srpnovou intervencí má za zcela legitimní a považuje jej doslova za drastickou „zkoušku“, kterou ovšem „nová politika“ vydržela: „*Ustoupila sice, ale nerozpadla se, nezhroutila se. Neobnovila policejní režim; nepřistoupila na doktrinářské spoutání duchovního života, nezřekla se sama sebe, nehradila své principy, nevydala své lidi, a nejen že neztratila podporu veřejnosti, nýbrž právě ve chvíli smrtelného nebezpečí stmelila za sebou celý národ, jsouc vnitřně silnější než před srpnem.*“ Zde tak dochází k **legitimizaci** obrodného procesu a jeho vývoji, který je tedy legitimní a hodný další podpory. Snaží se integrovat již vzniklé významy i do současnosti. (THOMPSON, 1990: 63)

Pomocí lexikálních jednotek využívá obratně strategii **narativizace**, resp. vytváří rámeček, kterým se snaží subjekty zachytit a ukotvit v čase a přisuzuje jim znaky kontinuity. Dále v tomto případě užívá strategii **univerzalizace**, kdy je systém pražského jara definován jako ten, jenž hájí český národ, jeho jazyk a dějiny. České obrození například dle Kundery znalo jen „*malé osvětaření, hlavní zbraní národního boje bylo ochotnické divadlo, píseň a verše*“. Nicméně dodává, že „*český lid byl takto od počátku své nové existence spjat*

s kulturou tak osudově jako lid málokterého evropského národa“. Kundera zachází v legitimizaci pražského jara ještě dál. I přes obměnu politických špiček ve vedení KSČ zdůrazňuje, že i nynější politická reprezentace musí počítat s tím, že „*široká vrstva národa, zejména mládež, uchovávají si v sobě vědomí předsrpnových cílů v nekompromisní celosti*“. A zde on vidí naději, v níž je další smysl. Staví význam podzimu roku 1968 před jaro.

1.b) S jakými tématy je pojem politika v rámci polemiky o „českém údělu“ spojován v socio-historickém kontextu?

V textu Milana Kundery můžeme pozorovat několik tematických linií, které v kontextualizaci pojmu politika rozvíjí. V první řadě je to odkaz na **Národní obrození**. Debata o tzv. české otázce, se rozvinula právě během i Národního obrození. Není proto náhodou, že se Kundera nejčastěji odkazoval právě na toto období českých dějin a srovnává ho s obrodným procesem v roce 1968. Nicméně Národní obrození v paralelním kontextu pražského jara hodnotí jako nedokonalé: „*Myslí jsem tehdy často na české obrození, které si uprostřed vroucí Evropy plácalo svůj malý kopeček písku, obrození, neschopné vytvořit všelidské hodnoty, obrození naplněné drobnou činností a opuštěné velkými činy*.“ Na druhou stranu uznává, že v minulém století (19. století) se z Čechů stal národ evropského formátu, a to i přes nepřetržitý proud germanizačního úsilí. Čímž tehdy došlo k určité katarzi, kterou mnozí dnes vypráví jako příběh o sjednocení střední Evropy. Staví-li však Kundera do kontrastu proces Národního obrození v 19. století a pražské jaro v roce 1968, velice explicitně u něj vítězí pražské jaro se svou myšlenkou demokratického socialismu. Zásadní je u něj fakt, že se pro tuto ideu nadchl a sjednotil celý národ, což se během Národního obrození neuskutečnilo. Dochází zde tak k **delegitimizaci** přetrvávajícího prizmatu ohledně Národního obrození a zároveň tak Kundera díky diskurzivním mechanismům **legitimizuje** pražské jaro. Tomu nasvědčují i tropy, jež autor záměrně použil v přirovnání s Národním obrozením, jedná se konkrétně o „*české obrození plácalo*“, „*obrození neschopné*“, „*obrození opuštěné*“.

Další tematickou rovinu Kundera sleduje v návaznosti na **dějiny** jako celek. Zdůrazňuje, že politika a historie šly vždy ruku v ruce. Ať už to bylo v českém nebo ve světovém kontextu. Obrodný proces pražského jara má dle něj své nezastupitelné a jedinečné místo v českých dějinách: „*Srpen vrhl nové světlo na celé naše dějiny*.“ V tomto kontextu užívá autor modus operandi ideologie **legitimizace**, která prezentuje dominance svou legitimizací, čímž vyžaduje podporu. (THOMPSON, 1990: 62) V jeho textu dochází zejména

k **narativizaci**, kdy ukotvuje události v čase a v prostoru: „*Pokus vytvořit konečně (a poprvé v jeho světových dějinách) socialismus bez všemoci tajné policie, se svobodou psaného i mluveného slova, s veřejným míněním, jež je slyšelo, a s politikou, jež se o ně opírá, s moderní kulturou svobodně se rozvíjející a s lidmi, kteří ztratili strach, to byl pokus jímž Češi a Slováci poprvé od konce středověku stanuli opět ve středu světových dějin a adresovali světu svou výzvu.*“ V případě tohoto úryvku zároveň dochází i k racionalizaci, díky níž Kundera ospravedlňuje a racionálně zdůvodňuje místo „nové politiky“ v českých i světových dějinách.

5.1.4. Český úděl – pojem národ

2.a) Jak se v rámci konstrukce mediálního obrazu „českého údělu“ pracovalo s pojmem národ v návaznosti na kontext politické změny během pražského jara v roce 1968?

Pojem národ Kundera kontextualizuje velmi obsáhle. Snaží se uchopit a komplexně explikovat existenci českého národa a jeho místo uprostřed Evropy a světa. Jako opěrný bod pražského jara definuje právě český národ, byť je dle jeho úsudku malý. Je přesvědčen o velkém poslání malých národů a staví je do kontrastu proti velkým národům: „*Velký národ má svou existenci i svůj mezinárodní význam zajištěn automaticky pouhým počtem obyvatel. Velký národ se nemučí otázkou po důvodu a oprávněnosti své existence, on s drtivou samozřejmostí je a trvá...Malý národ oproti tomu, má-li ve světě nějaký význam, musí ho denně a ustavičně znovu vytvářet. Ve chvíli, kdy přestane tvořit hodnoty, ztratí oprávnění existovat a nakonec pak snad i existovat přestane, protože je křehký a zničitelný.*“ Kundera věří ve „*velké historické poslání malých národů v dnešním světě*“. Jasně precizuje, kde se český národ nachází a co by měl dělat do budoucna. Je zde užita strategie mechanismu **unifikace**, aby se zachovala symbolická jednota systému, která se během pražského jara vytvořila. Jsou formulovány znaky kolektivní identity v období mezi srpnovou intervencí a současností a jsou tak legitimizovány: „*Troufnu si dokonce veřejnému mínění navzdory říci, že význam československého podzimu snad ještě převyšuje význam československého jara...nová politika nejen že neztratila podporu veřejnosti, nýbrž právě ve chvíli smrtelného nebezpečí stmelila za sebou celý národ, jsouc vnitřně silnější než před srpnem.*“ Užíváním hodnotících slov „*převyšuje*“, „*stmelila*“ či „*silnější*“ se Kundera snaží navodit pozitivní diskurz.

Zde Kundera vidí naději pro budoucnost: ještě větší stmelení národa než během pražského jara. Vytváří ve vztahu ke čtenáři standardní rámec symbolických jistot do příštího roku. Ideově staví období pražského jara vůči národnostní křižovatce do popředí

v kontextu českých dějin: „*Národ takto obdařený má plné právo vstoupit do nejistot příštího roku s plnou sebedůvěrou. Má na to na konci roku 1968 právo více než kdykoliv jindy.*“

2.b.) S jakými tématy je pojem národ v rámci polemiky o „českém údělu“ spojován v socio-historickém kontextu?

V socio-historickém kontextu můžeme z pohledu diskurzivní strategie pozorovat ohledně pojmu národ několik tematických tendencí. První je vztah českého národa a **vlastenectví**. Nejprve autor nastiňuje své protivlastenecké postoje, které v minulosti měl, později je však, jak sám přiznává, přehodnotil. Zmiňuje, že napsal hru, která byla vyložena „protičeská“. Takticky v rámci textu využívá **fragmentaci** v kontextu období před obrodným procesem, kdy do popředí vstupuje symbol potlačení a rozdíly mezi společenskými skupinami jsou více zdůrazňovány: „*Češi nechodili nikdy na barikády. Češi chodili do Sokola. Taková prostná udělala pro náš národ víc než deset revolucí*“. Není tak z výpovědi jasné, která skupina obyvatel toho pro národ udělala z pohledu Kundery více a která méně. Dělí ho zkratka na aktivní a pasivní. V dostatečné míře však nezohledňuje tuto svou dřívější jednomyslnou ideu. Až díky událostem, jež se staly během pražského jara (zejména pak v srpnu roku 1968), autor přehodnotil své názory a vidí národ jen jako aktivní celek: „*Ne že by skeptická kritika českého charakteru přestala platit, ale doplnila se o pohled z druhé strany.*“ Ke konci už Kundera v textu své (dřívější) protivlastenecké názory zcela potlačuje a **legitimizuje** nové uchopení vlastenectví po srpnové okupaci, čímž v textu dochází k jisté antitezi: „*Na českém vlastenectví mi vždy imponovala střízlivost zraku...V kořenech českého vlastenectví není fanatismus, nýbrž kriticismus, a to je to, co mi imponuje na mém národě a za co ho miluji.*“ V závěru výpovědi „*...a za co ho miluji*“ dochází k hyperbole, která působí kontrastně k substantivu „*fanatismus*“, jež ve čtenáři vyvolává apriorní negativní konotace.

Další tematickou linii můžeme spatřovat v hledání **sebefinice** českého národa. Kundera se snaží tuto problematiku determinovat na „*pronikavé*“ otázce od Schauera: „*Stálo to vůbec za to, zřizovat znova uprostřed Evropy náš malý národ? Jaké hodnoty přináší a hodlá přinést lidstvu?*“ K hledání odpovědi využil autor zcela **legitimizujících prostředků**, zejména pak symbolické strategie **narativizace**, která vše uchopuje v čase a tvoří pokračující kontinuitu: „*S heroickou tradicí Žižkova placátu ztratil český národ již bezprostřední souvislost, ale husitismus znamená mimo to též tradici lidí, v němž 'každá jeho babička byla lepší znalkyní Písma než italský kněz', a tato tradice lidové vzdělanosti a přemýšlivosti je u nás dodnes doma.*“ Kundera užívá i racionální taktiku a zdůvodňuje i fakt, proč staví (zřejmě

i nevědomky) národ před politiku. Filozof Václav Bělohradský to v tomto kontextu nazývá morálním kýčem: jedná se o politické selhání českého národa, který se v dějinách vždy minul s politikou. Určité dojetí z velikosti národa, které se vždy těsně před dokonáním z různých příčin nedokonalo, je dle Bělohradského kýčovitě a využívá „gramatiky kýče“.⁸⁵ Kundera vidí český národ na pomezí mezi bytím a nebytím, což ho dělá tak „světově jedinečným“.

5.1.4. Český úděl – svoboda slova

3. *Jak se do analyzovaných článků reflektoval kontext historických událostí tehdejší doby s důrazem na svobodu slova?*

Během období pražského jara se vyprofilovalo několik tendenčních linií ohledně uchopení a odpovědnosti ke svobodě slova a sdělovacích prostředků. Kundera ve svém článku přímo nereflktuje svobodu projevu, ale nastoluje ji spíše jako opěrný bod kulturního rámce, jehož kořeny se datují už do období Národního obrození. Jeho hodnotovým rámcem je pak reforma a demokratizace tehdejších poměrů v systému. Hodnoty jsou pak obsažené v dlouhodobém plánu změny. Řadíme ho proto do skupiny **realistů**, přeceňujících svou vlastní úlohu ve společnosti. On de facto zformuloval „politickou politiku“ vystavěnou na hodnotovém rámci, která se v mnohém vyznačuje prvky nerealističnosti (STROPNICKÝ, 2013: 149).

5.1.5. Český úděl

4. *Jak jednotliví autoři analyzovaných článků chápou „český úděl“, chápou-li ho nějak?“*

Kundera nazírá na problematiku „českého údělu“ velmi zešíroka, leč sofistikovaně. Své argumenty čtenářovi podloží historickými příklady a dějinnými hodnotami, čímž navozuje zdání legitimního vývoje. Opět v tomto případě čerpá zejména z odkazů Národního obrození: „*Už obrozenci si uvědomovali veškeré nevýhody plynoucí z údělu být Čech a probuzení českého národa nebylo jim jen úkolem, ale též problémem.*“ Ve své úvaze čerpá i z T. G. Masaryka, který své dílo pojmenoval příznačně Česká otázka a rozbil v něm veškeré české iluze a mýty. Kundera rozlišuje dvojí podobu českého kriticismu: jednak je to český zvyk, který „*zamítá jakoukoli naději a přisvědčuje každé beznaději*“. Tento kriticismus

⁸⁵ Srov. Stropnický, 2013. Str. 91

považuje Kundera za součást **racionálního nihilismu**, jež je odsouzen apriorně k porážce. Jednak je to **skutečný kriticismus**, který „*umí demaskovat iluze a domnělé jistoty, ale sám je přitom pln sebevědomí, neboť ví, že on sám je silou, hodnotou, mocí, na níž je možno stavět budoucnost*“. A v tomto druhém kriticismu vidí Kundera zdroj pražského jara a pražského podzimu. Zároveň v něm spatřuje i zdroj odkud by měl český národ čerpat do budoucna. Tento druhý kriticismus „*není jen majetkem nějaké elity, ale jak se ukázalo, největší ctností celého národa*“. Údělem českého národa, tak je (i nevědomky) zvolit si vždy mezi prvním či druhým kriticismem. Ač byl Kundera v minulosti, a sám to v tomto článku přiznal, vlastenecky mírně neodpovědný vůči národu, nyní se snaží lid zaktivovat k jisté odpovědnosti vůči dalšímu směřování země. Zvolení druhého možného kriticismu je v této době nejenže důležité, ale také fatální. Apeluje na český národ, aby v této zkoušce obstál. Využívá přesvědčujících atributů, v kterých by měla společnost obstát: „*pevnost*“, „*rozum*“, „*jednota*“. Osobně je přesvědčen, že „nová politika“ srpnovou intervencí přežila a má šanci přežít i do budoucna, ale jen díky českému národu, který si zvolí druhý možný kriticismus.

5.2. Mediální obraz českého údělu – Václav Havel „Český úděl?“⁸⁶

5.2.1. Bezprostřední historický kontext doby vzniku článku

Václav Havel byl první, kdo veřejně zareagoval na článek Milana Kundery nazvaný Český úděl. Havel publikoval stať nazvanou „Český úděl?“ v únoru roku 1969 v časopisu Tvář. V té době docházelo k postupnému nastolování starých společenských poměrů, které v zemi panovaly ještě před pražským jarem. Leden 1969 se do historie našeho národa zapíše zejména činem Jana Palacha, který se na protest proti sovětské okupaci a dalším aspektům upálil. Zejména mladí lidé vycházeli do ulic a demonstrovali za Palachovy požadavky obdobné deseti bodům tehdejší studentské stávkou. (VANČURA, 1990: 127) Havlův článek tak vychází jen pár dní po činu Jana Palacha. Policejní režim se už během ledna a února zkonsolidoval a nastupoval k další ofenzivě. Prezident Svoboda prý článek Milana Kundery vřele uvítal a hodnotil ho jako podporu úsilí nevzdávat se, vytrvat, nepodléhat panice. (JUNGMANN, 1999: 315).

V té době se také začínají objevovat první nespokojenosti kulturní veřejnosti vůči osobnosti Gustáva Husáka. V lednovém čísle Literárních novin byl otištěn Otevřený dopis koordinačního výboru tvůrčích svazů, zasláný Husákovi, který si již myslel na stranické funkce. (JUNGMANN, 1999: 315). Psali například: „Z Vašich projevů není zřejmé, koho považujete za pravicové síly, což pokládáme za vážnou politickou chybu.“⁸⁷ Lze tedy tuto dobu shrnout jako relativně občansky aktivní, i když za stále se zhoršujících podmínek. Byla to určitá přípravná fáze na počátek normalizaci.

5.2.2. Václav Havel

Dramatik a pozdější československý a český prezident Václav Havel byl první, kdo na stať nazvanou Český úděl od Milana Kundery veřejně zareagoval. Havel, stejně jako Kundera, vystoupil na sjezdu československých spisovatelů v roce 1967 se svým kritickým referátem, ve kterém odsoudil zejména praktikování cenzury svobody projevy. V kontextu tohoto přednesu byl vyňat z kandidátní listiny vedení Svazu československých spisovatelů. Aktivního politického života se však začal účastnit až po srpnové intervenci sovětských vojsk.

⁸⁶ Citace v článku čerpány z: Václav Havel, „Český úděl?“, Tvář, 1969, č. 2.

⁸⁷ JUNGMANN, Milan. *Literárky, můj osud: kritické návraty ke kultuře padesátých a šedesátých let s aktuálními reflexemi*. Vyd. 1. Atlantis, 1999. str. 315. ISBN 80-710-8182-5.

Následující analýza jeho textu se pokusí stanovit diskurzivní mechanické a strategické symboly, kterých Havel v článku využil k obhájení svých stanovisek. Je důležité exponovat osobnost Václava Havla – Havla dramatika nelze oddělit od Havla politika a stejně tak ani od Havla filozofa.

5.2.3. Český úděl? – pojem politika

1.a) Jak se v rámci konstrukce mediálního obrazu „českého údělu“ pracovalo s pojmem politika v návaznosti na kontext politické změny během pražského jara v roce 1968?

Havel se v tomto směru drží v polemické návaznosti Kunderova rozboru problematiky „**nové politiky**“. Kundera v článku staví před jiné tezi, že „nová politika“ tzv. střet s tanky vydržela. Na to Havel pokládá řečnickou otázku: „Vydržela to opravdu?“ Pracuje v tomto případě s mechanismem **fragmentace**, kdy se díky různorodé roztříštěnosti společnosti vytváří nové alternativní verze reality. Jedná se tak o opak Kunderovy ideologie unifikace. Havel diferencuje dvě vývojové linie „nové politiky“. V první zlehka přiznává, že „*něco z ní vydrželo nepochybně: nejsme (zatím?) zavíráni za své názory, federalizujem se, Skaut rozpuštěn nebyl.*“ V druhé za pomoci řečnických otázek nastoluje důležitá témata, jejichž zodpovězení je pro něj více než klíčové (Vydržela svoboda slova? Vydržela naděje na legální politickou pluralitu? Vydržela naděje na suverénní zahraniční politiku? atd.) Gradace řečnických otázek pak vyvstane otázkou: „*Anebo je snad pocit právní jistoty posilován skutečností, že ti, jejichž jménem byli zatýkáni nejvyšší ústavní činitelé a kteří sestavovali seznamy lidí určených do kriminálu, sedí dnes opět v nejvyšších orgánech a rozhodují o nás – proti vůli celého národa?*“ Havel jasně diferencuje rozdíly mezi Kunderovými argumenty pro „novou politiku“ a její úlohu do budoucna a svým pojetím reality. Snaží se tak celý systém **delegitimizovat**. Zásadní rozdíl tkví v tom, že Kundera vidí naději v pokračování „nové politiky“ i do budoucna, kdežto Havel je přesvědčený, že „nová politika“ skončila se srpnovou intervencí sovětských vojsk a nemá šanci se opakovat. K důrazu využívá heslovitých výpovědí, vylučovací spojku (čili) nebo hyperbolu (tisíckrát): „*Čili: minulé činy – byť tisíckrát radikálnější než dnešní – jsou bez výhrad akceptovány a adorovány – v době, kdy je už pohltila minulost a tohle jejich hodnocení bylo tak říkajíc ‘ratifikováno’ společenskou mocí i soudem dějin, a je tudíž bez rizika.*“ Mediální obraz je v tomto ohledu budován v negativním slova smyslu. Idea „nové politiky“ je pro něj do budoucna „nereálná“ a „nesvětodějná“.

1.b) S jakými tématy je pojem politika v rámci polemiky o „českém údělu“ spojován v socio-historickém kontextu?

V tomto směru nejčastěji Havel tematizuje **dějiny** a opět tím pokračuje v polemické debatě s Kunderou. Přímou zmiňuje Kunderův „vrchol iluzionistické konstrukce“, který spatřuje zejména v autorově zaujatosti názoru na prosazování „socialismu s lidskou tváří“. Ten Kundera staví do pozice, kdy díky němu údajně „*český národ, poprvé od konce středověku, stanul ve středu světových dějin, protože usiloval poprvé ve světových dějinách o socialismus bez všemoci tajné policie, se svobodou psaného a mluveného slova*“. Havel jeho slova s nadsázkou ironizuje: „*Prý náš experiment mířil do tak daleké budoucnosti, že jsme museli zůstat nepochopeni. Jak voňavý balzám na naše rány!*“ Aby lépe podtrhl význam svých polemickým myšlenek vůči Kunderovi užívá v tomto kontextu epiteton „*nabubřelá iluze*“.

Záměr ukázat historickou roztříštěnost Kunderových myšlenek je zjevná zejména v tomto případě: „*Budeme-li si namlouvat, že země, která chtěla zavést svobodu slova – cosi, co je ve většině civilizovaného světa samozřejmostí – a která chtěla zabránit kvůli tajné policie, stanula kvůli tomu ve středu světových dějin, nestaneme se vážně ničím jiným, než samolibými šmoky, směšnými se svým provinciálním mesianismem!*“ Zde je zjevná i Havlova záměrná **unifikace**. Obratně užívá tropy, jako v případě kombinace epitetonu a archaismu „*samolibými šmoky*“ nebo metafory „*směšnými se svým provinciálním mesianismem*“. Zajímavé je, že Havel v textu (záměrně) neužívá spojení „socialismus s lidskou tváří“, ale „socialistický stát“. Snaží se podat čtenáři i druhou stránku „nové politiky“, kterou Kundera ve svém úvodním textu nezmiňuje a zde tak vzniká jejich první dílčí spor ohledně „nové politiky“: „*Svoboda a zákonnost jsou prvními předpoklady normálně a zdravě fungujícího společenského organismu, a pakliže se nějaký stát pokouší po letech absence je obnovit, nedělá nic historicky nedozírného, ale snaží se prostě odstranit své vlastní nenormálnosti, prostě se znormalizovat; což platí bez ohledu na to, zda si tento stát říká socialistický nebo nikoliv. A prohlašuje-li se určitý systém za socialistický, pak to přece útlak člověka a rozklad společnosti v tomto systému neomlouvá, ale spíše naopak usvědčuje, a jeho pokus odstranit bezpráví nemůže být tedy – z hlediska dějin lidstva – něčím jiným, než pokusem tohoto systému odstranit nesmysly, které předtím sám pracně navrhl.*“ „Novou politiku“ nazývá „očistou“ a zdůrazňuje, že díky ní není opravdu v našich a světových dějinách nic vyjimečného a spíše bychom se měli za určité aspekty současnosti i minulosti stydět. I tento

mediální obraz je tak v negativním pojetí a snaží se delegitimizovat Kunderovy teze nastolené v prvním článku.

5.2.4. Český úděl? – pojem národ

2.a) Jak se v rámci konstrukce mediálního obrazu „českého údělu“ pracovalo s pojmem národ v návaznosti na kontext politické změny během pražského jara v roce 1968?

Havel rozpracoval pojem **národ** velmi explicitně. V tomto kontextu se hned v úvodu snaží o reflexi Kunderova pojetí vlastenectví a jeho „iluze“ národa, zároveň se snaží i uchopit Kunderovo vlastní vlastenectví a jistým způsobem jej hodnotově degradovat. Využívá způsobu **fragmentace**, kdy se snaží popřít Kunderova slova ohledně jeho pojetí vlastenectví, a hovoří přímo o krátkozraké kamufláži: „*Všechny nás – totiž celý český národ – musí nepochybně potěšit, dovídáme-li se, že za svůj srpnový postoj jsme získali uznání i od Milana Kundery, tohoto jakoby lehce skeptického intelektuála světáka, který byl vždy náchylný vidět spíš naše záporné stránky (a který dokonce – jak přiznává – hovoří se svými přáteli o jedné ze svých her jako o hře „protičeské“), a že mu naše tehdejší chování – zásadově a zároveň rozvážně (protože „v kořenech českého vlastenectví není fanatismus, nýbrž kriticismus“)* – přímo imponuje.“

Zároveň se snaží **delegitimizovat** nastolenou konstrukci pojetí povahy českého národa. Havel stigmatizuje přesně opačnou stránku českého národa, než jak jej Kundera „adorně“ vyzdvihl. Prostřednictvím opětovného obrácení se ke své uzavřené minulosti, jen český vlastenec prokazuje, že nemá dost odvahy podívat se „*tváří v tvář kruté, ale otevřené přítomnosti*“. I zde využívá ideologie **fragmentace**, kdy dělí vlastence na „*odvážné*“ a „*neodvážné*“.

Užívá eufemizaci, když Čechy přirovnává ke „*starým kabrňákům*“. Jejím prostřednictvím se snaží nejprve ve čtenářovi probudit vůči tomuto postoji pozitivní hodnocení: „*Je to postoj velice atraktivní – apeluje na všechno české v nás a naše oči, nemáme-li ovšem srdce z kamene, nemůže zanechat suché*“. Obratem pak dodává, že se jedná o postoj velice nebezpečný, neboť tento přístup má obzory rozšířené jen velmi úzce a zaměřením se na „*lepší*“ minulost, chytře odvádí pozornost od „*horší*“ přítomnosti. Tento proces dle něj vede k pasivnímu vlastenectví, které je uzavřené vzpomínkami, a nahrazuje tak aktivní vlastenectví, které je původní a otevřené činu. Díky pragmatické práci s jazykem formuluje Havel jasně své stanovisko, co by český národ měl na začátku roku 1969 učinit: „*Naší jedinou možností je vyvodit z toho, co se stalo, všechny patřičné konsekvence, zbavit se*

všech iluzí a jednoznačně se rozhodnout, co vlastně chceme a co proto musíme dělat“. Relativizací optiky vyzývá, aby se český národ „neukolébal sebelichotivými“ a „sebeobelhávajícími řečmi“ o své národní inteligenci, moudrosti, kultuře a kráse svých minulých činů.

2.b) S jakými tématy je pojem národ v rámci polemiky o „českém údělu“ spojován v socio-historickém kontextu?

V tomto kontextu můžeme sledovat spíše kooperativní působení několika tematických linií, které Havel v textu prezentuje. V diskurzivní strategii symbolicky navazuje opět na témata, která v textu „Český úděl“ nastoluje Kundera. Zásadní je v jeho textu otázka vztahu českého národa a pojetí **vlastenectví**. „*To co, Kundera na českém vlastenectví tak chválí a co je – jak nepřímou naznačuje – i jemu vlastní, totiž onen kriticismus, v jeho vývodech povážlivě schází a že tyto vývody (mluvím o jeho článku „Český úděl!“ ve vánočním čísle Listů bohužel – přes všechnu rozšafnou moudrost – zapadají do téže tradice sebeobdivných obrozeneckovlasteneckých preludů, od kterých se jejich autor tak energicky distancuje.*“

Havel tak užívá modi operandi ideologie v podobě **fragmentace**, kdy zdůrazňuje jednotlivé rozdíly v tvůrčím a ideovém pojetí. Za pomoci obratných formulí typu „rozšafná moudrost“ nebo „obrozeneckovlastenecké preludy“ se snaží vyvolat negativní konotace. Vlastenectví je dle něj zároveň jedním z postulátů kriticizmu, o kterém s Kunderou polemizují. Kundera jako jediný správný kriticizmus volí ten, který umí „*demaskovat iluze*“, ale zároveň je „*sebevědomý*“ a uvědomuje si, že je „*silou, hodnotou, mocí, na niž je možno stavět budoucnost*“. Havel namítá, že tento přístup odvádí pozornost od „*horší přítomnosti a pasivním vlastenectvím uzavřené vzpomínky nenápadně nahrazuje méně pohodlnými, ale aktivní vlastenectví původního a tudíž otevřeného činu, riskantně zasahujícího do napjatých otázek dne*“. Dominantní postavení své ideologie vzápětí upevňuje důležitým zněním: „*A byť by se stokrát slovy oháněl tradičním českým kriticizmem, kritický takový postoj rozhodně není: od kritiky uniká k iluzi*“. K meritorní gradaci využívá symbolických tropů, jako například v případě této hyperboly: „*A byť by se stokrát slovy oháněl*“.

5.2.5. Český úděl? – svoboda slova

3. Jak se do analyzovaných článků reflektoval kontext historických událostí tehdejší doby s důrazem na svobodu slova?

Svobodu slova zmiňuje Havel v souvislosti s „novou politikou“, respektive s její myšlenkou nastolením „socialismu s lidskou tváří“. Jak bylo uvedeno výše, Havel zpochybňuje Kunderovo tvrzení, že „nová politika“ střet s tanky vydržela. Řečnickou otázkou se ptá, ale zároveň si na ni odpovídá, zda vydržely hlavní věci a hodnoty, z nichž by mělo vše ostatní vyplývat a které by měly systémem zaručovat a zaštiťovat. Na první místo mezi tyto hodnoty řadí svobodu slova a svobodu shromažďovací. Svobodu a zákonnost staví nade vše a bere je jako „*předpoklady normálně a zdravě fungujícího společenského organismu*“. Proto bere koncepci „socialismu s lidskou tváří“ jako „*nabubřelou iluzi*“, se kterou se není důvod chlubit. Odmítá namlouvat si, že „*země, která chtěla zavést svobodu slova – cosi, co je ve většině civilizovaného světa samozřejmostí – a která chtěla zabránit kvůli tajné policii, stanula kvůli tomu ve středu světových dějin.*“

Svou filozofií se Havel řadí do skupiny autorů, kteří zastávají postoje **nepojmenovaných**. Jednalo se většinou o nečleny komunistické strany, kteří využívají svobody projevu k sebepojmenování a ve vztahu k režimu jako ohnisko subverze. (STROPNICKÝ, 2013: 119) Jádrem jeho kritiky byla teoretická základna, která se však zároveň snažila zasadit i o praktickou stránku společnosti. Svobodu slova chápe jako zcela legitimní součást lidského bytí a řadí ji mezi základní lidské hodnoty. Sám se ale i díky ní mohl začít seberealizovat. Skupina nepojmenovaných se vyznačovala zejména tím, že se její členové snažili věci bez ohledu na svůj poměr k socialismu teoretickému i existujícímu, reformnímu či teprve budoucímu, propříšit pořádat sami. (STROPNICKÝ, 2013: 119) Jejich charakteristikou byly věsmes subverzivní názory, které však byly mnohdy těžko identifikovatelné a zařaditelné do určitého schematického dobového rámce. Havel se během pražského jara začal se svou tvorbou profilovat určitým směrem a je paradoxní, že neplodnějším obdobím nejen jeho dramatické tvorby byla 70. a 80. léta, tedy období normalizace, během kterého panovala omezenost svobody projevu.

5.2.6. Český úděl?

4. *Jak jednotliví autoři analyzovaných článků chápou „český úděl“, chápou-li ho nějak?“*

Havlovy intence ohledně formulace „českého údělu“ jsou čtenáři nastolené hned v úvodu článku. Jeho primárním cílem je **delegitimizovat** Kunderovo pojetí této problematiky. Na svou obhajobu přiznává, že nechce apriorně „*podsunovat Kunderovi úmysly, které*

nechová“. Havel Kunderovi vyčítá zejména to, že se jeho ideje ubírají od kritiky k iluzi. Zároveň po něm nežádá stanovisko, jen mu doslovně vytýká, že stanovisko předstírá, čímž de facto popírá kriticismus, který ve své eseji obhajoval. Havel v tomto směru užívá ideologie **fragmentace**, snaží se zamezit podobným úsudkům (které razí Kundera) a snaží se nastolit novou verzi reality a dané problematiky. Potlačuje zásadní Kunderovu tezi, že „*nová politika střet s tanky vydržela*“. Druzí, co tvrdí, že nevydržela, projevují dle Havla větší kriticismus, než Kundera sám. Havel se domnívá, že úděl českého národa není v tom, že jako „malý národ“ je vždy utlačován „velkými národy“: „*Kdybychom vycházeli z představy, kterou nám nastínil Kundera, že totiž maličké, hloupě umístěné, hodné, inteligentní, trápené a k trápení odsouzené Československo se stalo vlastní pilí nej důležitějším bodem světa, za což ho jeho zlí sousedé, které si samo vůbec nevybralo, krutě potrestali, takže jediné, co mu dnes zbývá, je jeho duševní převaha nad nimi*“. Tuto představu o „údělu“ pojmenovává jako kýčovitou a vzdálenou všem tradicím kriticismu. V tomto kontextu nastoluje pojem nacionální sebeklam a obává se, že by se český národ mohl stát jeho obětí klidně na několik desítek let.

Podobným způsobem prezentuje i „*skutečný*“ kriticismus, který je však nemyslitelný bez nutné dávky odvahy. Kriticismus je dle něj představa otevřené přítomnosti, její příznání se i přes nepříznivé aspekty doby a zároveň nutnost z nastalé situace vyvodit „*příslušné konsekvence, byť by musely být nasměrovány i do vlastních řad*“. I kdybychom žili z představy, že český národ nikdy neskoná, je pravděpodobné, že by skončil zanedlouho. V opačném případě půjde dle Havla o záchranu nikoliv vlasteneckého a národní rázu, ale čistě lidské povahy. Připouští smysl návratu do minulosti, ale jen v případě, že minulost poslouží jako výzva přítomnosti.

Zdůrazňuje, že ze vzpomínky na srpnovou vojenskou intervenci nelze žít natrvalo a jen se tak podněcuje „*pseudoaktivita sebeobdivného vzpomínání*“. Před „*pouhý*“ nesouhlas s intervencí v srpnu roku 1968 razantně staví do popředí „*vzájemný slib*“, který reprezentuje hodnoty, z nichž nelze ustoupit. Havel nepřijímá Kunderovu koncepci „českého údělu“ a přichází se svou definicí: „*My sami jsme strůjci svého osudu, z toho nás nevysvobodí ani výmluva na sobectví, ani na naši geografickou polohu, ani odkaz k našemu staletému údělu balancovat mezi suverenitou a podmaněním*.“ Delegitimizuje Kunderovy výroky o „českém údělu“ tvrzením, že se jedná o zastírací „fátum“ celé problematiky: „*Vždyť přece to, co se stalo, se nestalo proto, že jsme Češi a že Češi vždycky musí trpět od svých sousedů (neboť to je jejich „český úděl“), ale z důvodů docela jiných, konkrétnějších. Převádět řeč na fátum*

„českého údělu“ znamená odvádět ji od skutečných příčin dnešní české situace a skutečných možností jejího řešení., vyvazovat se z nepříjemné povinnosti podrobit kritické reflexi různá svá ideologická dogmata, předsudky a iluze, a rozptýlit konkrétní historickou odpovědnost konkrétních historických osob do nepostižitelného kosmu obecných dějinných paralel a abstraktních souvislostí.“

5.3. Mediální obraz českého údělu – Milan Kundera „Radikalismus a exhibicionismus“⁸⁸

5.3.1. Bezprostřední historický kontext doby vzniku článku

Článek „Radikalismus a exhibicionismus“ od Milana Kundery vyšel v č. 15 1968/1969 časopisu Host do domu bezprostředně po uveřejnění článku Václava Havla „Český úděl?“. Kontext doby tak je totožný s tím, ve kterém vyšel Havlův článek. Tím, že Kundera na Havlův článek veřejně zareagoval, představovalo fakt, že nechtěl přijmout porážku a rezignovat na své teze. Setrvává v podstatě ve svých tvrzeních a dal se zavléct i do politické polemiky, kde nebyl doma, improvizoval, měl takřikajíc svalnaté řeči. (JUNGMANN, 1999: 317) Ke konci 80. let 20. století si prý Kundera s Havlem vyměnili několik dopisů, aby si „svůj starý spor“ vyříkali. Společnou řeč našli a v žádném z nich nezůstala hořkost z někdejší polemiky. Oba dva však rozepře ovlivnila v jejich myšlení a zanechala v nich nesmazatelnou stopu v jejich budoucí filozofii. (JUNGMANN, 1999: 319). Kundera ke sporu později dodal: „*V polemice je diskuze proměněna v polemos – řecké slovo pro boj. Dobrat se pravdy se stane náhle méně důležité, než položit toho druhého na záda. To střetnutí s Havlem bylo pro mne významné tím, že bylo poslední polemikou mého života.*“⁸⁹

5.3.2. Radikalismus a exhibicionismus - pojem politika

1.a) Jak se v rámci konstrukce mediálního obrazu „českého údělu“ pracovalo s pojmem politika v návaznosti na kontext politické změny během pražského jara v roce 1968?

U druhého Kunderova článku lze vystopovat dvě autorské konstrukce, které v textu praktikoval. V první části se autor snaží obhájit teze, které nastolil ve svém prvním polemickém článku („Český úděl“). V druhé části se autor snaží falzifikovat „omyly“ Václava Havla, který jako první zareagoval na Kunderův text článkem (Český úděl?).

V prvním případě opět nejčastěji pracuje s pojmem „**nová politika**“ a s uchopením „**socialismu s lidskou tváří**“. Přiznává, že i když lze na celý rok osmašedesátý nazírat z různých úhlů pohledu, stejně nelze opomenout a popřít, že „*jsme začali uskutečňovat svou*

⁸⁸ Citace v článku čerpány z: Milan Kundera, „*Radikalismus a exhibicionismus*“, Host do domu, 1968/1969, č. 15, s. 24-29.

⁸⁹ KUNDERA, Milan in ZOUHAR, Jan. *O českém údělu* [online]. 2011 [cit. 2014-02-24]. Dostupné z: http://digilib.phil.muni.cz/bitstream/handle/11222.digilib/115257/1_MusicologicaBrunensia_46-2011-1_19.pdf

vlastní československou možností.“ Zdůrazňuje, že ve světě přes padesát let existuje „socialistická velmoc“ a v zemích socialistického zřízení aplikují určitý system, jenž doslova nečerpá hodnoty z podstaty socialistického projektu a je různými ideologiemi transformován. V roce 1968 se Československo rozhodlo vzít tento systém do svých rukou a odstranit nedemokratické praktiky: „*Dělali jsme to sami pro sebe, ale přece jen se to netýkalo nás, neboť to v sobě mělo, ať jsme chtěli, či ne, význam precedentu a výzvy. Ať jsme na to stačili, či ne, ať to bylo krokem jistým, či tápavým, vstoupili jsme do středu světových dějin.*“ Kundera se opět snaží pro „socialismus s lidskou tváří“ nalézt u veřejnosti podporu, a proto využívá ideologie **legitimizace**. Snaží se do polemiky integrovat již vzniklé významy: „*Napsal jsem, že nová politika (míním tím sumu politického jednání celého národa) srpnový konflikt vydržela; ustoupila, ale nerozpadla se ani nezhroutila.*“ Užívá i symbolické strategie **racionalizace**, když píše: „*Nepochopí posrpnovou situaci, kdo ji nevidí v její paradoxnosti*“. Paradoxností míní celou „srpnovou situaci“. Společnost dle něj vnímá události srpna roku 1968 jen v užším pohledu, a to zejména díky vojenské intervenci. Vytrácí se tak uchopení problematiky v čase. Kundera zdůrazňuje, že „*srpnem se však nezastavilo, nýbrž někde ještě zesílilo spontánní očišťování mnoha struktur národního života od ruského znetvoření socialistického projektu.*“

V druhé linii se ohledně „nové politiky“ pouští napřímo do slovní pře s Václavem Havlem. Tím, že Kundera ve svém prvotním článku napsal, že český národ díky obrodnému procesu „*vstoupil do středu světových dějin*“, vzbudilo prý v Havlovi „*úplný výtrysk sarkasmu*“. Pokládá mu řečnickou otázku: „*Vždyť co se tak velkého stalo?*“ Načež si odpovídá formulací: „*Snažili jsme se zbavit nesmyslů, jež jsme sami způsobili, snažili jsme se prostě znormalizovat.*“ Havlův sarkasmus přirovnává k podobnému, jaký má Gustav Husák, který prohlásil, že „*po lednu se do našeho politického života dostaly prvky romantismu, romantického blouznění – kdy se hovořilo o takové svobodě a demokracii, jakou svět ještě neviděl*“. Havel a Husák mají podle něj shodný názor, i když oba vycházejí z odlišných východisek. Kundera se pak staví do čela proti nim a opět se snaží **legitimizovat** svá předchozí stanoviska s cílem navázat na ně. Odmítá fráze typu „*nabubřelá iluze*“ od Havla nebo „*romantické blouznění*“ od Husáka. On razí „*zcela střízlivé vidění světa takového, jaký je*“. Jeho naděje stále žije z přesvědčení, že pro ideu „socialismu s lidskou tváří“ se podařilo získat podporu celé společnosti. Václav Havel v tom vidí pouze „*plačtivé ohlížení se*“.

1.b) S jakými tématy je pojem politika v rámci polemiky o „českém údělu“ spojován v socio-historickém kontextu?

Kundera v návaznosti na Havlův článek tematizuje v tomto kontextu dva pojmy, a sice exhibicionismus a radikalismus. Československo je dle něj stále „*morálně nemocné*“ a to zejména díky stálému neodčinění (či neodpuštění) křivd a jejich aktérů. Principiálně užívá mechanismu **unifikace**, kdy se dle něj společnost sama participuje na určitých znacích kolektivní identity. Havlovi vyčítá jeho názorovou roztržičnost, která by se v tomto směru dala označit za projev fragmentace. Kundera tento postoj charakterizuje takto: „*Morální exhibicionismus, ta urputná snaha potvrdit, předvést či ospravedlnit svůj charakter předhánějí v dokazování a prokazování svého charakteru.*“ Zdůrazňuje, že je zde i určitá „*žízeň po mravním zadostiučení*“, která se snaží „*překřičet svou minulost*“. Přičemž se tento postoj snaží přisoudit zbytku negativní konotace. Kundera toto nazývá velmi „*primitivním kritériem*“, protože podle takto nastolených kritérií „*vyhrává ten, kdo se prokáže činem (slovem) radikálnějším, smělejších, riskantnějším...*“ U tohoto výčtu můžeme spatřovat mírný sarkasmus, který sám Kundera Havlovi na začátku textu vyčítá. Kundera však spatřuje symbolickou jednotu zejména v tom, že se začne rozlišovat mezi „*exhibicionismem a skutečným radikalismem*“. Vybízí společnost, resp. „*širokou radikální frontu*“, že chce-li v tomto nepojmenovaném boji zvítězit, „*musí vyjít ve své aktivitě právě z negativů Havlových tří omylů*“.

Tři Havlovy omyly jsou zcela na konci článku, jsou jasně zformulovány a dochází tak ke gradaci polemiky z Kunderovy strany. **První omyl** je ten, že Kundera Havlovy vyčítá, že není schopen tehdejší situaci akceptovat v nejširší zeměpisné i dějinné souvislosti, což mu zabraňuje konstruovat kvalitní a propracovanou koncepci československých možností: „*tj. dát jim teoretický fundament a vysvobodit z věčných improvizací*“.

Druhý omyl tkví v tom, že Kundera Havlovi vytýká nedostatečné pochopení faktu, že možnosti Československa jsou uskutečnitelné jen za „podpory celosvětové protistalinské levice“ a tuto podporu získá náš národ jen tehdy, přijme-li její světový význam a dosah: „*jinak se nad naším zápasem zavřou vody jako nad tolika jinými tragickými epizodami historie*“. Proto je dle něj osud českého národa nejen na úrovni státní politiky, ale i světové. Zde je tak jádro zavedení jeho pojmu „světodějnost“.

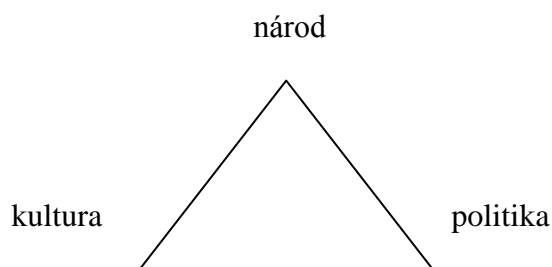
Třetí omyl se opět týká otázky „nové politiky“. Kundera opět zdůrazňuje, že Havel musí pochopit, že tento styl politiky nebyl po srpnové okupaci poražen. Uznává, že musela

v lecčems ustoupit a udělat kompromisy, ale nebyla poražena. Proto podle Kundery není třeba, aby se uchylovalo k nejistotě „*riskantních činů*“, ale musí vstoupit do popředí „*racionální postup (politika), který odvrátí reakční (neostalinské) zvraty*“. Tato československá možnost by se dle něj měla postupně prosadit.

5.3.3. Radikalismus a exhibicionismus – pojem národ

2.a) Jak se v rámci konstrukce mediálního obrazu „českého údělu“ pracovalo s pojmem národ v návaznosti na kontext politické změny během pražského jara v roce 1968?

Kundera v kontextu (re)formulace pojmu **národ** zmiňuje zejména jeho provázanost s „novou politikou“. Za samozřejmost považuje, že je český národ spjatý se svou kulturou a její „*chronický úpadek by nemusel přežít*“. Konstruuje tak důležitý trojúhelník:



Trojúhelník ukazuje, jak se národ, kultura a politika vzájemně ovlivňují. Odkazuje se na slova, která byla pronesena na sjezdu spisovatelů v roce 1967. Prezentuje je jako kolektivní a užívá formulace „*my*“ jsme „*řekli*“ a „*stanovili*“. Názor, že „*národ tu není kvůli socialismu, nýbrž socialismus kvůli národu*“, považuje za „*převratnou samozřejmost*“. Uznává, že před srpnovou okupací bylo „*mnoho nadějí, ale zaručeno ještě nic nebylo, zápas byl otevřený a nejistý*“. A zde se pouští s Havlem do argumentační pře, při které užívá mody operandi ideologie **fragmentace**, díky níž zdůrazňuje jejich rozdílný pohled na věc. Havel říká, že žádné naděje českému národu nevydržely, *ale „na rozdíl od většiny lidí to v něm nevzbudí rezignaci či defetismus*“. Kundera staví do popředí význam Havlovy „*touhy po činu*“. Milan Kundera se však řečnickou otázkou ptá: „*Ale k čemu je vlastně čin, když žádné naděje nevydržely?*“ V tomto případě pak nejčastěji skloňuje vazbu „*beznadějná situace*“ a „*čestný člověk*“.

Začnu tím druhým spojením. Čestný člověk je dle Kundery takový, který i v té horší možné diktatuře má alespoň jednu potřebu veřejně projevit nesouhlas, byť by tím nikomu a ničemu neprospěl a byť by si i tím sám uškodil v osobní rovině. Je to jeho otázka bytí, kdy poslední, co mu zbývá, je zachránit si svou tvář. V čestném člověku probouzí beznadějná

situace „*touhu manifestovat čistotu svého postoje*“. Tuto koncepci aplikuje na svůj spor mezi ním a Havlem: „*Havel musí protestovat, když jsem ve svém vánočním článku popíral beznadějnost situace a tvrdil, že nejsme poraženi.*“ Zároveň musí Kunderův spor s beznadějí nazývat „*útokem proti odvaze*“, neboť Havlovi „*splývá představa odvážného činu s představou bezvýchodné situace*“. Snaží se dezinterpretovat Havlovy teze a argumentačním způsobem polarizuje jejich koncepce.

2.b) S jakými tématy je pojem národ v rámci polemiky o „českém údělu“ spojován v socio-historickém kontextu?

Nejčastěji Kundera pojem národ tematizuje s předmětem **dějín**. Soudcem ohledně aktivit českého národa během obrodného procesu není ani Marxův manifest ani mezinárodní konference, ale dějiny vlastního národa. Ten se pak bude sám sobě zodpovídat ze svých skutků. „*Český národ byl vždy křižovatkou evropských tradic, takže odeuropeizovat ho, jak se o to pod patronátem východního souseda pokoušelo za posledních dvacet let naše vedení, znamená vykloubit ho z jeho dějin. Národní svébytnost je předmětem tisíciletého úsilí Čechů, kteří si ji musí vybojovávat vždy proti té velmoci, do jejíž sféry náležejí a s níž jsou spojenecky spjati.*“ Užívá ideologie **reifikace**, kdy prezentuje určité historické cykly jako součást českého národa a jeho místo ve světových dějinách předkládá jako přirozené a mimo čas. Deklaruje to například metafora „*český národ byl vždy křižovatkou evropských tradic*“ nebo hyperbola „*tisíciletého úsilí Čechů*“. Obroda národa v rámci reformy socialismu je definována jako historický fakt Čechů, jež je klasifikován jako přirozený vývoj.

5.3.4. Radikalismus a exhibicionismus – svoboda slova

3. Jak se do analyzovaných článků reflektoval kontext historických událostí tehdejší doby s důrazem na svobodu slova?

V tomto článku Kundera jasně formuluje své stanovisko ohledně toho, jak uchopuje **svobodu slova** a jakou úlohu jí v obrodném procesu přisuzuje. Její důležitost paralelně zasazuje do kontextu otázky pojetí českého národa. Svoboda slova je pro něj „nezbytná podmínka velké kultury“. Ve vztahu k národu ji charakterizuje jako otázku „*života či živoření*“ a „*bytí či nebytí*“. V souvislosti s těmito aspekty (význam, akceschopnost) chápe svobodu projevu jako důležitou součást celku (život, bytí) v naší struktuře (svět). A lidé mají schopnost a možnost tyto věci ovlivňovat. A to on by rád praktikoval i v rámci obrodného procesu, který se v roce 1968 v Československu začal prosazovat. Má-li být „*náš*

socialismus“ svobodný, musí svobodu nejdříve vytvářet. A základním stavebním kamenem je svoboda projevu. Kundera zmiňuje konkrétní kauzu periodika Reportér, jehož činnost byla v říjnu roku 1968 zastavena. Autor vyzdvihuje zejména spád událostí, které díky tomuto případu později nastaly: vzniklo protestní hnutí, Reportér začal vycházet dál a veřejnost se naučila hlídat své svobody. I přes obtížné situace, se dle něj musí veřejnosti naučit ještě více reflektovat „*kritickou analýzou situace ztracených nadějí*“.

I v tomto případě se snaží polemizovat s Václavem Havlem. Občas by se dalo říci, že některé jejich dílčí pře jsou spíše založeny na vzájemném nedorozumnění, než na argumentačních rozdílnostech. Polemizují například o tom, co je normální a co normální už není. Kundera navrhuje, že shoda by mohla proběhnout v případě, že za normální se bude považovat **svoboda tisku**. Což je dle něj „*abstraktní zásada, která ve svém konkrétním uskutečnění znamená ve většině civilizovaného světa něco dost nenormálního*“. Nenormálním je vláda komerčních zájmů i komerčního vkusu. Autor se snaží svobodu tisku vzhledem k obrodnému procesu v socialistickém duchu **legitimizovat**. Považuje ji v této podobě, v takovém dosahu, rozměru, obsahu, struktuře i funkci za nový společenský jev. „*Nic se tu nedalo napodobovat, nebylo žádného normálna, k němuž by se dalo utéci, vše bylo nutno vytvářet samostatně a nově.*“ Snaží se ukotvit svobodu slova a tisku v čase během nastolování nového systému fungování společnosti. Pražské jaro zde nastavilo schéma, jehož součástí byla i podoba svobody projevu, což je dle Kundery klíčové a světového formátu obdivuhodné.

Kunderova dikce přesvědčuje čtenáře o tom, že jej lze zařadit mezi ty aktéry, kteří chápou svobodu slova jako nedílnou součást **reformy** a jejím vědomým důsledkem. I po srpnové intervenci sovětských vojsk zůstává svoboda projevu konstantou pražského jara, i když se pohled na ni v jistém ohledu mezi účastníky transformoval. V Kunderově případě lze však i díky jeho další tvorbě (i emigraci) vyzorovat jisté nuance, které mohou asociovat i jeho zařazení do skupiny **realistů**. Kritiku svobody projevu vztahují k tématu odpovědnosti novinářů, přeceňujících svou vlastní úlohu. Realistická kritika dle Václava Bělohradského koncipovala podmínky „politické politiky“ v podobě souběžného respektování hodnotové rámce, normy a situační mapy. V jistém případě se pak reforma stává utopickým momentem. (STROPNICKÝ, 2013: 149)

5.3.5. Radikalismus a exhibicionismus – český úděl

4. Jak jednotliví autoři analyzovaných článků chápou „český úděl“, chápou-li ho nějak?“

Problematice „českého údělu“ se autor věnuje hned v prvním i v posledním odstavci článku a už jen tímto gestem (nevíme, zda záměrným) je podtržena určitá důležitost otázek týkajících se nastoleného problému z pohledu autora. Kundera na začátku celkem razantně dekonstruuje Havlovou definici, že „český úděl je fátum“. Pro Kunderu je to stejné, jako kdyby Havel prohlásil, že „nevěří v lidský úděl a rozhodl se nestárnout“. V tomto případě Kundera užívá ideologický nástroj **fragmentace**, kdy se snaží argumenty Havlova protichůdného názoru potlačit. Na Havlovu tezi reaguje pragmaticky: „Údělem jest, co je uděleno. Člověk je smrtelný a Čechy jsou ve střední Evropě“. Zároveň se snaží **legitimizovat** primární předpoklad provázanosti: nutnost, aby česká politika vycházela z českého údělu i z jeho možností. Kundera díky metonymii přirovnává položení české otázky k Arichimédovu bodu, o který by se měla česká politika opřít a díky kterému by se měla vzpamatovat. Nazývá Havlovým omylem, nazírá-li na českou otázku (český úděl, českou možnost) jako na „*lstivý manévr odvádějící pozornost od pravé podstaty věci*“. Havlovým argumentům tak přisuzuje negativní konotace.

Ve svých úvahách se Kundera vrací ke svému prvotnímu článku, ve kterém napsal: „*Bezmyšlenkovitě pesimistická psychóza, ustavičné lamentování, nekriticky černé vidění situace může vést u většiny lidí jen ke zlému: k opatrovnictví a strachu; že pesimistická psychóza je klima připravující porážku.*“ Snaží se opět **legitimizovat** teze, jež v článku nastolil. Celou problematiku uchopuje pomocí symbolické **univerzalizace**, při které se obrací na celý národ.

Zde také dochází asi k největšímu názorovému střetu mezi ním a Havlem, který z jeho slov „*vyvodil neuvěřitelnou věc*“. Podle Havla Kundera napomíná národ, aby „*zbytečně neremcal*“ a chce ho tak „*ukolébat k nečinnosti a vybízet k falešnému klidu a kárat za jeho odvahu*“. Kundera v tomto směru využívá ideologie **fragmentace**, aby ještě více zdůraznil názorové rozdíly, které mezi aktéry panují: „*Havlův text nevyčníká pronikavým rozbořením situace; nezabývá se ani skutečným rozbořením mého článku, nesnaží se mne ani tak usvědčit z omylu jako především z méněcenného morálního postoje. Aby ho dokázal, přijdou mu vhod i mnohé další drobné podvrhy.*“ Havel podle něj nazývá veškeré postoje týkající se českého údělu únikem. Podle Kundery prakticky ani jinou možnost nemá, protože jeho „*nenormality*“ se dostávají do historického kontextu a v úvahách o velkých a malých národech opravdu pak vidí jen „*rafinovaný způsob, jak zastříť konkrétní historickou odpovědnost konkrétních historických osob*“. Kundera tak využil symbolické strategie **vyloučení „jiného“** a konstatuje,

že „věcný spor se stal pouhou záminkou pro vlastní (a jediné důležité) při, v níž jde o to, kdo je radikálnější, smělejší, mravně shnilější, zda Havel, či ten druhý“. Snaží se tak ze své pozice utnout celý jejich spor a zaujmout „rozumnější“ odstup.

5.3.6. Kundera vs. Havel

Spor mezi Kunderou a Havlem je v celé polemice zásadní už jen proto, že to byli právě oni dva, kteří takto veřejně začali v letech 1968-1969 diskutovat o „českém údělu“. Proto je zde také dán větší prostor pro komparaci jejich názorových argumentů. Kundera svůj první článek nazvaný „Český úděl“ napsal po domluvě s redakcí Listů. Havel psal svůj článek nazvaný „Český úděl?“ už jako reakci z vlastního niterního impulsu. Druhý Kunderův článek nazvaný „Radikalismus a exhibicionismus“ je psán už odlišnou formou, než jeho prvotina. Je znát, že jej Havlův článek vyprovokoval a nepíše s tak dostatečným odstupem, jako v případě prvního článku v prosinci roku 1968. Kundera v druhém článku deklaruje, že ho „naprosto nebaví vést tuto ješitnou hádku“. Přiznává však, že ho tato pře velmi „zajímá jako jev, jako téma pro rozbor, jako otázka: Odkud se tento Havlův způsob bere, co znamená a čím je obecný?“

Kundera, více než Havel, se ve svém článku věnuje osobnosti svého protiřečníka. Havel byl dle něj odjakživa odmítán českosocialistickým světem a naopak: „*nevycházel s ním žádný kompromis*“. O jeho divadelní hře Zahradní slavnost mluví Kundera jako o jeho „prvotním projektu“, „základní sebe-vizi“, „původní volbě“. Havel se dle něj v tomto případě staví do pozice proti „nenormálnímu světu“ a klade mu „normální otázky“. Myslí si, že se apriorně musí Havlovi jevit polednový vývoj jako „*kající návrat nenormálního světa*“ k jakési základní normalitě, jejímž mluvčím a reprezentantem se cítí být on sám. „*Český úděl pak chápe jako únik*“.

Jako fatální by se dalo označit Kunderovo tvrzení, že „**nová politika střet s tanky vydržela**“. Havel zastává a argumentačně brání tezi, že „*žádné naděje nevydržely a nová politika střet s tanky nevydržela*“. Kundera se spíše snaží poukázat na fakt, že posrpnové reformní jádro koncepci demokratického socialismu zcela nezavrhl a jeho aplikovatelnost je i nadále možná.

Další nuancí je to, že Kundera konstatuje, že díky nastolení koncepce „socialismu s lidskou tváří“, jsme poprvé od středověku stanuli ve **středu světových dějin**. Havel toto tvrzení považuje za kýč, který se snaží ironizovat přirovnání „*jak voňavý balzám na naše*

rány“. Poukazuje na to, že se bojí jedné věci, kterou Kundera propaguje: aby český národ neupadl do **nacionálního sebeklamu**. O jeho ideách mluví jako o útěku kritiky k iluzi.

V těchto několika směrech (ne však ve všech) se polemika mezi Kunderou a Havlem jeví jako mírně eklektická a značně otevřená. Resumé dílčí polemiky Kundera versus Havel je velice těžko formulovatelné. Milan Kundera ve své úvaze staví koncepční důležitost období podzimu před srpen v roce 1968. Jsou pro něj důležitá názvosloví jako naděje, možnost či poslání a jeho slova jsou koncipována v pozitivním smyslu. „**Český úděl**“ **chápe jako podstatu bytí českého národa v tom lepším slova smyslu**. Václav Havel naproti tomu vyzdvihuje přítomnost, co bylo v minulosti, zkrátka bylo a není potřeba se k tomu dále vracet. K celé věci se staví pragmaticky a entitou jsou jeho analýzy obrodného procesu, jež se nesou v negativním tónu. Václav Havel „**český úděl**“ **zpochybňuje a odmítá představu kolektivní odpovědnosti** za důsledky „nové politiky“. Odmítá socialismus v jakékoliv podobě, odmítá naději společnosti na demokratizaci socialismu.

5.4. Mediální obraz českého údělu – Karel Kosík „Váha slov“⁹⁰

5.4.1. Bezprostřední historický kontext doby vzniku článku

Filozof Karel Kosík vydává článek „Váha slov“ v dubnovém čísle časopisu Plamen v roce 1969. Jeho text přichází na začátku dubna roku 1969, který byl z dobového kontextu významný hned několika změnami. Už na počátku března roku 1969 začínalo být jasné, že stálá přítomnost sovětských vojsk jen tak nezmizí. I když se stáhli z městských ulic do ústraní, lidové postoje se stejně relativizovali. Ve společnosti byla neustálá hrozba toho, že se mohou kdykoliv zmobilizovat, protože současné stranické vedení stálo víceméně na jejich straně. (VANČURA, 1990: 134-135)

Konec března se v tehdejším Československu nesl ve znamení hokejových zápasů na Mistrovství světa ve Švédsku. Československý reprezentační tým dokázal dvakrát porazit reprezentační družstvo ze Sovětského svazu. Jinak zcela běžné euforické radosti z vítězství se změnily na symbolickou odplatu Sovětům za okupaci ze srpna roku 1968. Na mnoha místech v republice se lidé začali spontánně scházet a oslavovat vítězství. V Praze pochod došel na Václavské náměstí, kde (s velkým přispěním provokace STB) vybil okna ruské společnosti Aeroflot. Následující den přijela do Prahy sovětská delegace v čele s maršálem Grečkem, aby zajistila bezpečí údajně ohrožovaných sovětských jednotek. Delegace už nechtěla záruky, ale činy. (VANČURA, 1990: 135).

5.4.2. Karel Kosík

Karel Kosík byl nejen významným filozofem, ale také historikem a sociologem. Ve svých filozofických pracích se nejčastěji zabýval problematikou člověka a krizí současného světa. Zastával teorii, že posláním filozofie je být kritikou jakékoli ideologie. Jeho filozofické zaměření spočívalo v hledání nových podnětů v metodologii oboru historie a filozofie k překonání dogmatického marxismu. (SLOVNÍK ČESKÝCH FILOZOFŮ, 2014) „*Tématem autenticity člověka, žité skutečnosti a praxe se zabýval v Dialektice konkrétního, v níž s využitím podnětů Marxova myšlení a fenomenologie (zejména filozofie Heideggerovy) vyložil své pojetí společensko-historické skutečnosti jako složitě strukturované konkrétní totality,*

⁹⁰ Citace v článku čerpány z: KOSÍK, Karel. *Váha slov*. Plamen XI, 1969, č. 4. str. 16-17.

*kteřá předpokládá destrukci pseudokonkrétna, tj. sféry fetišizované praxe, obstarávání a manipulace.*⁹¹

Karel Kosík se zapojil do debaty se čtvrtým článkem, tedy jako třetí osoba v pořadí. Byl to právě on, který vstoupil do vzájemné polemiky Kundera versus Havel. Kosíkova filozofie se vyznačuje zejména mezinárodní a angažovanou povahou věci, lze z ní vyčíst i tzv. humanistický marxismus. Díky diskurzivní analýze zjistíme, zda tyto tři aspekty, jimiž se jeho tvorba vyznačovala, reflektoval i do článku „Váha slov“. Je nutno podotknout, že jeho článek je ze všech analyzovaných tím nejkratším.

5.4.3. Váha slov – pojem politika

1. a) Jak se v rámci konstrukce mediálního obrazu „českého údělu“ pracovalo s pojmem politika v návaznosti na kontext politické změny během pražského jara v roce 1968?

Autor svou vytříbenou poetikou udává tón a spád celého článku. Jak už napovídá titulek článku „Váha slov“, se Kosík zaměřuje především na jazyk a význam slov, které užil hlavně Václav Havel ve svém polemickém článku „Český úděl?“. To vše Kosík reflektuje na pozadí československého roku 1968. Snaží se o **legitimizaci** pražského jara, které je i nadále hodno podpory veřejnosti. Užívá strategie **racionalizace**, když se snaží vysvětlit na jakých principech byl obrodný proces vybudován a proč je jeho vývoj oprávněný: „*Československé jaro 1968 usilovalo naopak o něco, co ve většině civilizovaného světa není samozřejmostí a co se v dějinách dosavadních, tj. normálních společností objevuje daleko spíš jako výjimka a jako privilegovaný okamžik*“. Díky poetickým obrátům jako „samozřejmost“, „výjimka“ nebo „privilegium“ se snaží vyvrátit Havlův argument z jeho článku (Český úděl?), že „*svoboda slova je ve většině civilizovaného světa samozřejmostí*“. Myšlenku obrodného procesu a jeho politiky prezentuje Kosík jako nadčasovou. Dochází tak simultánně z jeho strany ke strategii narativizace, kdy se snaží legitimizovat postavení pražského jara v kontextu světových událostí: „*V dosavadních dějinách a v existujícím „civilizovaném světě“ jsou období lidové aktivity, revoluční moudrosti a iniciativy, kdy se bezprostřední výrobci stávají subjekty politického dění a skutečnými správci kolektivního majetku a přistupují k praktickým krokům reálného osvobození člověka, spíš záblesky než každodenní „normalitou*“.

⁹¹ FILOZOFICKÁ FAKULTA MASARYKOVA UNIVERZITA. Karel Kosík: Slovník českých filosofů [online]. 2014 [cit. 2014-02-28]. Dostupné z: <http://www.phil.muni.cz/fil/scf/komplet/kosik.html>

1.b) S jakými tématy je pojem národ v rámci polemiky o „českém údělu“ spojován v socio-historickém kontextu?

Nejčastěji je v tomto textu tematizován s politikou pojem „**normalizace**“. Kosík tak opět navazuje na Havlova slova: „*Jde o to, se opět znormalizovat*“. Havel pojímá obrodný proces jako „*pokus systému odstranit nesmysly, které před tím sám pracně navršil*“. Kosík v tomto směru podotýká, že stejnou teorii by mohl Havel aplikovat i na své pojmy „normalizace“ a „*pracné odstraňování vlastních nesmyslů*“ v kontextu dějin. Jako příklad zmiňuje dějiny Francie po roce 1789, které v tom případě lze také vykládat jako „*odstraňování nesmyslů*“. Kosík se domnívá, že pojmy „normalizace“ a „pracné odstraňování nesmyslů“ v sobě zastírají „*zvláštnost a jedinečnost dějinných událostí a neznamení návrat ke zvládnutému osvícenskému schématu dějin*“. Snaží se o **delegitimizaci** těchto tvrzení. Obrodný proces se dle něj snažil o tzv. třetí cestu (mezi kapitalismem a reálsocialismem). Obě tyto cesty mají stejný základ v paradigmatu moderní doby.

5.4.4. Váha slov – pojem národ

1.a) Jak se v rámci konstrukce mediálního obrazu „českého údělu“ pracovalo s pojmem národ v návaznosti na kontext politické změny během pražského jara v roce 1968?

Ohledně pojetí národa se Kosík v textu vyjadřuje spíše implicitně. Jeho definice by se daly charakterizovat jako postuláty zaměřené na filozofickou problematiku pražského jara. Jak bude přesněji vymezeno o kapitolu níže (zaměřující se na tematizaci pojmu), i zde nelze nezmínit pojem „otevřená minulost“. Kosík se v této problematice věnuje tomu, jací a kdo jsme. Odmítá a delegitimizuje tvrzení, že „*naše jednání, vidění a myšlení otvírá přítomnost a že tedy na tom, jací jsme a kdo jsme, závisí, zda přítomnost je otevřená nebo uzavřená*“.

1.b.) S jakými tématy je pojem národ v rámci polemiky o „českém údělu“ spojován v socio-historickém kontextu?

Kosík v kontextu pojetí národa pracuje s pojmy „**uzavřený**“ a „**otevřený**“. Koncepčně opět navazuje na Havla, který definuje „otevřenou přítomnost“ a „uzavřenou minulost“. Snaží se o **delegitimizaci** jeho tvrzení. Kosík vymezuje „uzavřenou minulost“ jako „*mrtvou minulost, jejíž myšlenky a činy nemohou dnešku nic říci a jejíž herci – ať jde o třídy, národy nebo jednotlivce – již dohráli svou roli a jsou vystřídáni jinými*“.

Skloňuje v tomto smyslu spojení „**dějinný smysl**“, který byl dle něj během obrodného procesu definován projevy lidového hnutí. Rok 1968 nepovažuje za „uzavřený“, ale za „otevřený“. Snaží se ho tak **legitimizovat**. Zejména protože, „*základní sociální a politické síly socialistické obrody neodešli dobrovolně ze scény nebo nebudou odstraněny*“. Kde ostatní ztratili smysl obrodného procesu, Kosík se snaží díky procesu legitimizace ukotvit v tehdejší společnosti stálou naději jako pocit kontinuity. Přítomnost je dle něj také „otevřená“, a sice „*nezávisle na pohledu a činu*“. Užívá tak strategie **univerzalizace**, když formuluje paradigma „otevřené minulosti“. Tato jeho interpretace však neobsahuje v textu žádné argumentační opodstatnění.

5.4.5. Váha slov – svoboda slova

3. Jak se do analyzovaných článků reflektoval kontext historických událostí tehdejší doby s důrazem na svobodu slova?

Kosík v tomto článku velmi podrobně rozpracovává tezi, že „*rok 1968 chápeme pouze jako souhrn gest a slov*“. Koncipuje fakt, že pokud na tento argument přistoupíme, můžeme rovnou považovat minulost za uzavřenou: „*Hesla, která jsme psali na zdi v srpnových dnech, jsou zamazána, co jsme tehdy „veřejně říkali“, nemusíme již opakovat dnes, co jsme si kdysi „vzájemně slibovali“, můžeme jednou zapomenout*“. O celé společnosti mluví v kontextu „my“. Havlovu argumentaci ohledně svobody projevu pojímá jako alternativní symbolický svět: „*Československo roku 1968 bylo podle Havla zemí, která chtěla zavést svobodu slova – cosi, co je ve většině civilizovaného světa samozřejmostí – a která chtěla zabránit kvůli tajné policii*“. V tomto kontextu zmiňuje Kosík první boj o svobodu projevu z let 1848-1849 a srovnává ho s tím z roku 1968. Pokládá si otázku, zda je mezi těmito dvěma příklady vůbec nějaký rozdíl. Odpověď však v textu nenalezneme, čímž nechává prostor pro volnou interpretaci a téma k další polemice.

Karla Kosíka na základě jeho ideologie a interpretačního rámce řadíme do skupiny **radikálně demokratické**, která chápe svobodu projevu jako integrální předpoklad své politiky, ale zároveň se jejím prostřednictvím pokouší rekonstruovat společnost jako autonomní dějinný subjekt. (STROPNICKÝ, 2013: 150) Vidí v nezávislém a svobodném tisku možnost praktického humanismu v dělnickém prostředí socialistického zřízení. Svobodu projevu proto pojímá jako nástroj politizace dělnického hnutí.

5.4.6. Váha slov – český úděl

4. Jak jednotliví autoři analyzovaných článků chápou „český úděl“, chápou-li ho nějak?“

Ze strany Karla Kosíka dochází podobně jako u Milana Kundery k **legitimizaci obrodného procesu**. Jeho obhajoba vychází spíše z filozofických východisek, než z politických, jak tomu bylo více v případě Milana Kundery. Kosík byl zastáncem teze, že prostřednictvím obrodného procesu mělo dojít k osvobození člověka. Užívá tak strategie **univerzalizace**, kdy na příkladu pár osob či skupinky osob, jsou zobecňovány fungující principy společnosti. Význam obrodného procesu a celého roku 1968 Kosík pojímá jako „fakt, který z požadavků proklamací, hesel a gest učinil dějinnou totalitu“. Faktem pak autor míní „přeměnu dělnické třídy z objektu byrokratické manipulace ve společný subjekt politického dění“. Využívá tak zároveň principu **narativizace** a jeho nástroje pocitu příběhu, aby tyto dějinné události zachytil v čase a vytvořil pocit trvající kontinuity systému.

Kosík zároveň **delegitimizuje** a varuje před stanoviskem, které ve své stati definoval Václav Havel a považuje jej za „pseudoradikalistické“: „České dějiny nejsou ani slepou nutností, ani aktem volby. Kdo za jedinou alternativu k pasivitě nebo iluzím považuje „angažovaný a riskující postoj“, „tvrdý zásah do otevřené přítomnosti“, „otevřený čin, riskantně zasahující do napjatých otázek dne“, potřebu „bít se s jasným vědomím všech rizik“, osvědčuje sice osobní odvahu, ale vystavuje se současně nebezpečí, že tyto abstraktní pseudoradikalistické fráze mohou pohřbit skutečný radikální čin.“

U tohoto autora dochází pouze k partikulární koncepci „českého údělu“. Argumentuje, jak by stanoviska neměla vypadat, ale zároveň sám autor nenabízí žádnou alternativu. Kritizuje „pseudoradikalismus“ Václava Havla, ale nenabízí vlastní schéma radikalismu. Krize národa je podle Kosíka krizí české otázky, kterou podle něj nyní dokonce tvoří hlavně slovenská otázka, tedy způsob jímž bude provedeno státoprávní zrovnoprávnění obou národů ve společném státě.

O několik let později Kosík formuluje tezi, že „každá doba je určována vztahem, jaký lidé zaujímají ke skutečnosti, tedy také sami k sobě, a tento určující vztah tvoří paradigma epochy“.⁹² Zároveň odkazuje na pražské jaro a konkrétně tuto polemiku. Úděl formuluje jako možnost odklonu od normy. Normalita musí být zákonitě zpochybňována lidovou občanskou

⁹² KOSÍK, Karel. *Pražské jaro, „konec dějin“ a šaušpíler*. Lettre, 1994, č. 12

společností „zdola“, jež bude delegitimizovat nastolená dogmata a principy fungování subjektů ve společnosti.

5.5. Mediální obraz českého údělu – Jaroslav Střítecký „Úděl proměny a tvář sebeklamu“⁹³

5.5.1. Bezprostřední historický kontext doby vzniku článku

Článek Jaroslava Stříteckého s názvem „Úděl proměny a tvář sebeklamu“ vyšel v časopise Host do domu č. 5, tehdy již vyprofilovaném čtrnácti týdeníku. Jeho text vychází na konci dubna roku 1969, což byla doba významná pro další politické i společenské směřování.

V polovině dubna roku 1969, přesněji 17. dubna, byl do funkce generálního tajemníka KSČ zvolen Gustáv Husák, který tak nahradil Alexandra Dubčeka. Později je tento akt interpretován KSČ jako zásadní politický obrat v tom dobrém slova smyslu. Zároveň byl z užšího vedení ÚV KSČ odvolán jeden z předních funkcionářů pražského jara Josef Smrkovský. Těmito výměnami začalo postupné „napravování škod“, které zde byly nastoleny během pražského jara v roce 1968. (VANČURA, 1990: 136)

Stupňoval se také cenzurní dohled na média, nikoli ještě v zavedené a tak důsledné tradici. Prezentovala se jako následná, nečetla obsahy, ale dávala pokuty a nepohodlná média na určitou dobu zastavovala. (JUNGMANN, 1999: 331)

5.5.2. Jaroslav Střítecký

Odborné zaměření Jaroslava Stříteckého by se dalo profilovat jako historicko-filozofické. Jeho vědní orientace je velice interdisciplinární s výrazným filozofickým zaměřením na zkoumání německého liberalismu a filozofické sebereflexe historismu. Blíže svá studia soustředil k problému jednoty a jednotlivého u Diltheye a Kanta. (SLOVNÍK ČESKÝCH FILOZOFŮ, 2014) „*Pochopil Diltheye jako pokus o překlenutí dilematu mezi systematickým a historickým hlediskem, upozornil na jeho význam pro fenomenologickou filozofii a na jeho snahu proniknout k původním ideovým proudům a vazbám německé duchovnosti syntetickým zkoumáním náboženské, mravní, právní a vědecké praxe, odlišil ho od konzervativního historismu a analyzoval i Hegelův podíl na jeho úsilí o průnik k individualitě.*“⁹⁴ Kulturně historickou a kulturně sociologickou orientaci dále směřoval i k

⁹³ Citace v článku čerpány z: STRÍTECKÝ, Jaroslav. *Úděl proměny a tvář sebeklamu*, Host do domu. roč. 1969.

⁹⁴ FILOZOFICKÁ FAKULTA MASARYKOVA UNIVERZITA. *Jaroslav Střítecký: Slovník českých filozofů* [online]. 2014 [cit. 2014-02-25]. Dostupné z: <http://www.phil.muni.cz/fil/scf/komplet/stritc.html>

hlubší kritické analýze kulturních a nacionálních identifikačních procesů se záměrem poznávacím i prakticky demystifikačním. (SLOVNÍK ČESKÝCH FILOZOFŮ, 2014)

5.5.3. Úděl proměny a tvář sebeklamu – pojem politika

1.a) *Jak se v rámci konstrukce mediálního obrazu „českého údělu“ pracovalo s pojmem politika v návaznosti na kontext politické změny během pražského jara v roce 1968?*

Střítecký hned na úvod článku konstatuje, že **politika** obrodného procesu „ztroskotala“ a nebylo to jen díky „vnějšimu tlaku“. Pojem „nová politika“ nepoužívá v kontextu politiky obrodného procesu, jako jeho předřečníci, ale jako termín pro „posrpnovou politiku“, která však dle Stříteckého začíná růst na nekritickém základě. Měla by dle něj především vycházet z toho, že „*československý rok 1968 ukázal ve svých vítězstvích i prohách jedině: podobu naší dlouholeté krize*“. V kontextu obrodného procesu zdůrazňuje Střítecký jako jedinou možnou koncepti kritiky, nikoliv mytologizace. Užívá tak ideologie **fragmentace**, kdy se snaží zdůraznit rozdíly mezi nastolováním různých koncepcí politiky. Užívá **diferenciace** „my“ a „oni“. Oni jsou „věrozvěstové nové politiky“, kteří se dle něj snažili probudit národ: „*Holiči, kteří ještě v devětačtyřicátém zapisovali na černé listiny každého, kdo se spustil s komunisty, byli opravdu převychováni prací v průmyslu či v dolech.*“ Při definici ideologie využívá lexikálních jednotek s expresivní symbolickou hodnotou: „*národní ideologie figuruje na místě ideje socialismu jako restaurativní ideologie konstruktivního zapomenutí.*“

Jako první autor celé polemiky přichází Jaroslav Střítecký s konkrétní a jasnou definicí ideologie. Užívá pojem „**liberální ideologie**“, díky níž mělo dojít k „*obrodě socialismu*“. V kontextu obrody používá slovo „převratné“, nikoliv však „revoluční“. Snažila se o změnu na třech úrovních. První měl „obrodit“ byrokracii na principu „kvalifikace“, jenž měl začlenit do systému nové lidi: „*socialistická demokracie byla ztotožněna s rotací kádrů*“. Druhá změna spočívala na ekonomické úrovni: zavedení tržních elementů mělo zaručit sociální stabilitu. Střítecký upozorňuje, že „*namísto ideologie řízené výstavby společnosti zítřka nastoupila stará představa harmonie společnosti tržní.*“ Odideologizování se dle něj vymklo kontrole. Za třetí to byla výměna „ideologie třídního boje“ za „novou ideologii“. Tzv. nová ideologie měla být koncipována jako „*společenský smír*“. Díky ní mělo dojít o prohloubení a obnovení společenského vědomí a rehabilitování některých prvků z dob minulých.

Demokratizace socialismu, o což obrodný proces usiloval, nabývala dle Stříteckého stále více podoby konzumní společnosti. Snaží se tak delegitimizovat hodnotu celého

obrodného procesu. Zavádí pro ironické pojmenování „*opravdový socialismus*“ spíše označování „*projekt*“. Projekt může ve čtenářovi apriorně evokovat určitý záměr směřující k vytvoření něčeho jedinečného, co se však nemusí povést realizovat. Touha uskutečnit jej tkvěla dle Stříteckého zejména v pragmatickém motivu jedné generace. Díky „*absenci promyšlené sociální politiky*“ vše vyústilo v „*pragmatickou přeměnu revoluční utopie veřejného blaha na porevoluční vizi zajištěného konzumu*“. A zde se dle něj začal formulovat národ, tzv. normální občané. Tón jazyka, který Střítecký v ohledu vůči „nové politice“ užívá, se nese hlavně v negativním smyslu.

1.b) S jakými tématy je pojem politika v rámci polemiky o „českém údělu“ spojován v socio-historickém kontextu?

Tematizaci politických souvislostí nejčastěji Jaroslav Střítecký zmiňuje v kontextu odkazu k **dějinným událostem**. V té době začíná s poměrně nedávnou minulostí, a sice s 50. léty 20. století. I díky svým osobním zážitkům a zkušenostem se snaží **delegitimizovat** tehdejší systém: „*Vzpomínám si dodnes zřetelně, jak jsem jako chlapec zdaleka ještě ne patnáctiletý užasle přemýšlel o hrůze záměrného justičního omylu.*“ Znalosti o procesech v té době nečerpal z dostupné literatury, která byla pod totalitním dozorem, ale jak zdůrazňuje od „prostých lidí“ v jeho okolí. Totalitní režim v 50. letech praktikoval ideologii podobnou disimulaci, jež se snažila vtisknout určitým věcem jiné významy a popírala tak jejich skutečnou podstatu. Tehdejší situaci Střítecký v článku reflektuje takto: „*Ti nejprostší venkované, někteří komunisté, někteří sedláci, semtam nějaký učitel bez vysokého vzdělání, bez velké politické zasvěcenosti, se všemi předsudky místa a času, říkali o procesech zhruba totéž, co jim za nějaký čas postupně a s přidáváním faktografických detailů začali odhalovat p progresivní spisovatelé-komunisté a posléze i strana sama, totéž, co se za patnáct let poté stalo korunním argumentem pro vyhrané účelové uvolnění tiskových kampaní.*“ Následně užívá autor principů ideologie **fragmentace**, aby poukázal na různorodé společenské proudy, které se během patnáctiletého vývoje utvořily. Lid se podle Stříteckého obrodil na „národ“ a Kunderova generace zůstala „*profesionální avantgardou společnosti*“. Můžeme zde tak pozorovat členění do dvou skupin: „národ“ a „oni“. Značnou část textu v tomto směru také věnuje obrodě představitelům komunismu z 50. a 60. let a komunistům z období pražského jara. Tento akt pojmenovává jako ústup od Marxova manifestu k Františku Palackému“. Tím, že se zaměřili na myšlenku národa, přesunuli se dle něj na „*půdu nejkonzervativnější domácí tradice*“ a zařazují se do „*tisíciletého trmácení za dokonalou demokracii*“.

5.5.4. Úděl proměny a tvář sebeklamu – pojem národ

1.a) Jak se v rámci konstrukce mediálního obrazu „českého údělu“ pracovalo s pojmem národ v návaznosti na kontext politické změny během pražského jara v roce 1968?

Střítecký modifikuje pojem **národ** hlavně v kontextu „liberální ideologie“. Ta se dle něj díky „liberální publicistice“ vymanila z úzce zaměřené institucionální kritiky k univerzálnímu pojmu národ: „*Vnější příčina uzrála s dovršením rozpadu papírového socialismu, označovaného dnes s oblibou nepřesně jako „systém Novotného“. S relativizací institucionálního systému dostala se do krize i jeho „kritika“, jeho vlastní vnitřní opozice. Stala se nemožnou, nevěrohodnou*“. Na této výpovědi Střítecký demonstruje kontext, příčiny a pozadí situace, ve které se zrodilo národní vzchopení a národní uvědomění na **sjezdu spisovatelů v roce 1967**, což mnozí teoretici datují jako počátek pražského jara. I díky těmto faktorům se dle něj „*zradikalizovali mnozí, kteří ještě před nedávnem oponovali odbojným spisovatelům jménem strany*.“ Tento proces národní obrody nazývá „okamžik restaurace“.

Společnosti tak přisuzuje určité symbolické společné znaky, jež mají za následek obraz celospolečenské jednoty. Tento proces on ale považuje za fikci a užívá tak ideologie **fragmentace** a snaží se na iluzi celé situace poukázat. Ve spojení s národem používá spojení „romantický pojem“, což může vyvolat evokace „národa poetického“ nebo „citlivého či iracionálního“. Autor národ definuje jako „*temné pouto sjednocující všechny části společenstva v jediné krevní prapodstatě*.“ V kontextu pražského jara přichází s vymezením přesnějším, při kterém dokonce zmiňuje onu fiktivnost a symbolickou strategii fragmentace: vyloučení „the other“, tedy „my“ a „oni“. Národ se podle něj v té době stal „*pružným nástrojem k fiktivnímu sjednocení nového porevolučního „my*“.“

Prvotní smysl národní ideologie existuje dle Stříteckého ve „*funkci zástupné*“. Pojem národ byl během pražského jara využit jako nástroj pro ideje socialismu, resp. „*jako restaurativní ideologie konstruktivního zapomenutí*“. Otázkou celé polemiky zůstává, zda se stalo pražské jaro teoretickou základnou pro „socialismus s lidskou tvář“, tedy nové koncepce pojetí svobody a demokratizace socialismu, které by měly jako opěrný bod zásady a hodnoty českého národa. Lze shrnout, že Střítecký považuje tuto tezi za fikční iluzi.

1.b.) S jakými tématy je pojem národ v rámci polemiky o „českém údělu“ spojován v socio-historickém kontextu?

Ke konsolidaci pojmu národ nastiňuje Střítecký i jeho provázanost na téma dějin. Tento jev autor nazývá „**světodějnost českého zápasu**“. Odkazuje na Jána Kollára, který se

dle něj snažil dokázat to, že český národ je následovníkem Římanů. Střítecký zásadně zdůrazňuje, že „*fanatické popírání asimilativnosti české kultury patří k naší tradici*“. De facto tím navazuje na předchozí tezi, že během pražského jara se vyprofilovalo fiktivní národní uvědomění. Užívá tak opět **fragmentace** a snaží se poukázat na určité symbolické roztržité národa během dějinného vývoje. Vylučuje tak „the other“: je zásadně proti dělení národů na „malé“ a „velké“, vhodnější je dle něj dělení na „my“ a „svět“: „*Nemá co činit s národní velikostí, tu lze objevovat výlučně v reálné podobě věcí a činů. Je jen projevem snahy udělat z vlastní malosti velikost, princip*“. Domnívá se, že během světodějnosti jakéhokoliv zápasu jde o národ zcela nejméně. K lepšímu přirovnání této situace užívá i několika tropů, jako v případě této metonymie: „*psí touha sežrat měsíc a nemuset přitom myslet na budou a na řetěz*“. Ve výledku svých úvah přichází opět s jasnou definicí národa: „*Tento pojem pouze vytváří horizont náhradní reality pro náhradní činnost, rámeček obrazu, v němž všechno bytí a nebytí závisí na obětavosti českých intelektuálů beroucích na sebe hříchy světa*“. I zde je možné vyzorovat autorské tendence v užívání zajímavých tropů, jako v případě anafory „*náhradní reality, náhradní činnost*“ nebo v případě epitetonu, který zde má metaforický ráz, národ jako „*horizont náhradní reality*“ a „*rámeček obrazu*“.

V tomto kontextu zmiňuje stigma „**česká nacionální ideologie**“. Ta se dle něj line českými dějinami a nyní se k ní opět vracejí „komunističtí liberálové“. Nejvýraznější byla za Národního obrození, které vtisklo češství určitý ráz, ale zároveň nebylo tak jednotné, jak je mnohdy prezentováno: „*Češství je výsledkem rozhodnutí, heroického rozhodnutí jungmannovských intelektuálů; bylo to rozhodnutí pro romantiku, pro ztotožnění národa a vlasti s jazykem – proti osvícené alternativě Bolzanově, Dobrovského, Augustina Smetany a jiných myslitelů, na něž česká společnost ráda úplně nebo alespoň zcela zapomněla.*“

5.5.5. Úděl proměny a tvář sebeklamu – svoboda slova

3. Jak se do analyzovaných článků reflektoval kontext historických událostí tehdejší doby s důrazem na svobodu slova?

Jaroslav Střítecký v kontextu pražského jara se svobodou projevu zavádí pojem „**liberální publicistika**“. Zásadní strukturou této liberálně opoziční publicistiky je dle něj ideologie XX. sjezdu a představa „*zápasu mezi socialismem pravým a nepravým*“. V tomto směru uvádí jako příklad Literární noviny, ve kterých se do té doby čtenář dočetl převážně o

tom, že „naše veřejné instituce jsou v nepořádku“. Střítecký zastává názor, že liberální publicistika konkretizovala liberální politiku, která se zasazovala o demokratizaci socialismu.

Liberální publicistika se stala mluvčím národa: „Umožnila mluvit jménem všech, tentokrát však nikoli z titulu prorockého, nýbrž ze spontánního souhlasu ostatních.“ Díky tomu mohla i liberální ideologie vystoupit ze stínu uzavřené institucionální kritiky k univerzálnímu pojmu národ. Na konci textu formuluje významově poupravenou původní tezi „liberální publicistika“: „publicistika Vítězná“. Je pro ni příznačná „*adorace českého postoje a českého údělu*“. Vyčítá jí, že „*utíká do stínu nevinny*“ a sama teď stojí na rozcestí. Jediným jejím východiskem je to, že potřebuje „*konstruktivně zapomenout*“. Podle Stříteckého byla vybudována pouze na iluzích.

Při hlubším zkoumání osobnosti Jaroslava Stříteckého a jeho názorového smýšlení zjistíme, že ho nelze tak snadno determinovat jako představitele určité skupiny v oblasti pojímání svobody slova v letech 1968-1969. Lze vypočítat dvě tendence, kterých je zastáncem. Stojí tak částečně na pomezí skupiny **reformní** a **realistické** v poměru 30:70 (následně bude vysvětleno). Střítecký pojímá svobodu projevu jako nedílnou součást reformy a demokratizaci socialismu, kdy se tyto dvě složky vzájemně participují. Po srpnové intervenci sovětských vojsk dochází pomalu k mocenské rovnováze a vzniká úplně nová úloha médií, v kterých sílí realisticko-pragmatický proud a interpretace úlohy svobody slova je přizpůsobena objektivním podmínkám. (STROPNICKÝ, 2013: 70)

Kdybychom Stříteckého zařadili pouze do skupiny reformního pojetí svobody slova, bylo by to sice správné, ale neúplné. Vzhledem k tomu, že po srpnové okupaci velmi ostře vystupuje proti neukázněnosti některých autorů, kteří se automaticky distancovali od odpovědnosti projevu a nepřicházejí s konstruktivní kritikou. Hodnotovým rámcem reformátorů je stále forma, ale jen v symbolické referenční rovině. Střítecký se z tohoto hodnotového rámce postupně vyčleňuje. „Vítězné publicistice“ se symbolický rámec vystavený na iluzích zboril: „*Ohledávají, co ještě jsme, jedno však důsledně obcházejí: že totiž vystoupila na povrch jen podstata toho, čím jsme byli*“.

5.5.6. Úděl proměny a tvář sebeklamu – český úděl

4. Jak jednotliví autoři analyzovaných článků chápou „český úděl“, chápou-li ho nějak?

V prvé řadě vyčítá Střítecký Kunderovi, že problematiku národa klade jako úděl, nikoliv jako otázku. Cituje přímo jeho slova: „*Údělem jest, co je uděleno. Člověk je smrtelný a Čechy jsou ve střední Evropě.*“ Oponuje mu, že tu jsou však lidé, kteří se nenechají nalákat na tyto pouhé „*zliterárněné staré poučky*“, kteří se nezastaví před „*kulisou národního údělu*“ a ptají se dál: „*po tom, co nebo kdo za touto rekvizitou stojí.*“ Jeho kritika tak směřuje hlavně ke Kunderovi, nikoliv k Havlovi.

Kunderovu nastolenou tezi, že jsme poprvé díky myšlence demokratického socialismu stanuli uprostřed světových dějin, považuje Střítecký za iluzi. Dochází tak z jeho strany k ideologickému záměru **fragmentace**, kdy se snaží zdůraznit názorovou roztržičnost problematiky „českého údělu“, zejména pak na nejasnosti ohledně Kunderova pohledu na vztah člověk versus dějiny: „*Člověk nemá být znásilňován dějinami, každý jsme jiný a v tom jsme všichni stejní, odpusťtě si, co jsme si.*“ Jasnost tohoto jeho záměru graduje, když hovoří o národní ideologii, která není pouze v osobní rovině: „*Snaží se nám namluvit, že jsme všichni na jedné lodi, a důsledně přehlíží, že na ní sedíme každý jinak.*“ Problém vidí zejména v generační rozdílnosti.

Demokratizace socialismu nemůže být uskutečněna, nevypořádáme-li se se socialismem v 50. letech. Komunistická strana nemůže být zárukou této reformy, jsou-li v ní stále též lidé, co tam byli i v 50. letech. Zatímco se lidé za patnáct let dle Stříteckého vyprofilovali z reakcionářů v národ, Kunderova generace zůstala „*profesionální avantgardou společnosti*“. Kunderovu generaci pak charakterizuje, jako představitele, kteří prožili mládí v komunismu a byli donuceni pro objektivní okolnosti objevit svou soukromnost až mezi třicítkou a čtyřicítkou. Jeho kritika pak míří zejména k této generaci. Kunderovy postavy pak dle něj nesou v sobě toto stigma: „*potácejí se mezi politikou a ženami*“.

Střítecký říká, že se nejedná ani tak o sebeuvědomění v kontextu národa, jako sebeuvědomění v kontextu osobním. Tento jev nazývá znovunalezení sebevědomí: „*Toto sebevědomí existuje jen jako uznané sebevědomí, jako sebevědomí, jež musí být uznáno.*“ Vyčítá této generaci, že dokáže myslet kriticky pouze v jedné linii a nenabízí žádnou možnou alternativu: „*A vůbec už ne pro mladou generaci, neřku-li pro „národ“ vůbec.*“ Národní myšlenka je dle Stříteckého pro ty „nejlepší“ „sebeklamem“, který jim umožňuje vidět se stále na vrcholu. Hlavní problém tedy spatřuje nikoli v národní otázce, ale v otázce generační. Ona „střední generace“, stojí dle Stříteckého před svým rozhodnutím a současnou situací

pojímá jen zcela předmětně: „*Jako něco ke zvládnutí, k vyřešení*“. Vyčítá někdejšími tvůrcům současné situace jejich lhostejnost a neschopnost objektivního radikalismu. To vše v kontextu nastalé situace, kdy tu byla během obrodného procesu snaha demokratizovat socialismus. Spojení „*liberalismu*“ a „*nacionální romantiky*“ má dle něj vždy v dějinách podobu „ideologického mostu“, který umožňuje přechod do nové reality: „*Zašítí-li však aktéři svůj stud dějinami, brzy se stanou karikaturou sebe sama. Ukazují, jak dobře by jim bylo na stránkách dějepisu, ve kterém byli kdysi vzděláni.*“

5.6. Mediální obraz českého údělu – Václav Havel, Jaroslav Střítecký, Milan Uhde „Trialog o radikalismu“⁹⁵ ⁹⁶

5.6.1. Bezprostřední historický kontext doby vzniku článku

Čtrnáctideník *Host do domu* uspořádal v reakci na předchozí články ve svém šestém čísle trialog mezi Václavem Havlem, Jaroslavem Stříteckým a Milanem Uhdem na téma „český úděl“. Článek vyzněl hlavně jako návaznost na druhý článek Milana Kundery „Radikalismus a exhibicionismus“. Trialog je svým způsobem původně dialogická diskuse, do níž se zapojuje třetí neutrální osoba, která se snaží usnadnit komunikaci mezi účastníky jednání či konfliktu. Článek vychází na začátku května roku 1969. V této době se začalo konstituovat jádro politické elity, které tvořili otevření prosovětští kolaboranti (Vasil Biřak, Alois Indra, Josef Lenárt, Antonín Kapek aj.). Postupně se k nim začleňovali někdejší aktivní reformisté KSČ v čele s Gustávem Husákem. Jejich interpretace vykládala proces pražské jaro jako zdroj kontrarevoluce a na tomto základě přistoupili na sovětský diktát. (KONČELÍK, VEČEŘA, ORSÁG, 2010: 204). Na květnovém zasedání byra můžeme spatřovat stále intenzivnější tendence ovlivňování a zasahování do chodu a činnosti médií, jako například v tomto případě: byro vyslovilo souhlas s usnesením předsednictva Severomoravského KV KSČ o odvolání z funkce šéfredaktora *Nové Svobody* L. Bublíka.

5.6.2. Václav Havel, Jaroslav Střítecký, Milan Uhde

Autoři Václav Havel a Jaroslav Střítecký byli již představeni v předchozích kapitolách u svých samostatných článků, proto jim bude dán v tomto abstraktu menší prostor než v případě Milana Uhdeho, který v trialogu působí jako „neutrální osoba“, jež diriguje dialog mezi Havlem a Stříteckým. Milan Uhde je neodmyslitelně spjat s brněnskými událostmi pražského jara. Byl pravidelným přispěvatelem do časopisu *Host do domu*, od 70. let se však dostal za svá proti režimní stanoviska na listinu zakázaných autorů. Proto se středem jeho zájmů stává ineditní činnost pro divadlo, rozhlas či televizi, avšak už pod vypůjčenými jmény, aby unikl normalizačnímu dohledu.

⁹⁵ V každé kapitole bude rozebráno stanovisko individuálních výpovědí jednotlivých autorů, nikoli článku jako celku. Nedojde tak ke zkreslení ideologie každého z autorů.

⁹⁶ Citace v článku čerpány z: UHDE, Milan, HAVEL, Václav, STRÍTECKÝ, Jaroslav. *Trialog o radikalismu*, *Host do domu*. roč. 1969.

5.6.3. Trialog o radikalismu – pojem politika

1. a) Jak se v rámci konstrukce mediálního obrazu „českého údělu“ pracovalo s pojmem politika v návaznosti na kontext politické změny během pražského jara v roce 1968?

Pojem politika je v kontextu pražského jara polemizován spíše z globálního hlediska a tehdejší geopolitické situace. **Uhde** se snaží hledat původní radikalismus v oblasti světové politiky: „*Kde extrém, zejména dnes dráždí k analýzám*“. Ve druhé polovině 20. století se dle něj politika utváří ve znamení krize, která spočívá v „*bezvýchodnosti jednorázových řešení*“. Tento jev charakterizuje i na příkladu husitství, u kterého nalézám shodné prvky se současnou politickou krizí. Program obojího pak Uhde definuje jako „utopie“ a „nouze“.

Havel pak v návaznosti na zahraniční politiku parafrázuje pasáž z knihy Pýcha moci od senátora Jamesona Williama Fulbrighta, který uvádí, že „*velmoci mají vždy sklon ztotožňovat moc se ctností, a jelikož jsou mocné, pociťují právo a povinnost „vyvážet dobro“ do celého světa, aniž se ptají těch, kterým je tento export určen, zda o něj opravdu stojí.*“ Havel aplikuje na tuto teorii pojmenování „nedobrovolná integrace“ a snaží se tak o **delegitimizaci** tohoto praktika. V kontrastu pak zavádí pojem „dobrovolná integrace“, jejíž jedinou možnou existenci vidí v pluralitě kultur a civilizací. Snaží se tak vydefinovat vztah „my“ versus „oni“. Kategorie „my“ je zastoupena společnou ideou politické plurality a „oni“ jsou reprezentanti totalitní moci.

1.b.) S jakými tématy je pojem národ v rámci polemiky o „českém údělu“ spojován v socio-historickém kontextu?

V rámci pojetí politiky tito tři autoři kontextualizují dvě spojení: **Che Guevara** a **evropocentrismus**.

Téma Che Guevary bylo v článku v kontextu pražského jara rozpracováno hlavně v rámci podobnosti a nutnosti reformní změny. **Uhde** charakterizuje Che Guevaru jako „*autentický ideál protestující mládeže, který byl odhodlán při vývozu revoluce přimět rolníky cizí země násilím ke vzpouře.*“ Definuje tak jistou analogii pojetí reformy v roce 1968. Che Guevarova reforma má dle něj však kořeny v beztřídní společnosti, reforma pražského jara však vznikne z občanského zájmu.

Střítecký trochu alibisticky podotýká, že „*o Latinské Americe víme málo, o jejích revolucích ještě méně*“. Revoluci Che Guevary přisuzuje na základně tamnějšího kontextu „raciolání smysl“. Jedinou chybou bylo dle Stříteckého to, že revoluci nedělal tam, kde „*již*“

starý systém vytvořil subjektivní předpoklady emancipace“. V tomto směru vidí jistou analogii s neúspěšností pražského jara zase on.

Jaroslav **Střítecký** přichází s pojmem evropocentrismus, ke kterému ihned dává přílepek „krize“ a „problém“: „Evropský kulturní svět včetně severoamerické oblasti se ocitl v krizi. Hypnotizováni onou neproniknutelnou a nezměnitelnou „stabilitou“ si nedovedeme položit zcela správné otázky.“ Za příčinu krize evropocentrismu můžeme dle něj my sami, protože vytváříme „své ideologie“: „Všechny současné velmoci zápasí s podobnými představami a mají v určitém ohledu obdobné potíže“. Legitimizace této krize spočívá v uznání kolektivní identifikace v podobě „sebedefinice“ a „sebeuvědomění“.

Havel evropocentrismu přisuzuje vlastnost vnucování svého systému celému světu. Díky tomuto „vnucování dobra“ dochází podle Havla k odcizování národů a ras. Mezi systémem „omezeného“ evropocentrismu řadí i marxistickou ideologii: „Svět, který bělošská civilizace potlačila, se probouzí, už mu dokonce vytvořil jednu velmoc a je možné, že všechno zlo, které na něm bylo ve jménu dobra napácháno, začne záhy bělošské civilizaci vracet i s úroky, využívaje přitom po svém všech ideologických, mravních a technických zbraní, které mu bělošská civilizace předvedla a vnutila“. V tomto principu Havel definuje současnou krizi politiky, která je obsažena i v posrpnovém vývoji československé politiky. Snaží se tak opět prostřednictvím **fragmentace** delegitimizovat obrodný proces.

5.6.4. Trialog o radikalismu – pojem národ

1. a) Jak se v rámci konstrukce mediálního obrazu „českého údělu“ pracovalo s pojmem národ v návaznosti na kontext politické změny během pražského jara v roce 1968?

Střítecký v tomto ohledu definuje stigma moderního národa. Český národní radikalismus je dle něj uchováván v historickém momentu, čímž obrodný proces bezesporu byl. Snaží se ho tak **legitimizovat** jako automatický dějinný vývoj v rámci českého národa. Díky **univerzalizaci** se snaží postihnout strategickou symboliku v podobě argumentace, proč bylo pražské jaro potlačeno intervencí sovětských vojsk a proč je to univerzální věc celého národa „*Nedostatek racionalistické a revoluční tradice je uchováváním historického zpoždění. Hledáme-li svou pravdu neustále jen v dějinách, musíme se subjektivně i objektivně stále znovu stávat jejich obětí*“.

Václav **Havel** vidí příčinu „pocitu radikalismu ve světě“ v samotném principu moderní společnosti: „*Společnost má prostě takovou opozici, jakou si zaslouží*“. O tom rozhodují jak faktory současného světa (velmocenský imperialismus), tak faktory

vnitropolitické (establishment konzumní společnosti a establishment státní byrokracie). Tyto faktory jsou pak dle Havla příčinou likvidace reformismu, užívá tak opět ideologie **fragmentace** a jejího nástroje diferenciacie, kdy se snaží varovat před bezvýchodnou situací a krizovým stavem společnosti. Havel se snaží **delegitimizovat** zásady obrodného procesu na příkladu statusu quo západní civilizace, které jsou statické a věří v tradiční hodnoty. Nemají potřebu změny, ve smyslu jejich přítomnosti je věčnost.

1.b) S jakými tématy je pojem národ v rámci polemiky o „českém údělu“ spojován v socio-historickém kontextu?

Pojem národ je v tomto případě tematizován zejména v kontextu **dějinných událostí**. Havel proti sobě definuje „realismus masarykovský“ a „realismus benešovský“. Masarykův vychází z havlíčkovské tradice a je „*hlouběji v pravdě a vnitřně radikálnější než mnohé vnějškové extrémny, protože byl daleko přiměřenější situaci národa, jeho politice i cílům*“. Do kontrastu pak Havel staví „benešovský“, který postrádal vnitřní důslednost té „masarykovské“ tradice. Následně ten Benešův princip vedl dle autora k oportunistu. Havel **legitimizuje** „*vnitřní radikálnost masarykovského realismu*“, který se snaží ukotvit v čase a postihnout v narativu. V tomto pojetí přístupu společnosti spatřuje Havel paralelu s obrodným procesem v roce 1968, čímž si národ dle něj zaručí dobrou tradici novodobých dějin.

Jaroslav **Střítecký** čerpá inspiraci pro tematizaci pražského jara zase v dějinném období Národního obrození. Je-li česká novodobá tradice v určitém směru radikální, jak definoval Havel, tak dle Stříteckého jen v tom ohledu, že ve chvílích rozhodujících krizích volí vždy „národ“ proti revoluci. Snaží se o delegitimizaci Havlových tezí. S odkazem na Národní obrození využívá pojmu „mýtus“, který „*všechny významné změny převádí na opakování národního obrození*“. Revoluce a pokusy o společenské reformy se pak dle autora „*rozmělnily v mýtech tradice, nebo zůstaly na okraji celé společnosti bezmála jako skandál*“.

5.6.5. Trialog o radikalismu – svoboda slova

3. Jak se do analyzovaných článků reflektoval kontext historických událostí tehdejší doby s důrazem na svobodu slova?

Problematika svobody projevu během pražského jara a po jeho skončení není v trialogu reflektována vůbec. Jedná se tak o jediný článek tohoto typu, který je do polemiky o „českém údělu“ členěn. Havla a Uhdeho bychom na základě jejich tezí zařadili do skupiny **nepojmenovaných**, tedy nečlenů komunistické strany, kteří využívají svobodu projevu

k sebezpojení a ve vztahu k režimu jako ohnisko subverze. Svobodu slova pojmají jako teoretickou samozřejmost, již netřeba objevovat a obhajovat. „*Soustředili se na teoretické formulování možností vzniku zárodků alternativ k převládající moci i na samotný jejich praktický vznik*“. (STROPNICKÝ, 2013: 149) Střítecký je pak do značné míry zařaditelný do skupiny realistických a radikálních demokratů, pro které byla svoboda projevu nejen nedílnou součástí reformy v podobě pražského jara, ale také jako prostor pro vytváření veřejného mínění.

5.6.6. Trialog o radikalismu – český úděl

4. Jak jednotliví autoři analyzovaných článků chápou „český úděl“, chápou-li ho nějak?

Milan Uhde, který v trialogu zastává funkci moderátora, nastoluje tezi: „*rozkol mezi myšlením a činem znovu a znovu aktualizuje některé motivy Dostojevského: Za radikálně uvažujícím Ivanem Karamazovem kráčí Smerďakov a dopouští se vraždy*“. Na základě této metafory definoval český úděl jako úděl lidský, jež je zápasem o existenci: myslet versus konat. Stane-li se dle něj člověk produktem „*stabilizovaných struktur*“, je zároveň jeho „*funkcí*“. V tomto směru navazuje a legitimizuje Havlův pojem „zmystifikovatelnost“, který by měl dle Uhdeho v kontextu pražského jara varovat před „*vzájemnou záměnnou jednotou*“. V kontextu systému obrodného procesu, ale užívá ideologie **fragmentace** a snaží se poukázat na symbolickou roztříštěnost skupin snažících se jeho systém legitimizovat.

Václav Havel v kontextu pražského jara nastoluje dvě definice radikalismu: radikalismus skutečný a radikalismus zmystifikovaný. Skutečný radikalismus pro něj znamená „*jít do intelektuálních a mravních důsledků*“. Zmystifikovaný radikalismus je „*vnější gesto vyčerpávající svůj smysl právě jen v krajnosti vůbec, v onom bytí in extremis*“. Havel pro tehdejší situaci v květnu roku 1969 zdůrazňuje slovo **reflexe**. Na celé pražské jaro se podle něj musí nazírat v nejširších souvislostech. Užívá symbolické strategie **fragmentace** a poukazuje tak na roztříštěnost národa na „obháje“ a „kritiky“ pražského jara. Údělem každého pak je nalézt „vlastní způsob hledání východiska“ a zamezit „odcizení“.

Jaroslav Střítecký v tomto směru definuje také dvojí pojetí radikalismu: původní radikalismus a odvozený radikalismus. Radikalismus původní „*mění konstelace předpokladů, na jejichž základě člověk rozumí sám sobě a svému světu*“. Radikalismus odvozený „*pouze*

rozvíjí určité předpoklady do krajnosti“. Podle Stříteckého jedině radikalismus původní překonává úroveň praxe a konstituuje její konkrétní podobu. Ten je dle něj obsažen i v myšlence obrodného procesu. Dochází tak z jeho strany k **delegitimizaci** vývoje pražského jara a jeho ukotvení v čase. Radikalismus odvozený se jen prakticky stylizuje do předobrazu. Rozlišuje tak mezi praktickým a teoretickým radikalismem. Údělem a jedinou možností člověka je se otevřít radikalismu původnímu a reálnému rozpolcení. Naší povinností je být radikální, neboť to je záruka „lidské integrity“ a odraz „vlastní subjektivity“: „*Je to oblast, v níž člověk stojí sám před bohem*“.

5.7. Mediální obraz českého údělu – Lubomír Nový „Metakritika krize“⁹⁷

5.7.1. Bezprostřední historický kontext doby vzniku článku

Lubomír Nový vstoupil se svým článkem „Metakritika krize“ do polemiky téměř na samém jejím závěru. Jeho článek ve čtrnáctideníku Host do domu č. 9 vyšel v červnu roku 1969. Na dubnovém zasedání ÚV KSČ byl generálním tajemníkem zvolen Gustáv Husák a pod jeho vedením se začala stranická politika profilovat směrem k „**normalizaci veřejného života**“. Bezprostředně poté začala Komunistická strana Československa demonstrovat tzv. konsolidaci poměrů ve společnosti, které měly **pět tendenčních směrů**:⁹⁸

Za prvé to bylo „*obnovení jednoty strany na základech marxismu-leninismu, tj. obnovení starého pojetí centralismu a opuštění Akčního programu*“.

Za druhé to bylo „*obnovení vedoucí úlohy KSČ ve společnosti, v masových organizacích, složkách NF, státních orgánech atd.*“. Což v praxi znamenalo opětovné prosazení zásady, že KSČ má právo výběru a rozmisťování funkcionářů v organizacích NF, a určení jejich činnosti.

Za třetí to bylo „*řešení ekonomických problémů plným odvoláním plánů reformy - likvidací samostatného rozhodování jednotlivých podniků*“.

Za čtvrté „*konsolidace státních orgánů jakožto nástrojů normalizace*“.

Za páté „*obnovení přátelských svazků a získání důvěry stran a státních orgánů ostatních socialistických zemí*“.

5.7.2. Lubomír Nový

Filozof Lubomír Nový se do polemiky o „českém údělu“ zapojil v době, kdy celá debata veřejně gradovala. Jeho profesní zaměření je spjaté s posuny tematiky jeho badatelské práce (od filozofie k sociologii a zpět k filozofii) i vývoj vlastní filozofie (od reformního marxismu k sociálně kritickému fenomenologickému strukturalismu). Jeho filozofie není bohužel systematická a tvoří interpretační základ pro jasnou linii jeho zaměření, spočívající v historiografii filozofie. (SLOVNÍK ČESKÝCH FILOZOFŮ, 2014) „*V polovině 50. let se středem jeho odborné pozornosti stává filozofie T. G. Masaryka. Zájem o Masaryka byl u*

⁹⁷ Citace v článku čerpány z: NOVÝ, Lubomír. *Metakritika krize*, Host do domu. roč. 1969.

⁹⁸ *Od dubnového pléna 1969 k XIV. sjezdu v roce 1971* [online]. 2014 [cit. 2014-03-13]. Dostupné z: http://www.totalita.cz/norm/norm_01.php

*něho nepochybně podnícen evangelickým prostředím, v němž vyrůstal, a jež mu usnadnilo první čtenářský kontakt s Masarykovým dílem. Masaryk zůstal jeho celoživotní badatelskou inspirací.*⁹⁹

Od počátku 60. let se Nový zaměřuje na tzv. mladého Marxe a neortodoxní marxisty. Pojímá marxismus jako otevřenou filozofii, která se musí zaměřit a přezkoumat své základy rozvíjením styčných bodů s fenomenologií a strukturalismem. V pozdějším bádání se opět vrací k filozofii Masaryka, kdy se zaměřuje na jeho hodnoty „*filozofie krize, kritiky a smyslu*“. Lubomír Nový je zastáncem tzv. emergentního univerzalizmu, tedy potřeby jistých obecných principů a hodnot, které se z mezilidské komunikace v pluralistickém postmoderním světě pracně, zdola a postupně vynořují a – bez nároku na absolutnost – tvoří základ nezbytného konsensu každé občanské společnosti i Evropy a lidstva jako celku. (SLOVNÍK ČESKÝCH FILOZOFŮ, 2014)

5.7.3. Metakritika krize – pojem politika

1.a) *Jak se v rámci konstrukce mediálního obrazu „českého údělu“ pracovalo s pojmem politika v návaznosti na kontext politické změny během pražského jara v roce 1968?*

Jaroslav Střítecký přišel ve svém článku s pojmem „liberální ideologie“. Ta dle něj stála na pozadí „socialismu s lidskou tváří“ a mělo díky ní dojít zejména k prohloubení a obnovení společenského vědomí a rehabilitování některých prvků z dob minulých. Lubomír Nový mu v tomto směru oponuje a snaží se jeho tvrzení **delegitimizovat**: „*Ideologové obrody nejsou liberálními komunisty.*“ Domnívá se, že pojem „liberální komunismus“ je možné využívat jak ze strany dogmatiků, tak odpůrců socialismu: „*Obě strany se domnívají, že daná, praktikovaná, institucionalizovaná podoba socialismu je jeho jedině možná podoba.*“ Dogmatikové dle něj berou kritiku jako „*zradu a protestují*“, naopak odpůrci socialismu pojmají kritiku jako „*pouhý moment přechodu k jejich představám a pochvalují si to*“. Nový „dogmatiky“ a „odpůrce“ srovnává a vyvozuje na jejich příkladu záměr: „*Obě strany se na tento proces dívají stejně a obě se mýlí.*“ Oba tyto pojmy v sobě nesou negativní konotace.

V kontextu politické situace a obrodného procesu Nový užívá pojem „**ideologie obrody**“. Snaží se charakterizovat to, čím ideologie obrody rozhodně nebyla. Dle něj nebyla

⁹⁹ PAVLINCOVÁ, Helena. Člověk a filozof Lubomír Nový. K nedožitým sedmdesátým narozeninám. *Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity*, Brno: Masarykova univerzita v Brně, 2000, roč. 2000, B 47, s. 19-24. ISSN 0231-7664.

„liberalismem“, který se snaží upravit starou koncepci socialismu na základě dílčích nových úprav. Nebyla také „liberalismem“, který se snaží přiblížit blíže k západním koncepcím (konzum, rehabilitace, prvky kdysi revolucí zavržených). Lubomír Nový tuto ideologii naopak chápe jako „*pokus o marxistické řešení nových problémů moderní společnosti*“ ve smyslu socialistické alternativy. Zvolil tak ideologické praktiky **legitimizace**, jak obrodný proces **stigmatizovat**. Užívá strategie **narativizace**, když se snaží reflektovat pomocí příběhu o ideologii před obrodným procesem, během něj a po srpnových událostech. Nezaměřuje se na koncept činnosti systému, ale na jeho ideologické naplnění, což je to, co se snaží autor legitimizovat. Zároveň však **delegitimizuje** některé jeho dílčí projevy a aspekty (viz. přiblížení se k tržnímu hospodářství). Vše ukotvuje v čase, čímž nastoluje pocit přirozené kontinuity. Zároveň je v tomto směru zastáncem kritiky, ale musí však být opodstatněná. Nedostatek tohoto elementu vytýká zejména svým předchůdcům, kteří se do debaty zapojili.

Filozofická povaha autora se projevila v textu zejména v odkazu na francouzské strukturalisty. Vidí v nich paralelu se současnou politickou situací v Československu, kdy se francouzští strukturalisté odklonili od myšlenkové tradice Sartra a Merleau-Pontyho. Zmiňuje Foucaultův výrok, že „*všechny režimy pašují své špatné zboží pod praporem humanismu*“. Na této parafrázi lze pozorovat, jaké zaujímá Nový stanovisko k demokratizaci socialismu a jeho aplikace na současný stav v zemi. Následuje několik řečnických otázek, kde můžeme z Nového tónu vypožorovat autorské tendence k pochopení některých aspektů demokratizace socialismu, avšak ty negativní konotace stále přebíjejí ty lepší stránky věci: „*Je to forma přizpůsobení tomuto světu i pasivní protest proti němu, v nichž se hlubinou bezpečnosti stává enkláva subjektivity za ochrannou zdí objektivit? Nejsou tyto postoje zakalkulovaným faktorem dovedného ovládnání lidí, faktorem slábnoucí solidarity, mýtem demystifikace?*“

1.b) S jakými tématy je pojem národ v rámci polemiky o „českém údělu“ spojován v socio-historickém kontextu?

Lubomír Nový kontempluje o politice nad dvěma tematickými liniemi. První je problematika „**opravdového socialismu**“, která tematicky volně navazuje na problematiku obrodného procesu v roce 1968. V jistých tendencích ji Nový vztahuje k historickému a národnímu kontextu. Dle něj úvahy o „opravdovém socialismu“ neměly podstatu v „národním komunismu“ a už vůbec se nestočily k problematice „národního údělu“. Nový předpokládá, že se koncipovaly na poli „československého stanoviště (nikoli stanoviska)“. Snažili se postihnout smysl světových zkušeností v kontextu praxe českého národa. Tuto praxi pak

Nový hodnotí v jistém ohledu jako jedinečnou: „*Žádná jiná země nevystřídala v tomto století všechny základní společenské modely této doby.*“

Druhou problematiku v tomto kontextu nastiňuje Nový otázkou: **co je svět?** Navazuje na slova Jaroslava Stříteckého, jehož reflexe byla vystavěna na tezi, že díky důsledkům srpnové okupace se naplno ukázala naše krize (krize ideologie obrody). To dle Stříteckého poukázalo i na naši vnitřní slabost a „*vystoupila na povrch jen podstata toho, čím jsme byli*“. Nový v tomto směru uvažuje nad tím, že díky srpnové intervenci se mohla naše optika zkreslit. A tak si klade řečnické otázky, které jsou doprovázeny anaforou: „*co jsou druzí, co je „svět“, co je světová krize?*“ Užívá strategie **standardizace** a rozlišuje mezi „*my*“ a „*svět*“. Obrodný proces a situace v srpnu roku 1968 podle Nového ukázaly nutnost nových projektů (i demokratizaci socialismu). Domnívá se, že když se do podobných projektů reflektují žádosti lidu, nemohou se ztratit: „*Objeví se jinde a jindy a znova*“. Podle něj se „socialismus s lidskou tváří“ zapsal do kontextu světového měřítka, a to nikoliv díky ideologům obrody a ani za pomoci těch, kteří se ideologickou obrodu snažili později zrušit. Díky symbolice **přesunutí**, tak pozitivní konotace přisuzuje celému národu, který se snažil o vznik projektu, do kterého zakompooval své vlastní pojetí ideologie založené na demokratických principech. Tuto tematickou linii zakončuje slovy: „*Půl roku je příliš krátká doba na dosažení úspěchu, jeden rok je příliš krátká doba na vyhlášení fiaska.*“ Tím dává jasně najevo, že v jeho pojetí je prosazení demokratického socialismu možné, jen v jiném časovém a prostorovém horizontu. Věří v realizaci tohoto projektu (jak jej sám nazývá) i do budoucna.

5.7.4. Metakritika krize – pojem národ

1.a) Jak se v rámci konstrukce mediálního obrazu „českého údělu“ pracovalo s pojmem národ v návaznosti na kontext politické změny během pražského jara v roce 1968?

V případě tematizace **národa** navazuje koncepčně Lubomír Nový na slova Jaroslava Stříteckého, který tvrdil, že „*do roku 1967 se v ideologii českého liberálního komunismu slovo národ vyskytovalo nanejvýše jen náhodou*“. Nový s tímto tvrzením nesouhlasí, považuje jej za „mylné tvrzení“. Ze strany Nového tak dochází k **delegitimizaci** a užívá argumentační protiváhy tvrzení: „*Již od poloviny padesátých let lze prokázat systematické úsilí o revizi romantického národovectví, které tenkrát žije v symbióze nikoli s liberalismem, nýbrž naopak se stalinismem.*“ Dochází tak z jeho strany k **fragmentaci**, kdy se snaží poukázat na názorovou roztržičnost této problematiky reprezentované Jaroslavem Stříteckým. Rozdílnost vidí zejména v tom, že se Střítecký, jako zástánce jistého ideologického proudu, snaží

„programově vyhnout mravnímu hodnocení a chce podat jen logiku dějů a činů“. Vyčítá mu, že apriorně předurčuje „ideologii obrody k nemorálnosti“ a „mladší generace k morální ryzosti“. Kategorie „my“ a „oni“ je tak rozdělena na „zastánce pražského jara“ a „odpůrce pražského jara“.

Nový zdůrazňuje, že během pražského jara se jeho představitelé (které Nový pojmenovává jako „ideologové obrody“) snaží o integraci koncepce národa do svého programu stále více kritičtěji. Zároveň dochází během obrodného procesu k hlubšímu pochopení „*problematiky národních tradic*“ v užších i širších souvislostech: systematických, obecných, evropských. Nový v tomto kontextu vidí v obrodném procesu „významnou výchozí pozici, ze které vidíme svět a naše možnosti, ze které se tážeme a pro kterou jsme všichni (byť různým způsobem) citliví na určité problémy“. Zdůrazňuje také, že „**kritiky romantického národovectví**“ se zrodily v podobném prostředí a ve stejném duchu: „že propadneme romantismu, ačkoli jiné národy si s tím příliš hlavy nelámou.“ Jednostranný pohled na pražské jaro, bez zakomponování národní identity, pak může vytvářet dílčí nihilistické prvky v rámci celé problematiky.

1.b) S jakými tématy je pojem národ v rámci polemiky o „českém údělu“ spojován v socio-historickém kontextu?

V tomto kontextu nalezneme u Nového dvě tematické tendence. V první nejčastěji nastoluje pojem „**nacionalismus**“. Autor se snaží v tomto směru poukázat na legitimizaci této problematiky v rámci pražského jara: „*Skutečné projevy nacionalismu u nás byly, jsou a budou*“. Nový význam nacionalismu pojímá spíše jako laciné a mystifikované vlastenectví. Demonstruje to na příkladu vztahů Čechů a Slováků. Zmiňuje také kocourkovství a fangličkářství. Z jeho strany dochází k **unifikaci**, kdy se snaží dokázat, že názorová roztržičnost ohledně pojetí národa (nikoli nacionalismu) není tak markantní, ale že dochází pouze k nedorozumnění ohledně výkladu pojmů. Nový se brání propojení nacionalismu s vlastenectvím během pražského jara: „*To bych však pro naši dobu nepřičítal na vrub ideologům obrody*.“ Jeho standardním rámcem je **legitimizace** a obhajoba představitelů obrodného procesu a jejich myšlenek o národním pojetí: „*Nebyli to oni, kdo v této zemi nahradil spor o podobu socialismu přemítáním o bytí národa*.“

Dle Nového se dějiny nedají vytvořit díky ideologii a nacionalismus kodifikovat výměnou ideologie a představitelů dané ideologie: „*Lidé se řídí spíše tím, co se s nimi děje, nežli tím, co se jim povídá*.“ Na závěr stati o pojetí národa a nacionalismu tu tak autor vytvořil

aforismus v duchu „buditele národa“. V další větě se obratem odkazuje na **Marxe** a jeho pojetí „náhražkových mýtů“. Chápe je jako platné i na tehdejší dobu a zároveň v sobě definice ukrývá příznačný oxymorón: „*jsou cit bezcitného světa, duch bezduchých poměrů*“.

V druhé linii tematizace se naplno projevila filozofická stránka osobnosti Lubomíra Nového. Snaží se reflektovat přesun boje „**projekt**“ **proti** „**projektu**“ k boji „**kritika**“ **proti** „**všem projektům**“. V této transformaci vidí jednu příčinu: metafyzické kategorie vystřídal instrumentalismus. Národ se dle něj zklamal v nadějích, nechce se unavovat opětovnými pokusy o znovunastolení dalšího „projektu“, nechce nést tíhu světodějinnosti a raději se zaměřuje na „zde a nyní“: „*Místo zření k budoucnosti chtějí se lidé dívat raději pod nohy*“. Odmítají národní symbolickou jednotu v podobě metálů, uniforem, pochodů, přehlídek apod. Do popředí staví **individum** místo kolektivní odpovědnosti. Dle Nového odmítají „*totální výklad světa...ideje totálního člověka*“. Jedná se o obrat k člověku a významu dělby práce: „*dělník dílo, politik politiku, vědec vědu, umělec umění*“.

5.7.4. Metakritika a krize – svoboda slova

3. Jak se do analyzovaných článků reflektoval kontext historických událostí tehdejší doby s důrazem na svobodu slova?

Lubomír Nový se ve svém příspěvku problematikou svobody projevu příliš nezaobírá. Z jeho reflexe však určitou ideologii vyčíst lze. Autor se zaměřuje na generační typologii, která bude více reflektována v následující kapitole (reflexe „českého údělu“). Jak sám říká, nezabývá se ve svých úvahách jednotlivci-iniciátory (pouze svým předřečníkem Jaroslavem Stříteckým), ale historickým děním. Stříteckého teze pojímá právě jako „*výroky o určité generaci angažovaných intelektuálů – umělců, vědců, publicistů*.“ **Publicisty a novináře** tak řadí mezi důležité jednotky české intelektuální obce, které se angažovaly během obrodného procesu.

Na problematice svobody projevu během pražského jara se snaží reflektovat tehdejší situaci, během níž se vyprofilovala občanská společnost: „*Na publicistice té doby by se daly prokázat výzvy ke strážlivosti, rostoucí zájem o věcný stav společnosti, o rozbor soudobých společenských struktur, o problematiku internacionální a internacionalistickou*.“

Lubomír Nový by se dal v otázce svobody projevu klasifikovat jako představitel skupiny **radikálně demokratické**. Svoboda slova pro něj představuje opěrný bod reformy demokratizace socialismu a zároveň ji pojímá jako souhrnný předpoklad své polemiky. Je zde

také patrné do značné míry ovlivnění jeho osoby francouzským strukturalismem (například Foucaultem a jeho pojetí moci). Svobodný úsudek se dle Nového stal prostřednictvím publicistů veřejným zájem a míněním.

5.7.5. Metakritika a krize – český úděl

4. Jak jednotliví autoři analyzovaných článků chápou „český úděl“, chápou-li ho nějak?“

V této kategorii Lubomír Nový opět navazuje na slova Jaroslava Stříteckého. Střítecký vytýkal intelektuálům obrodného procesu zejména fakt, že přehlíželi dlouholetou a hlubokou krizi. Nový se snaží o delegitimizaci této teze: „*bezpochyby ji nepřehlíželi, když na ni sami upozorňovali.*“ Střítecký v tomto směru skloňoval často pojem mystifikace. V Nového případě je častou formulí pojem „**mýtus**“. Stříteckému vyčítá, že jeho „*mýstus o světodějnosti*“ pak na veřejnosti působí dojmem, že „*mýtem je ten projekt, který se nestal skutečností*“. Nový přichází s **delegitimizací** této myšlenky a nastoluje v tomto kontextu možnou výkladovou definici: „*úspěšné mýty nutno pokládat za pravdu a neúspěšné pravdy za mýtus, sebeklam nebo dokonce za intelektuální podvod*“. Snaží se tak **legitimizovat** obrodný proces a jeho konceptem pak je kritika pojetí obrodného procesu jako „mystifikace“.

Podle něj této „dějinné praxi“ neustále lidé vzdorují. Tam, kde Střítecký našel mezigenerační problém, Nový ho definuje spíše jako morální. Střítecký se podle něj snaží vyhnout mravnímu hodnocení a chce nastolit jen „*logiku dějů a činů*“. Staví tak do kontrastu první „**odvozenou**“ skupinu (radikalismus, oportunistus, mýtus) proti druhé „**původní**“ skupině (radikalismus, realismus, kritika). Sám je příznivcem druhé skupiny, k té první řadí Stříteckého pro jeho neschopnost odpoutat se od osobní úrovně debaty: „*Posuzování řádu věcí v nadosobní rovině převrací se v odsouzení (a diskreditaci) osob v řádu mravním.*“ Snaží se tím tak o členění „my“ versus „oni“.

Ohledně problematiky „českého údělu“ či „české otázky“ je Lubomír Nový nekompromisní. Domnívá se, že na „českou otázku není česká odpověď“. Postupuje analyticky a snaží se vyloučit všechny možné odpovědi: není to kritika české slabosti. Zároveň to však není ani ironizace otázky „my a svět“, díky které by mohla celá debata zaniknout. Rozdíl je v chápání pojmů „svět“ a „světovost“ a československé možnosti vůči nim. Nového výsledkem je tvrzení, že minulost českého národa je již otevřena jen

nejrůznějšími interpretacím, budoucnost je však připravena na další činy. Údělem pak je, že nemůže apriorně odhadnout budoucí „projekty“ a ani se nekriticky spoléhat na „záruky minulosti“. Český národ se dle něj má vždy soustředit hlavně na přítomnost: „*Studium dějin a vědomí dějů minulých má nesmírný význam a může nás posilovat ve chvílích zoufalství. Rozhodující však zůstává to, co dokážeme dnes a v nejbližší budoucnosti v této zemi sami udělat*“. Obhájí kolektivní identitu celého národa a hovoří stylem „my všichni“ „dokážeme“ a „uděláme“.

5.8. Mediální obraz českého údělu – Emanuel Mandler „Naše světové stíny“¹⁰⁰

5.8.1. Bezprostřední historický kontext doby vzniku článku

Článek Emanuela Mandlera nazvaný „Naše světové stíny“ byl otištěn v měsíčníku Tvář č. 6 v roce 1969. Toto červnové číslo periodika bylo zároveň poslední, které vyšlo před zastavením činnosti vydávání tohoto média. Cenzurní dohled v podobě Československého úřadu pro tisk a informace začal s likvidací protirežimních médií. Nejprve to byly časopisy Politika, Reportér, později i týdeník Listy. V červnu pak zmíněný časopis Tvář, nikoli „jako jeden z prvních v nastávající husákovské normalizaci“, ale přesněji řečeno, jako jednoho z posledních opozičních časopisů. (JUNGMANN, 1999: 251) „Bezprostředně po dubnovém plénu ÚV KSČ v roce 1969 otisklo Rudé právo pod názvem Slovo do vlastních řad prohlášení novinářů, kteří se hlásili k normalizační politice Gustáva Husáka.“¹⁰¹ Během května a června roku 1969 toto svolání podepsaly necelé dvě stovky novinářů, které byly ostatními novináři (kteří nepodepsali) vnímáni jako „zrádci novinářské svobody, demokracie a práva, jak o to usilovala většina naší společnosti“. Přejít z 60. let na 70. léta 20. století se v Československu nesl ve znamení „čistky“ ve všech oblastech společenského života. Vznikají nové organizace a uskupení, která jsou oporou normalizační politiky a jejích praktik.

5.8.2. Emanuel Mandler

Mandler byl se svým článkem posledním autorem, který se do polemiky veřejně skrze média zapojil. S Mandlerovým jménem jsou spojeny tři významné iniciativy. Za prvé, od roku 1964 až do jeho ukončení v roce 1969, byl Mandler členem redakce časopisu Tvář, jenž si držel odstup od marxistické ideologie a ideologie pražského jara obecně. Za druhé je to vznik Demokratické iniciativy v roce 1987, politického uskupení, které se snažilo shromáždit ty, kteří byli protirežimní a doposud neangažovaní. Chartu 77 Emanuel Mandler vnímal jako nerealistický politický projekt. Za třetí to byla jeho dlouholetá snaha o vyrovnání české společnosti s odsunem Němců po druhé světové válce. Snažil se o jistou formu politicko-společenské dohody. Toto téma je i nyní ve společnosti stále kontroverzní, proto je pochopitelné, že i Mandler sám byl vnímán jako osoba rozporuplná.

¹⁰⁰ Citace v článku čerpány z: MANDLER, Emanuel. *Naše světové stíny*, Tvář, roč. 1969, č. 6.

¹⁰¹ KYNCL, Karel. *Počátky posrpnové perzekuce novinářů*. In SÍGL (ed.): *Almanach českých novinářů*, Libri. Praha. 2008. Online: http://www.totalita.cz/norm/norm_07.php

5.8.3. Naše světové stíny – pojem politika

1. a) Jak se v rámci konstrukce mediálního obrazu „českého údělu“ pracovalo s pojmem politika v návaznosti na kontext politické změny během pražského jara v roce 1968?

Emanuel Mandler na úvod svého polemického článku zdůrazňuje, že celý tento spor je jen o tom, zda lze „*tendence a výsledky našeho loňského vývoje považovat za tak významné, že snesou světová měřítka*“. Zmiňuje koncepci vývoje socialismu ve dvou fázích, jak popsal Robert Kalivoda ve svém článku *Demokratizace a kritické myšlení* (Literární listy 1968, č. 10-11): deformovaná fáze (stalinismus) a demokratická fáze. Deformovaná fáze obsahuje některé předpoklady marxismu, ale zároveň připravuje společnost na fázi demokratizace socialismu, kterou začne sama Komunistická strana Československa. Mandler se domnívá, že z tohoto předpokladu, které definoval Kalivoda, vychází i Milan Kundera nebo i Jan Patočka. Definuje Kunderovo pojetí takto: „*Naše společnost očekávala a přivítala socialismus s plným zaujetím a čistým srdcem...poučnorový režim měl nepěkné rysy... společnost to rozpoznala...a uvedla se do pozitivního stavu, který přinesl výsledky přesahující svým významem rámec této země*“.

Mandleraaráží pozoruhodnost tohoto systému, který sám zastírá stalinistické praktiky z 50. let 20. století. Snaží se tak **delegitimizovat** Kunderovo pojetí obrodného procesu, který z části oklamal své účastníky. Vyčítá Kunderovi eufemizaci pražského jara a jeho „*jemné respektování stalinistického systému*“ a „*vnějškové uchopení vůči občanům*“. Mandler tak užívá prvky symbolické konstrukce ideologie **fragmentace**, která se snaží poukázat na názorovou roztržitost skupin zainteresovaných do pražského jara. Vylučuje možnost, že „*obyčejný smrtelník stojí jakožto subjekt nejen mimo systém, ale mimo dějiny vůbec*“. V tomto kontextu zmiňuje pojem „politický radikalismus“, jenž Mandler defínuje jako faktor nerespektující dějiny a zasahující mezi člověka a systém. Dle něj je i tento fakt důsledkem roztržitosti veřejného mínění ohledně pražského jara.

1.b) S jakými tématy je pojem politika v rámci polemiky o „českém údělu“ spojován v socio-historickém kontextu?

Emanuel Mandler tematizuje pražské jaro na příkladu filmu **Všichni dobří rodáci**, jemuž věnuje celou jednu kapitolu článku. Snímek z roku 1968 se snažil zachytit osudy obyvatel české vesnice ve 40. a 50. letech 20. století. Na příkladu tohoto filmu Mandler varuje před „*pomýleným pohledem*“, byť je vytvořen na základě ověřených poznatků. Paralelu s obrodným procesem spatřuje ve „*vadném předpokladu, který pak může stěžít vystihnout*“.

opravdovou tragiku poúnorových let“. Tento jev pojmenovává jako „kýčovitost“, jež „*důkladně snímá z diváka jeho eventuální vinu a svaluje ji na jedince a na politickou instituci*“. Fatální chybou pražského jara je fakt, že tuto možnost jednání považuje za relevantní, což dle Mandlera přispívá ke „*kýčovitému prožívání světa a přijetí falešných zásad pro jednání*“. K hlubšímu důrazu myšlenky užívá Mandler lexikální jednotky, jež čtenáři navodí negativní konotace: kýč a faleš.

5.8.4. Naše světové stíny – pojem národ

1. a) Jak se v rámci konstrukce mediálního obrazu „českého údělu“ pracovalo s pojmem národ v návaznosti na kontext politické změny během pražského jara v roce 1968?

Celá jedna kapitola je v článku věnována vztahu člověka a systému. Mandler kontextualizuje oddělování systému a lidu v praxi jako nemožné. Jako příklad uvádí systém, reprezentující „*skupinu pracovníků mocenského aparátu*“ a proti němu „*homogenní masu obyvatelstva*“. Systém se postupně naplňuje a přizpůsobuje lidem a lidé jemu. Symbióza systému a národa, která je do jisté míry ovlivněna nejrůznějšími faktory (schopnost, dynamičnost...), může mít „*snesitelný stav*“ nebo zcela „*opačný směr*“.

Jak již bylo konstruováno v předchozí kapitole pojednávající o politice, Mandler odmítá tezi, že „*obyčejný smrtelník stojí jakožto subjekt nejen mimo systém, ale mimo dějiny vůbec*“. Považuje tuto myšlenku za obecný omyl a snaží se ji **delegitimizovat**: „*obyčejný smrtelník do nich svou aktivitou neustále zasahuje*“. Přisuzuje tak celé společnosti kolektivní odpovědnost vůči jakémukoliv systému, ale zároveň v tomto smyslu neuznává „*flagelantství*“: „*Účelem sebereflexe tedy rozhodně není vyrábění sebekritických elaborátů, nýbrž praxe*“. Užívá tak ideologie **fragmentace** a poukazuje na falešnou reflexi, která panovala během pražského jara v celé společnosti. Přisuzuje legitimizaci obrodného procesu negativní konotace.

1.b) S jakými tématy je pojem národ v rámci polemiky o „českém údělu“ spojován v socio-historickém kontextu?

Mandler tematizuje v tomto případě „*kulturní a civilizační vývoj národů*“, který se dá pozorovat po celá staletí a desetiletí v **dějínách**. Tento vývoj je dle něj záležitostí nejen „*velkých osobností*“, ale i nespočtem množství lidí, „*kteří historie (anály) musí nechat upadnout v zapomnění*“. Tuto tezi schvaluje, neboť zdůrazňuje, že tito lidé vesměs nemají ambice stát se součástí dějin. Jejich zásah do dějin je jejich každodenní praxí. A tuto praxi by neměl dle autora přecházet ten, jenž se chystá k „*velkému činu*“. Naopak odmítá myšlenky, že

„katastrofy lze nejlépe řešit katastrofou“ a „že k zásahu do dějin je třeba nejprve z nich vykolejit“. Užívá opět ideologické strategie **fragmentace** a díky symbolice zdůrazňuje společenské rozdíly na příkladu společnosti. Obrodný proces se dle něj neuskuteční pomocí rámcové reformy pražského jara, ale praxí v podobě reálného pojetí individuální demokracie.

5.8.5. Naše světové stíny – svoboda slova

3. Jak se do analyzovaných článků reflektoval kontext historických událostí tehdejší doby s důrazem na svobodu slova?

V tomto směru Mandler podporuje Havlovo stanovisko, že „*loňské pokusy obnovit po dlouhých letech zákonnost a svobodu jsou pouze úsilí o odstranění své vlastní nenormálnosti*“. U příkladu „politického radikalismu“ pokládá řečnické otázky typu: „*Kdo koncipoval haldy posudků, kdo psal udání, kdo balamutivé zprávy, fejetony a články v novinách i časopisech, kdo matoucí budovatelské a nadšeně přitakávající prózy a básně, kdo je nadšeně v recenzích chválil?*“ Snaží se tak implicitně znehodnotit tezi o „částečné neúčasti“.

Emanuel Mandler je výraznou osobností, kterou řadíme do kategorie **nepojmenovaných**, kteří chápou svobodu projevu ve vztahu k režimu jako ohnisko subverze a zároveň ji využívají pro vlastní sebepojmenování. Jeho přesvědčení oproti jiným účastníkům nevychází z dobových paradigmat a snaží se o vlastní nezávislost, avšak nenabízí jasné politické stanovisko, jak čelit nastalé krizi.

5.8.6. Naše světové stíny – český úděl

4. Jak jednotliví autoři analyzovaných článků chápou „český úděl“, chápou-li ho nějak?

Život a kýč. Na první pohled zcela neslučitelné pojmy Emanuel Mandler uchopuje jako koreláty. Odkazuje na stať Ludwiga Giesze, který definuje „*kýč jako lidskou možnost a nejen jako nedokonalý rádobý umělecký výrobek, najdeme jeho znaky i ve všech ostatních dokumentacích člověka...ve způsobu chování, sebeprožívání, krátce v životě, který má kýčovité rysy*“. Mandler se zamýšlí nad tím, zda by nebylo dobré „*zkoumat, jak je kýčovité sebeprožívání jedním ze základních možností vztahu ke světu*“.

Kýčovitým prožitkem je pro něj vztah některých spoluobčanů k minulosti a současnému světu, čímž díky **fragmentaci** poukazuje na společenskou roztržitost skupin ohledně chápání a uchopování pražského jara. **Delegitimizuje** odstup k minulosti a „*kochání se odleskem sentimentálních vidin o sobě samých*“. V kontextu kýčovitého prožitku hovoří o povrchnosti: „*Kýčovitý vztah k světu znesnadňuje angažovanost, opravdovou účast, která je možná jen na základě distance od věcí.*“ Začne-li člověk splývat, je jeho účast v systému „znevážena“. Zamýšlí se i nad Kunderovou definicí „světovosti“. Tuto tezi se Mandler snaží negativními konotacemi delegitimizovat: „*Úvahy o světovosti vyplývají z kýčovitého sebeprožívání*“. Světovosti se dle něj nedá dosáhnout tím, že se „*pochválíme*“, ale tím, co „*uděláme*“. Paradoxní propojení životního údělu a kýčovitého prožitku je pak dle Emanuela Mandlera hlavním problémem národa a i této polemiky.

VI. Závěr

Hlavním cílem práce bylo popsat a analyzovat polemiku o „český úděl“ v týdeníku Listy, měsíčníku Plamen, časopisu Tvář a časopisu Host do domu, která se vedla v letech 1968-1969. Dílčím cílem pak bylo popsat, jakým způsobem se tento mediální obraz proměňoval v průběhu sledovaných let, kdy přední čeští intelektuálové, historikové, novináři či spisovatelé vedli v těchto periodikách veřejně názorovou při o „český úděl“. Velký důraz byl kladen na kontext doby s akcentem na reflexi svobody slova jednotlivých autorů článků.

S využitím metody kritické diskursivní analýzy dle Normana Fairclougha byly jednotlivé články analyzovány a byl také reflektován jejich vývoj. Zároveň se práce snažila identifikovat diskursivní strategie a symboliku, jejichž prostřednictvím byl mediální obraz „českého údělu“ u jednotlivých autorů konstruován a transformován. Výzkum se soustředil na dvě zásadní problematiky celé polemiky. Za prvé na to, jak jednotliví autoři skrze své články koncipují a prezentují pojetí národa, které se během pražského jara v roce 1968 stalo nedílným nástrojem reformního hnutí uvnitř Komunistické strany Československa. A za druhé na to, jak autoři utvářejí a demonstrují pojem politika, který se tehdy profiloval na tématu interpretace obrodného procesu. Primárním cílem této práce tak nebylo zkoumat fenomén pražského jara, ani věnovat se jeho průběhu, vývoji či příčinám, ale pouze pracovat s jeho kontextem.

Teoretickým východiskem práce se tak staly historické a sociologické kontexty této doby. Bylo vycházeno i ze sociálně-konstruktivistické teorie autorů Petera L. Bergera a Thomase Luckmann a teorie reprezentace Stuarta Halla. Důležitým a stěžejním teoretickým bodem práce bylo pojetí ideologie dle Johna B. Thompsona, který definoval mody operandí ideologie. Jeho terminologická koncepce pěti hlavních způsobů ideologie se pak stala součástí diskursivní analýzy jednotlivých článků. Paralelně k nim vytvořil i typy strategie symbolické konstrukce, které pak byly v článcích nacházeny a analyzovány.

Během pražského jara se zároveň v systému médií vyprofilovalo několik názorových linií na pojetí svobody slova a její úlohu a odpovědnost. V tomto kontextu bylo vycházeno z klasifikace dle Matěje Stropnického, který rozlišuje pět základních dobových přístupů a od nich se vyvíjejících interpretačních rámců: dogmatický, reformní, realistická kritika, nepojmenování, radikálně demokratičtí.

Na výzkum jsme aplikovali diskurzivní přístup Normana Fairclougha. Jeho koncepce kritického přístupu se jevila jako nejvhodnější, neboť se analýza snaží postihnout naše sociální praxe a užití jazyka, které mají určité příčiny a důsledky, jichž si nejsme vědomi. Cílem kritické diskursivní analýzy dle Fairclougha je odkrývat ideologické strategie užití jazyka a mocenské vztahy, které jsou na jeho pozadí.

V **metodologické části** byla stanovena hlavní výzkumná otázka: Jakým způsobem byl v Listech, v Plameni, v Tváři a v Hostu do domu konstruován mediální obraz „českého údělu“ v období let 1968 až 1969? Od ní pak byly odvozeny i vedlejší výzkumné otázky, které pomohly k lepšímu uchopení problematiky. Na základě účelového výběru byl definován výzkumný vzorek a postup celé analýzy.

Díky kritické diskurzivní analýze jsme dospěli k závěru, že během sledovaného období **byl mediální obraz „českého údělu“ konstruován na dvou rozdílných diskurzivních základech**. První využívá legitimizačních prostředků pro obhajobu a udržení vztahu dominance obrodného procesu. Druhý se snaží tuto legitimitu potlačit a pomocí ideologie fragmentace tak vytváří protipól odmítnutí a nemožnosti návratu systému pražského jara.

Milan Kundera se svým článkem „Český úděl“ celou polemiku v prosinci roku 1968 začal. V rámci konstrukce mediálního obrazu „českého údělu“ rozlišuje dvojí podobu českého kriticizmu: racionální nihilismus, jež je odsouzen apriorně k porážce, a skutečný kriticismus, který je hodnotou, na níž je možno vystavět budoucnost. A v tomto druhém kriticizmu vidí Kundera zdroj pražského jara a i jeho dalšího vývoje. Zároveň v něm spatřuje i zdroj odkud by měl český národ čerpat do budoucna. „Novou politiku“ pražského jara zcela **legitimizoval** a definoval ji „jako výzvu době“. Idea „socialismus s lidskou tváří“ dle něj vydržela i přes srpnovou intervenci sovětských vojsk a stále je aplikovatelná. Samotnou intervenci považuje za přirozený proces, neboť idea „socialismu s lidskou tváří“ musela zákonitě díky své světodějnosti narazit na odpor.

Jako druhý vstupuje veřejně do polemiky **Václav Havel** se svým článkem nazvaný Český úděl?. Konstrukce mediálního obrazu jeho pojetí „českého údělu“ je postavena na delegitimizaci Kunderova stanoviska. Dle něj se Kunderova koncepce ubírá od kritiky k iluzi. Havel zároveň **delegitimizuje** politiku obrodného procesu a díky ideologii **fragmentace** vytváří alternativní verze reality. Je přesvědčený, že „nová politika“ skončila se srpnovou intervencí sovětských vojsk a nemá šanci se opakovat. Idea „socialismu s lidskou tváří“ je pro

něj do budoucna „neréálná“ a „nesvětodějná“. Havel byl zařazen do skupiny autorů, kteří zastávají postoje **nepojmenovaných**, což byli většinou nečlenové komunistické strany, kteří využívají svobody projevu k sebepojmenování a ve vztahu k režimu jako ohnisko subverze. Jádrem jeho kritiky byla teoretická základna, která se však zároveň snažila zasadit i o praktickou stránku společnosti. Svobodu slova chápe jako zcela legitimní součást lidského bytí a řadí ji mezi základní lidské hodnoty. Sám se ale i díky ní mohl začít seberealizovat.

Třetí článek, který se do polemiky o „český úděl“ zapojil, byl od **Milana Kundery** nazvaný „Radikalismus a exhibicionismus“. Reflektovali jsme dvě autorské konstrukce, které v textu praktikoval. V první části Kundera obhajoval teze, které nastolil ve svém prvním polemickém článku („Český úděl“). Snažil se o opětovnou **legitimizaci** obrodného procesu. Srpnovou situaci vnímá jako paradox. Společnost dle něj vnímá události ze srpna roku 1968 jen v užším pohledu, a to zejména díky vojenské intervenci. Vytrácí se tak uchopení problematiky v čase. V druhé části se Kundera snaží delegitimizovat teze Václava Havla. Kundera v návaznosti na Havlův článek tematizuje dva pojmy: exhibicionismus a radikalismus. Morálnímu exhibicionismu přisuzuje negativní konotace a symbolickou jednotu determinuje v rozličnosti mezi „*exhibicionismem a skutečným radikalismem*“.

Díky své diskurzivní strategii se snaží čtenářovi nastolit „tři Havlovy omyly“. První omyl je ten, že Kundera Havlovy vyčítá, že není schopen tehdejší situaci akceptovat v nejširší zeměpisné i dějinné souvislosti, což mu zabraňuje konstruovat kvalitní a propracovanou koncepci československých možností. Druhý omyl tkví v tom, že Kundera Havlovi vytýká nedostatečné pochopení faktu, že možnosti Československa jsou uskutečnitelné jen za „*podpory celosvětové protistalinské levice*“ a tuto podporu získá náš národ jen tehdy, přijme-li její světový význam a dosah. Proto je dle něj osud českého národa nejen na úrovni státní politiky, ale i světové. Zde je tak jádro zavedení jeho pojmu „světodějnost“. Třetí omyl se opět týká otázky „nové politiky“. Kundera opět zdůrazňuje, že Havel musí pochopit, že tento styl politiky nebyl po srpnové okupaci poražen. Uznává, že musela v lecčems ustoupit a udělat kompromisy, ale nebyla poražena.

V tomto případě Kundera jasně formuluje své stanovisko ohledně toho, jak uchopuje svobodu slova a jakou úlohu jí v obrodném procesu přisuzuje. Její důležitost paralelně zasazuje do kontextu otázky pojetí českého národa. Svoboda slova je pro něj „nezbytná podmínka velké kultury“. V Kunderově případě lze však i díky jeho další tvorbě (i emigraci) vyzorovat jisté nuance, které mohou asociovat i jeho zařazení do skupiny **realistů**. Kritiku

svobody projevu vztahují k tématu odpovědnosti novinářů, přeceňujících svou vlastní úlohu. Realistická kritika dle Václava Bělohradského koncipovala podmínky „politické politiky“ v podobě souběžného respektování hodnotové rámce, normy a situační mapy. V jistém případě se pak reforma stává utopickým momentem. (STROPNICKÝ, 2013: 149).

Názorová pře mezi Kunderou a Havlem se stala podstatou celé polemiky. Další autoři, kteří se též se svými články zapojili, se stali spíše podporovateli jednoho či druhého, na místo vytvoření vlastního alternativního pojetí. Jak bylo řečeno v dílčí analýze, resumé polemiky Kundera versus Havel je velice těžko formulovatelné. Milan Kundera „český úděl“ chápe jako podstatu bytí českého národa v tom pozitivním slova smyslu. Václav Havel naproti tomu vyzdvihuje přítomnost, co bylo v minulosti, zkrátka bylo a není potřeba se k tomu dále vracet. K celé věci se staví pragmaticky a entitou jsou jeho analýzy obrodného procesu, jež se nesou v negativním tónu. Václav Havel „český úděl“ zpochybňuje a odmítá představu kolektivní odpovědnosti za důsledky „nové politiky“, kterou nastolilo pražské jaro. Havel delegitimizuje představu socialismu v jakékoliv podobě a odmítá naději na jeho demokratizaci.

Karel Kosík se zapojil do debaty se čtvrtým článkem „Váha slov“, tedy jako třetí osoba v pořadí. Svou ideologií se zasazuje o **legitimizaci** pražského jara, které je dle něj i nadále hodno podpory veřejnosti. Myšlenku obrodného procesu a jeho politiky prezentuje Kosík jako nadčasovou. Byl zastáncem teze, že prostřednictvím obrodnému procesu mělo dojít k osvobození člověka. Obrodný proces se dle něj snažil o tzv. třetí cestu (mezi kapitalismem a reálsocialismem). Jeho reflexe „českého údělu“ by se dala charakterizovat jako částečná, neboť se snaží definovat, jak by určité teze neměly vypadat, ale zároveň sám autor nenabízí žádnou alternativu. Kritizuje „psedoradikalismus“ Václava Havla, ale nenabízí vlastní schéma radikalismu. V textu Kosík záměrně pracuje v národním kontextu s pojmy „uzavřený“ a „otevřený“. Kde ostatní ztratili smysl obrodného procesu, Kosík se snaží díky procesu legitimizace ukotvit v tehdejší společnosti stálou naději jako pocit kontinuity. Přítomnost je dle něj také „otevřená“. Karla Kosíka na základě jeho ideologie a interpretačního rámce řadíme do skupiny **radikálně demokratické**, která chápe svobodu projevu jako integrální předpoklad své politiky, ale zároveň se jejím prostřednictvím pokouší rekonstruovat společnost jako autonomní dějinný subjekt.

Následně vstoupil do polemiky **Jaroslav Střítecký** s článkem „Úděl proměny a tvář sebeklamu“. Střítecký nastoluje jasnou definici koncepce ideologie. Užívá pojem „liberální

ideologie“, díky níž mělo dojít k obrodě socialismu. Celý proces nazývá „projektem“. Jeho ideologické tendence byly na základě prvků **delegitimizace** klasifikovány jako **fragmentace**. Autor usiloval o zdůraznění názorové roztržitosti problematiky „českého údělu“, zejména pak poukázal na nejasnosti ohledně Kunderova pohledu na vztah člověk versus dějiny. V konstrukci mediální obrazu Střítecký vytýká Kunderovi, že problematiku národa klade jako úděl, nikoliv jako otázku. Národní myšlenka pak dle něj může být pro různé skupiny národa definována jako sebeklam. Hlavní problém tedy spatřuje nikoli v národní otázce, ale v otázce generační.

Dalším polemickým článkem byl „**Trialog o radikalismu**“, který byl konstruován Václavem Havlem, Jaroslavem Stříteckým a Milanem Uhdem. Uhde se domnívá, že ve druhé polovině 20. století se politika utváří ve znamení krize. Jaroslav Střítecký přichází s pojmem evropocentrismus v souvztažnosti s krizí. Za příčinu krize evropocentrismu můžeme dle něj my sami, protože vytváříme své ideologii. Havel zase evropocentrismu přisuzuje vlastnost vnucování svého systému celému světu, tzv. „vnucování dobra“, což se dle něj dělo i v případě obrodného procesu.

Milan Uhde, který v trialogu zastává funkci moderátora, nastoluje tezi rozkolu mezi myšlením a činem. Definoval český úděl jako úděl lidský, jenž je zápasem o existenci: myslet versus konat. Stane-li se dle něj člověk produktem „*stabilizovaných struktur*“, je zároveň jeho „funkcí“. V tomto směru navazuje a legitimizuje Havlův pojem „zmystifikovatelnost“, který by měl dle Uhdeho v kontextu pražského jara varovat před „*vzájemnou záměnnou jednotou*“. V kontextu systému obrodného procesu, ale užívá ideologie **fragmentace** a snaží se poukázat na symbolickou roztržitost skupin snažících se jeho systém legitimizovat.

Václav Havel v kontextu pražského jara nastoluje dvě definice radikalismu: radikalismus skutečný a radikalismus zmystifikovaný. Skutečný radikalismus pro něj znamená „*jít do intelektuálních a mravních důsledků*“. Zmystifikovaný radikalismus je „vnější gesto vyčerpávající svůj smysl právě jen v krajnosti vůbec, v onom bytí in extremis“. Havel pro tehdejší situaci v květnu roku 1969 zdůrazňuje slovo **reflexe**. Na celé pražské jaro se podle něj musí nazírat v nejširších souvislostech. Užívá symbolické strategie fragmentace a poukazuje tak na roztržitost národa na „obhájce“ a „kritiky“ pražského jara. Údělem každého pak je nalézt „vlastní způsob hledání východiska“ a zamezit „odcizení“.

Jaroslav Střítecký v tomto směru definuje také dvojí pojetí radikalismu: původní radikalismus a odvozený radikalismus. Radikalismus původní má možnost měnit tendence utváření světa. Radikalismus odvozený „*pouze rozvíjí určité předpoklady do krajnosti*“. Podle Stříteckého jedině radikalismus původní překonává úroveň praxe a utváří její konkrétní podobu. Ten je dle něj obsažen i v myšlence obrodného procesu. Dochází tak z jeho strany k **legitimizaci** vývoje pražského jara a jeho ukotvení v čase.

Problematika svobody projevu během pražského jara a po jeho skončení není v trialogu reflektována vůbec. Havla a Uhdeho bychom na základě jejich tezí zařadili do skupiny **nepojmenovaných**, tedy nečlenů komunistické strany, kteří využívají svobodu projevu k sebepojmenování a ve vztahu k režimu jako ohnisko subverze. Střítecký je pak do značné míry zařaditelný do skupiny realistické a radikálních demokratů, pro které byla svoboda projevu nejen nedílnou součástí reformy v podobě pražského jara, ale také jako prostor pro vytváření veřejného mínění.

Lubomír Nový vstoupil se svým článkem „Metakritika krize“ do polemiky jako předposlední osobnost. Nový užívá pojem „ideologie obrody“ a pojímá ji jako „*pokus o marxistické řešení nových problémů moderní společnosti*“ ve smyslu socialistické alternativy. Zvolil tak ideologické praktiky **legitimizace**, jak obrodný proces stigmatizovat. Představitelé této ideologie se snažili reflektovat smysl světových zkušeností v kontextu praxe českého národa. Tuto praxi pak Nový hodnotí v jistém ohledu jako jedinečnou. Zároveň zdůrazňuje, že během pražského jara se jeho představitelé (které Nový pojmenovává jako „ideologové obrody“) snaží o integraci koncepce národa do svého programu stále více kritičtěji. Celý proces pražského jara legitimizuje jako obrat ke člověku. Podle něj této „dějinné praxi“ neustále lidé vzdorují. Tam, kde Střítecký našel mezigenerační problém, Nový ho definuje spíše jako morální. Ohledně problematiky „českého údělu“ či „české otázky“ je Lubomír Nový nekompromisní. Domnívá se, že na „českou otázku není česká odpověď“.

Lubomír Nový by se dal v otázce svobody projevu klasifikovat jako představitel skupiny **radikálně demokratické**. Svoboda slova pro něj představuje opěrný bod reformy demokratizace socialismu a zároveň ji pojímá jako souhrnný předpoklad své polemiky. Je zde také patrné do značné míry ovlivnění jeho osoby francouzským strukturalismem (například Foucaultem a jeho pojetí moci). Svobodný úsudek se dle Nového stal prostřednictvím publicistů veřejným zájem a míněním.

Úplně posledním, kdo do polemiky zasáhl, byl **Emanuel Mandler** se svým článkem nazvaným „Naše světové stíny“. V textu se snaží **delegitimizovat** pojetí obrodného procesu. Užívá prvky symbolické konstrukce **fragmentace**, která se snaží poukázat na názorovou roztržičnost skupin zainteresovaných do pražského jara. Mandler kontextualizuje oddělování systému a lidu v praxi jako nemožné. V tomto smyslu užívá pojmenování kýčovitý prožitek, což definuje jako vztah některých spoluobčanů k minulosti a současnému světu. Zároveň delegitimizuje odstup k minulosti a hovoří o povrchnosti. Potlačuje i světovost obrodného procesu, neboť dle něj mají úvahy o světovosti základ v kýči. Paradoxní propojení životního údělu a kýčovitého prožitku je pak dle Emanuela Mandlera hlavním problémem národa a i této polemiky.

Emanuel Mandler je výraznou osobností, kterou řadíme do kategorií **nepojmenovaných**, kteří chápou svobodu projevu ve vztahu k režimu jako ohnisko subverze a zároveň ji využívají pro vlastní sebepojmenování. Jeho přesvědčení oproti jiným účastníkům nevychází z dobových paradigmat a snaží se o vlastní nezávislost, avšak nenabízí jasné politické stanovisko, jak čelit nastalé krizi.

Díky tomuto shrnujícímu abstraktu můžeme pomocí kritické diskurzivní analýzy formulovat jasný závěr: mediální obraz „českého údělu“ má dva diskurzy. První se snaží na příkladu údělu českého národa legitimizovat obrodný proces a jeho zcela přirozený vývoj a jeho jedinečnost v rámci světového měřítka. Do této skupiny řadíme: Milana Kunderu (Listy, Host do domu), Karla Kosíka (Plamen), Lubomíra Nového (Host do domu). Druhá skupina autorů koncipuje diskurz „českého údělu“ na principech delegitimizace a fragmentace. Tento diskurz vytváří konflikt hodnot a vývoj pražského jara je kritizován. Patří sem: Václav Havel (Tvář, Host do domu), Jaroslav Střítecký (Host do domu), Milan Uhde (Host do domu) a Emanuel Mandler (Tvář).

V tomto výzkumu byly nastíněny ideologické tendence autorů, kteří se veřejně zapojili do polemiky o „český úděl“ v letech 1968-1969 a určitým způsobem konstruovali mediální obraz „českého údělu“. Práce se snažila o zhodnocení polemiky a postžení jejího smyslu i s odstupem času a z dnešního hlediska. Polemika o koncepci údělu se vždy vyznačuje charakterem velkého sporu. Podotázkou této intelektuální pře bylo, zda existuje úděl český či nikoli. Pomocí diskurzivních strategií jednotlivých autorů jsme v této práci nastíli možné odpovědi. Domnívám se, že vyjímecnost polemiky o „českém údělu“ ve sledovaném období, by se dala pojímat jako autonomní dějinný subjekt, ze kterého by Česká republika měla čerpat

odkaz do budoucna, tak jako v letech 1968-1969 čerpali z odkazů stejných polemik z 2. poloviny 19. století. V budoucnosti by však bylo možné tuto analýzu rozšířit o hlubší lingvistické, sémantické či geopolitické výzkumy, které by na jednotlivé články a autory nazírali z dalších možných perspektiv.

VII. Seznam zdrojů:

- HAVEL, Václav. *Český úděl?*. Tvář. roč. 1969, č. 2.
- KOSÍK, Karel. *Váha slov*. Plamen XI, 1969, č. 4. str. 16—17.
- KUNDERA, Milan. *Český úděl*. Listy. roč. 1968, 7-8.
- KUNDERA, Milan. *Radikalismus a exhibicionismus*. Host do domu. roč. 1969.
- MANDLER, Emanuel. *Naše světové stíny*. Tvář. roč. 1969, č.6.
- NOVÝ, Lubomír. *Metakritika krize*. Host do domu. roč. 1969.
- STRÁTECKÝ, Jaroslav. *Úděl proměny a tvář sebeklamu*. Host do domu. roč. 1969.
- UHDE, Milan, HAVEL, Václav, STRÁTECKÝ, Jaroslav. *Dialog o radikalismu*. Host do domu. roč. 1969.
- Akční program KSC* [online]. 1968 [cit. 2014-01-15]. Dostupné z: http://www.68.usd.cas.cz/files/dokumenty/edice/405_1.pdf
- BARKER, Chris. *Slovník kulturních studií*. Vyd. 1. Praha: Portál, 2006, str. 77. ISBN 80-736-7099-2.
- BEDNAŘÍK, Petr, Jan JIRÁK a Barbara KÖPPLOVÁ. *Dějiny českých médií: od počátku do současnosti*. Vyd. 1. Překlad Karel Palek. Praha: Grada, 2011, 439 s. Delfin (Triáda), sv. 52. ISBN 978-802-4730-288.
- BERGER, Peter Ludwig a Thomas LUCKMANN. *Sociální konstrukce reality: pojednání o sociologii vědění*. 1. vyd. Překlad Jiří Svoboda. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 1999, 214 s. ISBN 80-859-5946-1.
- BĚLOHRADSKÝ, Václav. *O češství: Dokument pro lidi* [online]. 2013 [cit. 2014-04-02]. Dostupné z: <https://www.youtube.com/watch?v=PQuD3U0h2rU>
- BĚLOHRADSKÝ, Václav. *Společnost excesů a povolnosti* [online]. 2014 [cit. 2014-04-01]. Dostupné z: <http://www.novinky.cz/kultura/salon/329208-vaclav-belohradsky-spolecnost-excesu-a-povolnosti.html>
- BÍLEK, Karol. *E-mailová korespondence*. Únor 2014.
- BÍLEK, Petr A.: „Diskurs, re-prezentace, narativita, textovost a další pole interdisciplinárního překryvu: literární věda a mediální studia“ In: Foret, M. – Lapčík, M. – Orság, P. (eds.): *Kultura–Média–Komunikace 1/2009. Spektákl, mizející realita a (ne)bezpečí informací, diskurs(y) o diskursu*. Olomouc: Univerzita Palackého 2009. ISSN 1804-0365, s. 93–116.

- BURTON, Graeme - JIRÁK, Jan. *Úvod do studia médií*. 1. vyd. Barrister, 2001, 390 s. ISBN 80-859-4767-6.
- ČMEJRKOVÁ, Světlá a HOFFMANNOVÁ, Jana. *Jazyk, média, politika*. Vyd. 1. Praha: Academia, 2003, 258 s. ISBN 80-200-1034-3.
- DRÁPALA, Milan. *Dějiny a současnost* [online]. 2011 [cit. 2014-01-21]. Dostupné z: <http://dejinyasoucasnost.cz/archiv/2011/11/michal-pullmann-konec-experimentu/>
- ECO, Umberto: *Teorie sémiotiky*. JAMU, Brno 2004. (angl. orig. 1976) [2004c]
- FAIRCLOUGH, Norman. 1992. *Discourse and social change*. Cambridge: Polity Press.
- FAIRCLOUGH, Norman. 1988. *Language and power*. London: Longman.
- FAIRCLOUGH, Norman. – WODAK, Ruth. 1997. „Critical Discourse Analysis.“ Pp. 258-284 in *Introduction to Discourse Analysis*, ed. by Teun Van Dijk. London: Academic Press.
- FIDELIUS, Petr. 1983. *Jazyk a moc*. Mnichov: Edice Arkýř.
- FIDELIUS, Petr. 1998. *Řeč komunistické moci*. Praha: Triáda.
- FILOZOFICKÁ FAKULTA MASARYKOVA UNIVERZITA. 2014 [cit. 2014-02-28]. Dostupné z: <http://www.phil.muni.cz/>
- FLUSSER, Vilém. *Jazyk a skutečnost*. Vyd. 1. Překlad Karel Palek. Praha: Triáda, 2005, 198 s. sv. 52. ISBN 80-861-3854-2.
- FOUCAULT, Michel. *Řád diskursu*. 1994. Pp. 7–39 in Michel Foucault. *Diskurs, autor, genealogie*. Praha: Nakladatelství Svoboda.
- FOUCAULT, Michel. 2002. *Archeologie vědění*. Praha: Herrman & synové.
- HABERMAS, Jürgen. *The Past as Future*. 1994. Lincoln: University of Nebraska Press.
- HABERMAS, Jürgen. Reason and the Rationalization of Society, 1984. Volume 1 of *The Theory of Communicative Action*, English translation by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press
- HALL, Stuart. 1997. *Representation: cultural representation and signifying practices*. London: SAGE Publications.
- HAVELKA, Miloš. *Spor o smysl českých dějin, 1895-1938: soubor studií*. Vyd. 1. Editor Erazim Kohák, Jakub Trnka. Praha: Torst, 1995, 385 s. ISBN 80-856-3941-6.
- HAVELKA, Miloš. *Spor o smysl českých dějin: 1938-1989*. Vyd. 1. Editor Erazim Kohák, Jakub Trnka. Praha: Torst, 2006, 723 s. ISBN 80-721-5292-0.

HLAVÁČEK. *Intelektuál ve veřejném prostoru: vzdělanost, společnost, politika*. Vydání první. str. 399. ISBN 80-200-2083-7.

Hledání české filosofie: soubor studií. Vyd. 1. Praha: Filosofia, 2012, 385 s. ISBN 978-807-0073-889.

HOPPE, Jiří. *Co je Pražské jaro 1968* [online]. 2013 [cit. 2014-01-14]. Dostupné z: <http://iforum.cuni.cz/IFORUM-5993-version1.pdf>

HOPPE, Jiří. *Opozice '68: sociální demokracie, KAN a K 231v období pražského jara*. Vyd. 1. Prostor, 2009, 390 p. ISBN 80-726-0216-0.

HOPPE, Jiří. *Pražské jaro v médiích: výběr z dobové publicistiky*. 1. vyd. Brno: Doplněk, 2004, str. 9. ISBN 978-807-2391-622.

HOUŽVIČKA, Václav. *Český úděl součástí příběhu střední Evropy* [online]. 2006 [cit. 2014-01-20]. Dostupné z: http://antropologie.zcu.cz/webzin/achive_old/webzin_1-2_2006/01_houzvicka.pdf

JIRÁK, Jan a KÖPPLOVÁ, Barbara. *Masová média*. Vyd. 1. Praha: Portál, 2009, s. 416. ISBN 978-80-7367-466-3.

JIRÁK, Jan a KÖPPLOVÁ, Barbara. *Média a společnost*. Vyd. 1. Praha: Portál, 2003, s. 208. ISBN 80-7178-697-7.

JUNGSMANN, Milan. *Literárky můj osud: kritické návraty ke kultuře padesátých a sedmdesátých let s aktuálními reflexemi*. Vyd. 1. Atlantis, 1999, str. 407. ISBN 80-710-8182-5.

KLAJBAN Michal. *Sociální konstrukce reality Petera Bergera a Thomase Luckmanna*. Inflow: information journal [online]. 2011, roč. 4, č. 6 [cit. 2014-01-15]. Dostupný z WWW: <<http://www.inflow.cz/socialni-konstrukce-reality-petera-bergera-thomase-luckmanna>>. ISSN 1802-9736.

KONČELÍK, Jakub, Pavel VEČEŘA a Petr ORSÁG. *Dějiny českých médií 20. století: svoboda slova ve střed/tu zájmů československého roku 1968*. Vyd. 1. Praha: Portál, 2010, str. 198, ISBN 978-807-3676-988

KOPEČEK, Michal. „Polemika Milan Kundera – Václav Havel. Spory o českou otázku v letech 1967-1969 a jejich historický obraz“ In: *Pražské jaro 1968*. Literatura – film – média, Praha, Literární akademie, 2009, s. 129-138

KOSÍK, Karel. *Pražské jaro, „konec dějin“ a šaušpíler*. Lettre, 1994, č. 12

KUNDERA, Milan in ZOUHAR, Jan. *O českém údělu* [online]. 2011 [cit. 2014-02-24]. Dostupné z:

http://digilib.phil.muni.cz/bitstream/handle/11222.digilib/115257/1_MusicologicaBrunensia_46-2011-1_19.pdf

KURLANSKY, Mark. *1968: rok, který otřásl světem*. Praha: Slovart, 2007. ISBN 978-807-3910-266.

KYNCL, Karel. *Počátky posrpnové perzekuce novinářů*. In SÍGL (ed.): *Almanach českých novinářů*, Libri. Praha. 2008. Online: http://www.totalita.cz/norm/norm_07.php

LACLAU, Ernesto a Chantal MOUTFE. *Hegemony and socialist strategy: towards a radical democratic politics*. 2nd ed. New York: Verso, 2001. ISBN 18-598-4330-1.

LAPČÍK, Marek: „Diskurs jako téma diskursu: O diskursu bez Habermase i bez Foucaulta? Poznámky ke konceptualizaci pojmu.“ In: Foret, M. – Lapčík, M. – Orság, P. (eds.): *Kultura–Média–Komunikace 1/2009. Spektákl, mizející realita a (ne)bezpečí informací, diskurs(y) o diskursu*. Olomouc: Univerzita Palackého 2009. ISSN 1804-0365, s. 93–116.

Lexikon teorie literatury a kultury: koncepce / osobnosti / základní pojmy. Editor Ansgar Nünning, Jiří Trávníček, Jiří Holý. Brno: Host, 2006, 912 s. ISBN 80-729-4170-4.

MATONHA, Jan. ČESKÁ LITERATURA-ROZHLEDY. *Literárněvědný text jako diskurz, velké vyprávění a výkon moci?* [online]. 2003 [cit. 2014-03-13]. Dostupné z: <http://www.ucl.cas.cz/edicee/data/antologie/kolokvia/1/4.pdf>

MERVART, Jan. Český úděl z pohledu konce 60. let. Několik poznámek k polemice Kundera versus Havel. In: *Dějiny - teorie - kritika / Praha : Masarykův ústav AV ČR 2, č. 2, (2005,)* s. 255-266

MCQUAIL, Denis. 2002. *Úvod do teorie masové komunikace*. Praha: Portál.

NELVAPIL, Jiří. 2006. „Úvodem k monotematickému číslu „Analýza promluv a textů, analýza diskursu“.“ *Sociologický časopis / Czech Sociological Review* 42 (2): 263-268

MLYNÁŘ, Zdeněk: *Mráz přichází z Kremlu*. Praha, Mladá fronta 1990.

Od dubnového pléna 1969 k XIV. sjezdu v roce 1971 [online]. 2014 [cit. 2014-03-13]. Dostupné z: http://www.totalita.cz/norm/norm_01.php

PAVLINCOVÁ, Helena. Člověk a filozof Lubomír Nový. K nedožitým sedmdesátým narozeninám. *Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity*, Brno: Masarykova univerzita v Brně, 2000, roč. 2000, B 47, s. 19-24. ISSN 0231-7664.

PITHART, Petr. *Osmadesátý*. 3. vyd. V Praze: Rozmluvy, 1990, 314 p. ISBN 0-946352-43-7.

REIFOVÁ, Irena. *Slovník mediální komunikace*. Vyd. 1. Praha: Portál, 2004. ISBN 80-717-8926-7.

- Rezoluce lednového zasedání ústředního výboru KSČ* [online]. 1968 [cit. 2014-01-12].
- Rok 1968* [online]. 2013 [cit. 2014-01-12]. Dostupné z: <http://www.totalita.cz/1968/1968.php>
- SEDLÁKOVÁ, Renáta. Mediální konstrukce reality - reprezentace druhých. In FORET, Martin; LAPČÍK, Marek; ORSÁG, Petr. *Média dnes: Reflexe mediality, médií a mediálních obsahů*. 1. vyd. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2008. s. 431. ISBN 978-80-244-2023-3.
- SCHULZ, Winfried et al. *Analýza obsahu mediálních sdělení*. Vyd. 2. Praha: Karolinum, 2004, s. 149. ISBN 80-246-0827-8.
- SLOVNÍK ČESKÉ LITERATURY. [online]. 2008 [cit. 2014-01-12]. Dostupné z: <http://www.slovníkceskeliteratury.cz/>
- Současné teorie moci*. Vyd. 1. Editor Daniel Kroupa. Ústí nad Labem: Filozofická fakulta Univerzity Jana Evangelisty Purkyně v Ústí nad Labem, 144 s. ISBN 978-807-4140-150.
- Spisovatelé proti moci* [online]. 2013 [cit. 2014-01-13]. Dostupné z: http://www.totalita.cz/60/60_09_01.php
- Spor o smysl českých dějin 1895–1938*. Příprava vydání Miloš Havelka. 1. vyd. Praha : TORST, 1997. ISBN 80-85639-41-6. S. 10–12.
- STROPNICKÝ, Matěj. *Myslet socialismus bez tanků: svoboda slova ve střed/tu zájmů československého roku 1968*. Vyd. 1. Praha: Scriptorium, 2013, 160 s. ISBN 978-80-87271-79-7.
- STROPNICKÝ, Matěj. *Reforma, revoluce, kontrarevoluce* [online]. 2008 [cit. 2014-04-02]. Dostupné z: <http://www.matejstropnický.cz/literarni-noviny/clanky/reforma-revoluce-kontrarevoluce>
- SVITÁK, Ivan. *Budoucnost bez komunismu*. Vyd. 1. Praha: Orbis, 1990. ISBN 80-235-0007-4.
- ŠIKLOVÁ, Jiřina. *Stoupenci proměn*. 1. vyd. Praha: Kalich, 2012, str. 45. Kairos. ISBN 978-807-0171-752.
- THOMPSON, John B. 1990. *Ideology and modern culture*. Stanford: Stanford University Press.
- VAN DIJK, Teun. Principles of critical discourse analysis. In: *Discourse & Society*, 1993: 4(2), s. 249-83.
- VAN DIJK, Teun. *Handbook of Discourse Analysis*. 1985 (a) Volume 1. Disciplines of Discourse. London: Academic Press.

VANČURA, Jiří. *Naděje a zklamání: Pražské jaro 1968*. str. 97. Mladá fronta, 1990. ISBN 80-204-0179-2.

VÁVRA, Martin. Tři přístupy k analýze diskurzu – neslučitelnost nebo možnost syntézy? Three Approaches to Discourse Analysis – Incompatibility or Possibility of Synthesis?. In: *Pražské sociálně vědní studie 2006*. Praha: Fakulta sociálních věd Univerzity Karlovy, 2006, s. 49-67.

VESELÝ, Zdeněk. *Dějiny české politiky v dokumentech*. Vyd. 1. Praha: Professional Pub., str. 600. ISBN 80-864-1989-4.

VONDROVÁ, Jitka - NAVRÁTIL, Jaromír - MORAVEC, Jan (vyd.): *Komunistická strana Československa*. Ediční řada Prameny k dějinám československé krize v letech 1967 - 1970. Praha – Brno: 1999.

WODAK, Ruth. *The discursive construction of national identity*. 2nd ed. Edinburgh: Edinburgh University Press, c2009, str.8. ISBN 978-074-8637-348.

ZÁMEC, Radim: „Kritická analýza diskursu: Lexikálně-sémantický přístup.“ In: Foret, M. – Lapčík, M. – Orság, P. (eds.): *Kultura–Média–Komunikace 2/2009. Myšlení médií a komunikace – Diskurs(ívní analýza) zpravodajství*. Olomouc: Univerzita Palackého 2009. ISSN 1804-0365, s. 137–164.

www.68.usd.cas.cz

www.totalita.cz

VIII. Přílohy

Český úděl

Milan Kundera

Český úděl

1.

Bylo 24. srpna, byl jsem v domku otce svého přítele, zdálo se slyšet střelbu, na stole stál puštěný tranzistor a já jsem si roztěkaně prohlížel starobyklou knihovnu, až jsem z ní posléze vytáhl knihu napsanou v roce 1633 Pavlem Stránským: O státě českém. A četl jsem: „... jestliže se kdo zeptá muže zběhlého v českých věcech, zda jsou Čechy smluvní spojenkyni německé říše či lenní a manskou krajinou, se vši pevností mu bude tvrditi, že jsou spíše přítelkyni, sdruženou odvěkým spojenectvím, nežli jakýmkoli způsobem služkou nebo chráněnkou.“

A o kus dál: „A i kdyby se co nejvíce připustilo, že němečtí císařové měli a mají nevyšší svrchovanost nad Čechami a že jim Češi odepřeli poslušnost, neměli proti odpirajícím dáti přednost cestě skutku a zbrani před náležitým pořadem práva. Jest totiž za právo přijato, že kdo se násilím domáhá toho, co mu náleží, a nedbá pořadu práva, ztrácí všechno právo, které měl, a dále, že se nemá užívatí nátlaku, kde lze jednati podle zákonů. Spojenectví, smlouvy a přátelství jistě bližší a těsnější než kterékoliv jiné království uzavřely prý již dávno Čechy s Německem, ale spojenectví a přátelství to neubírá nic ze svrchovanosti, zákonů, práv, zvyků a svobody ani národa německého, ani českého... Kdykoliv se však zdálo, že tyto meze jedna z obou stran překročila – jakož, je-li z přátel jeden silnější než druhý, spolek se nezřídka podobá přátelství se lvem –, byla otevřena cesta nepřátelství...“

A ještě dále: „Vždyť Čechové si přejí, aby byli raději řaděni na kterémkoli místě mezi národy svéprávné, nežli na prvním místě mezi ochotné služebníky vázané sebe skvělejší služebností.“ Střelba za okny mne připoutávala k přítomné vteřině, ale prastaré věty Pavla Stránského mne braly i s tou střelbou do náruče českých dějin, do jejich nesmírné dálky, a dávaly mi vědět, že žijeme stále jedny a tytéž národní dějiny, které mají svou „věčnou“ problematiku, s tím ustavičným sporem spojenectví a svrchovanosti, s tou ustavičně dosahovanou a nedosaženou suverenitou i ustavičným bojem o ni, a že tedy ta střelba, co slyším, není jen blesk s nebe, šok, absurdita, nýbrž že se v ní jen znovu a jinak uskutečňuje prastarý český úděl.

2.

Léta od roku 1939 až donedávna nemohla naplňovat českou duši zvláštní hrdostí. Malost, přizpůsobivost, neodvaha k samostatné politice, panství závistivé průměrnosti, všudypřítomné hulvátství, to vše v nás probouzelo krajně skeptické úvahy o českém charakteru a vrhalo kruté světlo na historii, jež tento charakter vytvořila.

Myslil jsem tehdy často na české obrození, které si uprostřed vroucí Evropy plácalo svůj malý kopeček písku, obrození, neschopné vytvořit všelidské hodnoty, obrození naplněné drobnou činností a opuštěné velkými činy. Myslil jsem na dědictví této malé mentality, jež se pak vtiskla i do českého 20. století, do roku osmatřicátého, do let po druhé světové válce, do roku padesátého šestého, neschopného reagovat důsledně a velce na podnět 20. sjezdu, a zejména do epochy Ant. Novotného, v jehož bezvýraznosti jsem viděl vtělena sama génia české malosti

Napsal jsem v té době hru, o níž jsem říkával svým přátelům, že je protičeská. Jistý vysloužilý major tam poučuje svého mladého zetě. „Češi nechodili nikdy na barikády. Češi chodili do Sokola. Taková prosná udělala pro náš národ víc než deset revolucí.“

Když jsem se před dvěma měsíci vrátil z Paříže, uvědomil jsem si s dodatečným překvapením, že jsem tam v nejrůznějších debatách i tištěných interview pronášel značně vlastenecké (a dokonce naděje plné) řeči. Kde se to najednou ve mně vzalo? Byla to jen nacionální ukázněnost, která mne vedla k tomu, abych v cizině chválil vlast? Ne, nejsem tak ukázněný. Změnu mého postoje způsobil nikdy nezapomenutelný zážitek letošního srpna. V nesčetných rozhovorech doma i v cizině docházel jsem znovu a znovu k tomu, že není na světě hned tak národ, který v podobné zkoušce obstál jako my a prokázal takovou pevnost, rozum, jednotu.

Srpen vrhl nové světlo na celé naše dějiny. Ne že by skeptická kritika českého charakteru přestala platit, ale doplnila se o pohled z druhé strany: Ano, s heroickou tradicí Žižkova palcátu ztratil český národ již bezprostřední souvislost, ale husitismus znamená mimo to též tradici lidu, v němž „každá jeho babička byla lepší znalkyní Písma než italský kněz“, a tato tradice lidové vzdělanosti a přemýšlivosti je u nás dodnes doma.

Ano, české obrození místo velké politiky znalo jen malé osvětaření, hlavní zbrani národního boje mu bylo ochotnické divadlo, píseň a verše, ano, české umění bylo zapřaženo do kodrcavého žebříčku národního vzdělavatelství, ale je také pravda, že český lid byl takto od počátku své nové existence spjat s kulturou tak osudově jako lid málokterého evropského národa, takže je v této půli Evropy lidem zdaleka nejvíce myslivým a vzdělaným a nedá se jen tak opít rohlíkem nějaké levné propagandy.

Ano, je pravda, že český národ stál v minulém století stranou velkých evropských konfliktů; ale je také pravda, že se mu v té době podařila gigantická věc: proměnil se z pologramotného, poloodnárodněného obyvatelstva opět v evropský národ, a to proti proudu nepřetržitého germanizačního úsilí, proti intencím moci, již byl podřízen, takže umí od té doby podávat své nejlepší výkony právě za nepřiznáného času.

Ano, je pravda, že český národ nevyniká duchem romantického heroismu, ale je také pravda, že rubem toho neromantismu a neheroismu je rozumová střízlivost, smysl pro humor a kritický duch, jímž tento národ nahlíží i sama sebe, takže je jedním z nejméně šovinistických národů v Evropě: vzepjala-li se rozhořčeně jeho nacionální hrdost, znamená to, že byla strašlivě uražena; a znamená to, že její rozhořčení není krátkodobé a prchavé jako cit, nýbrž tvrdošíjně jako rozum sám.

Vidím byt pod střechou malého pařížského paláce, slyším Aragonův hlas plný hněvu, hlas proklínající násilí, vidím Aragonovu tvář plnou úzkosti nad osudem mé země a slyším pak svá slova, která několikrát opakují: „Byl to nejkrásnější týden, jaký jsme kdy prožili.“ Bojím se, že to tvrzení tam znělo absurdně a podivně, ale mi krajané mi rozumějí. Vždyť to byl týden, kdy národ náhle spatřil svou vlastní velikost, v kterou už ani nedoufal.

3.

Vzpomněl-li jsem již na Paříž, vybavuje se mi malá hospůdka v latinské čtvrti, kde jsem obědval s Carlosem Fuentesem, vynikajícím mexickým autorem, svým vrstevníkem. Fuentes se mne tázal, zda vím, že Češi mají v Mexiku tradiční sympatie. Vyprávěl mi pak o tom, jak uprostřed minulého století tři evropské mocnosti, jímž se znelíbila liberální politika presidenta

Juaréze, poslali do Mexika okupační armády, a české oddily, které tam přišly s rakouským vojskem, odmítly se tehdy podílet na okupaci svobodomyšlné země. Mnozí z nich v Mexiku už zůstali, a protože mezi nimi bylo hodně muzikantů, mexický hudební život jim za mnoho vděčí. Jejich památka je tam dodnes slavná.

Neboť je sláva podmanitelů a je sláva těch, kteří nikdy ve svých dějinách podmaniteli nebyli. Je pýcha národů chlubicích se tažením svých Napoleonů a Suvorovů a je hrdost národů, kteří surovost Suvorovů nikdy neexportovali. Je mentalita velmocí a je mentalita malých národů. Velký národ má svou existenci i svůj mezinárodní význam zajištěn automaticky pouhým počtem obyvatel. Velký národ se nemučí otázkou po důvodu a oprávněnosti své existence, on s důvtipovou samozřejmostí je a trvá. Spočívá ve své velikosti a uctívka se jí opájí, jako by ona sama byla hodnotou. Široká strana moře rodná, mnoho v něj polej, lesov i rek.

Malý národ naproti tomu, má-li ve světě nějaký význam, musí ho denně a ustavičně znovu vytvářet. Ve chvíli, kdy přestane tvořit hodnoty, ztratí oprávnění existovat a nakonec pak snad i existovat přestane, protože je křehký a zničitelný. Tvorba hodnot je u něho spjata s otázkou samého bytí, a to je asi důvod, proč tvorba (kulturní i hospodářská) bývá u malých národů (počínaje třeba už starými řeckými městy) o tolik intenzivnější než u velkých říší. Vědomí velikosti, početnosti, nezničitelnosti prosakuje naveskrz smýšlením velkých národů: všechny mají v sobě kus oné „pýchy množství“; všechny mají sklon spatřovat ve své velikosti predestinaci k světaspasitelství; všechny tihnou k tomu, zaměřovat vlastní (nedohledně početný) národ za svět, vlastní kulturu za kulturu světa, takže bývají sice politicky extrovertní (zaměřeny do dalekých sfér svých vlivů), ale zároveň kulturně velmi egocentrické.

Ach, ubohé velké národy! Brána k lidskosti je úzká a vy jí tak těžko procházíte... Věřím ve velké historické poslání malých národů v dnešním světě vydaném na pospas velmocem, které ho touží zarovnat a srovnat na svou míru. Malé národy tím, že ustavičně hledají a vytvářejí svou tvář, že se rvou o svou svěbytnost, starají se zároveň o to, aby tato zeměkoule odolala strašlivým uniformním vlivům, aby se skvěla pestrostí tradic a životních způsobů, aby v ní lidská osobitost, zázračnost i zvláštnost mohly být domovem.

4.

Ano, jsem přesvědčen o velkém poslání malých národů. Jsem přesvědčen, že svět, v němž by byl slyšen hlas Guatemalců, Estonců, Vietnamců či Dánů neméně než hlas Američanů, Číňanů či Rusů, byl by lepší a méně smutný svět. Vím však také, že malé národy to mají ošidné a těžké. Mají svá údobí letargie a dřímot, přičemž na rozdíl od velkých národů každá jejich dřímota hrozí nebezpečím neprobuzení.

Myšlenka na to, že i český národ znovu rozhoduje otázku svého života či živoření, bytí či nebytí, vtírala se mi neodbytně před lety, když jsem si uvědomoval, jak neosvícená politika dusí český život a sráží českou kulturu na bezvýznamnou úroveň evropské provincie. Vracela se mi na mysl pronikavá otázka Schauerova: Stálo to vůbec za to, zřizovat znovu uprostřed Evropy náš malý národ? Jaké hodnoty přináší a hodlá přinést lidstvu?

Když jsem tuto otázku vyslovoval loni v létě z tribuny spisovatelského sjezdu, netušil jsem, jak dramaticky ji zodpoví příštího roku celé Československo. Pokus vytvořit konečně (a poprvé v jeho světových dějinách) socialismus bez všemoci tajné policie, se svobodou psaného i mluveného slova, s veřejným míněním, jež je slyšeno, a s politikou, jež se o ně opírá, s moderní kulturou svobodně se rozvíjející a s lidmi, kteří ztratili strach, to byl pokus,

jinž Češi a Slováci poprvé od konce středověku stanuli opět ve středu světových dějin a adresovali světu svou výzvu.

Ta výzva nespočívala v tom, že by snad Čechoslováci chtěli nahradit dosavadní model socialismu jiným, stejně autoritativním a exportu schopným. Takový mesianismus je cizí mentalitě malého národa. Smysl československé výzvy byl v něčem jiném: Ukázat, jaké nesmírné demokratické možnosti leží dosud ladem v socialistickém společenském projektu, a ukázat, že tyto možnosti lze rozvinout jen tehdy, uvolní-li se plně politická svěbytnost jednotlivého národa. Tato československá výzva stále platí. Bez ní by již dvacáté století nebylo dvacátým stoletím. Bez ní by zítřejší svět byl jiným světem, než bude.

Význam nové československé politiky byl příliš dalekosáhlý, než aby mohla nenarazit na odpor. Konflikt byl ovšem drastičtější, než jsme tušili, a zkouška, kterou nová politika prošla, byla krutá. Ale já ji odmítám nazývat národní katastrofou, jak to dnes obecně činí naše poněkud slzavá veřejnost. Troufnu si dokonce veřejnému mínění navzdory říci, že význam československého podzimu snad ještě převyšuje význam československého jara. Stalo se totiž něco, co nikdo nečekal: Nová politika tento strašlivý konflikt vydržela. Ustoupila sice, ale nerozpadla se, nezhroutila se. Neobnovila policejní režim; nepřistoupila na doktrinářské spoutání duchovního života, nezřekla se sama sebe, nezdala své principy, nevydala své lidi, a nejen že neztratila podporu veřejnosti, nýbrž právě ve chvíli smrtelného nebezpečí stmelila za sebou celý národ, jsouc vnitřně silnější než před srpnem. A ještě víc: Jestliže její političtí reprezentanti musejí počítat s možnostmi, jaké momentálně jsou, široké vrstvy národa, zejména mládež, uchovávají si v sobě vědomí předsrpnových cílů v nekompromisní celosti. A v tom je ohromná naděje pro budoucnost. A ne pro tu dalekou, nýbrž pro tu docela blízkou.

5.

Ale co když tato nová politika bude tak dlouho ustupovat, až se z ní nenápadně stane stará politika? Co když deklarovaná dočasnost ústupků se stane dočasností na desítky let? Samozřejmě, že není nikde zaručeno, že rok 1968 nebude v budoucnosti zhudlařen a zmařen. Ale má snad člověk či lidstvo vůbec něco zaručeno? Měl kdy něco zaručeno český národ, odsouzený, abychom opět vzpomněli Pavla Stránského, žít v přátelství se lvem? Což nekráčí už staletí po nejisté lávce mezi svrchovaností a poddanstvím, mezi světovostí a provinciálností, mezi bytím a nebytím?

Od konce středověku už ani Bůh není pro jasnozřivého člověka jistotou, nýbrž pascalovskou sázkou. Lidé, kteří dnes propadají depresi a defetismu lamentující, že není dostatek záruk, že všechno může skončit špatně, že se opět můžeme dostat do marasmu cenzury a procesů, že se může stát to a ono, jsou prostě slabí lidé, kteří umějí žít jen v iluzích jistoty. Když na začátku září vydala pětice našich státníků prohlášení, v němž vyzvala Čechoslováky v cizině, aby se vrátili, a zaručovala jim svými jmény plnou bezpečnost, slyšel jsem od některých lidí námitku: kterak chtějí zaručit naši bezpečnost, když nejsou s to zaručit ani svou vlastní?

Neodsuzuji nikoho, kdo se rozhodl žít v cizině, tvrdím, že každý má právo žít tam, kde chce žít, ohražuji se jen vůči téhle argumentaci, které chybí jakákoli vznešenost: To opravdu není s to český občan riskovat to, co riskuje jeho státník? To opravdu je s to žít jen mimo riziko? Ale což míra relativní jistoty pro všechny nezávisí právě na tom, kolik lidí se odváží stát na svém místě v nejistotách?

Na českém vlastenectví mi vždycky imponovala střízlivost zraku. Už obrozenci si uvědomovali veškeré nevýhody plynoucí z údělu být Čech a probouzení českého národa nebylo jim jen úkolem, ale též problémem. Největší český vlastenec začal svou dráhu tím, že rozbil vlastenecké iluze a mýty a svou knihu nazval příznačně Česká otázka. V kořenech českého vlastenectví není fanatismus, nýbrž kriticismus, a to je to, co mi imponuje na mém národě a za co ho miluji.

Jenomže český kriticismus má dnes dvoji podobu. V té jedné se z kritického postoje stává zvyk, či spíše zlozvyk, tik, který automaticky (to jest bezmyšlenkovitě) zamítá jakoukoli naději a přisvědčuje každé beznaději: je to kriticismus slabých, kriticismus degenerovaný v pouhý pesimismus; takový kriticismus není už racionálním postojem, nýbrž jen špatnou náladou, psychózou, která je ideálním klimatem připravujícím porážku.

Ale pak je skutečný kriticismus, který je nepřitelem psychóz a ví, že postoj pesimismu je stejně šalebný jako postoj optimismu; tento kriticismus umí demaskovat iluze a domnělé jistoty, ale sám je přitom pln sebevědomí, neboť ví, že on sám je silou, hodnotou, mocí, na níž je možno stavět budoucnost. Tento kriticismus, který vyvolal celé československé jaro a na podzim odolal útokům lži a iracionality, není jen majetkem nějaké elity, ale jak se ukázalo, největší ctností celého národa.

Národ takto obdařený má plné právo vstoupit do nejistot příštího roku s plnou sebedůvěrou. Má na to na konci roku 1968 právo víc než kdykoli jindy.

Text původně vyšel v Listech č. 7–8/1968.

ČESKÝ ÚDĚL?

Václav Havel

Všechny nás – totiž celý český národ – musí nepochybně potěšit, dozvídáme-li se, že za svůj srpnový postoj jsme získali uznání i od Milana Kundery, tohoto jakoby lehce skeptického intelektuálního světáka, který byl vždycky náchylný vidět spíš naše záporné stránky (a který dokonce – jak přiznává – hovoří se svými přáteli o jedné ze svých her jako o hře „protičeské“), a že mu naše tehdejší chování – zásadové a zároveň rozvážné (protože „v kořenech českého vlastenectví není fanatismus, nýbrž kriticismus“) – přímo imponuje. A přece jedna věc bohužel – nevím, jak jiným, ale mně určitě – tenhle hřejivý pocit kalí: okolnost, že právě to, co Kundera na českém vlastenectví tak chválí a co je – jak nepřímou naznačuje – i jemu vlastní, totiž onen kriticismus, v jeho vývodech povážlivě schází a že tyto vývody (mluvím o jeho článku *Český úděl* ve vánočním čísle *Listů*) bohužel – přes všechnu rozsáfnou moudrost – zapadají do téže tradice sebeobdivných obrozeneco-vlasteneckých preludů, od které se jejich autor tak energicky distancuje. Skutečně: ať to zní jakkoli kruté, nemohu se zbavit dojmu, že tu máme co činit s jakousi novou a velmi libivou variantou jakési staré a velmi krátkozraké kamufláže.

Ale vlastně mě to ani moc nepřekvapuje; čekal jsem, že to přijde. Vždycky totiž, když nemá český vlastenec dost odvahy (bez níž je ovšem skutečný kriticismus nemyslitelný) podívat se tváří v tvář kruté, ale *otevřené* přítomnosti, přiznat si všechny její problematické aspekty a vyvodit z toho bezohledně příslušné konsekvence, byť by musely být nasměrovány i do vlastních řad, obrací se k lepší, ale už *uzavřené* minulosti, kdy byli všichni jednotní; na jejím ocenění nelze totiž už celkem nic zkazit, je to bez rizika, všem se tím lze zavděčit a lze si dokonce takovým odkazem k minulé národní slávě docela dobře nalhat, že je vlastně všechno v pořádku, protože Češi jsou staří kabrňáci. Je to postoj velice atraktivní – apeluje na všechno české v nás a naše oči (nemáme-li ovšem srdce z kamene) nemůže zanechat suché – je to však zároveň postoj velice nebezpečný: jednostranným a vnějším akcentem na lepší minulost odvádí nenápadně pozornost od horší přítomnosti a pasivním vlastenectvím uzavřené vzpomínky nenápadně nahrazuje méně pohodlné, ale aktivní vlastenectví původního, a tudíž otevřeného činu, riskantně zasahujícího do napjatých otázek dne. A byť by se stokrát slovy oháněl tradičním českým

kriticizmem, kritický takový postoj rozhodně není: od *kritiky* uniká k *iluzi*. Vždyť kdybychom nebyli schopni ničeho víc než vzájemně se ohřívát vzpomínkami na dřívější úspěchy, slibujícími, že český národ nikdy neskoná, skončil by národ asi velmi záhy – neskoná-li, pak jedině proto, že tisíce jeho příslušníků budou boj za určité docela konkrétní hodnoty chápat – bez dlouhých řečí – jako svůj každodenní, aktuální a riskantní úkol, úkol nikoli národní, ale prostě lidský. Ze vzpomínky na srpen skutečně nelze natrvalo žít, zvláště když to je dnes už stále víc jen jeden z dovolených způsobů, jak neškodně ventilovat obecné mínění, aniž by ústilo v nebezpečí „nedovolené“ činnosti, a jak potřebu aktuální aktivity úspěšně ukájet pseudoaktivitou sebeobdivného vzpomínání. Nic naplat: dnes máme únor a každý odkaz k srpnu, zastírající únorové problémy, staví ve skutečnosti smysl toho, co rozumíme „srpnem“, na hlavu: vždyť nechceme-li ztratit poslední zbytky toho, co jsme se tehdy snažili zachránit, nezbývá nám, než prostě vstoupit do dnešní pře. Neříkám samozřejmě, že bychom se neměli vracet k srpnu, jde jen o to, proč se tam vracet: nikoli proto, abychom se léčili z dnešních pochybností novým a novým zjišťováním, jak jsme tehdy byli dobří, ale proto, abychom si – konfrontováním s dnešními problémy – znovu a znovu připomínali, co jsme to vlastně ještě před několika měsíci veřejně říkali, co jsme to psali na zdi, co jsme si mysleli a co žádali. Bylo v tom všem přece – vzpomeňme si dobře! – cosi víc než jen nesouhlas s vojenskou intervencí, bylo to přece zároveň jakési neoficiální všelidové referendum o tom, jaké mají být v zemi poměry, byl to přece zároveň velký vzájemný slib, že od určitých hodnot nikdy neustoupíme! Ano, jako výzva k přítomnosti má návrat k minulosti smysl, ale jedině tak. Nerad bych přirozeně podsunoval Kunderovi úmysly, které nechová, ale problematičnost jeho chvály národa za srpnové počínání se mi žel jen potvrzuje v tom, jak tentýž národ (to už mu ovšem neříká „národ“, ale „někteří lidé“) zároveň napomíná za jeho počínání dnes: prý se z toho kriticizmu už stává zvyk; lidé prý moc „lamentují“, že může všechno skončit špatně (zřejmě by měli spíš klidně a poslušně vyčkávat, co se z toho vyvine); prý to je už „kriticizmus degenerovaný v pesimismus“ – zkrátka a dobře: pořád proti něčemu remcáme, pořád se nám něco nelíbí, pořád někomu nedůvěřujeme, pořád se o cosi strachujeme – a přitom můžeme být rádi, že jsme rádi: vždyť se stalo „něco, co nikdo nečekal: nová politika tento strašlivý konflikt vydržela“.

Čili: minulé činy – byť tisíckrát radikálnější než dnešní – jsou bez výhrad akceptovány a adorovány – v době, kdy je už pohltila minulost a tohle jejich hodnocení bylo takřikajíc „ratifikováno“ společenskou mocí i soudem dějin a je tudíž bez rizika; k současným činům však, které by za-

Pražské jaro, pražská zima

jisté podporu potřebovaly naléhavěji, zůstává rezerva – jsou totiž otevřeny do neznáma, nikde není jistota, že se nešlápne vedle, lze se tu snadno zmýlit a navíc tu hrozí nepříjemná možnost konfliktu s mnohými spoluobčany bez záruky, že se člověk neoctne v menšině. Opravdu: oč snazší je říkat si, jak jsme byli dobří před srpnem a jak jsme byli báječní v srpnu (když sem na nás přišli ti zlí), než zkoumat, jací jsme vlastně dnes, kdo z nás je ještě dobrý a kdo už nikoliv a co je třeba dělat, abychom byli právi svým dříve dobytým zásluhám! Oč snazší je takticky zaujmout neurčitě vyčkávací postoj (zaštitěný abstraktním obdivem k národu); trochu se k současnému národnímu kriticismu (tomu „pozitivnímu“) přihlásit, ale zároveň ho trochu (ten „negativní“) odsoudit; a hlavně se s ničím neuhnálovat a zachovat si volné ruce pro různé eventuality, aby pak vždycky bylo možné přijít v pravou chvíli s chytrým exposteriálním zhodnocením. Nemám v úmyslu a nemám ani právo žádat na Kunderovi stanovisko, vytýkám mu pouze, že stanovisko předstírá, což má pramálo společného se skutečným kriticismem, k němuž se tak vehementně hlásí.

Ale abych byl konkrétnější: prý to nová politika vydržela. Vydržela to opravdu? To je otázka dne. Něco z ní vydrželo nepochybně: nejsme (zatím?) zavírání za své názory, federalizujeme se, Skaut rozpuštěn nebyl. Ale vydržely ty hlavní, základní věci, ty, z nichž by mělo všechno ostatní vyplývat a které by to měly zaručovat? Vydržela například svoboda slova a svoboda shromažďovací? Vydržela naděje na otevřenou a veřejně kontrolovanou politiku a skutečně demokratický způsob vlády? Vydržela naděje na legální politickou pluralitu, takovou, která se neuskutečňuje jen cestou zákulisních intrik? Vydržela opravdu naděje na důslednou ekonomickou přestavbu – se vším, co to obnáší? Vydržela naděje na suverénní zahraniční politiku? Vydržela naděje na morálně pracovní obrodu národa? A pokud nevydrželo tohle – může vůbec vydržet natrvalo i ta míra právní jistoty, kterou ještě zatím máme? Anebo je snad pocit právní jistoty posilován skutečností, že ti, jejichž jménem byli zatýkáni nejvyšší ústavní činitelé a kteří sestavovali seznamy lidí, určených do kriminálu, sedí dnes opět v nejvyšších orgánech a rozhodují o nás – proti vůli celého národa? Kundera se nám diví, že pořád chceme nějaké záruky – nic prý nikdy nelze zaručit. Jako by to málo, které „vydrželo“ a v jehož bezpečí se Kundera diví, nevydrželo právě proto, že nikdy neustal ten ohromný mnohohlas volání po zárukách, ten věčný, věčně skeptický pramen „konstruktivní nedůvěry“, „konstruktivní nespokojenosti“, neustálého pochybovačství, ta trvalá snaha zásadním a nesentimentálním postojem preventivně zabraňovat všem dalším možným ústupkům! Což i odvaha Milana Kundery pobývat převážně ve vlasti se neopírá o víc než o pro-

Pražské jaro, pražská zima

řešení, vyvazovat se z nepříjemné povinnosti podrobit kritické reflexi různá svá ideologická dogmata, předsudky a iluze, a rozptýlit konkrétní historickou odpovědnost konkrétních historických osob do nepostizitelného kosmu obecných dějinných paralel a abstraktních souvislostí. A říká-li někdo, že tu jen naše národní dějiny odhalily své ledví, jen tím zastírá, co tu – v tomto konkrétním případě – opravdu své ledví odhalilo.

Vrchol celé Kunderovy iluzionistické konstrukce vidím však ještě v něčem dalším: prý jsme stanuli – poprvé od konce středověku – „ve středu světových dějin“, protože jsme usilovali – poprvé ve světových dějinách – o „socialismus bez všemoci tajné policie, se svobodou psaného i mluveného slova (...)“; prý náš experiment mířil do tak daleké budoucnosti, že jsme museli zůstat nepochopeni. Jak voňavý balzám na naše rány! A jak nabubřelá iluze zároveň! Opravdu: budeme-li si namlouvat, že země, která chtěla zavést svobodu slova – cosi, co je ve většině civilizovaného světa samozřejmostí – a která chtěla zabránit zvůli tajné policie, stanula kvůli tomu ve středu světových dějin, nestaneme se vážně ničím jiným, než samolibými šmoky, směšnými se svým provinciálním mesianismem! Svoboda a zákonnost jsou prvními předpoklady normálně a zdravě fungujícího společenského organismu, a pakliže se nějaký stát pokouší po letech absence je obnovit, nedělá nic historicky nedozírného, ale snaží se prostě odstranit své vlastní nenormálnosti, prostě se *normalizovat*; což platí bez ohledu na to, zda si tento stát říká socialistický nebo nikoliv. A prohlašuje-li se určitý systém za socialistický, pak to přece útlak člověka a rozklad společnosti v tomto systému neomlouvá, ale spíš naopak usvědčuje, a jeho pokus odstranit bezpráví nemůže být tedy – z hlediska dějin lidstva – ničím jiným, než pokusem tohoto systému odstranit nesmysly, které předtím sám pracně navrhl. Zdá se mi, že za nutnost dělat tuhle očistu bychom se měli spíš stydět, než se tím chlubit jako svým dalekosáhlým vkladem do dějin.

Závěrem tedy: kdybychom vycházeli z představy, kterou nám nastínil Kundera, že totiž maličké, hloupě umístěné, hodné, inteligentní, trápené a k trápení odsouzené Československo se stalo vlastní pílí nejdůležitějším bodem světa, za což ho jeho zlí sousedé, které si samo vůbec nevybralo, krutě potrestali, takže jediné, co mu dnes zbývá, je jeho duševní (a zřejmě v soukromí pěstovaná) převaha nad nimi – kdybychom tedy vycházeli z této kýčovitě představy o svém „údělu“, nejen, že bychom se na hony vzdálili všem tradicím kriticismu (nejen českého, ale jakéhokoliv), ale navíc bychom upadli do nacionálních sebeklamů, které by nás také mohly – jako národní komunitu – ochromit na celá desetiletí. Skutečně, dnešní chvíle je nejméně vhodná k tomu, abychom si lhali do kapsy: naší jedinou možností je vyvo-

Pražské jaro, pražská zima

řešení, vyvazovat se z nepříjemné povinnosti podrobit kritické reflexi různá svá ideologická dogmata, předsudky a iluze, a rozptýlit konkrétní historickou odpovědnost konkrétních historických osob do nepostižitelného kosmu obecných dějinných paralel a abstraktních souvislostí. A říká-li někdo, že tu jen naše národní dějiny odhalily své ledví, jen tím zastírá, co tu – v tomto konkrétním případě – opravdu své ledví odhalilo.

Vrchol celé Kunderovy iluzionistické konstrukce vidím však ještě v něčem dalším: prý jsme stanuli – poprvé od konce středověku – „ve středu světových dějin“, protože jsme usilovali – poprvé ve světových dějinách – o „socialismus bez všemoci tajné policie, se svobodou psaného i mluveného slova (...)“; prý náš experiment mířil do tak daleké budoucnosti, že jsme museli zůstat nepochopeni. Jak voňavý balzám na naše rány! A jak nabubřelá iluze zároveň! Opravdu: budeme-li si namlouvat, že země, která chtěla zavést svobodu slova – cosi, co je ve většině civilizovaného světa samozřejmostí – a která chtěla zabránit kvůli tajné policii, stanula kvůli tomu ve středu světových dějin, nestaneme se vážně ničím jiným, než samolibými šmoky, směšnými se svým provinciálním mesianismem! Svoboda a zákonnost jsou prvními předpoklady normálně a zdravě fungujícího společenského organismu, a pakliže se nějaký stát pokouší po letech absence je obnovit, nedělá nic historicky nedozírného, ale snaží se prostě odstranit své vlastní nenormálnosti, prostě se *znormalizovat*; což platí bez ohledu na to, zda si tento stát říká socialistický nebo nikoliv. A prohlašuje-li se určitý systém za socialistický, pak to přece útlak člověka a rozklad společnosti v tomto systému neomlouvá, ale spíš naopak usvědčuje, a jeho pokus odstranit bezpráví nemůže být tedy – z hlediska dějin lidstva – ničím jiným, než pokusem tohoto systému odstranit nesmysly, které předtím sám pracně navršil. Zdá se mi, že za nutnost dělat tuhle očistu bychom se měli spíš stydět, než se tím chlubit jako svým dalekosáhlým vkladem do dějin.

Závěrem tedy: kdybychom vycházeli z představy, kterou nám nastínil Kundera, že totiž maličké, hloupě umístěné, hodné, inteligentní, trápené a k trápení odsouzené Československo se stalo vlastní pílí nejdůležitějším bodem světa, za což ho jeho zlí sousedé, které si samo vůbec nevybralo, krutě potrestali, takže jediné, co mu dnes zbývá, je jeho duševní (a zřejmě v soukromí pěstovaná) převaha nad nimi – kdybychom tedy vycházeli z této kýčovitě představy o svém „údělu“, nejen, že bychom se na hony vzdálili všem tradicím kriticismu (nejen českého, ale jakéhokoliv), ale navíc bychom upadli do nacionálních sebeklamů, které by nás také mohly – jako národní komunitu – ochromit na celá desetiletí. Skutečně, dnešní chvíle je nejméně vhodná k tomu, abychom si lhali do kapsy: naší jedinou možností je vyvo-

dit z toho, co se stalo, všechny patřičné konsekvence, zbavit se všech iluzí a jednoznačně se rozhodnout, co vlastně chceme a co pro to musíme dělat; nenamlouvat si přitom, že to, co děláme, je něčím víc, než čím to je, ale tím víc se o to prakticky, denně, houževnatě a s jasným vědomím všech rizik bít; a hlavně neukolébávat se sebelichotivými a sebeobelhávajícími řečmi o své národní inteligenci, moudrosti, kultuře, o kráse svých minulých činů a fatálně nám souzené tize našeho národního údělu. „Moudrost“ a „kulturnost“ vznikají totiž a fungují bezděky, neuvědoměle a nenaplánovaně, jako jakési „vedlejší produkty“ konkrétní a reálné práce, nikdy však netvoří samy o sobě jakýkoli smysluplný program nebo cíl – národ, který by je tak chápal a sám u sebe dokonce shledával, prozrazoval by tím jedině, že ve skutečnosti příliš kulturní není, protože potřebuje takové řeči jako lék na své komplexy.

(1969)

Radikalismus a exhibicionismus

03-04-2009 MILAN KUNDERA

Zbavíme-li ji nesmírného nánosu slov, skládá se Havlova odpověď na můj vánoční článek v Listech ze tří námitek a jednoho podvrhu. Proberu je po pořádku:

1.

Prohlašuje-li Havel, že český úděl je fátum, na které nevěří, není v tom o nic víc rozumu, než kdyby prohlásil, že nevěří v lidský úděl, a rozhodl se tedy nestárnout. Údělem jest, co je uděleno. Člověk je smrtelný a Čechy jsou ve střední Evropě. Česká politika musí vycházet z poznání českého údělu i možnosti v něm obsažených. Roman Jakobson ukázal, jak staří Čechové velkomoravské epochy pochopili svůj úděl (své postavení na křižovatce mezi Byzancí a Římem) a pochopili i možnost (stejně znamenitou jako obtížnou), kterou ten úděl nabízí: vytvořili ze vztahu k oběma protilehlým kulturám svou vlastní svěbytnost, vlastní „československou ideologii“, která převratně (devět století před francouzskou revolucí) deklarovala rovnoprávnost národů.

Jestliže jsme řekli (například na předloňském sjezdu spisovatelů), že národ tu není kvůli socialismu, nýbrž socialismus kvůli národu, řekli jsme pouhou samozřejmost, leč právě samozřejmosti bývají někdy převratné. Sub specie této samozřejmosti mohla si totiž naše socialistická politika uvědomit, že jejím nejvyšším soudcem není ani Marxův manifest, ani ta či ona mezinárodní konference, nýbrž dějiny vlastního národa, jimž se bude zodpovídat za to, jak v nich pokračuje a jak dusí či rozvíjí možnosti v nich ukryté.

Z toho jí mohou vyplynout i další samozřejmosti: český národ je tak bytostně spjat se svou kulturou, že by její chronický úpadek mohl nepřežít; svoboda slova (nezbytná podmínka velké kultury) je proto otázkou jeho života či živoření, bytí či nebytí. Český národ byl vždy křižovatkou evropských tradic, takže odeuropeizovat ho, jak se o to pod patronátem východního souseda pokoušelo za posledních dvacet let naše vedení, znamená vykloubit ho z jeho dějin. Národní svěbytnost je předmětem tisíciletého úsilí Čechů, kteří si ji musí vybojovávat (jak jsem to naznačil citáty z Pavla Stránského) vždy proti té velmoci, do jejíž sféry náležejí a s níž jsou spojenecky spjatí. Atď. atď.

Za současných okolností stává se položení české otázky Archimédovým bodem, o nějž se může naše politika opřít a vynést samu sebe z nížin nepůvodnosti, odvozenosti, bezkonceptnosti. Jestliže Havel v úvahách o české otázce (českém údělu, české možnosti) vidí jen lstivý manévr odvádějící pozornost od pravé podstaty věci, je to jeho první omyl.

2.

Osmašedesátý rok můžeme nazírat z různých úhlů, sotva však můžeme popřít, že to byl rok, kdy jsme začali (konečně a po delším čase) uskutečňovat opět svou vlastní československou možnost. Nebylo to lehké: už padesát let existuje na světě socialistická velmoc a už pětadvacet let pokrývají socialistické země málem polovinu zeměkoule a všude tam trvá určitý (nazvěme to tak) systém praktik, který sice nevyplyvá z podstaty socialistického projektu (ba znehodnocuje jej), ale je tam za něj všobecně zaměřován. Jestliže jsme se vloni odhodlali tento systém nedemokratických praktik odstranit, nesli jsme na svých ramenou celou tíži padesáti let, co tyto praktiky trvají, i celou rozlohu světa, na níž trvají. Dělalí jsme to sami pro sebe, ale přece jen se to netýkalo jen nás, neboť to v sobě mělo, ať jsme chtěli, či

ne, význam precedentu a výzvy. Ať jsme na to stačili, či ne, ať to bylo krokem jistým, či tápavým, vstoupili jsme do středu světových dějin.

Toto poslední tvrzení probudilo v Havlovi úplný výtrysk sarkasmu. Jaká je to prý „nabubřelá iluze“, jaký „směšný provinční mesianismus“ hodný „samolibých šmoků“! Vždyť co se tak velkého stalo? Snažili jsme se zbavit nesmyslů, jež jsme sami způsobili, snažili jsme se prostě znormalizovat.

Gustav Husák projevil loni v září dost podobný sarkasmus, když ostře vytýkal, že se po lednu „do našeho politického života dostaly prvky romantismu, romantické blouznění – kdy se hovořilo o takové svobodě a demokracii, jakou svět ještě neviděl“.

Husák a Havel vycházejí ovšem z odlišných východisek, ale jejich názor je přesto shodný. I Husák by bezpochyby souhlasil, že v lednovém procesu šlo (anebo mělo jít) o pouhé znormalizování, tj. o odstranění tak řečených deformací a chyb z jinak docela normálního socialismu. Jenomže kde kolem nás existuje normální socialismus, kde kdy existoval socialismus demokratický a svobodný? (A když se o něj pokusili v Jugoslávii, což nebyli právě proto nazýváni úchylnými a „nenormálními“?) Nedá se nic dělat, má-li náš socialismus dojít svobody a demokracie, nezbyvá mu nic jiného, než vytvořit „svobodu a demokracii, jakou svět neviděl“. To není „nabubřelá iluze“ (Havel) ani „romantické blouznění“ (Husák), právě naopak, to je závěr ze zcela střízlivého vidění světa takového, jaký je.

Havel si ovšem nedělá iluze o socialismu, ale dělá si za to iluze o tom, co nazývá „většinou civilizovaného světa“, jako by tam snad byla ona říše normálnosti, k níž se nám stačí jen přiklonit. Slovo normální nepatří mezi právě nejpřesnější pojmy, ale je to Havlovo oblíbené slovo, a tak budiž: můžeme se dohodnout, že normální je třeba svoboda tisku. Jenomže to je jen abstraktní zásada, která ve svém konkrétním uskutečnění znamená „ve většině civilizovaného světa“ něco dost nenormálního (odlišťujícího, oblbujícího): vládu komerčních zájmů i komerčního vkusu. Svoboda tisku, jak jsme ji začali uskutečňovat vloni v létě v socialistické zemi, znamenala ve svém dosahu, obsahu, struktuře i funkci nový společenský jev. Nic se tu nedalo napodobovat, nebylo žádného normálního, k němuž by se dalo utéci, vše bylo nutno vytvářet samostatně a nově. Právě proto si musela celosvětová levice (často v dramatických roztržkách) na základě československých událostí také zcela nově uvědomit svou politiku, smysl a cíl. Nechce-li to Havel vidět a chápe-li osmašedesátý rok jen jako bezvýznamnou lokální záležitost, je to jeho druhý omyl.

3.

Napsal jsem, že nová politika (míním tím sumu politického jednání celého národa) srpnový konflikt vydržela; ustoupila, ale nerozpadla se ani nezhroutila. Havel s tím prudce nesouhlasí. Nezavírají nás sice dosud za naše názory, připouští, ale hned dodává: zatím. A specifikuje pak, co všechno nevydrželo: a) svoboda slova a shromažďování, b) naděje na demokratickou vládu, c) naděje na politickou pluralitu, d) naděje na ekonomickou přestavbu, e) naděje na suverénní zahraniční politiku, f) naděje na morální obrodu.

Pětkrát opakované slovo naděje jsem podtrhl já sám, protože je pravda, že před srpnem bylo sice mnoho nadějí, ale zaručeno ještě nic nebylo, zápas byl otevřený a nejistý. Považuji za veliký (a opakují: nikde ve světě nečekaný) úspěch, že zůstal otevřen i po srpnu. Nepochopí posrpnovou situaci, kdo ji nevidí v její paradoxnosti: Srpnem se datuje pobyt ruských vojsk na našem území; srpnem se však nezastavilo, nýbrž někde ještě zesílilo spontánní očišťování mnoha struktur národního života (soudnictví, žurnalistiky, kultury,

odborů, školství, mládežnických organizací) od toho, co bych nazval ruským znetvořením socialistického projektu. V říjnu byl zastaven Reportér; proti zákazu však vzniklo protestní hnutí, Reportér dnes vychází dál a veřejnost se naučila hlídat své svobody. Velké hnutí odborů v prosinci a lednu neprosadilo svůj konkrétní požadavek; ano, ale právě v boji za tento požadavek se zformovalo a trvá dál jako čím dál významnější síla. Situace je obtížná (možná obtížnější, než si myslím), ale kritická analýza nás nijak neopravňuje vidět ji jako situaci ztracených nadějí. Vidí-li ji tak přesto Havel, je to jeho třetí omyl.

4.

Až sem má Havlův spor se mnou jakž takž korektní ráz, ale tu se dostáváme k jeho zcela nekorektnímu podvrhu. Napsal jsem ve svém vánočním článku, že bezmyšlenkovitě pesimistická psychóza, ustavičné lamentování, nekriticky černé vidění situace může vést u většiny lidí jen ke zlému: k opatrovnictví a strachu; že pesimistická psychóza je klima připravující porážku. Havel z toho vyvodil neuvěřitelnou věc: prý takto napominám národ, aby zbytečně neremcal, prý ho tak chci ukolébat k nečinnosti, vybízím k falešnému klidu, kárám za jeho odvahu. Můj útok proti poraženectví označil s nádhernou samozřejmostí za útok proti odvaze!

A tu si uvědomuji nad Havlovým textem zajímavou věc: nevyniká zvlášť pronikavým rozbořením situace; nezabývá se ani skutečným rozbořením mého článku (pochybuji, že někdo, kdo můj článek četl, ho v Havlově interpretaci vůbec pozná), nesnaží se mne ani tak usvědčit z omylu (z rozporů v úvaze, z nedostatečné znalosti apod.) jako především z méněcenného morálního postoje. Aby ho dokázal, přijdou mu vhod i mnohé další drobné podvrhy: Lidé, kteří se v srpnu významně angažovali proti invazi, jsou, jak víme, stále předmětem zuřivých útoků; spor o srpen zdaleka neskončil. Přesto podle Havla je srpen uzavřená minulost, o níž jsem mluvil jen proto, že je to dovoleno, že je to bez rizika, že je to pohodlný únik od „dnešní pře“. Můj článek byl vánoční rekapitulací, ale právě v tom je prý celá má zbabělost: nechci mluvit k dnešku, chci si „zachovat volné ruce pro různé eventuality“, abych pak mohl v pravou chvíli přijít „s chytrým exposteriálním hodnocením“. Řekl jsem, že se lidé nesmějí bát vstupovat do nejistot; podle Havla tím znevažuji ty statečné, kteří se domáhají jistot a záruk. Řekl jsem svůj názor na velmocenskou politiku, na Leden, na srpen, ale to všechno byla prý jen předstíraná stanoviska (protože mít špatná stanoviska, to by byla jen chyba v myšlení, ale předstírat je, to už je vada charakteru). Ale i tam, kde jde o věcný spor (hodnocení významu polednové etapy), neargumentuje Havel v rovině názorové, nýbrž morální (přeceňuji-li podle něho náš Leden, není to proto, že bych se mýlil, ale proto, že „si lžu do kapsy“, že se „ukolébávám sebelichotivými a sebeobelhávajícími řečmi“, že si něco „namlouvám“ apod.).

Takto mizí věcná argumentace v proudech moralistického kazatelství. Věcný spor stal se pouhou záminkou pro vlastní (a jedině důležitou) při, v níž jde o to, kdo je radikálnější, smělejší, mravně spanilejší, zda Havel, či ten druhý. Naprosto mne nezajímá vést tuto ješitnou hádku. Velmi mne to však zajímá jako jev, jako téma pro rozbor, jako otázka: Odkud se tento Havlův způsob bere, co znamená a čím je obecný?

5.

Václav Havel byl od počátku své mladosti jednoznačně odmítán československým světem, do něhož se zrodil, a také on tento svět jednoznačně odmítal: nevcházel s ním na žádný kompromis. Když by (například) Pavel Kohout psal hru o našem světě, jež velmi dobře zevnitř zná, snažil by se (při veškerém kriticismu) najít smysl toho, co se dělo, a takto (třeba mimoděk) vysvětlit i „osmyslit“ sám sebe. Proto také nikoli on, ale právě Havel napsal

výbornou Zahradní slavnost. Teprve pohled „cizince“, pohled zvnějšku je totiž s to demaskovat skutečnost v její smyslu zbavené posunčinně, tedy v jejím nesmyslu. Pozice člověka, který stojí tváří v tvář nenormálnímu světu a klade mu (s rafinovanou naivitou) své normální otázky, aby ho takto demaskoval, to je základní Havlova sebe-vize, jeho prvotní sebezprojekt, jeho, jak by řekli existencialisté, původní volba. Tato pozice je plodným (i jediným zdrojem) jeho dramatického vidění, je to něco, bez čeho by Havel nebyl Havlem. Dal-li se však „nenormální svět“ loni v lednu do pohybu, Havel tomuto pohybu nemůže přiznat významnost, převratnost či objevnost, protože by jeho základní postoj (sebezprojekt) ztratil své oprávnění. Celý polednový vývoj se mu proto nutně jeví při nejlepším jen jako kajicný, provinilý (a beztoho marný) návrat nenormálního světa k jakési základní normalitě, jejímž mluvčím a reprezentantem se cítí být on sám. Není potom vůbec náhoda, že nazývá veškeré řeči o českém údělu a české otázce únikem. Musí je tak nazývat, protože současný český svět se měří v české otázce se svou historií, jeho nenormality se dostávají do dějinného kontextu, jsou srovnávány, vysvětlovány, a opravdu takto unikají Havlovu přímočarému odsouzení. Havel musí vidět v úvahách o velmocích a malých národech jen rafinovaný způsob, jak zastít „konkrétní historickou odpovědnost konkrétních historických osob“, protože je hypnotizován jen jediným: svým vlastním sporem s naším domácím světem, do něhož se zrodil, jež odmítá a nad nímž chce mít potvrzen svůj mravní vrch.

Havlovy tři omyly, jak jsem na ně poukázal v první části své úvahy, nejsou tedy jen nahodilou mýlkou, nýbrž vnitřní nutností Havlova postoje. Havel musí protestovat, když jsem ve svém vánočním článku popíral beznadějnou situaci a tvrdil, že nejsme poraženi. Havel musí nazývat můj spor s beznadějí útokem proti odvaze, protože v jeho optice opravdu splývá představa odvázného činu s představou bezvýchodné situace.

Ano, toto je velice zajímavé: Havel konstatuje, že žádné naděje nevydržely, ale na rozdíl od většiny lidí to v něm nevzbudí rezignaci či defetismus, nýbrž naopak zesílenou touhu po činu. Ale k čemu je vlastně čin, když žádné naděje nevydržely? Však také Havel nemá na mysli jakýkoli čin, nýbrž – jak říká – riskantní čin, tedy čin, který se neleká rizika nezdaru, který pravděpodobně (vždyť připomeňme ještě jednou: naděje nevydržely!) se zdarem ani nepočítá, není k němu zaměřen, a je proto lhostejný k úvahám o důsledcích akce i o její časové vhodnosti, tedy o všem tom, co se nazývá taktikou. Takový čin totiž sleduje jen dvojí: 1) demaskovat svět v jeho nenapravitelné amorálnosti, 2) manifestovat svého původce v jeho ryzí morálnosti. Takto se postoj původně ryze mravní (odmítnutí nespravedlivého světa) zvrátil v ryzí mravní exhibicionismus. Snaha veřejně předvést krásu své mravnosti převážila nad snahou měnit věci k lepšímu. Protože to je aberace dnes velmi rozšířená, chci ještě jednou ukázat, kterak hluboce souvisí se sklonem interpretovat situaci jako beznadějnou: Beznadějná situace probouzí v čestném člověku vždycky touhu manifestovat čistotu svého postoje. Čestný člověk v nejtemnější diktatuře touží alespoň jednou vykřičet svůj nesouhlas; i kdyby tím nikomu a ničemu neprospěl a osobně si způsobil záhubu, je to pro něho jediná možnost, jak zachránit alespoň to poslední: svou tvář. Jenomže platí i opačný vztah: člověk dychtící po sebezpředvádění tihne k tomu, aby pochopil situaci jako beznadějnou, neboť jen beznadějná situace ho může osvobodit od povinnosti taktického uvažování a plně uvolňuje prostor pro jeho sebezvyjádření, pro jeho exhibici. A nejenže ji pochopí jako bezvýchodnou, ale on (přítahován neodolatelným svodem teatrálního konfliktu) ji svým počínáním, svými „riskantními činy“ je s to takovou i vytvořit. Na rozdíl od rozumných (což v jeho řeči znamená zbabělých) lidí se totiž nebojí porážky. Není přece tak ubohý, aby toužil po vítězství. Přesněji řečeno, netouží po tom, aby zvítězila spravedlivá věc, o níž se zasazuje; on sám totiž nejvíce vítězí právě v porážce věci, pro kterou horuje, protože právě porážka spravedlivé věci ozáří světlem výbuchu celou bídu světa i celou slávu jeho charakteru.

6.

Československo plné neodčiněných (či neodpuštěných) křivd a neodsouzených (či neočištěných) křivditelů je stále morálně nemocné. Morální exhibicionismus, ta urputná snaha potvrdit, předvést či ospravedlnit svůj charakter je důsledkem té nemoci a hlavním motorem činnosti celé spousty lidí, kteří se vzájemně předhánějí v dokazování a prokazování svého charakteru. Předhánějí se tu vedle sebe v podivuhodném sousedství dlouholetí obžalovatelé režimu, pohánění neukojitelnou žízni po mravním zadostiučinění, i bývalí modrokošílatí horlivci, pohánění pocitem špatného svědomí a touhou překřičet svou minulost. V těchto závodech se výkony měří velice primitivním kritériem: vyhrává ten, kdo se prokáže činem (slovem) radikálnějším, smělejší, riskantnějším... Jenomže já si myslím, že je nejvyšší čas začít rozlišovat mezi exhibicionismem a skutečným radikalismem; a domnívám se, že má-li naše široká radikální fronta zvítězit, musí vyjít ve své aktivitě právě z negativů Havlových tří omylů:

1. musí pochopit dnešní situaci v nejširší zeměpisné i dějinné souvislosti a vytvořit propracovaný koncept naší československé možnosti (tj. dát jí teoretický fundament a vysvobodit z věčných improvizací);
2. musí pochopit, že tato československá možnost je uskutečnitelná jen za podpory celosvětové protistalinské levice a že jí tuto podporu můžeme udržet jen tehdy, nezanedbáme-li její světový význam a dosah (jinak se nad naším zápasem zavřou vody jako nad tolika jinými tragickými epizodami historie);
3. musí pochopit, že sice po srpnu ustoupila, ale nebyla poražena; že tedy není třeba, aby se uchýlovala k nejistotě „riskantních činů“, nýbrž že musí promyslet racionální postup (politiku), jak odvrátit reakční (neostalinský) zvrat a poznanou československou možnost krok za krokem prosadit.

V á || a

slov

KAREL KOSÍK

Spisovatel má dosud v naší zemi takovou autoritu, že se jeho slova neberou na lehkou váhu. Tato autorita vychází z předpokladu, že spisovatel je odborník ve svém oboru, tj. v oblasti slova, a ví tedy, co slova znamenají. Spisovatelova slova se neberou na lehkou váhu proto, že spisovatel zná váhu slov. A kdykoli jazyku hrozí, že se stane součástí mystifikace, která zastírá rozdíl pravdy a nepravdy, vznešeného a nízkého, dobra a zla a pokouší se přeměnit skutečnost na rozplizlou a neurčitou materii, vydanou všanc manipulátorům, rovná se obrana jazyka osvobozujícímu činu. Vracet slovům jejich skutečný smysl a brát každé slovo za slovo, tj. odkrývat jeho význam, bylo a zůstává posláním spisovatele. Tomuto požadavku se spisovatel nemůže vyhnout ani tam, kde hovoří s jiným spisovatelem, tj. v polemice. Právě polemika spisovatelů by měla být odhalujícím sporem, v němž skryté vychází na povrch, nejasné se vyjasňuje a věci se ukazují jak jsou. Polemika může být takovým sporem, jestliže se nepodceňuje váha slov.

Zdá se mi proto, že lehkovážnost, s jakou zachází se slovy ve své polemické stati Václav Havel („Český úděl?“, Tvář, 1969, č. 2) zbavuje polemiku objektivního smyslu a degraduje ji na osobní předvádění. Havel vyzývá české vlastence, aby se podívali „tváří v tvář kruté, ale otevřené přítomnosti“ února 1969 a neobraceli se „k lepší, ale už uzavřené minulosti“ srpna 1968. Ví Havel co říká, když klade proti sobě srpen 1968 a únor 1969 jako uzavřenou minulost a otevřenou přítomnost? Uzavřená minulost je především mrtvá minulost, jejíž myšlenky a činy již nemohou dnešku nic říci a jejíž herci – ať jde o třídy, národy nebo jednotlivce – již dohráli svou roli a jsou vystřídáni jinými. Pokud chápeme rok 1968 pouze jako souhrn gest a slov, můžeme propadnout klamu, že tato minulost je uzavřena: hesla, která

jsme psali na zdi v srpnových dnech jsou zamažána, co jsme tehdy „veřejně říkali“, nemusíme již opakovat dnes, co jsme si kdysi „vzájemně slibovali“, můžeme jednou zapomenout atd. Ale minulost roku 1968 je v tom, že gesta a slova, buď probouzela nebo vyjadřovala lidové hnuty, a jen v souvislosti s tímto hnutím dostávala dějinný smysl. Význam roku 1968 není v souhrnu požadavků, proklamací, hesel a gest, nýbrž v jediném faktu, který teprve z těchto požadavků, proklamací, hesel a gest učinil dějinnou totalitu: tímto faktem je přeměna dělnické třídy, její přerod z objektu byrokratické manipulace ve skutečný subjekt politického dění. Aby se minulost roku 1968, v němž se tato proměna odehrála, stala uzavřenou minulostí, muselo by dojít k pronikavé a dalekosáhlé změně, v níž by dělnická třída znovu upadla do politické pasivity a souhlasila by s tím, aby opět hrála roli manipulovaného objektu. Minulost roku 1968 je dotud otevřenou, a proto živou minulostí, pokud základní sociální a politické síly socialistické obrody neodejdou dobrovolně ze scény nebo z ní nebudou odstraněny. Havlova představa o protikladu uzavřené minulosti a otevřené přítomnosti je nesprávná nejen proto, že vidí minulost povrchně a jednostranně. Je falešná i proto, že neví co říká, když mluví o otevřené přítomnosti. Podle této představy se do otevřené přítomnosti vchází stejným způsobem jako do otevřených dveří: proto se Havel může „dívat“ nebo tvrdě zasahovat do otevřené přítomnosti. Ať jde o pohled nebo zásah (čin), přítomnost je již otevřena, a sice nezávisle na pohledu a činu. Přítomnost je otevřena dříve, než začínáme vidět nebo jednat a nezávisle na pohledu a jednání. Této představě vůbec nepřichází na mysl, že teprve naše jednání, vidění a myšlení otvírá přítomnost a že tedy na tom, jací jsme a kdo jsme, závisí, zda přítomnost je otevřená

významu si je otevřen tomností nejen u se nost. Take minulosti (v dané Rok 1968 proto, že tomnosti tuji (stá doucnos nit z ro tímto či vala b potud bude uzavře

Zkre losti j na ni jara“ zemi, co je mostí cie“. a zá a zd usila do s o te zno záp slov šic vol liz ně sn „t p H

vřena nebo uzavřena. Tato představa, nedbající významu slov, proto také přehlíží, že přítomnost je otevřena jen potud, pokud je **otvírající** přítomností a pokud prolamuje meze uzavřenosti nejen u sebe, ale také v minulosti a pro budoucnost. Taková přítomnost plní otvírající funkci vůči minulosti a rozhoduje vždy také o tom, co je (v dané přítomnosti) z minulosti živé a co mrtvé. Rok 1968 nemůže být **uzavřenou** minulostí také proto, že únor a březen 1969 je (stále ještě) přítomností, v níž dělnická třída a lidové hnutí existují (stále ještě) jako dějinné síly, **otvírající** budoucnost a minulost. Tato přítomnost nemůže učinit z roku 1968 **uzavřenou** minulost, protože by se tímto činem zbavila životodárných zdrojů a negovala by sama sebe. Tato přítomnost bude jen potud otvírající a otevřenou přítomností, pokud bude zabráňovat tomu, aby se z roku 1968 stala **uzavřená** minulost.

Zkreslený pohled na vztah přítomnosti a minulosti je součástí Havlovy představy o dějinách, na níž zakládá i svůj výklad „československého jara“. Československo roku 1968 bylo podle Havla zemí, která chtěla zavést svobodu slova – cosi, co je ve většině civilizovaného světa samozřejmostí – a která chtěla zabránit zvláštní „tajné policii“. A protože, jak se dále dozvídáme, „svoboda a zákonnost jsou prvními předpoklady normálně a zdravě existujícího společenského organismu“, usilovalo lidové hnutí v Československu od ledna do srpna 1968 vlastně o pouhou **normalizaci**. Slo o to, jak říká lakonicky Václav Havel, „prostě se **znormlizovat**“. Jestliže však víme, že první velký zápas o „svobodu a zákonnost“, tj. za svobodu slova a proti zvláštní „tajné policii“, se sváděl v našich moderních dějinách již před 120 lety, v revoluci 1848–49, vzniká otázka, zda mezi normalizací roku 1848 a normalizací roku 1968 je vůbec nějaký rozdíl. Na jiném místě objasňuje Havel smysl obrodného hnutí 1968 tak, že šlo o pokus „systému odstranit nesmysly, které před tím sám pracně navršil“. Se stejným oprávněním by ovšem Havel mohl uplatnit své pojmy „normalizace“ a „pracně odstraňování vlastních nesmyslů“ na dějiny kterékoli jiné země a dokonce na dějiny lidstva vcelku. Dějiny Francie po roce 1789 je možno vykládat jako dějiny odstraňování nesmyslů,

kteří systém navršil; podobně i dějiny lidstva jsou v jistém smyslu odstraňováním nesmyslů, které sami lidé napáchali a vždy znovu provádějí.

Je ovšem otázka, zda abstraktní představy jako „normalizace“ a „pracně odstraňování nesmyslů“ nezastírají zvláštnost a jedinečnost dějinných událostí a neznamenají návrat ke zvládnutému osvěcenskému schématu dějin. Československé jaro 1968 nechtělo být a objektivně také nebylo ani **návratem** k tomu, co je v civilizovaných zemích samozřejmostí, ani **příklonem** k tomu, co se považuje za „normálnost“. Československé jaro 1968 usilovalo naopak o něco, co ve „většině civilizovaného světa“ **není** samozřejmostí a co se v dějinách **dosavadních**, tj. normálních společností objevuje daleko spíše jako **výjimka** a jako privilegovaný okamžik. V dosavadních dějinách a v existujícím „civilizovaném světě“ jsou období lidové aktivity, revoluční moudrosti a iniciativy, kdy se bezprostřední výrobci stávají subjekty politického dění a skutečnými správci kolektivního majetku a přistupují k praktickým krokům reálného osvobození člověka, spíše záblesky než každodenní „normalitou“. Společnost, která by vzešla z „československého jara“, neměla a nechtěla být **pouze** „normálně a zdravě fungujícím společenským organismem“, nýbrž **opravdovou** socialistickou společností, negující jak kapitalismus, tak stalinismus.

Ve světle srpnové zkušenosti (a ovšem nejen pouze jí), nabývá zvláštního ironického příděchu Havlovo zdůrazňování: „my sami jsme strůjci svého osudu“, „náš osud záleží na nás“. Jaký význam se dává těmto slovům? Mají sloužit jako povzbuzující agitace? Nebo jsou polemickou jednostranností, která proti slepé nutnosti národního údělu vyzvedá stejně abstraktní „akt volby“? Ale dějiny, a tedy i české dějiny, nejsou ani slepou nutností, ani aktem volby. Kdo za jedinou alternativu k pasivitě nebo iluzím považuje „angažovaný a riskující postoj“, „tvrdý zásah do otevřené přítomnosti“, „otevřený čin, riskantně zasahující do napjatých otázek dne“, potřebu „bít se s jasným vědomím všech rizik“, osvědčuje sice osobní odvalu, ale vystavuje se současně nebezpečí, že tyto abstraktní pseudoradikalistické fráze mohou pohřbit skutečný radikální čin.

Úděl proměny a tvář sebeklamu

03-04-2009 JAROSLAV STRÍTECKÝ

Minulá ideologie obrody ztroskotala – a nerozložil ji jen vnější tlak. Nová začíná růst na nekritickém základě. Domnívám se, že každá příští politika musí vycházet z toho, že československý rok 1968 ukázal ve všech svých vítězstvích i prohrách jediné: podobu naší dlouholeté krize. Perspektivní a pozitivní může být tedy pouze kritika, nikoli mytologizace.

Vzpomínám si dodnes zřetelně, jak jsem jako chlapec zdaleka ještě ne patnáctiletý užasle přemýšlel o hrůze záměrného justičního omylu. Látku mi neposkytovala věku nepřiměřená četba. Látku mi poskytovalo to, co o tehdejších procesech říkali prostí lidé v mém okolí; ti nejprostší venkované, někteří komunisté, někteří sedláci, semtam nějaký učitel bez vysokého vzdělání, bez velké politické zasvěcenosti, se všemi předsudky místa a času. Říkali o procesech zhruba totéž, co jim za nějaký čas postupně a s přidáváním faktografických detailů začali odhalovat progresivní spisovatelé-komunisté a posléze i strana sama, totéž, co se za patnáct let poté stalo korunním argumentem pro vyhraněně účelové uvolnění tiskových kampaní. Lid se během těchto patnácti let změnil z reakcionářů v národ, zato Kunderova generace byla a zůstala profesionální avantgardou společnosti. Ale ovšem, věrozvěstové „nové politiky“ probouzeli národ! Holiči, kteří ještě v devětačtyřicátém zapisovali na černé listiny každého, kdo se spustil s komunisty, byli opravdu převychovaní prací v průmyslu či v dolech – a stali se pracovitými malofunkcionáři v novém duchu. Prostý člověk, chce-li dnes někoho oslovit uctivě a úředně, řekne „soudruhu“. A je věru historickou zásluhou intelektuálů, kteří na sebe před časem nechávali pokřikovat „Čest práci!“ i po záchodech, že své nynější žáky přivádějí zase k dobrému tónu. Prostý člověk žije rád a jeho trpělivost lze snadno vycvičit ve špatný zvyk. Kdežto intelektuál, ten jde s dobou. Intelektuál-ideolog má dokonce možnost odhalit již samostatně bytující plody své vlastní činnosti jako podvod. Má totiž zvláštní úlohu a moc z ní plynoucí: vypovídat pravdu v podobě nepravdy. V podobě, která je pro dějiny stravitelná. Vychovatelé, kteří kdysi v dobré vůli zakazovali svým vrstevníkům na brigádách poslouchat džez, čtou dnes Kunderův Žert se zalíbením a snad i zadostiučiněním. Neustrmili. A mají pravdu: oni jsou hrdinové, oni znají ceny relativní pravdy dějin v pohnutých dobách.

Národ tu není kvůli socialismu, nýbrž socialismus kvůli národu. Neprozradím, co mi tato slova připomínají, ublížil bych Milanu Kunderovi velmi nespravedlivě. Co kdo řekne, je ovšem řečeno. Proč jsou k sobě vztaženy pojmy tak nepřislušné? Přicházíme k prvotnímu smyslu nejnovější ideologie národní: existuje ve funkci zástupné, figuruje na místě ideje socialismu jako restaurativní ideologie konstruktivního zapomenutí.

Je charakteristické, že do roku 1967 se v ideologii českého liberálního komunismu slovo „národ“ vyskytovalo nanejvýše jen náhodou. Čtenář Literárních novin se do té doby dovídal hlavně o tom, že naše veřejné instituce jsou v nepořádku. Ideovou páteří liberálně opoziční publicistiky se stala ideologie XX. sjezdu, představa zápasu mezi socialismem pravým a nepravým. Socialismus se měl obrodit. Koncepce této obrody vypadala snad převratně, nebyla však nikterak revoluční. Ba naopak, šlo jen o to, učinit instituce existujícího socialismu optimálně funkceschopnými. Liberální publicistika bojovně konkretizovala tuto mlhavou vizi ve třech směrech:

1. Byrokratický systém se měl obrodit na základě principu kvalifikace, který by do aparátů pomohl novým lidem; socialistická demokracie byla ztotožněna s rotací kádrů. (Mezitím se téměř každý významnější funkcionář stačil ozdobit doktorátem.)

2. V zavedení tržních elementů se spatřovala záruka sociální stability. Na místo ideologie řízené výstavby společnosti zítřka nastoupila stará představa harmonie společnosti tržní. V této souvislosti byla příznačně vzkříšena sociologie: disciplína, která měla původně pomoci k optimální organizaci společnosti na základě existujícího principu; sféra vědy a umění se pod heslem „odideologizování“ vymkla centralizované kontrole.

3. Ideologii třídního boje nahradila „nová ideologie“, prosycená humanismem společného smíru. Směřující cílevědomě k integraci společenského vědomí, rehabilitovala řadu „starých“ prvků, revolucí kdysi zavržených. Nejprve jednotlivě od uměleckých děl, kulturních činů a dílčích historických hodnot přes osoby – až ke všeobecným idejím a společenským utopiím.

Celkově nabýval projekt „opravdového socialismu“ stále více podoby konzumní společnosti. Ani zdaleka to ovšem neznamenalou pasivní převzetí chruščovského prvku, jak tomu bylo třeba v případě kukuřičné kampaně. Důvody ryze domácí nechyběly: pragmatický motiv generační nabytí pravé síly teprve v souvislosti s absencí promyšlené sociální politiky – a jen tak mohl vyústit v pragmatickou přeměnu revoluční utopie „veřejného blaha“ na porevoluční vizi „zajištěného konzumu“. Tato transformace pomohla státnímu „mládežnímu komunismu“ přejít do úlohy neuspokojených živitelů rodin, do úlohy spoluobčanů postižených veřejnými nepořádky právě tak jako všichni ostatní „normální občané“. Do úlohy, již liberální publicistika umožnila mluvit jménem všech, tentokrát však nikoli z titulu prorockého, nýbrž ze spontánního souhlasu ostatních. Tím vznikl předpoklad pro to, aby liberální ideologie vykročila z obzoru uzavřené institucionální kritiky k univerzálnímu pojmu „národ“. Vnější příčina uzrála s dovršením rozpadu papírového socialismu, označovaného dnes s oblibou nepřesně jako „systém Novotného“. S relativizací institucionálního systému dostala se do krize i jeho „kritika“, jeho vlastní vnitřní opozice. Stala se nemožnou, nevěrohodnou. Tak si lze vysvětlit onen náhlý a překvapivý slogan o národní obrodě a národní zodpovědnosti, který zazněl z tribuny posledního spisovatelského sjezdu. Ale nejen odtud: nečekaně se zradikalizovali mnozí, kteří ještě před nedávnem oponovali odbojným spisovatelům jménem strany. Dozrál okamžik restaurace. Romantický pojem „národ“, temné pouto sjednocující všechny části společenstva v jediné krevní prapodstatě, stal se opět pružným nástrojem k fiktivnímu sjednocení nového porevolučního „my“.

Mládežnímu komunismu bylo donuceno pro objektivní okolnosti objevit svou soukromost až mezi čtyřicátkou a čtyřicátkou. K sociálně politickým a často i soukromým rozvodům bylo dohnáno. Kunderovy nejvýraznější literární postavy nesou v sobě toto stigma: potácejí se mezi politikou a ženami. To nemá být výtkou. Tak je to dobře. Praktická stránka sebeuvědomění klíčové generace projevila se však ještě účinněji: soukromost je totiž předpokladem debatující veřejnosti. Donucení vyrovnat se s osobním objevem soukromosti rehabilitovali dnešní čtyřicátníci soukromost vůbec. Člověk nemá být znásilňován dějinami, každý jsme jiný a v tom jsme všichni stejní, odpusťme si, co jsme si. Jde tu vlastně o znovunalezení sebevědomí, nezastupitelného svědomí osobního; toto sebevědomí existuje jen jako uznané sebevědomí, jako sebevědomí, jež musí být uznáno. Neviditelné hodnoty substantiální a všeobecně lidské transcendentují stárnoucí revolucionáře neviditelnými pouty do jedné lidské rodiny, když se už pouta racionalistická zbourala s institucemi, jež zdůvodňovala.

Ideologie národní nezůstává bohužel pouze osobním vyrovnáním: snaží se nám namluvit, že jsme všichni na jedné lodi, a důsledně přehlíží, že na ní sedíme každý jinak. Ideou o jedné lodi zachraňují se obvykle námořní důstojníci před vzpourou mužstva, anebo jí kryjí svůj puč proti špatnému kapitánovi. Není to idea, je to špatná báborka, která má zastřít rozdíly. A je snad určitý rozdíl mezi situací těch, kteří byli na loď pouze uvrženi, a těch, kteří se nechali naverbovat a pomáhali větru foukat do plachet. Z jiných souvislostí známe hrubou argumentaci ad personam, která naši veřejnosti již před léty odhalila, že Václavu Havlovi jde o návrat k „normálním“ poměrům, za nichž by mu byl býval patřil Barrandov. Milan Kundera se k takovéto přímočaré argumentaci nesnižuje, přesto však tradičními prostředky staví Havla do izolace: optika Zahradní slavnosti kreslí studeně a ostře, protože je to optika člověka revolucí postiženého, člověka přece jen z druhého břehu; Václav Havel nemůže ocenit ani socialismus byrokratický, ani socialismus opravdový – je v naší společnosti cizincem. Soukromé politické představy Václava Havla ke mně nedolehly, a ať jsou jakékoli, nemohu za ně nést zodpovědnost. Jen se mi nezdá, že by jeho veřejně položené otázky měly být odsunuty kamsi naproti, proti zdravému rozumu a občanské zodpovědnosti; právo vidět věci zevně a s odstupem nemá totiž jen Václav Havel, ale celá generace Havlova a mladších. Generace, která ještě stojí před svým rozhodnutím, která se sem prostě narodila a která může existující skutečnost chápat jen zcela předmětně, jako něco ke zvládnutí, k vyřešení. Může stát na stanovisku těch, kteří pozorují a promýšlejí minulé věci s objektivitou nezúčastněných. Nezneklidiňují ji otázka, zda vše, co se stalo, bylo dobré, nebo špatné. Úmysly všech někdejších tvůrců dnešní reality jsou jí po právu lhostejné, skutečností je pro ni to, co je. To, co se pro ni stalo již dějinami, může hodnotit pouze z odstupu podle objektivní souvislosti činů a jejich následků, nikoli podle dobrých či špatných úmyslů jednajících osob. Snad je to trochu radikální: ale kdo je tu vlastně exhibicionista? Jak to, že příslušníci generace, která se uvědomovala právě přes problém generační, chtějí nás všechny vidět zase v jednom národním houfu? Skupiny, které se emancipují programovým vydělením z celku, hledí se o něj opřít, když usilují o hegemonii. Když se dostávají do izolace. Když přilnou k moci.

Citliví a přemýšliví duchové Kunderovy generace musí se cítit tímto posunem zaskočení. Až do věčerejška byli tou lepší podobou proslulé mládeže zítřka, protože byli s to svou vlastní situaci kriticky reflektovat. Avšak jen očima vlastní generace! Proto se teď rázem sami ocitají na „druhém břehu“, snad velmi nechtěně: reflexe patří k tomu, co reflektuje. Zajisté byl a je rozdíl mezi projevy Kunderovými a projevy Kohoutovými či Procházkovými. Ale je to pouze rozdíl uvnitř jedné linie, není to alternativa. A vůbec už ne pro mladou generaci, neřku-li pro „národ“ vůbec. Dostávám se ke zjištění, které bych rád vyslovil neosobně a nepolemicky: pro ty nejlepší je myšlenka národního balzámem, sebeklamem, který jim umožňuje vidět se stále ještě na špičce.

Zcela zvláštní kapitolou je světodějnost „českého zápasu“. Starobylá je až běda! Když ještě šlo veršování po česku velice ztěžka, vymyslel Kollár, že jsme vlastně následovníky Římanů. Fanatické popírání asimilativnosti české kultury patří k naší tradici. Nemá co činit s národní velikostí, tu lze objevovat výlučně v reálné podobě věcí a činů. Je jen projevem snahy udělat z vlastní malosti velikost, princip. Té pokornosti před „světem“, té psí touhy sežrat měsíc, a nemusit přitom myslet na budou a na řetěz! O národ tu jde ze všeho nejméně. Tento pojem pouze vytváří horizont náhradní reality pro náhradní činnost, rámeček obrazu, v němž všechno bytí a nebytí závisí na obětavosti českých intelektuálů beroucích na sebe hříchy světa! „Svět“ je jen rubem téhož, myšlenou šachovnicí pro vlastní kamínky, pro vlastní hru podle vlastních pravidel. Nikoli literatura, vědění, politika a zařízení jiných národů, nýbrž: My a Svět! Kolikrát byla už česká politika spečeninou z této kulturní smaženice?!

Když naši komunističtí liberálové sáhli k myšlence národní, stáhli se na půdu nejkonzervativnější domácí tradice. Nalezli znovu, jako před léty, něco již zcela hotového. Ustoupili od Marxova Manifestu k Františku Palackému. Zařazují se do „tisíciletého trmácení za dokonalou demokracií“ (Ludvík Vaculík) a jako řádní měšťané očekávají za svou dějinnou poslušnost úměrnou odměnu. Jako obvykle – i jim to pokazil vždycky někdo jiný, buď pitomec, anebo někdo cizí. Po pravdě je ovšem třeba dodat, že Kunderova verze českého nacionalismu do jisté míry překonává substanciální nacionalismus romantiky tím, že jej klade jako otázku. Romantickou půdu ovšem neopouští – ba právě inspiruje se z pozdního existenciálního květu romantiky. „Národ“ tu není temnou sounáležitostí krve, nýbrž záležitostí uvědomělé volby. Spojení národa s rozhodnutím ukazuje na stigma české nacionální ideologie: Češství je výsledkem rozhodnutí, heroického rozhodnutí jungmannovských intelektuálů; bylo to rozhodnutí pro romantiku, pro ztotožnění národa a vlasti s jazykem – proti osvícené alternativě Bolzanově, Dobrovského, Augustina Smetany a jiných myslitelů, na něž česká společnost ráda úplně nebo alespoň zcela zapomněla. Toto rozhodnutí jeví se pak dalším pokolením českých intelektuálů jako úděl, jako těžký úděl setrvávat v niterných hodnotách domácích a bránit je proti „kosmopolitnímu“ rozumu, proti mocnostem „světa“. Každý přítom nemusí dopadnout tak dobře jako Švanda dudák! Ve chvílích krizí uzavíral tento úděl českou politiku do národního ghetta, tu proti revoluci, jindy jako vnadidlo pro tyрана. „Zvolený národ“ je zase jen „národ“, zase jen volba romantické fikce a retardace v ní obsažené. Milan Kundera cituje Jakobsona, ale ne Rádlu, filosofa, z něhož humanitní idea osvícenství učinila živé svědectví masarykovské ideologie. Kundera sám klade nakonec národ nikoli jako otázku, ale jako úděl: „Údělem jest, co je uděleno. Člověk je smrtelný a Čechy jsou ve střední Evropě.“ Jenomže jsou lidé, kteří nemají pražádného důvodu, aby je uspokojovalo pouhé zliterárnění staré poučky o tom, že co je, je jim uděleno rozumně a nevyhnutelně; kteří se před kulisou „národního údělu“ nechťejí zastavit, kteří se ptají dál – po tom, co nebo kdo za touto rekvizitou stojí.

Iluze o světodéjnosti „československého roku 1968“ koresponduje se dvěma prožitky: s úlevou pacienta, kterému jeho vředy prasknou, a on se jen proto domnívá, že je vyléčen; a pak s masovým šokem ze srpnového zákroku, který se krátkým spojením vykládá jako „restalinizace“. Diskuse o tom, zda bylo ztraceno vše, nebo téměř nic, může být v této souvislosti považována nanejvýše za symptom. Publicistika Vítězná se příznačně stahuje k adoraci českého postoje a českého údělu. Utíká se do stínu nevinny a má dost co dělat sama se sebou: opět potřebuje konstruktivně zapomenout. Jediným nepřehlédnutelně názorným nárazem se jí zborčil celý svět postavený na iluzích. Ohledávají, co ještě jsme, jedno však důsledně obcházejí: že totiž vystoupila na povrch jen podstata toho, čím jsme byli. Vyhýbající se tomuto tabu začínají budovat novou náhradní ideologii, tentokrát pasívní, která je založena v banálním předpokladu, že srpnový zákrok byl motivován strachem z teoretické i praktické průraznosti „nové politiky“. To jsou naši exhibicionisté: vztahují Leninova slova o druhořadosti Ruska po vítězství socialismu v pokročilejší zemi na sebe, svou zodpovědnost však přenášejí na „český úděl“ a na zlé velmoci. Leč hned za tímto bodem se dosud jedolitá produkce rozpadá: Nehledě k míře věcné nesprávnosti funguje teze o světodéjnosti „nové politiky“ jako prubířský kámen. Podle dalšího rozvíjení této teze začínají se naši liberálové rozdělovat na ty, kdo přejdou, a na ty, kdo zatrpknou. Jsem dalek toho, přisuzovat jednotlivým východiskům z krize předem hodnoty etické.

Zásnuby liberalismu s nacionální romantikou měly však v historii vždy význam ideologického mostu, umožňovaly přechod do nové reality. Proměna patří k životu. Zašití-li však aktéři svůj stud dějinami, brzy se stanou karikaturou sebe sama. Ukazují, jak dobře by jim bylo na stránkách dějepisu, ve kterém byli kdysi vzděláni.

TRIALOG O RADIKALISMU

Václav HAVEL Jaroslav STRÍTECKÝ Milan UHDE

UHDE: Biblický příměr o vlažných, studených a horkých hrozí vlažným, že budou vyvrženi z božích úst. Znamená to, že „být v pravdě“ je „být in extremis“?

HAVEL: Řekl bych, že každé skutečné a hluboké „bytí v pravdě“ je vždycky radikální – ale že každá radikálnost nemusí být ještě „bytím v pravdě“: známe přece případy velmi radikálního „bytí v nepravdě“. Navrhoval bych tedy postavit proti skutečnému radikalismu – jako odvaze jít do intelektuálních a mravních důsledků – radikalismus zmystifikovaný – jako vnější gesto vyčerpávající svůj smysl právě jen v krajnosti vůbec, v onom „bytí in extremis“.

STRÍTECKÝ: Možností člověka je skrze existování v nepravdě pro- nikat k pravdě vlastního bytí. V tom ohledu není radikalismu nikdy dost. Pravda našeho bytí není však povšechná nebo všeobecná, nýbrž vždy konkrétní a jedinečná. Proto také jejím radikalismem, radikalismem *původním*, se mění konstelace předpokladů, na jejichž základě člověk rozumí sám sobě a svému světu. Naproti tomu radikalismus *odvozený* pouze rozvíjí určité předpoklady do krajností. Může rozvíjet předpoklady hluboké i mělké, vnitřní i zcela vnější. Nemá záruku vnitřní pravosti a konzistence, chybí mu tvorba. Jen původní radikalismus překonává úroveň praxe, vytvářeje předpoklady její konkrétní podoby. Radikalismus *odvozený* pouze *prakticky* vyplňuje převzaté předpoklady, je tedy jen manipulací, ať už myšlenkovou, nebo jinou, prováděnou na základě přijatého principu.

UHDE: Zabývejme se tedy konkrétními podobami předmětu naší otázky. U nás například existuje vžitá představa, že co je radikální, tvoří jakousi červenou nit, která se táhne od radikálů husitských k radikálům roku 1848 a od nich k radikálům doby nedávné.

HAVEL: Taková představa je typickým příkladem vnějškového pojetí radikalismu v duchu úvahy: Co je krajní, to je radikální: a co je radikální, to je dobré. Chápeme-li radikálnost jako skutečnou vnitřní důslednost, pak se mi zdá, že například realismus Masarykův, vycházející z havlíčkovské tradice, byl v podstatě hlouběji „v pravdě“, a tedy vnitřně radikálnější než mnohé vnějškové extrémy, protože byl daleko přiměřenější situaci národa, jeho politickému potenciálu i jeho cílům, k jejichž uskutečnění posléze také vedl. To už ovšem nelze říci o realismu benešovském, který sice navazoval na masarykovskou tradici, postrádal však právě její vnitřní důslednost („Státy se udržují jen těmi ideály, z nich se zrodily“) a vedl k oportunismu. Dobrou tradicí našich novodobých dějin je tedy po mém soudu ona vnitřní radikálnost masarykovského realismu, nedobrou tradicí je „realismus“ „rozumného kapitulantství“ a jeho přirozený protějšek: zmystifikovaný radikalismus různých našich domácích teroristů.

STRÍTECKÝ: Je-li novodobá česká tradice v něčem radikální, pak v tom, že ve chvílích rozhodujících krizí volí vždy „národ“ proti revoluci. Za posledních sto padesát let se tato „volba“ prvních českých romantiků opakuje stále znovu a z toho rostou mýty, jež stigmatizují náš život podnes. Příkladem může být mýtus kulturní, který zveličuje úlohu kultury jako takřka výlučného tvůrce veřejného života a který všechny významné změny převádí na opakování národního obrození. V tom je naprostá kontinuita oficiálních českých ideologií od Jungmanna přes Palackého a ideu první republiky až ke státně kulturní doktríně pounorové za ministrování Zdeňka Nejedlého. Všechny jiné radikální alternativy, jako například pozdní projevy osvícenství (Bolzano, Augustin Smetana), revoluční demokraté roku 1848, původní ideologie Masarykova, marxismus sociálních demokratů a později i revoluční koncepce komunistická, proti tomu nepochodily. Buď se rozmělnily v mýtech tradice, nebo zůstaly na okraji české společnosti bezmála jako skandál.

UHDE: Jak se zdá, vyjevuje se tu přece jen jakási nit, jejíž barvou je odvozenost.

STRÍTECKÝ: Setkáváme se tu s typickým příkladem odvozeného radikalismu, jenž je vlastně konzervativní. Pro tuto dvojlomost je charakteristické, že český nacionální radikalismus hledal vždy zdůvodnění historická, nikoli systematicky racionální. Zavedení jednotných interpretačních kritérií pro celé české dějiny sloužilo jako účelová mystifikace: ta nebo ona vypreparovaná „červená nit“ radikalismu, ať už spojuje protestantismus se vznikem první republiky, nebo husitské revoluční hnutí s obrozením a s padesátými lety, nahrazuje chybějící revoluční projekty původní a úměrné domácí situaci.

UHDE: Kritická a negativní spojnice, kterou jste právě vedl, může vzbudit dojem, že čeští intelektuálové minulosti byli jen romantičtí a provinciální, ačkoli měli na výběr i jinou možnost.

STRÍTECKÝ: Daleko spíše je to stigma skutečně historické, stigma z poslední fáze vytváření moderního národa. Kontinuita českého národního radikalismu je vlastně uchováváním historického momentu, v němž se moderní podoba českého národa dotvořila. Nedostatek racionalistické a revoluční tradice je uchováváním historického zpoždění. Hledáme-li svou pravdu neustále jen v dějinách, musíme se subjektivně i objektivně stále znovu stávat jejich obětí.

UHDE: Hledejme tedy příklad původního radikalismu třeba v oblasti světové politiky, kde extrémů zejména dnes dráždí k nalýzám. Dvacáté století, nejvýrazněji jeho druhá polovina, ozřejmilo tuším bezvýchodnost snah o jakákoli jednorázová řešení. Ostatně lze to vztahovat pouze k našemu století? Vždyť i na husitství můžeme sledovat oblouk od revolučního vzepětí až po naprostou degeneraci. Program takových řešení mi připadá nejen utopický, nýbrž také nouzový, ať jsou jeho nositeli mocní, nebo bezmocní, nebo domněle bezmocní, třeba západoevropanští studentští radikálové.

HAVEL: Myslím, že nemá smysl rozčilovat se na různá radikální hnutí v současném světě – například na hnutí studentské – za to, že mají pouze negativní program a pouze protestní charakter. Spíše je asi na místě ptát se po příčinách tohoto stavu. A ty spočívají podle mého názoru v moderní společnosti samé: Rozhodující mezinárodně politické faktory současného světa – velmocenský imperialismus – i podstatně

faktory vnitropolitické – establishment konzumní společnosti a establishment státní byrokracie – každý reformismus okamžitě bude likvidován, nebo pohlcují a proměňují v oportunisty, takže mladí lidé nemohou nalézt jiné východisko než trvalý odpor: teorie permanentní revoluce a permanentních šoků, trvale otrásajících stabilizovanými strukturami a trvale je usvědčujících, je přirozeným produktem těchto stabilizovaných struktur, a tudíž přirozeným výrazem krizového stavu společnosti. Společnost má prostě takovou opozici, jako si zaslouží. UHDE: Zajisté, pojmenování příčin a pochopení stavu věci je adekvátní reakce. Ale být produktem stabilizovaných struktur znamená být jejich funkcí a přijímat podíl na jejich zmystifikovanosti: tak studentští radikálové nepochybně při svých akcích těží z určitých demokratických výsad západní společnosti, byť i zmystifikovaných. Nedochozí tím k jakési paradoxní a negativní institucionalizaci původního radikálního konce: Che Guevara, jeden z autentických ideálů protestující mládeže, byl odhodlán při vývozu revoluce přimět rolníky cizí země násilím ke vzpouře. Ty rolníky zároveň terorizovala policie a jiní představitelé nesnesitelných poměrů, to jest „radikálové“ z druhého břehu. Nemohl by v rolníkových očích vůdce importované, institucionalizované revoluce splynout se šéfem policie ve vzájemně záměnnou jednotu? HAVEL: Když senátor Fulbright kritizuje ve své knize Pýcha moci americkou zahraniční politiku, hovoří o tom, že velmoci mají vždy sklon ztotožňovat moc se ctností, a jelikož jsou mocné, pocítují právo a povinnost „vyvážet dobro“ do celého světa, aniž se ptají těch, kterým je tento export určen, zda o něj opravdu stojí. Hlavní příčinou nesčíslných válek, pučů a chaosů na celém světě jsou různá „dobra“, která velmoci světu vnucují, aniž se pokoušejí pochopit, že i ti méně mocní mohou mít vlastní názor na svou budoucnost a že nejlepší cestou k míru je jejich vůli respektovat, ať už se jejich představy velmocem líbí, nebo ne. Čím je moc mocnější, tím mocnější chce být – ale svět může žít jedině v pluralitě kultur a civilizací a jedině tato přirozená pluralita může tvořit zdravé zázemí eventuální dobrovolné integrace.

STRÍTECKÝ: O Latinské Americe víme málo, o jejích revolucích ještě méně. Krypt touto výhradou bych rád podotkl, že Guevarův boj má v tamních souvislostech zcela racionální smysl. Jeho tragédií byl patrně omyl ve výběru nejslabšího článku – je ostatně starou evropskou zkušeností, že úspěšné revoluce se nedělají tam, kde materiální i duchovní zbídačení vedlo až k nesvéprávnosti vykořisťovaných, nýbrž naopak tam, kde již starý systém vytvořil subjektivní předpoklady emancipace.

UHDE: Ve volbě nejslabšího článku vidím neoddělitelnou součást Guevarovy koncepce, proto ji neshledávám zcela racionální, ale víme toho opravdu málo a Guevara tu byl jen zástupkou určitého obecného problému. Nejde o Guevaru, který koneckonců položil za svou představu život, a těžko ho tedy vinit v neautentičnosti.

STRÍTECKÝ: V Evropě nejde ovšem o Guevaru nebo o Mao, jejich jména se také pro Novou levicí stala pouze symboly bez souvislosti s realitou jejich revolucí. Tento fakt a také to, co tu říkal Václav Havel, dokládají krizi způsobenou tím, že se evropocentrismus zproblematizoval. Evropský kulturní svět včetně severoamerické oblasti se

ocitl v krizi. Hypnotizováni onou neproniknutelnou a nezměnitelnou „stabilitou“ nedovedeme si položit zcela správné otázky. A otázkám, které byly položeny v jiné souvislosti, řekněme v třetím světě, nejsme s to adekvátně rozumět. Nadsazujeme jejich jednotlivé momenty, vytváříme z nich nebo proti nim různé své ideologie. Evropocentrismus se rozkládá vlivem pokoloniálního objevu, že evropská představitost není ta jediná možná, přirozená a lidská. Politicky se to projevuje tím, že všechny současné velmoci zápasí s podobnými představami a mají v určitém ohledu obdobné potíže. Věřím v plodnost této krize. Třetí svět není jen objektem naší „pomoci“, ale také živým mementem, které nás vede k novému sebeuvědomění a sebepoznání. Podstatně na něm záleží, záleží ovšem také na nás. Ideologie „pomoci“ je jen špatně zakrývanou panskou ideologií opovržení.

HAVEL: Zdá se mi, že pro naši evropsko-americkou nebo západní nebo bělošskou civilizaci je charakteristický princip, který je jakýmsi jejím hnacím motorem už od renesance a jehož kořeny by bylo možné vystopovat zajisté daleko hlouběji v minulosti, totiž princip *změny*. Domníváme se, že smyslem dějin je cesta od horšího k lepšímu, měnit a zlepšovat svět, šířit pokrok; věříme na vývoj, organizujeme sobě i jiným neustále budoucnost. Přitom většině ostatních civilizací – „pokrývajících“ větší část zeměkoule a větší část lidstva – není tento princip vlastní: jsou to civilizace statické, věřící na status quo a na tradiční hodnoty, bez výrazného smyslu pro čas, ale zato se smyslem pro přítomnost, v níž je potenciálně obsažena věčnost. Afrika například neměla po tisíciletí prakticky žádné dějiny, uchovávala si daný stav – a je otázka, zda nežila šťastněji než dnes, kdy se nám bělochům podařilo neustálým vnučováním pokroku vytvořit v ní takový chaos, jaký zřejmě dosud nezažila a jehož otřesným dokladem je Biafra. Nejsem znalcem mimoevropských civilizací, ale zdá se mi, že onen princip „nečasovosti“ a státnosti se v různých podobách objevuje takřka ve všech mimoevropských kulturách – od čínské až po indickou, od indiánské, ze všech nejzdecimovanější, až po arabskou, od tichomořské až po tibetskou. Evropocentrismus však tento svůj princip systematicky vnučuje celému světu, aniž se ho ptá, zda o to stojí. Na druhé straně to ovšem zase není náhoda, že právě ta kultura, jejímž hnacím motorem byl princip změny a pokroku, má na svědomí tuto dosud největší expanzi a zlikvidovala a systematicky likviduje svým „vývozem dobra“ prakticky všechny ostatní kultury, vykořisťuje je, rozrušuje jejich tradiční sociální a kulturní řády, dopouští se masového odcizování národů a ras. Tato expanze, která začala prvními kolonizátory a křesťanskými misionáři a která dnes vrcholí vývozem amerického civilizačního standardu a marxistické ideologie (mimo jiné typického produktu omezeného evropocentrismu), začíná se dnes ovšem bělošské civilizaci vracet jako bumerang: svět který potlačila, se probouzí, už mu dokonce vytvořil jednu velmoc a je možné, že všechno zlo, které na něm bylo ve jménu dobra napácháno, začne záhy bělošské civilizaci vracet i s úroky, využívaje přitom po svém všech ideologických, mravních a technických zbraní, které mu bělošská civilizace předvedla a vnutila. Různá protestní hnutí ve světě si ovšem uvědomují i tento aspekt současné světové krize – všimněme si například jejich afinity k různým mimoevropským ideologiím nebo, a to častěji, k mimoevropským verzím evropských ideologií – což je jim třeba

přičíst k dobru i přesto, že to u nich vede často ke groteskním důsledkům: mladí běloši pokoušející se nalézt v asijském myšlení východiska ze své západoevropské frustrace jsou začasťe ze všeho nejspíš jen kari-

katurním výrazem světové krize.
STRÍTECKÝ: Tvrdívá se právem, že evropské myšlení v sobě nese moment eschatologický a moment teodiceje. První je prvkem radikálního přenáší božské atributy na člověka a je permanentním zdrojem revolučních utopií. Druhý se upoutává k existujícím podobám světa, odsouvá eschatologická naplnění až kamsi na nejzazší horizont posledního soudu a přitom se utěšuje, že i skutečnost současná v sobě nese požehnání rozumnosti a vykoupení, ježto je nutným stupněm k pozdějšímu „vyrovnání“, „vysvobození“ člověka z dějin. V sekularizované podobě přechází tato představa do historismu projektů konzervativních. Čím jsou sekularizovanější, tím více relativizují, tím více jsou výrazem lidské bezmoci.

UHDE: Mám za to, že rozkol mezi myšlením a činem znovu a znovu aktualizuje některé motivy Dostojevského: Za radikálně uvažujícím Ivanem Karamazovem kráčí Smerďakov a dopouští se vraždy.

STRÍTECKÝ: Harmonie byla vždy dosažitelná jen přesvědčivostí neboli „přirozeností“ společenské praxe. Klade-li se například radikalismus jako otázka, svědčí to o rozpadu někdejší jednoty člověka a jeho světa. Vznikl *problém* radikalismu: radikalismus se rozštěpil na teoretický, který na půdě subjektu umožňuje důsledné myšlení a etizaci, proto se považuje za žádoucí – a praktický, který vyvolává rozpaky. Všechna upřímná humanistická hnutí současnosti jsou motivována mimo jiné snahou o opětovnou identitu člověka, jednotu úmyslu a činu. Ta nejradikálnější se dokonce vracejí od měšťanského pojetí člověka jako samostředné a tvořivé subjektivity k člověku kreativnímu, jehož si představují takřka kosmologicky: tento člověk se má vrátit do souladu s přírodou, což se projevuje jednak důrazem na podvědomí, jednak nechutí ke „společnosti výkonu“, která přetváří přírodu i přirozené v člověku. Destruktivní následky, které přinášejí pravý opak zamýšleného vyrovnání, ukazují jasně fiktivnost této jednoty.

UHDE: Situace byla popsána v kruzích soustředných i nesoustředných, nicméně uzavřených. Zbývá otázka: Jsme schopni tuto situaci nějak překračovat? Jsme povinni pokoušet se ji překračovat?

HAVEL: Já za svou osobu a pro tento okamžik nedovedu doporučit nic lepšího než snažit se ji reflektovat, poznat, pochopit v nejširších souvislostech. Je to jediné, co můžeme, a je to ostatně náš vlastní způsob hledání východiska. Nutit se do jiného způsobu „překračování“ znamenalo by jen ještě víc prohlubovat vlastní odcizení.

STRÍTECKÝ: Myslím, že jediná možnost je odvážit se radikalismu původního a onomu reálnému rozpolcení člověka se plně otevřít. Únik z něho zůstává vždy jen únikem – a jeho falešnost se vrací i s úroky. Na půdě existence, na půdě vlastní subjektivity máme povinnost být radikální. Je to oblast, v níž člověk stojí sám před bohem, vším-li to tak obrazně vyjádřit. V této osamocenosti *plně* odpovídá za všechno, co udělá. Vidím v tom možnost myšlení a možnost mravnosti, poslední záruku lidské integrity, která by nebyla rozpustitelná v alibi sublimací estetických, normativně etických nebo pomyslně politických.

METAKRITIKA KRIZE

LUBOMÍR NOVÝ

Jen s velkým sebezapřením píší tyto poznámky k článku Jaroslava Stříteckého Úděl proměny a tvář sebeklamu (Host do domu, č. 5, 1969): jeho výzva k totálnímu kriticizmu, k „otevřené veřejné diskusi“ o závažných otázkách naráží totiž na bariéru jednosměrnosti a úzkého prostoru této doby, kdy privilegium „být kritizován“ je uděleno pouze někomu. Nejednám-li nakonec v souladu se svými pochybnostmi o smysluplnosti této diskuse, pak nikoli proto, že toužím po roli obhájce, žalobce nebo soudce, nýbrž proto, že některé otázky se nemají přecházet mlčením a že potřebujeme prevenci proti ztrátě paměti. Vybírám jen několik problémů a pokusím se držet věci.

Střítecký namířil svou kritiku proti střední generaci stárnoucího „mládí komunismu“, která se u nás angažovala v obrodném procesu a v jeho různých fázích se snažila formulovat jeho ideový obsah: postupovala pryč od ideje pouhé liberalizace starého režimu přes iluze o světodějnosti „opravdového socialismu“ československé obrody k romantické ideji národa, která plní funkci útěchy a sebeklamu; srpen obnažil mytičnost této odysey a hlubokou krizi celé ideologie obrody, která sloužila jen tomu, aby se garnitura „mládí komunismu“ (autor ji nazývá také liberály, liberálními komunisty, opozičními publicisty, profesionální avantgardou, věrozvěsty, „hrdiny“ atd.) nadále udržela „na špici“.

V souladu s tímto pokusem o generační typologii zařazenou do logiky historického dění se také nezabývám jednotlivci, chápu soudy Stříteckého jako výroky o určité generaci angažovaných intelektuálů – umělců, vědců, publicistů. Považuji za nutné k tomu dodat, že se

všichni – až na malé výjimky – angažovali „na špičce“ nikoli jako politikové, nýbrž v naději, že příští vývoj otevře prostor pro jejich plné uplatnění v jejich oborech a že politickou činnost budou rozvíjet jako ostatní občané této země.

Střítecký líčí vývoj ideologické obrody (ideologií tu rozumím jakýkoli soubor koncepčních idejí, který se snaží reflektovat určitou dějinnou situaci a na tomto základě formulovat určitý projekt) jako odyseu mystifikátorů a mystifikací, které byly jen momentem toho, proti čemu se obracely. Je-li však mýtem papírový (a institucionalizovaný) socialismus, liberalizovaný socialismus, „opravdový socialismus“, idea konzumní společnosti, národní idea atd., co vlastně potom mýtem *není*? Mýtem by pak nebylo pouze kritické vědomí toho, že vše ostatní je mýtus. Historikovi tak vychází z pera nehistorický manichejský obraz kritiky bez jakéhokoli mýtu v jejím sporu s mýtem bez jakékoli kritiky. Naproti tomu se domnívám, že myšlenkové úsilí posledních let je odyseou prohlubující se kritické reflexe jako reflexe o prohlubující se totální krizi a o východiscích z této krize. Střítecký vytýká intelektuálům obrody, že přehlédli fakt dlouholeté hluboké (a srpnem jen radikálněji odhalené) krize, ačkoli právě oni na něj upozornili. Nemůže jim tedy vytýkat nevědomost o totální krizi (toto vědomí od nich naopak přejímá), liší se spíše v hodnocení východisek z krize. V té věci jim však připisuje něco, proti čemu sami vystupovali. Nejlepší představitelé zmíněné generace přece nevytvářeli koncepci konzumní společnosti. Hlavní body této koncepce, které Střítecký nepřesně formuluje (rotace kádrů, harmonie tržní společnosti, humanistický směr), neshodují se s názory ideologů obrody, vystihují pouze některé prvky, které jsou formami rozchodu se starým pojetím, postupně se vytrácejí nebo se vřazují do nového celku. Řečeno terminologií Triologu Havel–Střítecký–Uhde (Host do domu, č. 6, 1969): od odvozeného radikalismu se postupuje k radikalismu původnímu, stále více se vychází nikoli z pouhé transformace „kolektivní ideje“, nýbrž z „věčného stavu společnosti“.

Ideologové obrody nejsou liberálními komunisty. Termín „liberální komunismus“ může vyhovovat dogmatikům právě tak jako odpůrcům socialismu: obě strany se domnívají, že daná, praktikovaná, institucionalizovaná podoba socialismu je jeho jediné možná podoba. Její kritiku berou dogmatikové jako *zradu* a protestují, odpůrci socialismu vidí v této kritice pouhý moment přechodu k *jejích* představám a pochvalují si to, obě strany se však na tento proces dívají *stejně* a obě se mýlí. Ideologie obrody nebyla liberalismem ve smyslu pouhých úprav staré struktury, ani ve smyslu plíživého přechodu k západním koncepcím („konzum“, rehabilitace „prvků kdysi revolucí zavržených“), nýbrž stále více směřovala k pokusu o *marxistické* řešení *nových* problémů moderní společnosti v duchu a ve prospěch *socialistické* alternativy. Také pokus tohoto druhu se pochopitelně může nazvat utopií a sebeklamem. To by však bylo nutné věcně doložit.

6 K mýtům počítá Střítecký také představy o „světodějnosti“ československé obrody. Není těžké postřehnout její slabiny, pochybovat o zpracovanosti programu a o reálnosti pohledů, zjistit chyby v koncepcích a omyly na cestách k realizaci projektů. Neztrácejme však ze zřetele základní obrysy těchto snah. Charakteristika Stříteckého

(„Nikoli literatura, vědění, politika a zřízení jiných národů, nýbrž: My a Svět!“) o nich neplatí. Na publicistice té doby by se daly prokázat výzvy ke střízlivosti, rostoucí zájem o věcný stav společnosti, o rozbor soudobých společenských struktur, o problematiku internacionální a internacionalistickou. Ve východiscích analýzy i v povaze projektů měl tento společenský pohyb mezinárodní dosah jak z hlediska vnitřních problémů komunistického hnutí, tak z hlediska vnitřních konfliktů kapitalistických zemí.

Obezřetněji bych soudil také o důsledcích srpna, kdy prý se naplno ukázala naše krize, krize ideologie obrody a celková naše vnitřní slabost a kdy „vystoupila na povrch jen podstata toho, čím jsme byli“. Ovšem, jak jinak (i když by se též dalo uvažovat o tom, jak srpen optiku *zkreslil*). Srpen však také ukázal, co jsou druzí, co je „svět“, co je světová krize, a nedá se říci, že by to, co ukázal, nadobro vyvrátilo projekty posledních let. Naopak spíše potvrdil jejich naléhavost. Pokud vyjadřovaly tužby a potřeby lidí, nemohou se jen tak ztratit, objeví se jinde a jindy a znova (v užším slova smyslu to trvá již půl století). Nebyli to ostatně ideologové obrody, kdo z československého vývoje udělali mezinárodní událost, ani to nebyli oni, kdo se ji potom snažili jako mezinárodní událost zrušit. Všechno mytické a nabubřelé by zaniklo nejlépe a nejučinněji přirozenou cestou. Půl roku je příliš krátká doba na dosažení úspěchu, jeden rok je příliš krátká doba na vyhlásování fiaska.

Z úvahy Stríteckého o mýtu „světodějnosti“ vlastně může vyplynout, že mýtem je ten projekt, který se nestal skutečností. Použije-li se takto kritéria *výsledků*, pak není daleko k názoru, že úspěšné mýty nutno pokládat za pravdu a neúspěšné pravdy – za mýtus, sebeklam nebo dokonce za intelektuální podvod. Této dějinné praxi se však lidé právem neustále vzpírají. Strítecký ostatně sám mlčky předpokládá, že mýty *nemají* být, že se má žít „v pravdě“ (abych znovu připomněl citovaný Trialog); když se však bude držet pouze výsledků (a ponechá stranou motivy, naděje, napětí mezi nadějemi a možnostmi), pak vlastně předpokládá, že důležitější je mít výsledky než žít v pravdě, a tedy tím ruší základní předpoklad vnitřního, neodvozeného radikalismu. Je vůbec možné vytvořit si dostatečně kritickou pozici bez zřetele k dosud nejsoucím a třeba i zatím nemožnému?

Náhlý obrat k pojmu národa jako k náhražkové ideologii ilustruje Strítecký faktem (prý symptomatickým), že „do roku 1967 se v ideologii českého liberálního komunismu slovo ‚národ‘ vyskytovalo nanejvýše jen náhodou“. Považuji to za mylné tvrzení. Již od poloviny padesátých let lze prokázat systematické úsilí o revizi romantického národovectví, které tenkrát žije v symbióze nikoli s „liberalismem“, nýbrž naopak se stalinismem. Po celé další období snaží se ideologové obrody integrovat do své koncepce pojem národa kritičtějšíм způsobem a chápat problematiku národních tradic v kontextech „systematických“, obecných, evropských. Úvahy o „opravdovém socialismu“ nevycházely z nějakého národního komunismu ani neskončily v úhybném přesunu na pole národního údělu, nýbrž se pohybovaly na půdě československého *stanoviště* (nikoli stanoviska), tj. pokusily se rozumět smyslu světových dějů sub specie historických zkušeností našich národů, zkušeností, jejichž *jedinečnost* považují za holý fakt: žádná jiná země nevystřídala v tomto století všechny základní společenské

modely této doby. To nás ještě nepředurčuje k moudrosti ani k roli mesiášů, ale je to významná výchozí pozice, ze které vidíme svět a naše možnosti, ze které se tážeme a pro kterou jsme všichni (byť různým způsobem) citliví na určité problémy (také *kritiky* romantického národovectví vyrostly z téže půdy, z úzkosti, že propadneme romantismu, ačkoli jiné národy si s tím příliš hlavy nelámou). Brát tento fakt v úvahu není domýšlivost, nacionalismus, náhražková ideologie ani romantismus.

Skutečné projevy nacionalismu u nás byly, jsou a budou (ukázaly se například na obou stranách ve vztazích Čechů a Slováků), příklady kocourkovství a fangličkářství jsou také nespočetné. To bych však pro naši dobu nepřičítal na vrub ideologům obrody. Nebyli to oni, kdo v této zemi nahradil spor o podobu socialismu přemítáním o bytí národa. Dějiny nedělají ideologové a nacionalismus se nedá překonat záměnou ideologie a výměnou ideologů: lidé se řídí spíše tím, co se s nimi děje, nežli tím, co se jim povídá. Náhražkové mýty jsou „cít bezcitého světa, duch bezduchých poměrů“ (Marx). Pochybuji, že najdeme vysvětlení loňských krizí v romantickém pojetí národa. Nedopouštěli bychom se ostatně téže slabosti? Vždyť bychom jen nahradili víru ve světodéjnost československého jara tezí o jeho nicotnosti, a myšlenku, že jsme národ od přirozenosti dobrý, vyměnili bychom jen za tvrzení, že jsme národ od přirozenosti zakomplexovaný. Milosrdnou lež by vystřídala nemilosrdná polopravda.

Domnívám se, že na českou otázku není česká odpověď (a na slovenskou slovenská); odpovědi na českou otázku není ani kritika české slabosti. Česká otázka je významná potud, pokud je otázkou světovou a obecně lidskou. Ironizováním se otázka „my a svět“ nesprovodí ze světa, jenom se jinak interpretují československé možnosti a jinak se rozumí pojmům „svět“ a „světovost“.

Pro toto hledání lze připravit jedno společné východisko: že se totiž minulost našich národů otevírá již jen různým *interpretacím*, avšak jejich budoucnost je otevřena navíc a především *činům*. Z tradic národa, byť sebelepších, nelze vyčíst a odvodit projekty budoucnosti, na žádné záruky tkvící v minulosti nelze nekriticky spoléhat a utěšovat se jimi. Studium dějin a vědomí dějů minulých má nesmírný význam a může nás posilovat ve chvílích zoufalství. Rozhodující však zůstává to, co dokážeme dnes a v nejbližší budoucnosti v této zemi sami udělat.

Střítecký se chce programově vyhnout mravnímu hodnocení a chce podat jen logiku dějů a činů. Mravním hodnocením však jeho příspěvek vlastně vrcholí. Nečekané, ale přirozené. Úzkostlivá snaha držet se jen objektivní logiky činů převrátí se ve svůj opak, jen s tím rozdílem, že mravní hodnocení se objeví náhle jako moralita vepsaná do dějin samých. V podání Stříteckého vlastně táž logika *věcí* předurčuje ideology obrody k nemorálnosti (ať dělají cokoli) a mladší generaci — k morální ryzosti. První nemohou být kritičtí, druzí mohou být jen kritičtí — obojí je vepsáno do věcí a dějů. Odvozený radikalismus, oportunismus a mýtus u prvních nazývá se u druhých původním radikalismem, realismem a kritikou. Každému se měří jinak. Posouzení řádu věcí v nadosobní rovině převrací se v odsouzení (a diskreditaci) osob v řádu mravním.

Objektivitu mladší generace zdůrazňuje Střítecký tím, že ona u toho nebyla, ještě se nerozhodla, má před sebou danou realitu bez svého přičinění, a může tedy děje posuzovat objektivně, nezaujatě, zvenčí. Zde je celý jeho postup snad nejvíce ohrožen. Předpokladem totální kritiky je kritická sebereflexe, schopnost situovat sebe sama a unést své vlastní principy. Patří-li reflexe k tomu, co je reflektováno (tímto výrokem chce Střítecký upozornit na poplatnost střední generace té společnosti, proti níž ona rebeluje), potom také mladší generace patří k naší skutečnosti, k této historické situaci, již v ní jednala a jedná, již spoluodpovídá za uplynulé roky a již se — vedle přirozeně ostřejšího vidění chyb předchůdců — třeba také mýlí a nese riziko tvorby nových — demytologizačních — mýtů. Neobsahuje ryze generační hledisko v sobě také nebezpečí romantismu? Vždyť generace se dá chápat také naturalisticky („generace . . . se sem prostě narodila“). V každém případě by to vyžadovalo střízlivější tón. Kdo se chce ptát po smyslu iluzí druhých, nemůže se nezeptat po smyslu své vlastní deziluze.

Neodvažuji se načrtnout takovou analýzu lehkým perem. Snad jen několik aforisticky vyjádřených znaků, které se mi zdají být charakteristické pro část mladší generace.

Na místo boje projektu proti projektu nastupuje boj kritiky proti jakýmkoli projektům. Metafyzické kategorie vystřídal instrumentalismus — ve jménu konkrétna, ve prospěch hmatatelných věcí, dějů, činů. Zklamání v nadějích, unavení vizemi a sliby všemožného blaha, zřikají se zachránců lidstva a drží se věcí „zde a nyní“. Místo zření k budoucnosti chtějí se lidé dívat raději pod nohy. Odpuzují je metály, uniformy a kroje všech druhů. Znechuceni pochody a semknutými řadami miliónů chtějí kráčet na vlastní pěst a žít s druhými v mikrokolektivě. Nedůvěřují totálním výkladům světa, globálním akcím, ideji totálního člověka. Stávají se vyznavači dělby práce: dělník dílo, politik politiku, vědec vědu, umělec umění.

Něco mi na tom připomíná odstup francouzských strukturalistů od myšlenkové tradice Sartra a Merleau-Pontyho a Foucaultův výrok, že všechny režimy pašují své špatné zboží pod praporem humanismu. Je to forma přizpůsobení tomuto světu i pasivní protest proti němu, v nichž se hlubinou bezpečnosti stává enkláva subjektivity za ochranou zdí objektivity? Nejsou tyto postoje zakalkulovatelným faktorem dovedného ovládnutí lidí, faktorem slábnoucí solidarity, mýtem demystifikace? Anebo jsou jen nedotvořenou předzvěstí nových struktur společenského bytí, jednání a myšlení, které si klestí cestu skrze iracionality rozdělených světů? Nestojí dnes za zády mladší generace již další generace nejmladších, kteří jí za deset patnáct let položí své otázky, možná stejné?

Vedme dialog různých generací a postojů, ověřujme si navzájem kritické předpoklady, hledejme společné hodnoty a společný jazyk. Jan Grossman připomněl nedávno (Divadlo, leden 1969, str. 28) dilema Brechtova Galilea (odložit charakter a pokračovat v práci, nebo zřít se práce a uchovat charakter) a prohlásil je za neřešitelné, dokud není odstraněna skutečnost, která vůbec lidi před takový konflikt staví. Tím je však problém jen odsunut a trvá: Jak odstraňovat onu skutečnost a nebýt přitom nucen Galileovo neřešitelné dilema znova a znova řešit?

a opětně body systému, které musíme, třebaže nemůžeme žít, vidět na vědomí, protože mysl v našich silách významněji je bezprostředně ovlivněna. Chápat dějiny znamená přitom rozdělit je na to, co přetrvává, a to, co se mění. Na druhé straně se obvykle rovněž systém musí akomodovat k těmto změnám. Tyto věci mohou zmiňovat, jsou však, zvláště u nás, neobvykle praktické.

Snad to bylo opakující se katastrofické události dvacátého století, postihující pravděpodobně střední Evropu, které u nás vedly k prudkému růstu politického radikalismu. Tím se pochopitelně nemusí projevovat barikádami a bitkami, v nichž se valí dialektickými konstantami a po domáčku vyrobenými punami; má ovšem podstatnou vlastnost každého radikalismu, že nerepektuje dějiny, a zanechává je hluboce práve do vztahu člověka a systému. Zejména má podíl na rozšíření mluvením, podle něhož jsou navzájem izolováni jak jednotlivé profesionální oblasti lidského jednání, ať už jakkoli autonomní, tak oblasti vysoké politiky, „velkých“ událostí, a proti tomu nízká, každodenní praxe.

Důsledkem tohoto povrchného mínění je pak názor, že obvyklý smrtelník stojí jako kámožák subjekt nejen mimo systém, ale mimo dějiny vůbec. To je velký omyl, neboť tento obvyklý smrtelník ve skutečnosti do nich svou aktivitou, prací neustále zasahuje. Kulturní a civilizací vývoj národů (v jiných případech zaostrávání), pozorovatelný nejen za stáletí, ale i desetiletí, je zajištěn věcí státními, veřejnými osobnostmi vědy, umění apod., ale právě tak je zrušen nespočetným množstvím lidí, které historie (anály) musí nechat upadnout v zapomnění — už proto, že by pro ně neměla ani dostatek místa. Konečnou je to docela v pořádku, protože tyto lidé mají ve své drtivé většině pramálo ambice vstoupit do dějin; k jejich drobnosti, ale neméně důležitým zásahům do dějin, jak v oblasti techniky, hospodářství (podnikání), tak i politiky (např. v rámci obce, oblasti) a veřejné činnosti (běžná žurnalistika, společenský život apod.) je ponejvíce vědomí zcela praktické zájmy a tužby; třebaš i jejího, ziskuchtivosti, sobectví a touha po moci. Podobně jako psycholog při analýze jednotlivce, jednáni objevuje většinou jeho docela nečekané pohánky, tak by byl jistě rozčarován každý, kdo by podrobně zkoumal motivy těchto drobných dějinnových činů, ale popříj jejich základní pokoru, soulad s řá-

dem dějin, by tezozo mohli. O nic méně nemůže nechat jejich existenci a vyhledávkou, kdo se chýstá k „velkému“ činu, neboť takový čin, i kdyby měl zcela popříj stav, který je, přece jen z něho nejprve musí vycházet.

Smysl každodenní práce

Je pozoruhodné, jak se u nás, v zemi, kde se jistě před nedávnem tolik hovořilo o významu každodenní práce, až se to stalo frazét, na tyto věci snadno zapomnělo. Když u nás čas od času někoho napadne zvažovat do dějin, nechtě okamžitě svého a pustit se do náramného homozu, protože se domnívá, že katastrofy lze nejlépe řešit opět katastroficky, že k závažu do dějin je třeba nejprve z nich vykolit.

Podobně jako mají tradice politicky radikálního myšlení podíl na tomto vyčlenění člověka z dějin, způsobují do značné míry — ostatně obojí navzájem úzce souvisí — i neochopení, které má za následek faktické vyčlenění člověka ze systému: konkrétně ze stalinistického systému padesátých let. Tuto koncepci lze ostane těžko hájit. Jakmile se začneme psát, jak tento systém fungoval, dospějeme k otázkám, které už všechno obahňují odpovídati: Kdo konceptoval haldy posunků, kdo psal úřady, kdo balamitively zprávy, teletony a články v novinách i časopisech, kdo maloval budovatelské a nadšně přitkařující prózy a básně, kdo je s nadšením v recenzích chválil? To opradu všechno jen systém a jeho aparát? Kdo hlasověval na nespolečných schůzích pro nejbližší politováhobná opatření od schvalování zločinů až po drobná škobřítání včteně komunálního charakteru? Kdo z tzv. svažské generace nepropadl nikdy nadšení nad socialistickými poklelostmi (pokud se jich i přímo neměšatili)? Kdo pro tuto i pro další generace psal a schvaloval morbidní učebnice, kdo podle nich učil? Kdo pracoval v nejrůznějších institucích, úřadech, ministerstvech — včetně ministerstva vnitra —, snad někdo jiný, než lidé? Kdo se v tu či onou chvíli nekontormoval s něčím nepřijatelným?

A když tak pečlivě setradíme výsledek těchto dějů každodenní činnosti, vznikne pojednání až apokalyptický obraz podstatně viny všech, nebo alespoň takřka všech. Je ovšem třeba podotknout, že sídlo události někdy klade na naše bedra takové nároky, na něž dané společnosti není připraveno a jimž prostě není schopno dosát. To se u nás nepochybně stalo (tečneme se jednoručce stěží mohl vyhnout), a vime-li to, můžeme snáze chápat a do jisté (ale právě jen jisté) míry i omluvit, co nedobrého kdo z nás udělal;



Aleš Veselý Kaddis, detail, 1967-68

samotřímě jen tenkrát, nevyhýbáme-li se samí před sbou poznání oněch činů. Komopce „částečně nečástei“, o níž se tu kritický zmíní, slouží právě k takovému uhýbání.

Rakněme hned, že kdybychom kladli otázku individuální viny jednoho každého z nás za úctelem provádění nějakých sebekritik — třebaš opatně pojatých, než jak jsme na ně přivýkli — bylo by to moralizování ústící v nejlepšího případě v požadování jakéhosi novodobého flagelanství, a tím by se celá věc v zásadě znehodnotila. Jestliže máme sami na svědomí ne právě zanedbatelnou část toho, čím jsme v minulosti trpěli, tím, jak jsme v každodenní činnosti nedostatečně vyhnout něčemu podobnému, ať už v jakémkoli výdání, uvědomit přinejmenším dvoji základní, dějinný význam této každodenní činnosti a směř, jímž se má do budoucna, má-li být prospěšná, ubírat. Úctelem sebe-

reflexe tedy rozhodně není vyrábění sebekritických elaborátů, nýbrž praxe. Jenže právě dnešní praxe ukazuje větší, než, zlá se, jedna z nejdůležitějších otázek, před které jsme postaveni. K zamyšlení nad nimi má sloužit i několik poznámek k již jmenovanému filmu Věční dobří rodáci, v němž se lalečná reflexe zatím nejsilněji projevuje — dá se dokonce říci realizuje.

Všichni dobří rodáci

Idylický poklidný a vlastně ideální život moravské vesnice, která je spolu s rolníkem Františkem vlastním hrdinou filmové historické epopeje Všichni dobří rodáci, je výsloveně přerován únorem 1948, jak už to bývalo, vnoří se náhle prostřed ostátních několik málo jednotlivců bažících po moci a využije příležitosti, aby se k ní dostali. Pak ve sna-

ze provést vše, co se jim shora natižuje a co si také sami vymyslí, obrátí celou vesnici vzhru notanma: našim vinnoují vytvoření zenského družstva — při čemž je jim hlavní předložkou rolák František, kterého neznám ani vězení —, vystěhují rychle z vesnice majitele největší usedlosti, podpoří dalšíky tenoristické provokace, při níž je zatečen největší farář, apod. Když pak v druhé polovině padesátých let přivede na krajňíkování vedení místní IZD na pokři zhroutení, nezbyvá, než požádat Františka, aby se ujal jeho řízení. I tento pokus však nekončí úspěšně. František umíra, opustií ostaními, zatímco starí funkcionáři dožívají v ústraní svůj zmatený život.

Fokald takto ve vší stručnosti popisáme fabulu filmu, může se dokonce zdát, že sna ha dokumentovat na jeho příkladu vyše uvedená tvrzení se obrátí proti povaze věci: fabule obsahuje fakta a poznatky další dobu známé a svým způsobem ověřené — jak by mohly být k falešné sebereflexi? — Jistěže celá „literatura zklamání“ a přece v ní není po skutečné sebereflexi ani stopy. Nadto musíme vždy bedlivě zkoumat tzv. známé poznatky a ověřenou faktografii, protože mřířkem jejich oteřování bývají nejčastěji konvence a móda. Jíz samy ověřené poznatky mohou přispět k pomýšlenému pochodu, a tak tomu je i v tomto případě.

Uvedme jen to, co je zvláště výrazné: omu předanorovou vesnickou idyllu. Učtité by si ještě mnozí z diváků, kteří dnes v biografu se zalíbením sledují tehdejší šaršary, družných pltek a sousedské bodrosti, dokazali vybarvit skutečný život vesnice po druhé světové válce, kvasící počínajícími majitelkovými přesuny, ovlivněný i ve vnitřní zemi odsunem německé menšiny a kvapným, dohodruzářím osidlováním pohranic, zasa hovanými nejen stranickými vášněmi, ale i tenkým vřemim, které vyvolávala sířící touha znocorit se majetku druhých. Jistěže omor znamenal na vesnici zvrát, ale nešlo o tak jednoduchý zvrát z idyllu do inferna, jak to líčí film, protože příliš mnohé z toho, co se s takovou silou projevovalo v poutorových letech, kličilo v předchozí době.

Jestliže už jednou dílo vychází z tak vadného předpokladu, pak může zvládnouti opravdovou tragiku poutorových let. Dokonce i tam, kde se jí blíží, neúnosně jí zněkčuje např. život katolických duchovních byl v první polovině padesátých let mnohem obřížnější, než jak to film líčí; jiný příklad: též nemocny František utíče z Kriminálu a vůbec nic se mu — v roce

1954! — za to nestane), většinou ji však suplnje hromadím přeburvených krajňích scén intimního života (doplněna náhodná serit sympatického venkovského zloděje a simpudní sečna smrti ještě sympatickejšio venkovského donahána, kterého, když se jednou vrací z filmu, k smrti utřká byk; tomto naděm a po všech strastech přijemném mříží se v jakýchsi smorých vidi- menci vyčítané zjevuje jeho mrtvá žítovská mlčenka, jednou dokonce zvlášť nevkusně s velkou žloutou hvezdou na prsou). — V srovnání s různými klasickými kanony moderní doba většinou právem spatuje tragiku nikoli především v tom, že hrhna zeme, nýbrž ve způsobu, jak žije, jak mstí žít, a jak není schopen způsob svého života zneníti.

Křivdili bychom jistě tomuto filmu, kdybychom jeho tvůrci uprání snahu umístiti vyznění díla právě do takové tragické polohy. Jestliže se mu to podle našeho názoru nedařilo, pak na tom pravděpodobně participuje také už poměrně vyvinutá tradice „literatury zklamání“ se svým neobyčejně silným důrazem na blíže neověřené folklorní základ jakési pra-dobrovy našeho venkovského člověka. I když už je vše ostaní ve psí, tato folklorní hodnota přetrvává. V tomto filmu je na jednolichých postavách vzkřesena v tak přesycených barvách, jako kdyby divák měl mít ještě chvíli po skončení promítání dojem, že když teď na něho někdo promluví moravským dialektem, bude i těžká doba poznamenaná charakterovými neduhy.

Co tedy si vlastně lze — měřeno z dílu, jímž jsme film hodnotili? — ze Všeoh dobrých rodáků odněst? Zejména pocit dohových možností, kterých by jistě jejich hrdinové dokázali využít. Když je nezmatla nová sedlými stranicými funkcioáři. Zde jsme u samého základu kromolyčejně kyčovitosti Všeoh umělecké ambice, vyvolává evoko zánám několika dnes už banálních přestozů ne vždy přesných) sociologických údajů, o tíživé a tragické době všeobecný souhlas, který mnohonásobně posiluje tím, že síce

nechtěl jsem těmto poznámkami nahrazovat odborné kritické hodnocení (a dovezu si představit, jak katastrofálně v tomto případě asi dopadne), a tak jsem raději ponechal stranou „tyze filmové prostředí“ jako křiklavé barvy, modernistické finy kaeray apod., které zvyrazňují kyčovitě vyznění filmu.

*) Nechtěl jsem těmto poznámkami nahrazovat odborné kritické hodnocení (a dovezu si představit, jak katastrofálně v tomto případě asi dopadne), a tak jsem raději ponechal stranou „tyze filmové prostředí“ jako křiklavé barvy, modernistické finy kaeray apod., které zvyrazňují kyčovitě vyznění filmu.

nechtěl jsem těmto poznámkami nahrazovat odborné kritické hodnocení (a dovezu si představit, jak katastrofálně v tomto případě asi dopadne), a tak jsem raději ponechal stranou „tyze filmové prostředí“ jako křiklavé barvy, modernistické finy kaeray apod., které zvyrazňují kyčovitě vyznění filmu.

nechtěl jsem těmto poznámkami nahrazovat odborné kritické hodnocení (a dovezu si představit, jak katastrofálně v tomto případě asi dopadne), a tak jsem raději ponechal stranou „tyze filmové prostředí“ jako křiklavé barvy, modernistické finy kaeray apod., které zvyrazňují kyčovitě vyznění filmu.

nechtěl jsem těmto poznámkami nahrazovat odborné kritické hodnocení (a dovezu si představit, jak katastrofálně v tomto případě asi dopadne), a tak jsem raději ponechal stranou „tyze filmové prostředí“ jako křiklavé barvy, modernistické finy kaeray apod., které zvyrazňují kyčovitě vyznění filmu.

nechtěl jsem těmto poznámkami nahrazovat odborné kritické hodnocení (a dovezu si představit, jak katastrofálně v tomto případě asi dopadne), a tak jsem raději ponechal stranou „tyze filmové prostředí“ jako křiklavé barvy, modernistické finy kaeray apod., které zvyrazňují kyčovitě vyznění filmu.

nechtěl jsem těmto poznámkami nahrazovat odborné kritické hodnocení (a dovezu si představit, jak katastrofálně v tomto případě asi dopadne), a tak jsem raději ponechal stranou „tyze filmové prostředí“ jako křiklavé barvy, modernistické finy kaeray apod., které zvyrazňují kyčovitě vyznění filmu.

nechtěl jsem těmto poznámkami nahrazovat odborné kritické hodnocení (a dovezu si představit, jak katastrofálně v tomto případě asi dopadne), a tak jsem raději ponechal stranou „tyze filmové prostředí“ jako křiklavé barvy, modernistické finy kaeray apod., které zvyrazňují kyčovitě vyznění filmu.

nechtěl jsem těmto poznámkami nahrazovat odborné kritické hodnocení (a dovezu si představit, jak katastrofálně v tomto případě asi dopadne), a tak jsem raději ponechal stranou „tyze filmové prostředí“ jako křiklavé barvy, modernistické finy kaeray apod., které zvyrazňují kyčovitě vyznění filmu.

nechtěl jsem těmto poznámkami nahrazovat odborné kritické hodnocení (a dovezu si představit, jak katastrofálně v tomto případě asi dopadne), a tak jsem raději ponechal stranou „tyze filmové prostředí“ jako křiklavé barvy, modernistické finy kaeray apod., které zvyrazňují kyčovitě vyznění filmu.