

Kultura a moc

Ladislav Hejránek

◆ bytový seminář, česky, vznik: 22. 5. 1986

◆ private seminar, Czech, origin: 22. 5. 1986

Kultura a moc [1986]

[strojový, neredigovaný přepis – model Gemini 3 (flash/pro) – únor 2026]

--- (1986-05-22 Kultura a moc (1) + Heidegger 1933 [LVH75VA]_Kaz a_cleaned.flac) ---

Hejdánek: Milí přátelé, já jsem se dozvěděl především, že tady mám být, to znamená, neměl jsem moc času, tedy také proto jsem se ani nepokoušel nějak se přizpůsobit tomu, na co jste byli zvyklí, že se vždycky probírá nějaký myslitel, nějaká postava. Jen tak letmo jsem tam zařadil *Heideggera*, jak uvidíte. A bude to skutečně okrajové, protože samozřejmě ten problém u *Heideggera* je mnohem komplikovanější. A teď, když jsem slyšel, že to vlastně nemá být dlouho, a já jsem to *Heideggera* zařadil až na konec, tak jsem trochu na rozpacích, mám-li začít těmi obecnými věcmi, a nebo teda raději začít rovnou tím *Heideggerem*. Víte co o tom? Štěpáne, ty posud'.

Jiný hlas: Ale právě, když se neví.

Hejdánek: No podívejte, já to budu říkat, nebudu se to snažit rozpindávat. Budu to říkat v heslech, abych to odbyl brzo, a pokud zbude potom trochu času, tak zůstanu u toho *Heideggera*.

Tak ten název Kultura a moc, respektive moc a kultura, je trochu nepřesný, ale nic jiného se o tom nedá říct, když tam chci všechno dostat, to, co jsem měl v úmyslu. Pod vlivem řeckým, to jest pod vlivem toho myšlení, které zvláště zdůraznilo význam počátku (*arché, archai* tedy), pod tímto řeckým vlivem se odedávna kladla a řešila otázka, v čem jsou počátky a kořeny moci. Není pochyb, že sama odpověď pak je charakteristická pro různá pojetí moci, ale ten způsob odpovědi a to, že to je odpověď na tuto otázku, je určitým zatížením, které vlastně trvá například v sociologii dodnes.

Nám však jde dnes nikoli o moc samotnou, nýbrž o to, jak se její vliv a váha projevují ve sféře zvláštní, to jest ve sféře kultury, ve světě kultury. Do kultury dáváme všechno, je to takové moderní slovo, které nevypadá nejlépe, ale má tu výhodu, že zahrnuje všechno to, co má pro nás význam, spoluvýznam, takovou *konotaci* něčeho svébytného, samostatného, co nepředstavuje samo o sobě politický akt, výkon politické moci a podobně. Patří tam umění, vědy, myšlení vůbec, ale také religiozita a podobně.

Moc nelze odvozovat z násilí ani ji na ně redukovat. Řada myslitelů tak chybně činí. Moc byla odedávna zaštiťována nábožensky a ani tuto skutečnost nelze vysvětlovat jako pouhý podvod. Má-li samo slovo kultura náboženské *konotace*, není to ani náhoda, ani pouhý přežitek, leda snad formální. Skutečná moc, to jest ta, která není pouhým násilím, je tedy s kultem a s kulturou bytostně svázána, čímž neříkáme ještě jak. A to oboustranně, ne jen jednocestně.

Nejenom dnes, ale v celé dosavadní minulosti najdeme nespočetně dokladů o této vzájemné vazbě. Moc se potřebuje, ba musí opírat o kult a kulturu, a musí se proto na druhé straně nechat kultivovat a zkulturnit. Přesto vztah mezi kulturou a mocí je podstatně asymetrický a navíc trvale konfliktní. Ani jeden z partnerů, pokud je to skutečný reprezentant, nepovažuje toho druhého za rovnocenného a snaží se ho spíše přelstít.

Představitelé moci vědí, že nelze vládnout jen násilím a potřebují si z kultury a jejích tvůrců a šířitelů učinit vhodný prostředek své vlády. Proto si mezi kulturními pracovníky a jejich společenským ohlasem, efektem a respektem, jaký požívají ve společnosti, vybírají – některé *bonifikují*, jiné *diskvalifikují*. Největší představitelé kulturní sféry byli vždy v úzkém vztahu k politice a k mocenské sféře. Pokud nebyli, tak vždy bylo možno ukázat, že vlastně jsou. A naopak to, že to vytlačovali ze svého zájmu a ze svých reflexí, je pociťováno jako nedostatek, jako slabost. To jest ten úzký vztah k politice a k mocenské sféře mohl být pozitivní nebo odmítavý, ale ti největší představitelé v celých dosavadních dějinách evropských měli vždycky politický profil.

Zdá se proto na první pohled, že důvody, které vedly a vedou k určitým politickým postojům a činům lidí kultury, to jest k určitým postojům k moci, by mohly být mnohem zajímavější, uvážíme-li, že představitelé moci vždycky, ať chtěli nebo nechtěli, se pokoušeli si z nich vytvořit jen nástroj. Proto tedy ten větší důraz dám na pohled na ten vztah ze strany kultury. Kultura a moc, ne moc a kultura, protože právě ty postoje ze strany kultury jsou zajímavější. Asymetrie ve vztahu mezi kulturou a mocí spočívá v tom, že představitel moci může bez potíží likvidovat představitele kultury, to jest až i likvidovat, že jsou taky

mezičlánky nebo nějaký přechodný stadia, že z části likvidovat nebo jenom zatlačit a tak dále. Ovšem bez potíží to může udělat jenom, pokud se ten představitel kultury ještě nestal buď představitelem nebo třeba jenom symbolem narůstající moci opoziční. Tedy pokud zůstal skutečně jen kulturním tvůrcem či pracovníkem, nestal se jaksí zase představitelem nějaké jiné moci, která se mezitím zformovala. Takto viděno tedy představitel kultury *eo ipso* jako takový, pokud neslouží té či oné moci, ať už pozitivní nebo opoziční, je vlastně bezmocný. Této své slabosti a bezmoci tváří v tvář politické moci si ovšem jsou představitelé kultury lépe či hůře vždy vědomi. A z tohoto důvodu jsou to právě představitelé kultury, daleko spíše než představitelé moci, kdo jsou připraveni a takřka tlačeni k jistému druhu kompromisů. Pochopitelně s určitými výhradami, říká se tedy kompromis, ale ne za každou cenu, nebo kompromis, ale ne principiální. To by se muselo analyzovat za jakých okolností takový či onaký. Ale to je fuk.

Ovšem také představitelé moci jsou, a velmi často, připraveni ke kompromisům, ale ne vůči představitelům kultury, nýbrž vůči představitelům jiné moci a nebo vůči jiným představitelům téže moci, když je to boj v rámci *establishmentu*. Ovšem jak rád říká každý vlastně, musí být připraven na kompromis se skutečností. Ale tady je důležité, že pro moc není kultura obvykle opravdovou skutečností, kterou by byla ochotna brát vážně nebo aspoň vážněji právě jakožto skutečnost. Bere ji jako prostředek, ale ne jakožto samostatnou svébytnou skutečnost, která má nějakou váhu. Proto tedy nejsou představitelé moci připraveni ke kompromisu s kulturou, leda v takovém případě, kde ta kultura není jenom kultura, ale představuje jaksí, je to nějaký třeba politický bard, básník, který má ohromný ohlas ve společnosti, a tak to ta moc musí brát, když není jenom kulturní postavou, kulturní osobností. Pokud je přece jenom nějaký představitel moci nebo mocenský činitel připraven respektovat svébytnost kulturního života, pak je to v důsledku jeho osobní kulturní kultivovanosti. A právě tento aspekt nás dnes nebude zajímat. To je právě to, na co dal ten největší důraz třeba Platón, že toto vyřazujeme.

Oblasti kultury a oblasti moci je jedna věc společná, a to je rozum. Chceme proto postavit raději jinou otázku: Zda může kultura doufat, že se jí za předpokladu jisté kultivovanosti mocenských představitelů – ovšem jak jsem právě říkal, co vyřazujeme, tedy kultivovanosti nikoli která by nebyla jenom důsledkem nějaké cizorodé intervence, to jest intervence té kultury v mládí, Alexandr vychován Aristotelem, že to je intervence kultury někde na začátku a možná, že potom v pozdějších letech, když už Alexandr vládne, tak že nějaká ta rezidua té výchovy se u něho najdou – ne tak, nýbrž za předpokladu jisté kultivovanosti co do rozumu, že to jsou lidé, kteří rozumně uvažují, machiavellisticky třeba, ale rozumně, chytře, ne tak, že by prostě z blbosti a z osobních momentálních subjektivních stavů najednou se rozhodli pro tu či pro onu akci a tak dále. Za předpokladu, že tam je alespoň kultivovanost co do rozumu, co do rozumného prohlédání souvislostí.

Tedy za předpokladu takovéto kultivovanosti mocenských představitelů, zda může kultura doufat, že se jí podaří uvést či uvádět v příslušných situacích rozumné důvody, které moc jakožto moc bude moci a dokonce bude muset uznat a respektovat, a to ve vlastním zájmu, ne v zájmu kultury. Může doufat kultura, že osloví moc, že ta moc jí bude rozumět, bude slyšet na to a že se zachová jakožto moc ne proti svému zájmu, aby to bylo pro kulturu pozitivní? Jinak řečeno, zjednodušeně, zbytečně jsem to říkal s kudrlinkami: Je rozum politického uplatnění moci opravdu též jako rozum kulturní tvorby a kulturního života? Tuto otázku nechám teď zaznívat v ozvěnách dál a vy mi dovoluňte začít jakoby znovu a zcela odjinud. Asi víte, že vedle jedné tradice řecké, která jako prvního filosofa označila Thaléta... Erota (potom máme doklad v Platonově dialogu *Symposion*), je ještě jiná tradice, že prvním filosofem byl Prométheus. Mohli bychom to rozšířit na kulturu vůbec, i ta je pak chápána, a zvláště v moderní době, velmi často a mnohými byla chápána jako bytostně prométheovská. Nejvýraznější třeba v minulém století byl Marx v této věci. Tím se dnes myslí především, asi také jeho vlivem, její revoluční či spíše revolucionizující charakter. Odboj proti bohům, podvádění bohů, krádež, zcizení toho, co je vyhrazeno bohům. To je té prométheovské. Což je úplně jiná tradice než ta, která je připisována Sokratem Diotimě, kde právě naopak si člověk uvědomuje, že není moudrý, protože moudrost je vyhrazena bohům.

Cesta kultury takto prométheovsky chápáné je tragická. Každý úspěch na této cestě je vzápětí provázen

trestem. Přesto celková bilance, ať už je prováděna jakkoli a v jakémkoli ohledu, je považována za pozitivní. Vítězství je zaslíbeno vzbouřencům, i když cena může být značně vysoká.

Jeden z největších duchů starého Řecka, Aischylos, ve své tragédii *Prométheus*, má tato slova. Já to řecky nebudu číst teď... musím to přeložit, protože pak uvidíme, že ten výklad je značně důležitý. *Techné d' anankés asthenestera makró*. Dovednost je slabší než donucení. Ten výklad ovšem, ten překlad je výkladem a ten výklad je jenom jeden a je možný. Já bych ještě než přijdu k tomu jinému, kterého užívá Heidegger, a tím se dostávám k Heideggerovi, upozornil, že v tomto bodě je jistá konvergence s evangeliem, respektive s Novým zákonem. Na to se tradičně odvolává katolická církev, na to *compelle intrare*, donutit vejít.

A teď tedy si připomeneme jeden konkrétní případ, a to Heideggera v roce 1933. Jen stručně, situace je duben, krátce po *Machtergreifung*. Řádně zvolený rektor, lékař von Möllendorf, musí složit úřad, protože je Žid. V nových volbách je zvolen Heidegger, jednohlasně. A když váhá, jestli má to přijmout nebo ne, ještě předtím, než má přijmout kandidaturu, tak jak bývalý rektor, nyní prorektor Sauer, tak i sesazený von Möllendorf přesvědčují Heideggera, aby to vzal.

Nakonec Heidegger rozhoduje to vzít, což se mu potom klade za vinu, a v rektorské řeči cituje také uvedené místo z Aischyla. Cituje je řecky správně, ale překlad už je vyznačen jistým posunem. Překládá takto: Vědění je však daleko slabší než nutnost. Tady *techné* je chápáno jako vědění a *ananké* není jako donucení, nýbrž nutnost. To jsou dva závažné posuny. A aby nezůstal na půl cestě, hned to vykládá dál ještě s dalším posunem. Znamená to, říká, že každé vědění o věcech (teď už má nejenom vědění, ale vědění o věcech) je předem vystaveno přesile osudu a selhává před ní. Mohu vám to přeložit německy. *Wissen aber ist weit unkräftiger denn Notwendigkeit. Das will sagen: Jedes Wissen um die Dinge bleibt zuvor ausgeliefert der Übermacht des Schicksals und versagt vor ihr*. Už tam vidíte, jak si připravuje půdu. Jiný hlas: Mohl bys ještě prosím tě, jak ten řecký text, tak ten německý?

Hejdánek: *Techné d' anankés asthenestera makró*. A on to překládá: *Wissen aber ist weit unkräftiger denn Notwendigkeit*. Dovednost, promiňte, my jsme to přeložili původně dovednost, poněvadž *techné* je dovednost. To je umění ve smyslu dovednosti. Umět něco. Ne umění jako *ars*. Tedy v *ars* je to také, to si nepomůžeme, ale prostě nejsou to krásná umění, nýbrž to je...

Jiný hlas: *Poiésis* je tvorba.

Hejdánek: ...čili umění ve smyslu dovednosti. Například řemeslná dovednost je *techné*. No a *ananké* je donucení. To je nikoliv nutnost, jak on překládá. To je až mučení. Taky to má v některých souvislostech význam až mučení. Tvrdý tlak. Donucení. Až mučení.

Jiný hlas: Prosím?

Hejdánek: No a on říká... Pravda je, že ve vědě je mnoho *techné*, nepochybně. Ale věda jako taková je *theória*. To je vidění. Ta dovednost způsobuje, že si připravím podmínky, abych to viděl. ale ta dovednost, ta... byl by nesmysl říkat, že nad viděním má převahu nutnost. Pač tu nutnost buď vidím, nebo nevidím. Jakou má převahu nutnost nad viděním, že? Ta má převahu nad tou dovedností, že ta dovednost naráží na nutnost, které nezvládá, že? Člověk může být sebedovednější, ale v určité situaci to donucení ho donutí. Nebo ta Heideggerova nutnost, jak říká, že? Ale tady nejde o to, jak je to přesně. Já jenom jsem chtěl ukázat, jak on to posouvá a teď uvidíme proč.

Zároveň to je, že jo, dobré to vědět, protože o Heideggerovi se mluví a nikdo pořádně nic neví, jak to vlastně bylo. Tak tohleto je ta rektorská řeč, kterou po letech si vydali Francouzi s překladem francouzským před asi čtyřma lety a teď to syn Heideggerův vydal znovu. Jinak to nebylo k dostání, že lidi o tom mluvili a neměli to v ruce většinou.

Tedy zejména, co jsme si teď řekli, té přípravy. Elementárně důležité je pokračování. A to pokračování, to když se říká ještě... připomenu: každé vědění o věcech je předem vystaveno přesile osudu a selhává před ní. Tak to pokračování vypadá, ten nový odstavec. A teď říká Heidegger: Právě proto – právě, co bylo řečeno, že každé vědění je vystaveno přesile osudu a selhává před ní – právě proto musí myšlení rozvinout svůj nejvyšší vzdor. Proti němuž se zprvu postaví celá moc zakrytosti jsoucího. Ta moc je tam

Macht skutečně. Právě proto musí myšlení rozvinout svůj nejvyšší vzdor, proti němuž se zprvu postaví celá moc zakrytosti jsoucího, má-li to myšlení vskutku selhat.

Není snadné pro myšlení, aby selhalo. Musí vyvinout svůj nejvyšší vzdor, aby dovedlo selhat. A právě tak se otvírá jsoucí ve své nezaložitelné neproměnnosti a propůjčuje vědění pravdivost. A teď je nejasné, jestli tam říká *seine* a to se může vztahovat právě tak k tomu jsoucímu jako k tomu vědění. Takže to můžeme přeložit jako že propůjčuje vědění jeho pravdivost, a nebo že propůjčuje vědění svou pravdivost. Věcný význam velký rozdíl nechová.

Tedy ještě zopakuju, protože to jsou takové kostrbaté věty. Každé vědění o věcech je předem vystaveno přesile osudu a selhává před ní. Před přesilou osudu. Právě proto musí myšlení – a to je zřejmě poslání myšlení, aby selhávalo – právě proto musí myšlení rozvinout svůj nejvyšší vzdor, má-li vskutku selhat. A o tom vzdoru tam je vloženo – ono to... já jsem to řekl, aby to bylo v celku – musí rozvinout svůj nejvyšší vzdor, proti němuž se zprvu postaví celá moc zakrytosti jsoucího.

Jiný hlas: No a teď ještě: není snadné, aby selhalo, jo? To je ten tvůj dovětek, nebo to jde ještě dál?

Hejdánek: Není žádnéj dovětek, to je citát všechno.

Jiný hlas: Čili dál ještě bys mohl pokračovat, jo? Má-li vskutku selhat... tečka. Jo?

Hejdánek: A tak právě se otevírá jsoucí ve své nezaložitelné neproměnnosti... neproměnnosti, která není nikterak založena, nemůže být založena, ta je původní. Čili tak se otevírá jsoucí a propůjčuje vědění jeho pravdivost. Já se přikláním, snad bude lepší říkat jeho, a ne svou. I když u Heideggera lze mluvit i o tom svou, že to, jak víme, *von der Wahrheit*. Ale pak to vyjde nastejno, že? Čili můžeme zůstat: propůjčuje vědění jeho pravdivost. Myslí se tím to, že myšlení rozvine svůj největší, nejvyšší vzdor, aby se nestalo nástrojem té moci jsoucího, respektive moci toho zakrytého jsoucího, neodkrytého jsoucího.

A tím vybudí maximální odpor ze strany toho zakrytého jsoucího. A toto zakryté jsoucí, když musí zlikvidovat a donutit k selhání myšlení v jeho vzdoru proti té nutnosti, tak se musí odkrýt. Je to až filigránsky vypracovaná revize Hegelovy myšlenky, že svoboda je poznána nutností. Zde v konkrétní situaci, která si od filosofa vyžádala politické rozhodnutí, se Heidegger dopouští sebeklamu, o kterém později napsala a bez souvislosti s ním známý aforismus... ta francouzská... Simone Weilová. Weilová teda správně, že? Napsala aforismus, který přeložil Kája Trusina před mnohými lety a uveřejnil v *Křesťanské revui*. Já jsem neměl čas to vyhledat a najít, a tak jenom po paměti. Tam říká, že když je tlak zvenčí příliš silný, tak se odpor v nás láme a vycházíme mu vstříc vnitřními důvody. To je to, co platí přesně na Heideggera v této situaci. Ale vezměme to jako jakési předběžné odhalení, takové nepěkné, nefilosofické, spíš takové psychoanalytické. Ale vezměme vážně, co říká Heidegger. Heidegger zřejmě počítal s tím – tohle všechno je teď dohad, co budu říkat, to interpretuju na základě tohohle a na základě celého textu, nejenom tohohle místa jednoho –, ono to teď vyšlo zároveň s tou řečí rektorskou, tam je uveřejněno... ta rektorská řeč se jmenuje *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, Sebestvrzení nebo sebeobhájení svého místa v německé univerzitě. A pak po letech, už ve velmi pokročilém věku, v té době, kdy udělal to interview *Spieglu*, známé interview *Spieglu*, tak píše své poznámky, které dává svému synovi, aby to uveřejnil po jeho smrti. A to je tam k tomu přidáno taky. Takže na základě tohohle. Ale já chci zůstat u toho textu, kterým jsme začali.

Heidegger počítal s tím, že jako filosof v politické aréně – jako rektor tehdy, v té době, se ocitl okamžitě v politické aréně – tedy jako filosof v politické aréně musí tvářit v tvář neodkrytému jsoucímu, to jest hrubé moci, selhat. A selhat předem. A zdůvodňuje to selhávání tím, že je připraven selhat, aby se neodkryté jsoucno odhalilo. To jest ví zároveň, či domnívá se, že ví, že sama moc stojí a pohybuje se pod mocí nutnosti, pod mocí osudu. A jejím osudem je, že se ukáže v tom, čím vskutku jest. To jest, že ztratí svou zakrytost a otevře se pohledům všech přihlížejících. A tím právě propůjčí legitimitu a pravdivost činu filosofovu.

Teď cítíme, že filosof se tu cítí být, ne-li *Prométheem*, tedy alespoň učedníkem *Prométheovým*. Ale proč obléká holínky a hajluje? A tady je druhá důležitá věc. Protože prokázanou vůlí ke spolupráci se domnívá dokázat víc než přímým odporem. Prokázanou vůlí ke spolupráci považuje za správnější než přímý odpor i

než nenápadnou staženost do ústraní. To tam konkrétně říká, to bychom mohli pak najít. Já bych na tomto místě chtěl připomenout – aspoň někteří z vás jistě četli Naděždu Mandelštamovou – a tam na jednom místě také vzpomíná, jak ti, kteří od počátku se nechali strhnout proudem, jak byli brzo bezcenní a bezvýznamní, odsoudili se k bezvýznamnosti.

Jiný hlas: Že se nechali strhnout proudem?

Hejdánek: Strhnout proudem, to jest revolucí. Dali se plně k dispozici, všechno to brali s chlupama, odsoudili se k bezvýznamnosti. Ti, kteří se postavili ostře proti, byli likvidováni nebo jinak zbaveni jakékoli váhy a významu. Ale ti, kteří se pohybovali takřka po ostří nože a nenechali se nikdy zahnat příliš do souhlasu ani příliš do nesouhlasu a případ od případu, krok od kroku, tak mohli sice dopadnout špatně jako Mandelštam, ale ti jediní se ukázali mít skutečnou váhu v těch celých dějinách.

Tedy tady je otázka spolupráce s mocí. Heidegger nevzal dost vážně, jaké hnutí přišlo k moci. Uvažte, že zatím jsme hovořili tak, že by se to hodilo vlastně na každého, že zatím jsme ještě nerozlišovali. To je taková struktura, která se dá aplikovat kdykoli, kdekoli, do čeho se člověk dostane. Tedy nevzal dost vážně, jaké hnutí přišlo k moci a doufal – to tam je naprosto zjevně přítomno a v tom dodatku je to výslovně řečeno –, doufal, že po přechodném stádiu bude možno nastoupit cestu k naplnění poslání německého lidu, německého národa. A v tom měla mít univerzita významné místo. Nemělo se hledět na detaily, jako je například stranická příslušnost a různé názory a co já vím co, a sjednotit všechny síly. A co je důležité, to je tam uvedeno, to velmi dobře známe: znemožnit pronikání nevhodných osob kupředu. Tak to známe, že byla obava, aby tam nebyl někdo ještě horší.

A pak následuje obvinění těch, co jsou *prophetisch begabt*, prorocky nadaní – to je v tom doslovu –, proč mlčeli a čekali deset let, až to prohraje Hitler a nacismus? Proč se nepokusili o protitah hned na začátku, když to tak dobře viděli? Já jsem tak prorocky nadaný nebyl, říká. A pak říká, o co mu šlo: šlo mu o pokus, respektive o odvahu k pokusu zachránit to pozitivní, vyjasňovat je a upevňovat je. Nepropadl nikdy novému hnutí, ale nehodlal ani obhajovat dosavadní, co tam bylo. To věděl, že jde pryč. A on to chápe nejenom tedy jako Výmarskou republiku, nýbrž celou dosavadní civilizaci, celou dosavadní evropskou éru, dokonce éru myšlenkovou. Přichází něco nového. Nemůžu se ztotožnit s tím starým, přichází něco nového, zcela se oddávám tomu budoucímu. A proto šlo o pokus zachránit to pozitivní z toho, jak to teď přichází to tam dodává, jak jsem to tenkrát viděl. Nepropadl novému hnutí, ale nehodlal ani obhajovat dosavadní a jen vyrovnávat a zprostředkovat a tak skončit v nivelizacích a prostřednostech. A pak ještě dodává, že okamžitá, pouhá opozice by tehdy odporovala jeho tehdejšímu přesvědčení a navíc by nebyla ani chytrá.

Nepochybuji, že celou tu dobu máte na mysli různá srovnávání a zejména s naším Patočkou. Ten šel mnohem dál než Heidegger, zašel dál, a taky mu to trvalo déle, Heideggerovi jedenáct měsíců a pak tam udělal strašnej průšvih. Ale také situace byla odlišná, nemůžeme jen tak beze všeho srovnávat situaci. Srovnávací analýzu můžeme nechat na jindy.

Zásadní je jiná otázka: v jakém smyslu má a musí člověk kultury přebírat odpovědnost za událostné společenské procesy a proměny, na které nemá a nemůže mít žádný nebo alespoň rozhodující vliv? A nakolik má zcela specifickou odpovědnost v tomto směru člověk kultury? Odpověď zase dávat nebudu, jen připomenu Rádlovo napomenutí, že totiž brát cizí hříchy na sebe, že od toho je tu církev a křesťané. To říká v *Náboženství a politice*.

Ovšemže nikoliv tak, že se na nich jen podílíme, jak to dělají naši církevní hodnostáři s velkou láskou a začnou podílet. Jde o to, aby bylo takto zřejmé, že je bereme jako hříchy, jako svou, to jest také svou vinu. Ne že se na nich podílíme, nýbrž že je bereme za svou vinu. A to znamená bez té distance těch, kteří viděli lépe a kteří se údajně chovali ctnostněji. V tom smyslu je skutečně to Heideggerovo ohrazení...

--- (1986-05-22 Kultura a moc [původně bez data, doplněno podle kazety (1)]_Kaz_cleaned.flac) ---

Jiný hlas: Totiž nejde o jakékoli selhání, protože to je evidentní, že tam říká, jak je obtížnost selhat a co musí pro to udělat to myšlení, aby selhalo. Čili to je namáhavá záležitost selhat. Ale obyčejné selhání přece je velmi nenamáhavá záležitost. Selhat je to nejjednodušší, co člověk může udělat.

Jiný hlas: Člověk nedělá něco pro to, aby to selhalo.

Hejdánek: Tak on ano. On říká, že jo. A on samozřejmě tím myslí, že to selhání, které je legitimní, je selhání před pravdou. Tam jediné smí filosof rezignovat. On říká selhání před nutností, v tom střetu nutnosti a vědění se teprve pravda odkrývá, ale to selhávání se neodehrává před pravdou. To selhávání se odehrává před nutností. Ta nutnost je právě rovnice nebo ta nutnost, která je chápána jako pravda, ale v tom ohledu metafyzickém, to jest jako něco, co jest. Ne, to není žádná pravda jako něco, co má ontologickou povahu. Je to pouhá odkrytost, je to odkrytost toho bytí, ne jako něco... Jestliže je souvislost mezi tím *aischylovským* výrokem a *heideggerovským*, pak teda *techne Aischylova* je tady paralyzována věděním a *ananke* je tu paralyzována nutností, *Notwendigkeit*, nutností.

U toho *Aischyla* to má ten osudový aspekt. To znamená, ta *ananke* je tam a ta *techne* je prostě v uvozovkách řečeno. Když vyhradíme pro tu nutnost, posuneme tu nutnost, ztotožníme ji s pravdou, tak tam ta paralela končí, tam to vůbec není analogie. Jsme někde jinde. Ale pak nechápu, proč tenhle celý pasus byl citován v souvislosti s problémem, jak se vztahovat k moci. Měl jsem za to, že to cituješ proto, abys ukázal, že vůči té moci v záloze nutnosti z toho citátu je potřeba rozvinout nejvyšší vzdor tím, čím vší to myšlení nevíteží, nýbrž naopak selhává, protože ta moc ho setře, ale přitom se stane něco důležitého, že se totiž ta moc projeví jinak, než jak normálně se předkládá. Ve své autentické podobě.

Já jsem to uváděl proto, že jsem chtěl tím říci, že kultura tváří v tvář moci má jeden velký úkol – mně se zdá, že to není ten poslední úkol, nejvyšší úkol, ale že má jeden velký úkol, totiž vše ukazovat ve světle pravdy. Vyjasňovat. Stavět do světla nebo přinášet světlo a osvěcovat. Nepřipustit, aby to jsoucí se prezentovalo, jak ono chce, nýbrž nasadit vše, aby se muselo prezentovat jako to, co je. To sice nepůsobí *ananke*, ale něco jiného. Ale v řeckém duchu právě jo. Heidegger v tom ještě vězí, že pravda má ontologickou povahu. A zejména, když tam tu *techne* vykládá jako *Wesenschau*, tak je otázka, jestli to není – a já mám dojem, že by se to dalo doložit z jiných jeho textů – prostě *Aischylos* je starší samozřejmě, jestli si to filosofové řečtí nevzali z těch tragiků, jestli to nevzali na sebe, jestli tu odpovědnost nerozpoznali díky těmto dramatikům a jejich dramatům a jestli tímto se v tom posunu té interpretace v tom překladu právě nedává důraz na to, co filosofové udělali z tohoto odkazu, ať už to *Aischylos* mínil jakkoliv.

Jiný hlas: To je možné, protože Heidegger postupuje i jinde na velmi zajímavých místech. Třeba když mluví o stvoření člověka k obrazu božímu, tak nedbá na to, co je původní text, jaká je intence toho textu, kde se to nalézá, nýbrž na ten výklad, který platil později v dějinách a na to navazuje, bez ohledu na to, že to má úplně jiný význam, který by se mohl zjistit pomocí druhořadého... To dělá mnohokrát. Když tady byl teď ten [nesrozumitelné], tak tam nám říkal etymologii toho *Ereignis*. Tam Heidegger si vymýšlí pozoruhodnou, úplně jinou etymologii. Nevím, nejsem tak sčertlý a nikde jinde jsem to neviděl, jestli možná má nějakou oporu v nějakém filologovi, nevím, ale on si našel v nějakém staroněmeckém slovníku nebo v nějakém textu, že se ještě kdysi dávno psalo *Ereignis* s a-přehláskou a je to od *Auge*. A teď to celé místo ne od *eigen*, vlastní, nýbrž od *Auge*, čili *Ereignis* je to, co se vyjevuje před očima. To je úžasné. Já bych se ještě zase vrátil k moci samotné a k řeckým filosofům. Myslím, že ten Sókratův konec je exemplární pro tuhle záležitost. Tady se Sókratés setkává ve své dané situaci, ve které je, on nemůže jinak než nakonec tu číši bolehlavu vysáknout, ale tím, jakým způsobem to udělá, skutečně ta athénská moc, která ho takto likviduje, se v pozdějším zraku tím jako odhaluje.

Hejdánek: Už tehdy, v řadě.

Jiný hlas: Ano, ano, jistě. Není pochyby, že Heidegger má na mysli tento archetyp sókratovský. Ale v tom případě skutečně ta nutnost se nemůže ztotožňovat s nějakou svévolí jako s pravdou. Naopak se nemůže ztotožňovat s tou *ananke*. Ta se spíše měla ztotožňovat s tím nátlakem, s tou situací, ve které se Sókratés ocitl. To přece není nutnost. Jaká by to byla nutnost, vždyť on mohl utéct. Právě tam ten výklad je, že se to chápe i negativně, že setrval na svém a mohl utéct. Je to takové, jak se Sókratés obětoval pro pravdu, že tady ta *ananke* nebyla.

Hejdánek: No tak jednak mohl utéct a on mohl ještě spoustu jiných věcí, které neudělal. On sám se o

nich zmiňuje ve své řeči, že tady jiní dovedou podkuřovat a dovedou vám lichotit a já nevím co všechno a vy je pak osvobozujete. Tohle já dělat nebudu, to je pod vaši i mou důstojnost. To by totiž nereprezentovalo to vědění, kdyby to udělal. Totiž kdyby utekl, kdyby uhnul, kdyby dělal cokoli jiného, tak by nereprezentoval to, co říká Heidegger, tedy maximálně rozvinuté vědění.

Jiný hlas: Rádl mu například v *Dějinách filosofie* vytýká, že provokoval soudce. Že tam, co se sešli ti všichni hlasující občané, že vysloveně provokoval. A to je pravda, o tom není pochyb. Máme-li věřit Platónovi, tak provokoval děsivě a i kdybychom věřili jenom Xenofóntovi, který nesahal Sókratovi po kolena a který neporozuměl spoustě věcí a tak dále, tak stejně je to naprosto přesvědčivé, že je skutečně provokoval strašně naschvál. Ty, kteří byli zvyklí tam chodit jenom, aby dostali tu drachmu nebo kolik to dostávali za to, že tam jsou, tak normálně podřimovali. On je všechny rozzářil.

No, teď ten stůl. Jestli nás osm, tak vám navrhuji, abyste se rozhodli pokračovat v rozhovoru. Kdyžtak bychom udělali pauzu a možná, že můžeme odložit taky ty talíře od oběda ještě. Jestli byste dovolil na přechod. Já když jsem se tam díval do toho, co bych řekl o tom stop-dopisu, o tom dopisu, tak jsem přišel na jiný text, který se mi zdá velmi vhodný. A tak to je chvílička jenom.

Začíná to výkladem toho, jak Milan Kundera ve své studii o Josefu Švejkovi a *Ivanu Denišoviči* – to je ze čtyřiašedesátého roku, vyšlo to v *Divadle* – staví postavu Švejka a Denišoviče proti dělům Matveje Bojovova a Kunderova *Grosse*. A já pak tam v souvislosti s tím, taková malá polemika, tam přivádím za pomoci Turgeněva *Dona Quijota*. Tak bych jenom ten závěr.

V Kunderových analýzách je ovšem i kus nespravedlnosti a také kus falešnosti v hodnocení. Vytýkat švejkovskému postoji omezenost výsledků a podtrhovat, že se Švejk veze s sebou, nezní příliš přesvědčivě. O kom z nás neplatí totéž? Výsledky našeho úsilí bývají pohříchu stejně omezené a sebou se vezeme také všichni. V tom není Švejkova specifická a odtud také nedojdeme v hodnocení daleko.

Kundera si věc usnadňuje zjištěním, že Švejk přes všechnu velikost a přes všechny nadhled není *suverén dějin*, není jejich hybatelem. Proč jím však není? Co brání Švejkům, aby se stali takovými hybateli dějin? Není jádro věci spíše v tom, že se přizpůsobují klimatu absurdity, že nepřekračují onu lidovou adaptabilitu, o níž Kundera mluví, že se smířují s tím, že normy tohoto vyšínutého světa nemohou zrušit a že se zařizují v jeho mezerách, v nichž se přece jen dá ještě žít? Zůstává Švejk skutečně vždy jaksi nad situací, jak říká Kundera? Jsou Švejkové ve své krásné moudrosti opravdu úspěšnými obránci lidskosti? Je možno úspěšně bránit elementární hodnoty života, aniž bychom je vytvářeli? Můžeme zůstat lidmi, aniž bychom se jimi vždy znovu stávali? A můžeme se stávat lidmi, aniž bychom polidšťovali svět, v němž žijeme, aniž bychom budovali své vztahy k druhým lidem jako vztahy opravdu lidské? Je možno vůbec zůstat člověkem jen za sebe a pro sebe? Kundera má pravdu, že lidem, kteří jsou jako figurky zasazeni do odcizeného mechanismu světa, nepomůže soucit. Zejména pokud jim zůstane a pokud nevede dál. Jsem však přesvědčen, že jim nepomůže ani žádný *suverén dějin*, a to z toho prostého důvodu, že také tento *suverén dějin* je jenom součástí onoho mechanismu odcizeného světa. Švejk nemá pravdu v tom, že světu nelze pomoci. Pomoc je možná, i když ji nelze očekávat od žádných dějinných suverénů. Je možná na cestě budování opravdu lidských vztahů k druhému, které se nebudou redukovat na pouhý soucit.

Při četbě Kunderovy studie se nám vždy znovu vybavuje jiná dvojice, jak byla vykreslena Cervantesem: *Don Quijote* a *Sancho Panza*. Sluha se svému pánu posmívá a velmi dobře ví o jeho pomatenosti. Avšak – a teď citát Turgeněva – potřetí opouští svůj dům, ženu, dceru, aby šel za tímto pomatencem, následuje ho všude, vydává se v nepříjemnosti všeho druhu, je mu oddán až do smrti, věří mu, pyšní se jím, až tak, že kleče u chudého lůžka, kde dokonává jeho bývalý pán. Zdá se téměř, jako by bylo třeba být poněkud pomatený, aby bylo možno účinně věřit v pravdu. Bojovové svou pomatenost předstírají. Nepředstírají také svou víru v pravdu? Nechybí jim onen jistý podíl směšnosti, který podle Turgeněva musí nevyhnutelně být přimísen k jednání a k samému charakteru lidí povoláných k velikému novému dílu? Také v životě novodobých *Donů Quijotů*, které Milan Kundera přivádí do svého srovnání, dochází k podupání svými vlastními nohama, jež představuje poslední daň, kterou je s tím zaplatit hrubé náhodnosti, lhostejnému a drzému nepochopení. Můžeme však o nich říci i to, co Turgeněv postihl na

Cervantesově postavě, když řekl, že *Don Quijote* zmlácený galejními zločinci ani dost málo nepochybuje o úspěchu svého podniku? Je víra moderních *Donů Quijotů* dost opravdová a hluboká? Nezačínají dějiny Švejků zradou a rozvratem *Donů Quijotů*? Tak já se domnívám, že to je taková změna atmosféry pro tu eventuální diskusi.

Hejdánek: Jedna dvě tři čtyři pět. Dvacátého pátého pátý osmdesát šest, Žižkov. Jestli správně pochopíme tu pasáž u Aischyla a jestli tedy po kontrole můžeme říct, že také Heidegger pochopil správně tu pasáž u Aischyla.

Jiný hlas: No a teď ta... já jsem bohužel tady to česky nemám, ale našel jsem tu dokonce tedy *Aischylova* dramata, je tam taky ten *Prométheus* a je tam tohleto místo. Tak především tam *Okeanos* mluví s *Prométheem*, potom je tam chór a během toho chóru dlouho *Prométheus* mlčí a po dlouhém mlčení prohlašuje: „Nevěřte, že ta muka nebo snad zas pýcha, že mě mohou oněmět. Ale přemýšlím nebo myslím na to, co se stalo nazpátek, a proč jsem se vlastně musel dostat na tu cestu, kdy prostě sám jsem se zavrhl. Sám jsem se vrhl na cestu zavržení.“

No a teď mluví o bozích, těchto nových, docela nových bozích, poněvadž *Prométheus* patří k Titánům, to znamená k tomu pokolení, které bylo vyhubeno tím novým pokolením bohů vedených Diem. A *Prométheus* mu pomáhá v tom boji proti Titánům, takže to je vlastně... jako zradil Titány a přidal se k něčemu novému. A teď se dostal do těžkostí ve vztahu k těm novým bohům.

No a teď tam vypočítává, co všechno udělal pro lidi. A je to strašná fůra tady vypočítaného, že byli úplně blbí a že nebyli schopni ničeho. Měli otevřené oči a nic neviděli, měli uši, ale nic neslyšeli, že se pohybovali jako ve snu stále a ve skutečnosti, že si míchali se sny a představami a tak dále. No a že je naučil kdečemu. Ukázal jim... nerozuměli vůbec, co bude, neměli páru, podle čeho se pozná, že přijde zima, a to všechno, nebo zas, že přijde jaro. A on je všechno tomuhle naučil. Jak vycházejí hvězdy a jak zase zapadají, a naučil je počítat, což je ze všech věd to nejdůležitější. Naučil je užívat písma, naučil je pamatovat si a vykládat bajky, ctít múzy a tak dále, já to nebudu všechno překládat.

A prostě teď se tam jako chlubí, že přinesl mnohé rady, později pak ještě počítá, že velké prostředky jim dal k dispozici, umění všelijaké, všelijaké ty dovednosti. No a veškerá ta dovednost, říká *Prométheus*, přichází lidem ode mne.

A teď ta vůdkyně chóru mu říká: „Lidem jsi pomohl dost, víc než dost. Teď bys měl, když tak trpíš, myslet trochu na vlastní utrpení. Jsem přece jen té pevné naděje, že budeš toho utrpení jednou, té trýzně jednou zbaven a že nebudeš mít menší moc než sám Zeus.“

A na to odpovídá *Prométheus*, a tam je ta věta na konci, já to teď přečtu: „*Moir*a, která všechno dokončuje, takto nevrhla můj los. Nikoliv. V tisícere bolesti a utrpení ohnut, nakonec přece jen vyjdu z této vazby.“

A teď je ta věta, kterou tady překládají takto: „Být chytrý je mnohem slabší než nutnost.“

Tak mně by šlo o to, co si myslíš v této souvislosti, jaký je smysl toho *Aischylova Prométhea*, který říká, že být chytrý – což tam je přeloženo být chytrý, ale tam je *techné*, čili to znamená chytrost, kdybychom se drželi toho jejich překladu – chytrost je daleko slabší než nezbytnost, nutnost. V jakém smyslu je o tom v té chvíli možno mluvit? A v jakém smyslu je možno aplikovat to na tu *Heideggerovu* situaci? Myslí on, když říká, že tak nerozhodla *Moir*a, aby zřejmě aby tam trpěl stále donekonečna, nýbrž jednou se z toho dostane. V tisícere bolesti a utrpení ohnut...

Hejdánek: Přece vyjdu jednou z této vazby.

A potom následuje: být chytrý je mnohem slabší než nezbytnost. O čí chytrosti tady mluví? O své, anebo o Diově, který ho tam svázal, přikoval nebo nechal připoutat a nechal mu rvát játra tím orlem?

A nutnost. Nutnost je to, že ho takovýmhle způsobem jaksi porobil Zeus, anebo je nutnost to, že se nakonec stejně z toho dostane?

Mně se také zdá, protože jak by mohl připustit, že to byla nezbytnost nebo taková ta nutnost, ten osud – jak překládá *Heidegger* osud, ta nutnost – že podlehl Diovi, když na začátku, předtím ještě, hovoří pohrdavě o těch nových bozích?

A navíc tedy víme, že *Prométheus* tam nebyl věčně, nýbrž že ho *Herakleus* osvobodil. No a tak řekněme tedy, že to je míněno: to je nutnost, která vládne i bohům, a tedy i *Diovi*. A tedy, že když mluví o té *techné*, tak mluví pohrdavě o řemeslnické dovednosti *Diově*, který ho tam prostě připoutal nebo nechal připoutat *Héfaistem* k té skále. Ale že ani tato božská dovednost není leč slabší než sama nutnost.

No a teď, když to aplikujeme na to, proč to tam *Heidegger* cituje. Když tam říká, že to interpretuje tak, že vědění o věcech je v posledu slabší než ta přesila osudu a selhává před tou přesilou nebo přemocí. No tak to by znamenalo, že stále ještě mluví o vědění o věcech, jak charakterizuje *Dia*.

A teď tam ovšem mluví o tom, že vědění musí dosáhnout nejvyššího vzdoru, rozvinout nejvyšší vzdor. A to už vypadá, že to není vědění *Diovo*. Anebo ano? Je ten vzdor třeba chápat jako vzdor *Prométheův*, anebo jako vzdor *Diův* proti osudu, v jehož službách *Prométheus* stojí? A i když se to podaří tomu *Diovi*, tak nakonec ten osud se prosadí, takže to vědění – rozumí se ta dovednost *Diova* – musí selhat?

Pravda je, že v tom selhání *Prométheově* se neukazuje ještě pravda. Tam se ukazuje jenom ta přemoc *Diova*, ale ta sama ještě je pod další přemocí té nezbytnosti. A ta nezbytnost se projeví teprve, když selže ta dovednost *Diova* a když *Herakleus* zastřelí orla a osvobodí *Prométhea*.

No a teď ovšem *Heidegger* mluví o tom, že teprve když se otevře to jsoucí ve své nezaložitelné neproměnnosti, tak propůjčuje vědění nebo tedy té dovednosti pravdu. No ale můžeme připustit, že ta pravda je propůjčena *Diovi*? Jistěže ne. Ta pravda je propůjčena *Prométheovi*. *Prométheus* se spoléhá na to, že se ukáže pravda. A ta pravda se přece neukáže tím, že bude propůjčena pravdivost té dovednosti *Diově*, nýbrž naopak dovednosti *Prométheově*. Takže přece jenom ten vzdor by byl vzdor *prométheovské*, *Prométheův*. A z tohoto důvodu já jsem se pokusil to interpretovat tak, že když to on tady říká, že aby to vědění či dovednost, jak raději já říkám, aby selhaly, tak to dá práci a že za tím cílem musejí vyvinout nejvyšší vzdor.

Tak zaprvé, vzdor vůči čemu a selhání vůči čemu? Tady na první pohled každé si myslí, že to je totéž, ale ono to není. Ten vzdor je v případě, je-li pravda, že teda jde o ten vzdor *prométheovské*, no tak ten vzdor je proti *Diovi*, nikoliv proti té nutnosti.

A selhání, to správné selhání, které něco stojí, které vyžaduje nejvyšší vzdor – samozřejmě selhat se dá bez vzdoru, ale to není to pravé selhání – čili to je selhání před pravdou, před tou nutností.

No je to každopádně, já nevím, jestli se z toho... Mně to velice zaujalo, proč najednou z ničeho nic on tam ocituje *Aischyla* a proč ho navíc ještě interpretuje posunutě. A celkem člověka napadne, je to v zásadě možný, že on tušil, že dojde k průšvihy, a tak se tam vlastně dovolává té *moiry*, což naznačuje tím, že tu nutnost překládá jako osud, což je *moira*.

Dovolává se *moiry*, že ta nakonec odkryje to jsoucí a tím ukáže pravdu. Ovšem kdepak je ten vzdor u *Heideggera*, když chodil v těch raitkách? To jsem tam pak taky říkal: Mně ta věc, je to teda velmi zajímavý, je to strhující toto číst, teď si to připomínat zpátky, ale vážně teda nevím, jestli to nepřetěžuju. Opravdu šlo o to něco podstatného říct v osmatřicátém roce?

Jiný hlas: Právě.

Hejdánek: A on tam teda má, to stojí za přečtení. Když on tam má třeba: Já jsem četl různý takový nadávky na něj, že tam mluví o *Führerovi*. Jenže on mluví tímto způsobem: Německá univerzita je pro nás tou vysokou školou, která na základě vědy a skrze vědu bere do výchovy a do... *Zucht*... chová se, že jo, chová králíky... pěstování nebo tak... do výchovy a pěstění bere vůdce a... *Hüter*... hlídače osudu německého národa. Rozumíš? On tady sice mluví o *Führer*, to tam je, ale mluví v množném čísle: *Führer und Hüter des Schicksals des deutschen Volkes*. A ještě je podřizuje té *Erziehung und Zucht* té *Deutsche Universität*. Tím naznačuje, že prostě takovej vůdce, kterej by neměl tu řádnou výchovu, no tak prostě na draka.