

*Rio Preisner*

## O takzvané smrti marxismu

Dělníci jsou hloupi: vnímají až symptomy moru, a teprve ty, jež se vyrazí na jejich břuchu.  
*L. Vaculík: Český snář*

Hned se obleč a pojď! Ty ale zas nic nevíš, vidíš? Tak máme obnovit Literárky, svazové nakladatelství přebírá Zdeněk Pochop, zítra přiletí z Vídně Pavel a Kostroun se vrací na partaj, a říká, abysme si připravili návrhy, protože jinak hrozí, že všechno bude tak, jak si to v eropláně vymyslí Pavel.  
*L. Vaculík: Český snář*

Existuje cosi horšího než umírání a zabíjení: dobrovolný souhlas s nestoudnou vládou antikrista.  
*Karl Barth*

### I

V okamžiku zvýšeného nebezpečí ohrožení zbytkové Evropy stalo se mezi západními intelektuály módou mluvit o „smrti marxismu“. Tento slogan připomíná ovšem neméně rozšířené prohlášení o „smrti boha“, jehož původ sahá do 19. století k Heinovi a Nietzschemu. Ironie tkví v tom, že „smrt boha“ podmínila živý rozmach marxismu, takže po údajné „smrti marxismu“ nezbývá vlastně už nic, co by mohlo vyplnit vakuum vzniklé po obou úmrtích. Zbývá právě už jen to nic.

Souvislost mezi „smrtí boha“ a „životem marxismu“ lze zdůvodnit jen jednoznačnou interpretací „smrti boha“ jako radikální negace božského zmrtvýchvstání. Nedomnívám se totiž, že západní inteligence rozuměla „smrtí boha“ jen zánik abstraktního pojmu boha, který byl přece z okcidentální filozofie už dávno před Kantovou kritikou vyloučen gnostickou identifikací myšlení člověka s myšlením Boha, falešnou identitou, která Boha abstrahovala, aby se s ním mohla ztotožnit. Současný okcident tezí o „smrti boha“ zaútočil proti samému jádru křesťanství. Teprve Kristus permanentně přibitý na kříž, navěky mrtvý Kristus, mohl uvolnit prostor pro permanentní revoluci. Svou smrtí negoval celé Kázání na hoře, imperativ lásky i k nepřítelům jako mezní výraz přijetí osoby toho druhého a poskytl možnost přehodnocení reálných mezilidských vztahů, jejich přenesení do roviny dialektických vztahů mezi abstraktními pojmy: třída-lidstvo, chudí-bohatí atd. Teprve pak se mohl mrtvý Kristus stát symbolem revolucionáře, bojovníka za lepší „sociální řád“; a naděje „obecného dosažení blaha“ se ztotožňovala s nadějí v „obecné“ zmrtvýchvstání.

Vazba mezi „smrtí boha“ a „životem marxismu“ vykazuje dialektickou logiku, kterou lze vyjádřit jednodušeji i takto: život a rozkvět marxismu je přímo závislý na rozpadu a zániku křesťanství. — Hovořit o „smrti marxismu“

by bylo možno patrně jen s poukazem na zmrtvýchvstání křesťanství (a Krista v jeho středu). Právě toho je však okcidentální inteligence daleka. Spíš se vkrádá do vědomí podezření, že údajná „smrt marxismu“ slouží etablování ideologie ještě dokonalejší ve své dialektické panlogičnosti než marxismus, v rozšíření jakéhosi integrovaného marxismu, nebo lépe: marxismu svých vlastních primárně dialektických principů.

## 2

I polský filozof Leszek Kolakowski dospěl k tezi o zániku marxismu, když marxismus vyhlásil za *causa finita* ve své rozsáhlé třísvazkové historické analýze „Die Hauptströmungen des Marxismus“ z let 1976-79. Už triáda titulů jednotlivých svazků — Vznik - Rozvoj - Rozpad — ukazuje k jisté „entropické“ koncepci díla. Obdobný triadický základ odvozený z mýtizovaných přírodních cyklů lze najít už v dějinné filozofii J.B. Vica, od něhož lze vést pak spojnici až k Spenglerovi a Toynbeemu. Od samotného Vica se dá ovšem duchovědně historickým regresem přes antiku dospět až k pravěkým mýtům.

Kolakovského triáda předpokládá však, že vznik marxismu se vskutku historicky kryje s Marxovými spekulacemi a není *principiálně* sledovatelný před Marxem, nikoli snad jen k tzv. utopickým socialistům, ale i dále zpět k barokním utopistům, k středověkým komunistickým sektám a indiánským státům, a ještě dále k starověkým civilizacím Egypta, Sumeru, Číny, popř. k orientálním tyraním v pojetí takového L. Wittfogela. Marxisté sami — Karl Kautsky, G. Adler, nemluvě o Marxovi samotném — si byli vědomi dlouhé dějinné tradice socialistické a komunistické teorie i praxe.

Kolakovského teze o rozpadu marxismu se tedy buď vztahuje výslovně k Marxem koncipované ideologii, aniž by se dotýkala dějinné tradice komunismu v jeho podobách mýtických, náboženských a utopických, nebo chápe zánik jako (dialektický) předpoklad obnovy dalších forem podstatně nehynoucí socialistické a komunistické *praideologie*.

Za projev zániku marxismu považuje Kolakowski revizionistické myšlení takového Blocha, Marcuseho, jugoslávských „praxistů“, frankfurtské školy aj. Potíž tkví v tom, že ani Kolakovskému se nepodařilo definovat cosi jako neměnné, určující principy marxismu, jejichž rozpad by pak byl pozorovatelný, a tím i sama teze o rozpadu marxismu potvrzena. Namísto cesty do hlubin principů, k „matkám“ marxismu, se Kolakowski omezuje na popis historických modifikací marxismu, na výčet vnějších znaků dějinně podmíněných fází marxismu od Marxe a Engelse a jejich současné druhy a oponenty přes Lenina, austromarxisty, Luxemburgovou až k Stalinovi, frankfurtské škole, revizionistům a k Maovi. Vývoj není plynulý, nýbrž pohybuje se po křivce dané koordinátami: vznik — rozkvět — zánik. Z toho plyne, že někde mezi vrcholným bodem rozkvětu a bodem zániku muselo dojít buď ke zlomu, nebo aspoň k podlomení dynamismu. Vtírá se zde dokonce představa radikální césury, představa, kterou sugeruje Kolakovského názor, že „klasický“ marxismus není *causa efficiens* komunismu, jak jej uskutečňuje tzv. „reálný“ socialismus. Jenže o césuře či zlomu (v dějinném okamžiku prosazení stalinismu) lze hovořit jen tenkrát, jsou-li principy marxismu vymezené a je-li tak dána možnost ukázat,

jakým způsobem byly porušeny či zrazeny.

Kolakovski je však příliš v hermeneutickém zajetí, jehož vázanosti na subjekt je cizí objektivní principiálnost, která nakonec musí přijmout každou interpretaci jako možnou. Proto i Kolakowski — v jistém rozporu se svou tezí o Stalinově odvratu od marxismu — současně považuje stalinismus za možnou, byť primitivní interpretaci marxismu. Zánik je tedy určen jako rezultat odvratu od marxismu, avšak odvratu, který se projevuje jako možná interpretace... Nezapomeňme, že k logice takové hermeneutiky patří i poznání, že i tento rozpor vplývá do proudu možných interpretací interpretace marxismu in infinitum. Aby mohl hovořit o zániku marxismu, musel Kolakowski celý spor přenést do roviny interpretace marxismu; proto pro Kolakowského je tzv. revizionismus v první řadě interpretací marxismu (nebo lépe: marxistickou interpretací marxismu!), která v okamžiku, kdy si uvědomí svou vlastní interpretující interpretativnost, klesá do propasti zániku. A nezachrání ji pak ani „praxe“, jež je navždy odsouzena k tomu být praxí interpretovatelné interpretace.

Crux tohoto řešení tkví v tom, že stalinská praxe, jakkoli pojatá jako pouhá praxe primitivně interpretovaného marxismu, stačila zahubit milióny lidí. Ačkoliv tedy v rovině myšlení lze snad hermeneuticky „odjistit“ tzv. původní náboj marxismu a hovořit o jeho „rozpadu“, nelze bohužel dodatečně zrušit také praxi, která už z „primitivní“ interpretace vyplynula. Nemluvě o tom, že z interpretace primitivně interpretovaného marxismu (tj. stalinismu) vyplývá, že návrat k „lepší“ formám marxismu — jež nebyly *causa efficiens* stalinismu — je nemožný právě proto, že není úniku z hermeneutického cirkulu, do něhož byl — jako do maelstromu — vtažen marxismus „o sobě“.

### 3

Proti Kolakowského interpretaci interpretací lze klást jinou interpretaci (interpretací) pouze s ohledem na milióny obětí této hry skleněných perel, totiž interpretaci, která by brala zřetel na skutečnost — neodinterpretovatelných — obětí, na skutečnost tedy, jež se jakékoliv interpretaci vymyká. Jde o to, dospět k výkladu marxismu, který by obětem marxistické praxe přiznal dále neinterpretovatelnou objektivní skutečnost. Nejde o text marxistických spisů, nýbrž o realitu těch, kdo byli utraceni rukama pochopů, vyškolených a vyslaných marxistickými ideology. Přitom se zdá být irelevantní, jestli se školitelé dovolávali litery marxistických textů nebo jejich marxistické interpretace. Výsledek byl pokaždé stejný: systematická likvidace člověka a všeho, co konstituuje jeho lidství.

V této interpretaci interpretací marxismu by pak Stalin mohl být považován — právě s ohledem na praxi — za interpretátora marxismu, který dospěl k samé podstatě. A údajná primitivnost jeho interpretace by nabyla podoby jednoduchosti, již se vyznačuje principiální myšlení. Patří-li pak Stalin k hlavním inspirátorům revizionismu, pak by i revizionismus sám — reprezentován marxisty typu Sartra, Adorna, Marcuseho atd. — byl nikoli jevem rozpadovým, nýbrž naopak vrcholnou fází proniknutí k čirým podstatám marxismu. Zkušebním kamenem tohoto průniku by pak musela být praxe totální genocidy, jak ji

začal po leninských náběžích systematicky rozvíjet právě stalinismus.

Domnívám se, že adornovsko-sartrovsko-marcuseovská teorie teroristicko-genocidální praxe nejen navazuje na stalinskou, ale navíc potvrzuje leninko-stalinskou linii radikální redukce marxismu na jeho nejvlastnější principy.

Z celého vyplývá, že k principům marxismu lze dospět pouze sub specie jeho praxe. Už Marx naznačil tuto cestu, když spatřoval podstatu marxismu v praxi. Zde je teprve dosaženo dialektické identity myšlení a bytí. Pojmové formulace principů marxismu musí vyplynout nikoli tedy ze studia marxistických textů, nýbrž ze studia marxistické praxe. Jinými slovy: z textů lze vyinterpretovat principy jediné oklikou přes praxi, dospět k nim návratem z hájemství marxistické praxe k Marxovu manifestu. Pak teprve se každá litera textu začne prosvětlovat k principiální podstatě své výpovědi.

Vývoj textových forem marxismu od Marxe k Marcuseovi a Blochovi pak ukáže — právě na základě poznání praxe — jak tu stále zřetelněji vystupuje konečná a vrcholná redukce na imperativ totální negace skutečné skutečnosti ve jménu dialektické konkretizace čirého myšlení, jež od „smrti boha“ logicko-panlogicky dospělo k likvidaci „starého“ člověka jako *conditio sine qua non* dialektického procesu vznikání utopie. Myslím, že namísto interpretace marxismu v jeho „revizionistické“ fázi by se dalo mluvit spíše o redukci teoretického marxismu na čirou teorii likvidační praxe, na iniciátora globální likvidace „o sobě“.

Cesta k principům marxismu přes teorii praxe a její konkretizaci je ovšem podivuhodně rozeklaná. Proniká-li k těmto principům Sartre, Marcuse nebo Bloch (nebo i takový B. Brecht), je nutno mít na zřeteli, že tito interpreti se s principy marxismu a z nich vyplývající praxí ztotožňují, že s nimi souhlasí, i když svůj souhlas vyslovují s dialektickou nepostižitelností. Obvykle v okamžiku dotyku s konkretizační praxí couvají na dialektickou pozici abstraktního textu, do roviny myšlení, vždy však u vědomí identity tohoto myšlení s bytím, ideologie s praxí.

Na druhé straně lze proniknout k principům marxismu oním solženicynovským návratem z Gulagu, z Kambodže, z Číny, poznat jejich gorgonskou tvář, a odmítnout je s radikalitou, jež jediné je s to čelit totálnímu (tj. konkretizačnímu) nároku těchto principů. Ptám se však, jaká síla je s to vskutku účinně čelit takovéto lidským měřítkům se vymykající míře negace člověka a stvořené skutečnosti? Duch Gulagu se nevznáší jen nad koncentračními tábory komunismu, ale vane i každodenním „civilním“ životem lidí v marxistickém systému. O tomto duchu permanentní likvidace člověka v oblastech mocensky prosazeného marxismu vydává proto svědectví nejen Solženicyn, ale jistě i Naděžda Mandelštamová.\*

## 4

Tvrzení o rozpadu či smrti marxismu nutno brát s nemalou rezervou. Síla marxismu tkví v tom, že se naopak žíví rozpadem — asi jako bakterie, jimž se

\* Těm, kdo se chtějí poučit o principech marxismu v praxologické aplikaci asijské, doporučuji studovat svědectví Jeana Pasqualiniho (Bao Ruo-wanga) o přímo liturgické likvidaci lidství v koncentračních táborech Rudé Číny. (Ročník 2, 1984)

daří v hnilobě a výkalech. Marxismus vznikl z rozpadu kulturních a civilizačních hodnot, a netají se tím, že podporuje a urychluje tento rozpad jako *conditio sine qua non* svého vlastního vzestupu. A také všude tam, kde se marxismus mocensky prosadil, nebuduje nic jiného než zase rozpad, *jímž se utvrzuje a nikoli oslabuje*, jak se domnívají interpreti, kteří v záchraně toho či onoho „výdobytku“ socialismu spatřují možnost záchrany jakéhosi pozitivního, ideálního marxismu.

Protože k principům marxismu se proniká cestou poznání jeho anihilační praxe, zprůsvitňuje se teoretický marxismus hermeneuticky spíš v oblastech, kde se mocensky prosadil. V Polsku, v Rusku a v Československu se redukoval marxismus takřkajíc na čistě ohlodanou kost svých principů. Přesto i zde nelze šmahem mluvit o rozpadu marxismu. Snad jedině v Polsku redukce na holé principy vedla i k rozpadu marxismu ve smyslu vědomého masového odmítnutí této ideologie. Polsko demonstruje též názorně, že mimo křesťanství neexistuje ve světě pozice schopná nejen poznat principy marxismu, ale také odolat jejich dialektickému svodu. — V Československu například tato redukce vedla nikoli k odmítnutí, nýbrž k dialektickému rozdělení marxistů na aparátčíky holé likvidační praxe „reálného socialismu“ a na revizionisty redukující marxismus v somnambulní souběžnosti na teorii.

H. Marcuse, E. Bloch, Th. Adorno, a po jejich boku i G. Lukác, teoretikové marxismu jako formy čirého myšlení ztotožňujícího se dialekticky s bytím cestou konkretizační praxe řízené elitou zasvěcenců, patří k ideologickým iniciátorům českých vyznavačů „socialismu s lidskou tvář“, jež přísluší nikoli snad člověku, ale abstraktní teorii, marxistické praxologii, jež se nazývá socialismus. Tam, kde se „lidská tvář“ revizionistického socialismu vsutkuje dotkne živého člověka, objeví se leda náměsíčný profil věčného nihilisty.

Ale jakpak je tomu s údajným rozpadem marxismu na Západě?

## 5

Okcidentem obchází strašidlo rozpadu od začátku tohoto století. Po první světové válce a jako její duchovní první pokus o syntézu tohoto stavu a jeho kvazi-historické zdůvodnění přinesla, jak známo, Spenglerova kulturní morfologie „*Untergang des Abendlandes*“. Bouřlivý rozvoj avantgardy je provázen vědomím konce filozofie, konce umění, konce civilizace. Thomas Mann před svou smrtí hovořil o konci literatury, dávno před ním už Franz Kafka považoval moderní umění za blasfemické, tentýž názor sdílel Hermann Broch. Obdobné myšlenky o zániku najdeme ještě dříve u Rakušanů Hugo von Hofmannsthal a Karla Krause. Filozofie pojala skutečně umění jako cosi „minulého“ ústy Hegela už na počátku 19. století. Hegelem jako by však zároveň byl vyvolán i konec okcidentální filozofie.

Heidegger nedlouho před smrtí hovořil o konci filozofie, na jejíž místo chtěl dosadit nový mýtus s neznámým bohem, v jehož spásný příchod možno prý doufat i nedoufat... Teprve na pozadí bankrotu okcidentální filozofie lze realisticky nazírat a hodnotit i například české doufání v spásu Čech skrze filozofii Masarykovu...

Nejde mi o to, abych zde vypočítával příklady prorocství zániku. Chtěl bych

zde jen sumárně poznamenat, že po evidentním zániku křesťanské kultury jako univerzální duchovní formy koncem 18. století, přežívající postkřesťanská kultura — již zde nazývám okcidentální — se vyznačuje dialektickým sepětím optimistické víry v pokrok, antropocentrický humanismus, emancipaci, sociální spravedlnost atd. na jedné straně a bezbřehého nihilismu ústícího do propastného, bezvýchodného zoufalství na druhé straně. Syntéza obého nabyla pak podoby oné utopické druhé skutečnosti, jež se konkretizuje ustavičnou anihilací nepřijatelné skutečné skutečnosti nedokonalého člověka a jeho světa. Není těžké postřehnout, že v anihilaci se dialekticky „uchovává“ a „pozvedá“ protiskutečnostní antiteze nihilistického zoufalství. Tuto syntézu, do níž jsou integrovány hybné duchovní síly okcidentální civilizace, reprezentuje nejdokonaleji marxismus, plnoprávný dědic hegelianismu, duchovní osy postkřesťanského okcidentu.

Námítka, že marxismus coby pouhá ideologie nutně zanikne, jako zanikla už řada jiných ideologií a světových názorů, neobstojí. Proces odumírání ideologií a světových názorů vhání jejich zklamané vyznavače do náruče marxismu, který — díky dialektické panlogice — dovede být pro každého spásným přístavem: pro zbankrotělé existencialisty, fenomenology, strukturalisty, linguisty nehynoucí filozofickou sumou, pro zklamané vyznavače dřívích světonázorů absolutním světovým názorem totálního (dialektického) usouvztažnění jednoho a všeho, pro odpadlé křesťany náboženstvím nekonečného zajetí mrtvého Krista, pro nihilisty a zoufalce pak předsíní nicoty, v níž lze vyčkávat, v níž se lze dokonce „kulturně“ zabydlet, a pro skutečné marxisty, pro elitu zasvěcených a vyvolených, nejdokonalejší praxologií totální likvidace všeho, od nedokonalého člověka až po ten zbytečný kámen u cesty, a to ve jménu zákona o dialektickém ztotožnění panlogična s utopickým konkrétnem.

Čím větší je skutečnostní náboj v úvahách o zániku světa, civilizace, národů (zejména v Evropě), tím více narůstá i spásně konkretizační náboj marxismu, který civilizaci, svět, národy šmahem neguje ve prospěch utopie, v níž civilizace, svět, národy nebudou už vystaveny nebezpečí zániku, ba ani možnosti zániku, protože v nich nezbude nic z nedokonalé, zánikem a smrtí odjakživa poznamenané a stíhané skutečnosti. Co zbyde, bude ono zcela jiné, projevující se v identitě panlogiky s bytím, Hegelův absolutní duch, Marxův dovršený komunismus.

## 6

Proti tezi o smrti marxismu na Západě svědčí dvojí: v užším smyslu systematická západní finanční a technologická údržba mocensky etablovaných marxistických systémů; v širším smyslu soustavné úsilí neomarxistů a revisionistů o záchranu marxistické teorie redukcí na její principy.

Západní Evropa — zejména od nastoupení Reaganovy vlády v USA — se stále méně tají tím, že v marxismu spatřuje výslednou syntézu postkřesťanské okcidentální civilizace, duchovní esenci velké civilizační emancipace a „velké reformace“, zahájenou kdysi generálním útokem proti kultuře baroka. Takto syntetizován má být ovšem marxismus principiální, oproštěný od sekundárních kategorií jako „třída“, „proletariát“, „ekonomie“, „nadstavba“, „základna“,

marxismus totální likvidace skutečnosti prováděné stále otevřeněji ve jménu mrtvého Krista, marxismus neprotržitého Velkého pátku.

Pro tuto skoro eschatologickou redukci marxismu, již jsou poznamenána především „slavná“ šedesátá léta 20. století, neváhal bych — z hlediska křesťana — nazvat 20. století stoletím blasfemickým. Necht' nikdo nepochybuje o reálnosti ani ne tak socialismu jako spíše ničitelské systematickosti principiálního marxismu. V zásadě jde o duchovní a mravní dezorientovanost převážné části okcidentální inteligence: od univerzitních studentů přes specialisty všeho druhu až po literáty a od nich skoro už nerozeznatelné teology. Příznačné přitom je, že se tato zásadní dezorientovanost spojuje se sklonem k vždy pohotově agresivní bojovnosti, což připomíná boxera zavile bušícího do vycpaného pytle. Útočí se totiž proti cílům, které se nikdo nesnaží přesněji určit také proto, že mají často ráz pouhých stínů. Zavilá útočnost pak rychle ustupuje únavě, znechucení a kocovině. Nejnázorněji se tato entropie revolučních nálad projevuje v řadách levicového studentstva. Rebellantství se u nich střídá s „uvědomělým“ parazitismem a „programatickou pasivitou“, hordy pouličních žvounů se ztišují a modifikují v kýmkoli použitelný lidský „materiál“. Iluze o „třetí“ cestě se rozpadla, namísto ní se objevilo rozcestí: buď návrat k hodnotám střízlivosti a uznání nedokonalých skutečností nebo zpečetění bankrotu instalací totalitární syntézy (v dialektickém procesu!) optimismu a zoufalství, vznikání a nicoty. To první se zdá skoro nemožné, neboť vyžaduje příklon k usilovné a soustředěné práci, již většina těchto zklamaných skoro úplně odvykla. Odpor k práci — vypěstovaný demoralizujícím podpůrným systémem o vše osvěceně pečujícího státu — se integruje do podoby teroristického ničitelství; destrukce jako forma negativní práce, neschopnost dosáhnout jakékoli profesionálnosti se umocňuje do podoby profesionálního terorismu. Nad parazitálním podhoubím se etabluje pak elita revolucionářů z profese. Tím se už předjíhá totalitní symbióza byrokracie a teroru parazitujících na masové „základně“ otroctví.

Tento vývoj směřuje k anihilační praxi, jak ji podmiňují teoretické principy ortodoxního marxismu. A je zcela irelevantní, jestli probíhá uvědoměle marxisticky nebo somnambulně pod impulsy módních mýtoutopií. Mentální i „praktický“ parazitismus mladé levicové okcidentální inteligence tvoří zajímavý pendant k „zahnívajícímu imperialismu“ jak o něm hovoří Lenin, s tím rozdílem ovšem, že co tu „zahnívá“ je tentokrát demokratický socialismus okcidentálního wohlfahrtsstaatu, ona „třetí cesta“, jež se ukazuje být pouhým, skoro už stereotypním přechodem od zrazené demokracie k socialistickému totalitarismu.

## 7

Okcidentální levicová inteligence přispěla svým podílem i k rozpadu okcidentálních univerzit. Také v tom lze spatřovat paralelu ke konečné likvidaci univerzity v mocensky etablovaných systémech „reálného socialismu“. S univerzitami se likviduje především učiliště, jehož úkolem a cílem bylo poznávání skutečnosti stvořeného univerza a skrze tuto skutečnost i jeho Tvůrce. Smysl univerzity byl narušen ovšem už pozdně středověkým racionalismem, který

racionální metodu kladl nad poznávání skutečnosti, tím že od lidského myšlení vedl metodický oblouk (nad univerzálním jsoucnem) přímo k všeobjímajícímu Jedno. Teologie, filozofie a humanistické vědy se postupně měnily v disciplíny čirých metodicky interpretačních postupů, přírodní vědy pak v *experimentum experimentis*.

Nechci se tu však zabývat historií sebedestrukce okcidentální univerzity, nýbrž se chci jen zmínit o několika charakteristických znacích jejího finálního rozpadu.

Heidegger jej zvěstoval vyhlášením konce filozofie a ústupem do hájemství mýtu. Koho však dnes na univerzitách okcidentu může ještě vzrušit úvaha o tom, že tento konec byl zavinut už v hegelianské teozofické syntéze, jež měla vyrovnat novověký rozpor mezi teologií a filozofií (a její metafyzikou bez Boha), zavinut i s oním vyústěním teozofie v ideozofii s konečným sestupem do nížin či propastí světonázorů a ideologií? Heidegger sám nikdy nepochopil, že bez Boha — nikoli bez „nějakého boha“ mýtů — musí veškerá snaha o ontologickou diferencii jsoucná a bytí nakonec zas jen vyústit do dialektické jednoty bytí a nicoty.

Dnešní univerzity poklesly už natolik, že nejenže nepozorují staletou absencí teologie, ale nejsou ani s to postřehnout zánik teologie. Jím se rozpad okcidentální univerzity dovršuje, i když jaksi událostí, k níž dochází jakoby mimo ni. Teologie nicméně zůstala spojena s okcidentální univerzitou neviditelnou pupeční šňůrou, jakkoli odcizená okcidentální univerzitě, nepřestala ji vyživovat jako své odložené či odrodilé dítě. Ačkoliv teologie a okcidentální univerzity žily odděleně jako rozloučení manželé, udržoval se mezi nimi neviditelný duchovní vztah zcela zvláštní destruktivní kvality.

Dosud není dost jasně prozkoumán vliv pozdně středověké scholastické teologie na vznik novověkého okcidentálního racionalismu, jímž se dlouhodobý rozpad zahajuje. Na druhé straně zasadila okcidentální univerzita smrtící ránu novověké teologii Hegelovou teozofickou syntézou, do níž ústí veškerý objektivizující racionalismus (včetně Kantova kritického předzjednání dialektiky „subjektivního objektivismu“), syntézou, v níž se vznikavě, a čím dál víc dialekticky, ztotožňuje lidské myšlení a praxologie s myšlením a konáním Boha. Současný takzvaný „pluralismus“ představuje facit této identity, totiž možnost myslet o Bohu cokoliv, onu naruby obrácenou totalitu teorie-praxe, jejíž intencionalitu prohlédl již Dostojevskij, když pravil: není-li Boha, vše je dovoleno, tj. i myslet (si) o Bohu cokoliv. Jenže toto „cokoliv“ anihiluje beze zbytku jakoukoli teologii živého, tj. nemyslitelného Boha.

Jako se racionální scholastická teologie nakonec podřídila panlogičnu hegelianské teozofické syntéze, tak i přírodovědecké *experimentum experimentis* nakonec vyústily v neméně hegelianskou syntézu tzv. sociálních věd. Z nich bych jmenoval tři: sociologii, psychologii a politologii, které jsou si zajedno v radikálním odvratu od skutečnosti (sociologie), od člověka (psychologie) či mezilidských vztahů (politologie), to vše ve prospěch čirých matematizovaných funkcí a dat.

Sociální vědy tvoří dnes teninkou slupku z „hedvábného papíru“ — mluveno s F. Kafkou — která okcidentální univerzitě vtiskuje poslední rozeznatelnou podobu. Jejich konstrukce nemají však už pranic společného se



skutečnosti člověka a jeho světa, naopak: míří proti člověku a útočí proti jeho skutečnosti jako jakési nukleární zbraně čirého ducha. V rovněž hmoty analogickou pozici (s možností totální „nukleární“ anihilace) zaujímá hlavní nástroj onoho *experimentum experimentis*, v němž se totalizovaly přírodní vědy: technologie. Heidegger a jeho epigoni v ní spatřují největší nebezpečí pro člověka, aniž však rozeznávají nebezpečí, které člověku hrozí, dojde-li skutečně k symbióze západní teologie a filozofie a tím k bankrotu obou v syntéze postteologického a postfilozofického mýtu s technologií. Teprve tato syntéza by z technologie učinila nástroj konečné panlogické likvidace člověka a jeho světa.

## 8

Je proto také pan-logické, že marxismus kvete na troskách okcidentálních univerzit jako blín na smetišti. Marxizovaná „univerzita“ se konečně plně a nepokrytě vyznává ze své nenávisti k stvořené skutečnosti člověka a jeho světa. Humboldtovská individualistická výchova (*Bildung*) byla dialekticky negována v „anti-bildung“, ve výchovu mas k anti-kultuře. A nebylo to ani obtížné, neboť humboldtovské pojetí vzdělání neslo v sobě mocný zárodek své vlastní dialektické negace, samo vyrůstající z radikální negace kristocentrického univerza. Marně se Goethe svou „pedagogickou provincií“ snažil tuto imanentní dialektickou negaci překonat harmonizací (renesančního) antropocentrického univerzalismu s bázní (*Ehrfurcht*) před Bohem Stvořitelem...

Nehodlám zde vyjmenovávat znaky této anti-kultury, v podstatě jde o ono totalitní cokoliv, o *quodlibet*, jež se dá jakkoli zapojovat do metodologické hry a opět z ní jakkoli a kdykoli vylučovat. Nejde už o poznání univerzální skutečnosti (nemluvě už vůbec o dějinách), nýbrž o libovůli nezávazných kombinatorických spojů s jediným cílem: odvrátit pozornost od reality, ba víc: toto odvrácení petrifikovat v stav permanentní destrukce, a to nejen skutečnosti světa, ale i člověka samého. V poslední instanci jde o výchovu k sebe-destrukci, přičemž pojem výchova se tím ovšem beze zbytku pervertuje.

Ten, kdo proti své vůli musel absolvovat marxistické školení na komunistických „univerzitách“, poznal velmi dobře tuto inherentní perverznost obračející se proti posledním zbytkům lidství učitele a žáků. Dehumanizací učitele i žáků na pouhé objektivizované funkce dialektické hry triumfovala totální metoda novověkého racionalismu. Zatímco v přechodové fenomenologické fázi moderního racionalismu člověk a jeho (dějinná) skutečnost se museli stát transparentními, aby nestáli v cestě nazírání podstat fenoménů, jež se ovšem nakonec ukázaly být vlastnictvím subjektu, jehož transparentnost jim vtiskovala iluzi objektivity; zde, v dialektizovaném racionalismu, se „vědecký“ imperativ zprůsvitnění člověka a jeho světa klade neúprosně proto, aby člověk svým nedokonalým lidstvím a svými vztažnými závislostmi neporušil čistotu panlogických konkluzí a spojů, které jej svými „rezultáty“ v jeho podstatnosti, v jeho vztazích, v jeho lidství radikálně a nevývratně popírají.

Dialekticky negovanému člověku, onomu ještě-ne-člověku na nekonečném postupu k „lidskému člověku“, bylo z jeho kultury přiznáno jen sub-kulturní, buď v podobě masových výrobků měšťáckého trhu nebo ideologicky

plánované produkty na řízeném postupu cestou ke kultuře „lidského člověka“. Toť ostatně také pravý význam Leninovy teze o dvojí kultuře: panské a utlačované. Ta první je vykořisťovatelsky úpadková, dekadentní, druhá teprve vzniká. Kulturu hodnou toho jména lze pouze odvodit z ojedinělých pokrokových géníů předzjednávajících postup od ještě-ne-člověka ke konkrétnu lidského lidství a jeho utopické „kulturní kultury“. Na jedné straně kalný subkulturní proud řízené ještě-ne-kultury, na druhé straně kult géníů podle výběru plánovačů a stratégů dlouhého pochodu za totální kulturou utopična.

Na okcidentálních univerzitách se tento stav obráží v příznačné dialektice nové hermeneutiky humanistických věd pendlujících mezi zálibou pro vše triviální, a mezi produkcí rychle se střídajících módních metodologií směřujících k absolutní syntetické metodě, jež by byla práva oné totální kultuře konkrétního utopična. Protože však tato totální kultura dosud neexistuje, jsouc dosahována nekonečným postupem nekonečné produkce stále nehotovějších výtvorů, aplikují se ony metodologie *in progress* na umělecké quodlibety, na libovolné „texty“, které se metodicky absorbují. V podstatě se v střetání — nemohu to jinak nazvat — metody a textu projevuje proces dialektické negace, proces anihilujícího pozření nedokonalého textu dokonalou metodou. Totální kultura přinese pak kýženou identitu textu a metody na pozadí identity bytí a nicoty.

Na okraji této dialektické anihilace humanistických věd se utvářejí drobná rezidua, oázy jakéhosi humanistického hedonismu libujícího si nostalgicky v labužnickém a ovšem sterilním vychutnávání klasického dědictví géníů evropské kultury od Homéra přes Danta a Shakespeara ke Goethovi a Kafkovi.

Marxismus této ztravující dialektice v humanistických vědách poskytuje spásné přístřeší. V něm naleznou nakonec společné útočiště trivialita i absolutní metoda i nostalgický kult géníů, vše na bázi dialektické konkretizace utopické druhé skutečnosti kulturní kultury.

## 9

Mám za to, že okcident už není s to vybudovat účinnou duchovní hráz proti marxismu. Ztroskotala v pokusu o to i katolická teologie, která nejenže nepotlačila marxismus, ale stala se nakonec jeho obětí. To, co v moderní teologii má ještě hodnotu, je už jen zoufalý (skoro) zápas o holé zachování posledních dogmatických struktur.

Chtěl bych ještě poukázat na tzv. „nové filozofy“ — Les Nouveaux Philosophes — ve Francii, kteří svého času vzbudili, jak se brzy ukázalo, značně přehnané naděje v účinnou duchovní obranu okcidentu proti pronikání marxismu. Jde vesměs o vystřízlivělé bývalé marx-leninisty velmi mladých ročníků, kteří se ještě v roce 1968 vyžívali při happeningové pseudorevoluci pařížského studentstva. Především stojí za zmínku: A. Glucksmann a Bernard-Henri Lévy. První ve své knize „The Master Thinkers“ velmi správně rozeznal v marxismu dědice německého idealismu, vztah, k němuž se hlásí ovšem marxismus sám, a jímž se zabývala už řada specialistů. I když Glucksmann nestačil na hlubší analýzu tohoto vztahu, vytužil nicméně, že hlavní dědictví, jež idealismus předal marxismu, je systematická konstrukce nové vzdororeality konkrétna spojená s gnostickým odmítnutím nedokonalého

stvoření. Pro nás Čechy je zajímavější snad Henri Lévyho filozofický bestseller z roku 1977 s názvem „Barbarství s lidskou tvář“. Co nás tu především může upoutat, je míra vystřízlivění u obou autorů, a filozofická pozice, již po rozchodu s marxismem zaujímají.

Opakuje se tu zhruba to, čeho byl svědkem okcident už v době prvních stalinských procesů, kdy od „boha, který zklamal“ odpadla hrstka intelektuálů: A. Koestler, A. Gide, I. Silone aj., aby skončila v předsíni nihilismu. Už tenkrát se ukázalo, že síla a svod marxismu tkví také v panlogické důslednosti, do níž je zakalkulován i útek z jeho dialektických kleští. Útek před ním vždy jako by končil na území nepřítele, na němž zběh teď hyne duchovním hladem a žizní, nebo se aspoň vrací do dialektického svéráku, který mu skýtá třeba stranické předpolí trockismu. (Nic mnou neotřáslo tak silně, jako Solženicynovo líčení opakovaných a marných úteků z Gulagu.) Jisto je, že postkřesťánská kultura okcidentu neskýtá už pevné útočiště před černým jícnem, jenž se otvírá za jejími běhy, a jenž se nazývá marxismus.

Názorně lze sledovat onu nemožnost útěku v terénu postkřesťánské okcidentální kultury u Bernarda-Henri Lévyho. Jeho útek se proměnil v pouhé pendlování mezi odmítaným marxismem a nenáviděným kapitalismem, v kyvadlový pohyb, jímž je poznamenán například i celý filozofický život J.P. Sartra. Pro B.-H. Lévyho „barbarský“ není marxismus, ale především „degenerovaný, dekadentní kapitál“, ten „smrtící stroj“. Podle Lévyho se marxismus dopustil především té chyby, že neodmítl kapitál bez výhrady a že jej zapojil do dialektického procesu ve své „reakční“ víře v pokrok.

Takové myšlení skýtá pouhý odvar z marxistických kategorií, jež tu nejsou vyvráceny, ale pouze pokrouceny. A jako skoro vždy u těchto zklamáných exmarxistů, zklamání vyplynulo z apriorního nepochopení panlogické dialektiky marxismu. Tito odpadlíci nechápali marxismus ani v době, kdy v něj blouznivsky věřili.

Lévy se naivně domnívá, že proti pokušení marxismu ho může teď zajistit to, co nazývá „ctností ateistického spiritualismu“, totiž: nevíra v člověka jako rezultat esoterického poznání, zastřena exoterickou *ideou* člověka. Tato ctnost má společnost uchránit před totalitarismem. Při bližším přihlédnutí tato esoterická nevíra v člověka, stojící v protikladu k exotericky kamuflované ideji člověka, pouze staticky opisuje nekonečný dialektický proces vznikání člověko-boha z ještě-ne-člověka, jak ho známe z německého idealismu a marxismu. Nevíra v člověka souvisí proto také u Lévyho zcela důsledně s tezí o „mrtvém bohu“, kterou bez výhrady přijímá. Lévy se nakonec utekl na pozici ateistického osvícenství, takřkajíc zpět do 18. století, kdy se okcidentální civilizace a kultura mocensky etablovala ve své postkřesťánské podobě a ústy osvícených básníků, kardinálů a státníků vyhlašovala exoterické náboženství pro lid a exoterický ateismus pro elitu.

Lévy sám brzy postihl, že polozřícené kasematy osvícenství neskýtají už žádnou ochranu před marxismem, a uchýlil se k víře svých židovských předků. O tomto dalším přesunu utečence se lze dočíst v jeho nedávno vydané knize „Závět' Boha“ (The Testament of God). Znamená to, že se dotápal konečně k odolnému základu? Soudný čtenář Lévyho knihy o tom začne asi brzy pochybovat. Lévy totiž svou marxismem podnícenou nenávist ke ka-

pitálu přenáší teď i na západní demokracii, jejíž formální ideu sice akceptuje, ale reálnou podobu šmahem nazývá fašismem a bez rozpaků přirovnává k sovětskému systému, ba dokonce i k současnému revolučnímu Iránu. Exmarxista Lévy se nemůže už naučit mluvit jiným jazykem než novořeči okcidentální levice, jejíž morfologie i syntax jsou odvozeny z „prajazyka“ marxismu.

Lévyho neschopnost pochopit a zároveň i překonat marxistickou dialektiku stojí i v pozadí jeho pokusů o interpretaci osudu židovského národa a Starého zákona. Lévy klade oběti židů v nacistických koncentracích nad oběti těch ostatních, neboť rozlišuje mezi prostou fyzickou likvidací, a tím, co nazývá genocidální „metafyzickou nenávistí“ namířenou výhradně proti židům. Opět se zde opakuje Lévyho protiklad „nevíry v člověka“ a „víry v ideálního člověka“, tentokrát v podobě protikladu mezi pouhými fyzickými likvidacemi ještě-ne-lidi a „metafyzickým“ ničením „ideálního člověka“ reprezentovaného biblickým národem. Taková interpretace není daleka marxistické dialektice.

Podobně Lévy ze Starého zákona odvozuje *sedm* přikázání závazných pro etní reprezentanty ideje člověka. První z nich, jež zní „zákon, váš zákon je posvátnější než všechno dění“, je podle mého zastřeným vyznáním víry v údajně odmítaný marxismus. Klade se tu abstraktní zákon nad veškerou skutečnost živého člověka a reálného světa, přesně v duchu marxismu a ovšem i hegelianského systému. Podezřívám ostatně Lévyho, že v této absolutizaci zákona — k níž analogii poskytuje novověký racionalismus — stojí bliž Talmudu než Starému zákonu. Ať tak či onak, z tohoto prvního přikázání lze odvodit nejen zbývajících šest, nýbrž i jakékoli další protiskutečnostní imperativy: dobro tkví v konformitě se zákonem, budoucnost je v rukou zákona, všechna účinná aktivita je opakovaným tvrzením zákona, všechna pravda je totožná se zákonem, zákon stojí v zásadním rozporu s nedokonalou skutečností, člověk se musí ztotožnit se zákonem aktem poznání sebe sama atd.

Takto se myšlení „nového filozofa“, údajně protimarxistického, pohybuje po spirále, jejíž nejvnitřnější osu tvoří panlogický zákon nekonečného dialektického procesu absolutizace. Domnívá-li se Lévy, že se v objetí tohoto zákona vrací k živé víře svých otců, jistě se mýlí.

## 10

Marxismus sám se nikdy neostýchal kriticky interpretovat náboženství, především pak křesťanství. Marx, jak známo, považoval neúprosně likvidátorskou kritiku křesťanství za nezbytný předpoklad plného ustavení marxismu jako dominující „vědecké“ ideologie okcidentu. Dalo by se říci i takto: imperativní a imperiální vliv marxismu roste přímo úměrně s jeho schopností rozvracet křesťanství, jeho konečný triumf a globální vítězství jsou neodlučně vázány na konečnou likvidaci křesťanství. Dialektická panlogika pak umožňuje marxismu tohoto vítězství dosáhnout nikoli snad přímočarou likvidací křesťanství, nýbrž jeho pozřením, totální identizací křesťanství s marxismem. *Identizace je vždy znamením vítězství dialektiky.*

Marx si tedy plně uvědomoval nezbytný předpoklad vítězství své ideologie v rozvrácení křesťanství, ale teprve jeho pozdní žáci, mezi nimi zejména

Ernst Bloch, pochopili, že rozvrácení musí být v konečné podobě pozřením.

Ale teprve definitivní smrt Krista umožňuje marxismu potřit křesťanství dialektickým ztotožněním s ním. Mrtvého Krista nelze interpretovat pan-logičtěji (a tedy dialektičtěji) než jako revolucionáře, jemuž šlo o zvrát v dimenzích tohoto světa. A naopak zase, Kristus chápaný jako revolucionář v souřadnicích tohoto světa musí být Kristus mrtvý. Jeho kříž se pak stane ohniskem permanentní revoluce, symbolem dialektiky, čistou abstrakcí, lešením, z něhož byl sňat k „věčnému odpočinku“, a zároveň symbolem zákona panlogické dialektické negace všeho, co žije a umírá, tedy všeho, co v tomto světě tomuto zákonu slouží — včetně mrtvého Krista.

Naproti tomu Kristus zmrtvýchvstalý transcenduje veškerou revoluci. Uchovává ji pro člověka tím, že ji vysvobozuje ze jha dialektického zákona „mimo život a smrt“; skutečná a pravá revoluce se uskutečňuje v transcendentnu.

•

Neomarxisté v čele s E. Blochem rozpoznali velmi přesně nebezpečí, jež tu hrozí marxismu z Kristova zmrtvýchvstání. Marxistická kritika křesťanství mohla dosáhnout svého cíle jedině totální eliminací jakékoli připomínky radostné zvěsti o Kristově vítězství nad smrtí.

Ústředním hybným impulsem Blochova „principu naděje“ je to, co Bloch nazývá „eschatologickou revolucí“, a do níž s nasazením všech dialektických pák zahrnuje i Krista. Blochův pokus o konečné vyvrácení křesťanství proto nutně — neboť může být jen dialektické, tj. ztotožňovat pozřením — nabývá podoby christologie. Bloch eliminuje živého Krista tím, že ho ztotožňuje: za prvé s Prométheem (mýtizace), za druhé s Luciferem (spiritualizace), za třetí pak s „revolucionářem“ (imanentizace) vyhlazujícím mezní cíl revoluce řízené zákonem panlogické dialektiky: ztotožnění člověka a boha. Neomarxistický Kristus je tedy přítomen v ráji jako svědce Evy skrze výchozí tezi vši dialektické revoluce: *eritis sicut Deus* — „budete jako bůh“. Ironie tkví v tom, že tento *deus*, s nímž se má člověk ztotožnit, neexistuje, či *dosud* neexistuje, čímž je i člověk sám vzápětí degradován v *ještě-ne* „člověka“, který má dosáhnout plnosti lidství teprve oním *sicut Deus*. Jinými slovy: Blochův dialektický Kristus funguje takřka jako první proteovský hybatel permanentní eschatologicko-dialektické revoluce. Jak se tento první hybatel ocitl zároveň i na kříži, kde s konečnou platností zemřel, aby svou definitivní smrtí vydal svědectví o neexistenci Boha, s nímž od počátku „svůdně lucifersky“ ztotožňoval člověka? Jasně je jenom to, že do takovýchto rozporů se lze dostat právě jen dialektickým myšlením, které pak všechno roztíná jako gordický uzel konečnou negací všeho nedokonale rozporného světa a člověka v něm ve prospěch panlogického zákona.

Jestliže však E. Bloch vychází ve své „christologii“ z hadova „*eritis sicut Deus*“, dalo by se k jeho gnostické exegezi (v níž si libují skoro všichni neomarxisté) poznamenat i toto:

Zákaz jíst ze stromu poznání nebyl odvolán ani po jeho překročení. Co z toho vyplývá? Především to, že po požití zakázaného ovoce vzešlo člověku nikoli poznání dobra a zla, nýbrž naopak — a to přinejlepším — jen postupně,

v průběhu dlouhých věků poznání zásadního nepoznávání. Jinými slovy: zákaz měl zabránit právě ztrátě jasného poznání, jehož slabým odleskem je ono sokratovské poznání-nepoznání. Středověk pak toto poznání-nepoznání rozvinul v princip analogie bytí. Kusanova *docta ignorantia*, položená na práh novověku, zůstala nepovšimnuta. V podstatě přestoupení zákazu přineslo katastrofální znemohoucnění lidského poznání. Novověká gnóze by se v této souvislosti dala nazvat chlubitvým sebezraděním této prastaré imbecility.

Rozeznávat pak dobro a zlo byl člověk schopen mnohem přesněji před přestoupením zákazu. Kdyby toho nebyl býval schopen, nebylo by možno mu cokoli zakazovat, tím méně ho za přestupek trestat. Po požití zakázaného ovoce právě toto poznání upadlo do naprosté konfúze, která však člověka nezbavovala odpovědnosti za jeho činy. Kristus později označil tuto pomatenost slovy: Nevědí, co činí.

Dále pak z trvalosti zákazu vyplývá, že se i nadále vztahuje na veškeré formy gnóze založené na onom *eritis sicut Deus*, najmě tedy gnóze dialektické. Nikoli snad proto, že by z ní hrozilo nebezpečí pro majestát a nádhru Boha, nýbrž proto, že každým aktem této gnóze člověk zapadá stále hlouběji do bažin vlastní záhuby, do definitivní a totální imbecility.

## 11

E. Blochův „princip naděje“, v němž se zalíbilo dokonce i některým křesťanům, je založen na dialektické „christologii“, v níž veškerou naději v konečné vítězství zákona revoluce skýtá zasnoubení Lucifera s Prométheem nad hrobem mrtvého revolucionáře jménem Ježíš. Nejsme tu ostatně daleko od Blakeova mystického „snoubení nebe a pekla“ nebo od titánské gnóze Schellingovy, jež iniciovala Hegela...

Bloch se svým mrtvým Ježíšem stojí v linii gnostické christologie, kterou lze velmi dobře sledovat zejména u Hegelových žáků po levici i po pravici. Skoro u všech vystupuje úsilí o dialektické přehodnocení křesťanství a s ním spjaté biografiky Ježíše. Od D.F. Strausovy knihy „Leben Jesu“ z roku 1835 se vine gnostický řetěz přes Feuerbachovu „Wesen des Christentums“ (1841) a A. Rugeův „System der Religion unserer Zeit“ až k Rugeově příteli Bruno Bauerovi, který předjímal už Nietzscheho obžalobu křesťanství v „Das entdeckte Christentum“ z roku 1843. Zde se kladou základy onoho „hloupého“ — abych použil epiteta českého germanisty V. Jiráta — 19. století, jehož teorie naše století tak zdárně uvedlo v praxi.

„Nelidskost“ křesťanství, již pak vyhlásil Nietzsche, se velmi dobře doplňuje s „odcizením člověka“ skrze křesťanství, jež vyhlásil Marx. Přiznačně však je, že dialektická christologie brzy opouští prostou negaci křesťanství a postupuje k dialektické „syntéze“ Krista a Antikrista, otvírajíc tak dráhu od „mrtvého boha“ k mrtvému Ježíšovi rebelovi a revolucionáři, jenž položil život za konkrétní říši bratrského Antikrista.

Souběžně s touto gnostickou christologií se vyvíjí i protestantská teologie, která — v hlubokém zapomnění teologie J.G. Hammana — postupuje od dezobjektivace a dehistorizace křesťanství (Schleiermacher, Kierkegaard) přes historickou relativizaci k syntéze v podobě dialektické teologie K. Bartha,

který operuje týmiž identitami nebes a pekel, jako Ernst Bloch. Identitami, které lze v náznaku objevit arci už u Luthera.

Tuto vcelku souvislou linii posthegeliánské christologie — sekulární i evangelické — zcela zvláštním způsobem integroval Dostojevskij. Myslím tu především na jeho knížete Myškina z románu „Idiot“, na Aljošu — modelovaného podle postavy filozofa Solověva — z románu „Bratři Karamazovi“, v němž dochází k proslulé „eschatologické“ konfrontaci Velkého Inkvizitora a Ježíše na pozadí dialogu Ivana Karamazova s ďáblem.

Jako všichni velcí myslitelé i tvůrci, i Dostojevskij působí ambivalentně, nebo přesněji: byl a je nadále interpretován zcela protikladně. Na jedné straně stojí v čele transcendentální kritiky všeho dialektického revolucionářství, na druhé straně integruje — proti své vůli takřka — právě toto revolucionářství na samu mez totálního teroru.

Zmiňuji se zde o tom jen proto, že tyto Dostojevského romány — a ovšem i jeho „Běsi“ — hluboce ovlivnily na přelomu století myšlení oné vrstvy středoevropské měšťácké inteligence, trefně charakterizované označením „leisure class“. Jedná se o jedince, ekonomicky z velké části nezávislé, zbavené nutnosti vydělávat si na živobytí pravidelnou prací, díky kapitálu, který nashromáždili jejich produktivní předkové, nebo finančním podporám, jež dovedli získat. Jen zcela mimochodem poukazují na často konstatovanou skutečnost, že Dostojevského hrdinové žijí v obdobném ekonomicky parazitárním postavení. Z řad této „leisure class“ se rekrutovali nejzavilejší ideologové totalitarismu, z nichž někteří se stali aparátčíky v etablovaných socialistických a komunistických systémech.

Jsem dalek toho, abych zde konstruoval nějakou přímou duchovní spojnici mezi dílem Dostojevského a těmito intelektuály. Naopak, jde o jev mystériózní: Dostojevského přímo geniální obnažení gnostickodialektických principů anarchismu a komunismu, obnažení, jež mělo působit v intencích autora jako protijed, jako varování, působilo na některé jedince jako svod, jako mocná výzva k následování. Jsem ostatně přesvědčen, že i dilo tak názorně demonstující anihilační dialektickou praxi totalitarismu jako Solženicynovo „Souostroví Gulág“, působí na mnohé intelektuály, zejména na Západě, jako doklad neodvratného globálního vítězství systému, který nepřátele konkretizace nového člověka posílá na smetiště dějin právem svého uvědomělého sepětí s neúprosnými zákony dějinného vývoje. Odpor proti Solženicynovi v řadách intelektuálů na univerzitách Západu vyplývá především z toho, že právě tuto skutečnost nezbytné likvidace letargických konzervativních mas, stojících v cestě nezbytnému pokroku, považoval za nutné odabstrahovat a dekonkretizovat do nedialektické podoby vulgárně skutečností... Dostojevskij velmi dobře věděl o přitažlivé síle propastí negace a zla.

Dialektická lest tkvěla však v tom, že se právě tato fascinace globálním terorem zároveň kladla jako projev jedině možné a jedině nutné mravnosti.

Tyto rozpory osvětluje velmi dobře případ dalšího člena postleninské generace neomarxistů: Georga Lukáče.

## 12

Georg Lukács je zajímavý podle mého názoru jen do chvíle, kdy se kierkegaardovským skokem vrhne do víry v marx-leninismus. Zrání Lukáčsovy „konverze“ z vyznavače senilního (abych použil jeho vlastního epiteta) idealismu v uvědomělého marxistu, fascinujícím způsobem odkrývá zároveň i gnostickodialektické principy marxismu, k nimž se mladý Lukács dopracovává právě pomocí Dostojevského díla. V okamžiku, kdy bychom čekali, že Lukács tyto principy s úděsem odmítne pro jejich hrůznou a globálně destruktivní negativitu, již si zcela jasně uvědomuje, vstoupí do maďarské KS.

G. Lukács a Ernst Bloch studovali společně v semináři Georga Simmela. Od něho převzali oba studenti názor, že Církev a Kristus stojí v diametrálním protikladu, názor, který profesor Simmel odvodil dílem z tradice reformační, dílem pak z Dostojevského „Legendy o Inkvizitorovi“ v románě „Bratři Karamazovi“. Simmel se od „mrtvého boha“ Nietzscheova už dopracoval k mrtvému Ježíši, jehož bylo možno panlogikou Hegelovy dialektiky spiritualizovat v mýtickou postavu, jejíž funkcí je negovat — progresivně a aproximativně — svou podstatou zlý svět. Mrtvý Ježíš mohl posloužit jako symbol socialistickým teroristům zrovna tak jako — tenkrát módnímu — třeštění o arijském, germánském Ježíšovi v čele antikapitalistické revoluce nacionální, jak ji před první světovou válkou hlásal třeba Lagarde. (I tento ari-zovaný, mrtvý Ježíš posloužil brzy nato totalitarismu, tentokrát ludendorffské ražby.)

Vraťme se však k mladému Lukáčsovi. V roce 1911 ho zasvětila do ruského socialistického a teroristického podzemí jeho pozdější žena Lena Andrejevna Grebenková, dcera člena eserské teroristické brigády Andreje Michajloviče Grebenka. V té době Lukáčz znal už svého Dostojevského, takže není divu, že Lenu okamžitě identifikoval jako živý příklad Soni z Dostojevského podzemí, ba víc, jako personifikaci Dostojevského Ruska.\* Lukáčsovo setkání s Lenou připomíná poněkud setkání René Rilka s Ruskou Lou A. Salomé, přítelkyní Nietzscheovou, k němuž došlo o dekádu dříve, takřkajíc ještě v éře „mrtvého boha“.

Dá se ovšem pochybovat o tom, zda Lena — původem Ukrajinka — poskytla Lukáčzovi objektivní obraz carského Ruska. V každém případě v Lukáčsovi upevnila dojem, že právě Rusko, to jsou skupiny intelektuálních teroristů, nihilistů, anarchistů a socialistů, k nimž, jak už víme, patřil i Lenin otec. Epitetem právě Rusko znamená tu však také Rusko nejvyšších etických imperativů, Rusko zrající revoluce s cílem ustavení řádu sociální spravedlnosti, jejíž obzor by obepínal celý svět. Vínou reálného carského Ruska se však etické imperativy ocitly v neúprosné konfrontaci s imperativy revolučního násilí, která musela být teoreticky vyřešena ve prospěch náležité praxe, již by právě Rusko mohlo konkretizovat své ideální cíle.

Lukács znal tuhle problematiku už z Dostojevského, k němuž se stále vracel, a o němž v té době začal psát knihu, z níž se pozdější zajímavou metamorfózou vyklubala jeho předmarxistická „Teorie románu“. Lena, dcera ukrajin-

\* Tuto tezi přejímám od Lukáčsova přítele E. Blocha, který ji vyslovil skoro o půl století později (1976) v interview s Michaélem Lövyem, *Sev. New German Critique*, č. 9 (1976), str. 43-44.



ského teroristy, vedla Lukáče k stále bezprostřednějšímu vztahu k skutečným teroristickým organizacím. Jakýmsi mezičlánkem na této cestě — před Lukáčsovým vstupem, či „skokem“ do komunistické strany — bylo studium knihy Borise Savinkova „Sivý kůň“, v níž se deníkovou formou líčila příprava a provedení atentátu na velkoknížete Sergěje v roce 1905. Savinkov psal z přímého názoru, neboť byl sám členem skupiny „Narodnaja voija“. Deník pod svým apokalyptickým titulem a pseudonymem Ropšin vyšel v roce 1909, a byl v následujícím roce přeložen do němčiny.

Lukáčsovi nešlo o historickou faktologii teroru, nýbrž o problém vztahu mezi etikou a terorem, jimž se Savinkov — zjevně ovlivněn Dostojevského „Bratry Karamazovými“ — ve svém deníku zabýval. Teze o „etickém teroru“ se dala klást pouze „dialekticky“. Lukács byl tímto problémem víc než fascinován — „řešení“ našel v permanentním dialektickém procesu anihilace, kterou ztotožnil s uskutečňováním světa „konkrétní“ „sociální spravedlnosti“, „řešení“ tedy, jež svého autora přivedlo jen pan-logicky do lůna bolševismu.

Názor, že vztah etiky a teroru nelze šmahem odmítnout jako vnitřně rozporný, objevil mladý Lukács u Tomáše Masaryka, který Savinkovovu deníku věnoval nemalou pozornost ve své knize „Rusko a Evropa“, jež vyšla před vypuknutím první světové války. Skoro se lze ptát, zda Masaryk nespátřoval jisté etické analogie mezi vztahem ruských teroristů k carskému Rusku a svým vlastním vztahem k habsburské monarchii.

V každém případě objevil Lukács v Masarykovi prvního analyzátoru vztahu mezi mravností a teroristickými akcemi, jimž šlo o konkretizaci „spravedlivého řádu“. A nejen to. Masaryk se netajil sympatiemi k ruskému nihilismu, jehož starší fázi (takového Pissareva, coby „ruského Nietzscheho“) uváděl do spojitosti s politickým realismem. Propojení nihilismu a politického realismu označil Masaryk přitom za „ruský přínos“ evropskému myšlení. Masaryk to také byl, kdo velmi dobře postihl, že ideologie ruského nihilismu má svůj zdroj — jako i s ním spřízněný politický realismus — v literatuře. Odtud vede také spojnice k Lukáčsově tezi, že ideologie utopismu a konkretizace druhé skutečnosti je založena v epice — s Fr. Schlegelem by se k tomu dalo dodat: v totálním románu. Tato teze ostatně zajímavě koresponduje s Heideggerovou tezí o propojení poezie (fecko-hölderlinovské ražby) a filozofie bytí.

K desiderátům patří stále ještě práce, která by prozkoumala vliv Masarykovy knihy o Rusku na mladou středoevropskou inteligenci po přelomu století. Právě na případě G. Lukáče se zřetelně ukazuje, že Masarykova analýza moderního Ruska, spojená s nepokrytou chválou marxismu, který prý v ruské inteligenci probudil „pozitivní tvůrčí energie“, nemálo přispěla k upevnění a rozšíření marxismu i ve střední Evropě. Masaryk ovšem pozitivna marxismu vztahoval především na carské Rusko — revizi mystiky země (té mystiky, která se pod Heideggerovým vlivem probouzí mezi českou inteligencí skoro o tři generace později!), antimonarchistický trend, zvědečtění politiky, vyzdvižení umění nad náboženství, rozvoj literární kritiky a politiky apod. — pozitivna, která se dala tenkrát velmi snadno aplikovat i na poměry středoevropské. V tomto smyslu výmluvná je i tabulka v 2. dílu knihy „Rusko a Evropa“, v níž se konfrontuje duchovní tvář Ruska před rozšířením a po rozšíření (i když ještě ne prosazení) marxismu.

Lukács však na rozdíl od epigonálně polytematického Masaryka zůstal monotematikem dialektiky „etického teroru“, jak ji převzal ze Savinkova a ustavičně promítal do díla Dostojevského a na něm pak ověřoval.

## 13

Pokusím se genezi Lukáčsova „řešení“ aspoň v krátkosti naznačit. Jeho jakýsi předstupeň tvořilo zavedení dvou etik: první, jež se váže na instituce, druhé, která odpovídá hlasu „duše“.\* Kategorie „duše“ — „psyché“ patřila před první světovou válkou k pojmosloví tenkrát módní hlubinné psychologie. Byla už zcela vyňata ze svazku křesťanské antropologie, beze zbytku „psycho-logizována“ a tím i zbavena jakékoli substance. Patřilo k logice psycho-logie, že kategorie duše — zejména pak pod tlakem psychoanalýzy — se nakonec beze stopy vytratila.

Nicméně u mladého Lukácsa „duše“ hraje významnou úlohu v úsilí o vyřešení politickoetického rozporu. To proto, že Lukács chápe kategorii duše nikoli jen hlubinně psychologicky, nýbrž také transcendentálně a mysticky, ovlivněn v tom Dostojevským a Savinkovem. — Ona druhá etika „duše“ se nejen odvrací od společenských institucí světa, ale od veškeré skutečnosti světa, a přimyká se cele k vyšší „druhé“ skutečnosti a k imperativu její konkretizace organizováním takzvaného „společenství“.

Protiklad společnost — společenství (*Gesellschaft* — *Gemeinschaft*) přejal Lukács z dobové sociologie. Tím se etika duše dostává do rozporu, jenž je na jedné straně dán imperativem konkretizace druhé skutečnosti a na druhé straně totální negací skutečnosti světa a jeho institucí. Jinými slovy: konkretizovat druhou skutečnost utopie „spravedlivého řádu“ by bylo možné jen teroristickou destrukcí stávajícího světa, což se neobejde bez vraždy. To však znamená ocitnout se v rozporu mezi absolutním příkázáním, jež platí pro etiku duše a zní: nezabíješ, a mezi absolutní nezbytností vraždy ve jménu etického imperativu téže etiky, požadující konkretizaci „druhého“ světa spravedlnosti. Tak se aktem (teroristické) vraždy obětuje duše teroristy, aby v konkretizovaném spravedlivém řádu mohla být zachráněna duše člověka.

Tento rozpor se dá teologicky ozřejmit příměrem k mrtvému Ježíšovi, který obětoval život a duši za lepší svět. Dialektická lest tkví ovšem v tom, že teroristická vražda se zde identifikuje s obětovnou smrtí. Tento integrovaný rozpor se však rychle urovnává, když uvážíme, že Ježíšova smrt je chápána jako definitivní zánik, snadno interpretovatelný jako forma nepřímé sebe-vraždy. Teroristická vražda se pak eticky přehodnocuje v oběť na pozadí Ježíšovy sebevražedné oběti.

Dialektika etiky duše vržené mezi oběť vraždy a oběť sebevraždy (nebo máme říci: mezi vražednou oběť a sebevražednou oběť?), nepronikavěji vystihuje, tuším, situaci světa „absolutního hříchu“. Tato klasifikace pochází od

\* K celé tematice srv. korespondenci mezi G. Lukáčsem a Paulern Erstem v knize *Paul Ernst und Georg Lukács: Dokumente einer Freundschaft*, ed. Karl August Kutzbach, 1974. Paul Ernst byl Lukáčsovým přítelem až do svého rozchodu s marxismem. Už v roce 1919 vydal P. Ernst knihu „Der Zusammenbruch des Marxismus“, v níž se konstatovala smrt marxismu, tedy v době obecného nadšení evropské intelektuální levice — marxistické i nemarxistické — pro slíbené se rozvíjející světový systém. Existuje celá řada podobných konstatování z let dvacátých etc.

Fichteho. A najdeme ji ještě v podobě „světové noci“ také u Heideggera. Už Augustinus hovořil o situaci onoho „non posse non peccare“, tedy o uvržení do absolutní hříšnosti, kterou spojoval se situací člověka po vyhnání z ráje a před vykupující smrtí Krista. — U Lukáče však naopak právě mrtvý Ježíš zakládá situaci světa absolutního hříchu, v němž se ztotožňuje vražda a sebevražda s obětí lidské duše ve jménu nového světa, ve kterém ztotožnění vraždy-sebevraždy s obětí přinese ovoce absolutního osvobození, onu náhradu za vykupitelské dílo, jež nebyl s to mrtvý Ježíš vykonat. Skoro jsem v pokušení tohoto mrtvého, ztroskotavšího Ježíše sebe-vraha nazvat bohem oněch teroristických identit ve světové noci nevykoupenosti.

Prostý křesťan vytuší za tím vším pokus ospravedlnit hřích proti Duchu svatému, pokus vymazat neúprosnou dělicí čáru mezi možností a nemožností spásného návratu, pokus popřít, že spása člověka je vpravdě věcí svobodného rozhodnutí právě jeho duše. Gnóze, jíž jde zásadně o totální návrat všeho ve vyšší duchovno-absolutního Jedno, nemůže nikdy připustit, že by v říši duše (a ducha) mohla existovat mez, absolutní césura mezi možností a nemožností návratu.

Lukács v každém případě vraždu a oběť duše jakož i jejich identitu s procesem osvobozování duše vystihl následující dialektickou triádou:

- 1) vražda není dovolena (aby byla zachována duše);
- 2) vražda je absolutně nutná (a tím i ztráta duše), aby byla zachráněna duše lidstva;
- 3) ergo vražda se srovnává s etikou duše.

V této dialektice však stále chybí „missing link“, totiž vysvětlení, jak je možné zachránit lidstvo ve světě, v němž rozpor mezi absolutním zákazem a absolutní nezbytností vraždy může vůbec vzejít a existovat. Lukács si v tom vypomohl příklonem k prastaré dualistické gnózi a instaloval dva bohy: dobrého a zlého. Dobrý bůh stvořil člověka (a jeho duši) a svět, zlý bůh — kterého Lukács nazývá Jehovah — člověka i svět odcizil sobě samým zavedením babylonských institucí, zejména církve a státu. Ježíš pak, jenž zemřel na kříži v rebelském boji proti světu zlého boha Jehovy, se stal paradigmatickým bojovníkem proti Jehovovým odcizujícím institucím. Dalo by se říci, že Kristus Církve svým údajným zmrtvýchvstáním rozvrací osvobozovací dílo mrtvého, padlého Ježíše, tím, že odcizení člověka a světa v Jehovahově říši takřkajíc absolutizuje. Lukács tohoto Ježíše-revolucionáře a rebela nazývá „neobjektivizovaným Kristem“, čemuž lze rozumět: Kristem oproštěným od odcizujícího a objektivizujícího zmrtvýchvstání. Z této gnostické dialektiky vyplývá velmi jasně, že Kristovo zmrtvýchvstání bylo pochopeno jako základ „objektivní“ Církve, a tím i jako základ souhlasu s realitou světa objektivit, jež jsou arci pro veškerou gnózi naprosto nepřijatelné. Gnostická etika duše žádá nelitostný boj proti těmto objektivitám — nelitostný k „objektivnímu“ člověku (vražda) i vlastnímu objektivizovanému subjektu, ba k veškeré existenci (sebe-vražda) ve jménu „neobjektivizovaného“, tj. mrtvého Ježíše a jeho druhého, a tím i neobjektivizovatelného světa utopie.

Nejskrytějším mravním impulsem tohoto boje proti Kristu „objektivně“ zmrtvýchvstalému je skutečnost, že teprve tímto zmrtvýchvstáním se přiká-

zání *nezabiješ* dostává do nedialektizovatelného vztahu ke Kristovu imperativu lásky k nepříteli.

Zmrtvýchvstání Krista je dialektický sled: *nezabiješ* — *vražda je naprosto nutná z „lásky“ k duši lidstva*, beze zbytku překonán existenciálním vztahem: *nezabiješ pro lásku k nepříteli*. A platnost tohoto vztahu stvrzuje skutečnost smrti, jež se nyní stala *conditio sine qua non* zmrtvýchvstání, jsouc beze zbytku odevzdána do rukou Krista.

V krajní konfrontaci se tedy střetají zmrtvýchvstalý Kristus a Jeho objektivně substanciální svět, schopný transformace, s mrtvým Ježíšem.

Není těžké si domyslet, že Lukácsův „dobrý bůh“ je v oné manichejsko-agnostické konstrukci totožný s mrtvým Ježíšem. V jeho odtažitě, neintereso- vaně „dobrotě“ — připomínající lhostejného boha deistů — se prolíná „mrtvý bůh“ s „mrtvým Ježíšem“, oba ve své stínové pseudoexistenci závislí na negaci příliš objektivního světa skrze neutuchající sled teroristických vražd-sebevražd...

Sám Dostojevskij našel odpovědi na dialektiku vraždy-sebevraždy u Solověva. My víme, že i Masaryk vděčí za mnohé ve své filozofické sociologii sebevraždy oběma myslitelům, jakkoli je přijímal velmi kriticky. I polarizaci Ruska a Evropy, ač v opačné perspektivě, převzal od nich. — Solověv však už na konci 19. století přímo protockým způsobem odhalil v moderním revolučním personifikaci sebevražedného vraha. Charakterizoval jej jako člověka, hodlajícího změnit svět a hnaného svým „nerozumem“, který z něho v podstatě dělá vraha. Bernanos — poučen novými zkušenostmi 20. století — kategorií „nerozumu“ umocnil v „imbecilitu“, která z individuálního teroristy dělá masového vraha věčně byrokratizovaných „konečných řešení“. Ale i v této byrokratické integraci je vrah vždy hotov sám zajít násilím, věren principu dialektické negace negace. — Solověv poukázal také na to, že terorista a revoluční jedná zásadně z mocenskostrategického rozhodnutí jiných, ja přitom otrokem náhod a vnějších okolností. Východisko spatřoval Solověv v přijetí vlastní slabosti, omezenosti lidského poznání a hlavně pak v probuzeném vědomí, že svoboda člověka je nedokonalá... Proti identitě vrah jako oběť, již se dialekticky exkulpoval terorismus, postavil identitu vrah jako sebevrah, v níž se odhaluje podstata terorismu jako konkretizovaný princip dialektické negace negace. Jde o tentýž princip, jenž — v podobě spojených nádob — tvoří i podstatu marxismu. Dialektická identita vrah jako oběti (cožby zárodečná forma teroristické „etiky“ nového člověka) ovlivnila kromě toho i avantgardní literaturu od počátku 20. století. Expresionistický slogan „nikoli vrah, nýbrž zavražděný je vinen“ (F. Werfel) navazuje na toto dialektické přehodnocení mravních hodnot „obětujícího se vraha“. K podstatě této dialektiky teroru pronikli v moderní literatuře však zejména H. Broch, F. Kafka a A. Camus.

G. Lukács se, jak řečeno, vždy vracel k Dostojevskému. Zmínil jsem se už o svůdné ambivalentnosti Dostojevského díla, již nelze ovšem chápat jako jeho slabinu, ale jež náleží k znakům lidské, příliš lidské velikosti. Nebezpečí

nepochopení v zásadě tkvělo v tom, že mladá středoevropská inteligence, ať už vědomě či podvědomě odchovaná více či méně uvědomělými žáky Hegela, skoro vždy Dostojevského dialektizovala. Tak se stalo například, že Dostojevského postup od lži a hříchu k pravdě a svatosti chápala jako dialektický vývoj, jenž má svoji vyšší „logiku“, v níž se obráží gnostická tradice „snoubení pekla a nebe“, a nikoli jako plod poznání lidské nedokonalosti a nikoli jako znamení, že omezený rozum a relativní svoboda člověka počinají spolupracovat s transcendentální milostí. Dostojevského nejvyšší umělecký cíl — epické stvoření opravdového, živého světce, jakéhosi druhého Krista — přesahoval síly i nejgeniálnějšího umělce. Na tomto úkolu Dostojevskij ztroskotal, i když slavně; nemožnost dosažení takového uměleckého cíle se však stala zdrojem ambivalencí. U Lukácsa tu vystupuje velmi zřetelně: na místo světečství dosazuje dialekticky utopii dokonale spravedlivého světa jako mezní cíl Dostojevského díla.

Dostojevského slavné tvůrčí ztroskotání — na pozadí cíle, který si kladl — nejnázorněji předvádí pověstná „Legenda o Velkém Inkvizitorovi“. Ta totiž celou svou strukturou, způsobem konfrontace Inkvizitora a Ježíše, už sama v sobě skrývala dialektický osten. Lukácsovi — zrovna tak jako i Masarykovi a celé řadě levicových intelektuálů — tato „legenda“ především potvrdila to, o čem byli předem přesvědčeni: že Ježíš a Církev stojí k sobě v dialektickém protikladu. To, že tento protiklad vyrostl ze staré heretické koncepce Antikrista, rozumí se samo sebou.

Soustředíme se však na chvíli na „legendu“ samu. Ačkoliv existuje bohatá literatura zabývající se její interpretací, mám za to, že některé momenty nebyly dostatečně vyzdvíženy. Problém tkví především v tom, že nejde o jednoznačnou konfrontaci ztělesněného Dobra a Pravdy (Ježíš) a personifikovaného Zla a Lži (Inkvizitor), nýbrž o střetnutí světonázorových koncepcí, jež se v lecčems doplňují. Mezi Dostojevského Ježíšem a Inkvizitorem se nerozvírá nepřekonatelná propast; naopak, Ježíš v této legendě jako by světonázorovou pozici Inkvizitora mlčky a nepozorovaně potvrzoval. Dokonce se zdá, že tu vůbec nejde o střetnutí dvou světonázorových koncepcí, nýbrž o demonstraci rozporu či sváru uvnitř jednoho a téhož světového názoru, jehož mluvčím je Velký Inkvizitor a základem Ježíš této legendy.

Podívejme se na oba aktéry. Velký Inkvizitor pronáší monolog. Nejde tedy o rozhovor, tím méně o dialog, neboť jeho protihráč Ježíš odpovídá zarytým mlčením, a namísto odpovědi políbí nakonec Inkvizitora na bledé, stařecké rty. Domnívám se, že monologická struktura této legendy svědčí též — i když nepřímou — o tom, že tu dochází ke konfrontaci uvnitř jediného, nedílného světonázoru. Tento světonázor představuje cosi jako značně rozplizlý obtisk křesťanství, jeho imitaci. Jde o náboženství bez Boha, nebo lépe: o náboženství mrtvého boha na přechodu do své závěrečné fáze, na přechodu od abstraktního systému mrtvého boha k jeho praktické aplikaci v podobě konkretizace spravedlivé, tj. sociálně zabezpečené společnosti. V Dostojevského Inkvizitorovi se nerozlišitelně prostupuje profesionální revolucionář s aparátčíkem. Inkvizitor považuje nejen Boha za mrtvého (jsa jeho permanentním vrahem), ale i tímto Bohem stvořený svět za nepřijatelný. Inkvizi-

torův spravedlivý řád může povstat jen na troskách (a nikoli snad jen z trossek) starého světa, a po likvidaci starého člověka. Čeho zde bylo ve skutečnosti dosaženo, je ovšem pouhé znetvoření světa a člověka, beze zbytku uzurpovaného duchem totálního Inkvizitorství. Je dobře si uvědomit, že Inkvizitor není papežem římské církve, nýbrž pouze členem mnišského řádu církve. Až tři čtvrtě století po napsání „legendy“ začínáme chápat Dostojevského prorockou vizi. Dostojevskému nakonec nešlo o konfrontování údajně od Boha odpadlé katolické církve s Ježíšem, nýbrž o manifestaci hluboké schismatické krize v samém středu církve. Skutečná historická konfrontace je tu pouze interlineárně naznačena; totiž konfrontace mezi papežem a Inkvizitorem, mezi církví v apoštolské posloupnosti a duchem odpadu, jehož cílem je totální uzurpace a znetvoření světa a člověka. Přičemž nezbytný předpoklad této uzurpace je uzurpování a znetvoření církve, její instituce, její teologie, její apoštolské autority. Dostojevského Inkvizitor v podstatě zastává a hlásá ideologii socialismu, jeho pojmosloví je principiálně marxistické.

Proto nepřekvapuje, že Inkvizitor našel celou řadu obhájců. V Rusku se za něho stavěl už například anarchista a socialista Konstantin N. Leontěv. Dnes by jistě našel zástupy (tajných) obhájců mezi teology revoluce a osvobození.

Ježíše této legendy nelze chápat ani jako Mesiáše, ani jako Vykupitele, a už vůbec ne jako Krista-Soudce druhého příchodu. Tento Ježíš je čirou projekcí Inkvizitora — takřka ve feuerbachovském smyslu. V něm se personifikují všechny „etické“ pohnutky zakladatele čiré spravedlnosti v uzurpovaném světě. Tento Ježíš není ztělesněná boží láska, nýbrž chimérická, stínová podoba nekonečného, neutišitelného soucitu-sentimentu, v němž Dostojevskij odhalil jednu z hnacích sil revoluce a teroru. Nekonečný soucit tohoto Ježíše vyrůstá z nekonečného zoufalství nad nevykoupeností a nevykupitelností světa a člověka. Je zoufalstvím „Ježíše“, který zemřel na kříži, aniž vykoupil lidstvo, aniž zvítězil nad smrtí; Ježíše, který svým ztroskotáním dal do rukou všem Inkvizitorům absolutní mandát na likvidaci světa ve jménu čiré spravedlnosti zcela jiné, ve jménu druhé skutečnosti.

Inkvizitor je tváří v tvář tomuto svému mrtvému Ježíši v plném právu. Nebo jinak: mrtvý Ježíš beze zbytku ospravedlňuje teroristickorevoluční transformaci světa pod vládou Inkvizitora.

Zdá se mi, že „legenda“ klade in nuce základ světového názoru totalitarismu a s ním spjatého řádu čiré spravedlnosti, o niž usiluje naše blasfemické 20. století. Prohlédavost Dostojevského se projevuje zejména v nerozlučitelném sepětí projektovaného řádu sociální spravedlnosti s projekcí mrtvého, němého Ježíše.

V zimě roku 1918 prohlásil G. Lukács v článku „Bolševismus jako mravní problém“<sup>2</sup>, že „metafyzický názor o možnosti vzniku dobra ze zla, o možnosti dospět cestou lži k pravdě, jak jej reprezentuje bolševismus, staví člověka před neřešitelné mravní dilema“. A v téže zimě roku 1918 vstoupil do maďarské komunistické strany. Nebyl zřejmě s to — jako mnoho jiných levi-

<sup>2</sup> Vylé maďarsky v časopise Szabadgondolat, VIII, 10 (1918), str. 228. Cituji podle anglického překladu osvětleného ve studii Lee Congdona „Lukács, Camus, and the Russian Terrorists“, (Continuity, Nr. 1, Fall 1980, str. 17-36), již vděčím za řadu dalších faktografických údajů.

ových intelektuálů — přijmout existenciální důsledky — bez víry v živého Krista neřešitelného — dilematu: život v absurdním rozporu mezi přitakáním světu a vědomím konečné neřešitelnosti jeho existenciálních a sociálních problémů. Dal přednost jeho totální teroristické a plánovité likvidaci, ve jménu nedilematicky „zcela jiné“ druhé skutečnosti. Aniž to tužil, přijal zákon svého vlastního „Jehovy“, „otce“ mrtvého Ježíše.

## 15

V galérii těchto konvertitů od posthegeliánského idealismu k principům marxismu nesmí chybět Herbert Marcuse. U něho ještě jasněji než u „ortodoxního“ Lukáče vystupují za clonou takticko-strategických adaptací principy marxismu. U Marcuseho se dá skoro mluvit o redukci na principy, o návratu k matečnému louhu marxismu, čímž lze patrně i nejlépe vysvětlit fascinaci, s jakou Marcuse působil na okcidentální levici po Stalinově smrti. Nejen že podstatně přispěl k záchraně poststalinového marxismu, ale zachoval i jeho virulenci navzdory (a v dialektickém smyslu i díky) odhalení o Gulagu. Marcuseho marxismus patří do éry konkretizační dialektické praxe kambodžského Pol Pota, studenta pařížské Sorbony. Studentský teror šedesátých let, barikády v Paříži atd. se v logice Marcuseovy dialektické redukce znamenitě doplňují s kambodžskou genocidou.

Marcuseova redukce marxismu na jeho „entelechií“ souvisí úzce s ústupem z pozic tzv. vědeckosti na původní pozice utopie. Tím se marxistická ideologie oprostila od vědátorských pověr devatenáctého století a splýnula opět s prastarou gnostickou tradicí archaických protosocialistických systémů a středověkých i novověkých heretických hnutí. Restitucí utopičnosti se princip negace negace obnažil s radikálností, kterou umělá nadstavba „vědeckosti“ zastírala, i když nikoli vyvracela.

Když Marx v roce 1845 v „Deutsche Ideologie“ zdůraznil: „Wir nennen Kommunismus die wirkliche Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt. Die Bedingungen dieser Bewegung ergeben sich aus der jetzt bestehenden Voraussetzung“ — kladl do dialektického vztahu pojmy *Bewegung* a *Zustand*, chtěje tím vyjádřit, že pravá skutečnost (die wirkliche Bewegung) vzniká permanentní dialektickou negací (Aufhebung) dané skutečnosti světa. Přitom komunismus definoval v této souvislosti jako znalost zákonů dialektického vývoje pravé skutečnosti — lépe by se dalo říci: jako znalost zákonů dialektické konkretizace a tedy absolutní gnózi — a zároveň i manifestaci ztělesnění tohoto zákona samého za daných předpokladů (bestehende Voraussetzung). Komunismus se dá tedy s Marxem definovat jako ztotožnění dialektické gnóze s vznikajícího konkrétna (druhé skutečnosti), a tedy i jako jednota vědění o tom, jak konkretizace utopie (komunistického absolutna) probíhá s tímto procesem samým. Marx tu pouze navazoval na Hegelovu preambuli vši dialektické praxe, na dialektickou jednotu myšlení a bytí.

Jestliže devatenácté století tuto dialektickou jednotu klasifikovalo epitetem vědeckosti, vyjadřovalo tím jen v širším smyslu svou ujařmenost hegelianismem. S experimentálními přírodními vědami to nemělo skoro nic společného, v nejlepším případě s čistou matematikou a geometrií, chápanou

pythagorejsky jako symbolická abstrakce. Takováto „vědeckost“ je odjakživa mnohem bliž abstraktním utopiím než skutečné skutečnosti.

Protagonisté tzv. kritické teorie, zejména Marcuse a Horkheimer velmi bystře postřehli dialektický vztah mezi touto gnostickou „vědeckostí“ a utopií, a postoupili o krok dál k syntéze obou v podobě identity utopie a vědeckosti. Tím takřkajíc vrátili marxismu jeho principiální formu, definující jej — s Marxem — jako výraz identity rozumu a permanentní negace dané reality, identity ovšem reprezentované nikoli pouze proletariátem, nýbrž elitní skupinou vědoucích, zasvěcených gnostiků. Ani zde se v zásadě neodvrátili od Marxovy definice komunismu, v níž se vždy kladl důraz na jednotu vědoucích s konkretizačním dílem (dialektickou negací), a nikoli na proletářské či jiné masy nevědomých.

Marcuse návratem k utopii, přesněji: k identitě utopie a vědeckosti, pouze znovu obnažil dialektický základ marxismu. Čímž jej radikalizoval.

S tím souvisí i Marcuseova negace ekonomie jako systému příliš ještě závislého na „daných okolnostech“ banálního skutečna. Ekonomie, již jde ještě o denní chléb, nemůže v sobě skrývat dostatečný náboj dialektické negace. Marxově ekonomické analýze ostatně šlo o anihilaci svobodného trhu jako výrazu skutečnosti, která potvrzuje a rozmnožuje sama sebe. Marx nedospěl k žádné systematické ekonomie socialistické nejen proto, že zrušením svobodného trhu se připravil o možnost kontroly základních ekonomických parametrů (včetně poptávky a cen), ale také proto, že taková ekonomie, jako nauka o nejučelnějších metodách produkce statků, by stála v rozporu s nezbytnou negací všech výrobků potvrzujících realitu světa jako smysluplnou v sobě. A jako antiekonomii nemusel svoji koncepci vůbec teoreticky dokazovat. Stačilo ji prostě uvést v chod.

To, že se levicová okcidentální inteligence nezajímá o ekonomii jako vědu (coby metodiku výroby reálných statků), plyne z její gnostické fascinace identitou rozumu a konkrétna, jež je absolutně anti-ekonomická. Touto gnostickou anti-ekonomikou se dá vysvětlit do jisté míry i snadnost, s jakou marxismus působí na některé okcidentální teology, kněze a mnichy, propadlé hlubokému zapomnění ekonomie od té doby, co se životním stylem zařadili aspoň psychicky mezi inteligenci z „leisure class“. Nenávisť ke kapitalismu je proto svou podstatou a původem gnostická, neboť ten ekonomikou svobodného trhu přináší ustavičný důkaz, že skutečnost světa jako taková je schopna rozvoje a zmnožení, evidenci tedy, jež se diametrálně přičí principům dialektické negace.

Opakují: Marcuseovo odmítnutí ekonomie nestojí v protikladu k Marxově kritice kapitálu, představuje pouze radikální krok směrem k (dosud nepřiznané, ale marxismu inherentní) anti-ekonomice, k oné globální destrukci všech reálných statků i nástrojů jejich produkce.

Vývoj marxismu od Marxe přes Lenina k Stalinovi, a dále k novým kritickým teoretikům je poznamenán postupnou radikalizací dialektické negace jako podstaty marxismu. Křivka radikalizace marxismu stoupá souběžně s křivkou narůstající utopické naděje, jež se živí mírou dosažené anihilace. Čím dokonalejší identita vraždy a oběti, tím mocnější je naděje v utopii.

Marcuse, a s ním i celá kritická teorie, se tedy nikterak nezpronevňuje



ortodoxnímu marxismu, nýbrž naopak potvrzuje jeho dialektickou panlogiku jako konečnou, absolutní pravdu skutečnosti navzdory. Také u Marcuseho vítězí nakonec pravda, bohužel na troskách světa. Je to ona pravda, již Hegel uvedl v nedílňý vztah k sebeodcizení světa jako nejskrytějšímu obsahu světových dějin. Identita vraždy a sebevraždy se už zde stala vlastním obsahem a cílem dějin lidstva.

S návratem k utopii souvisí i Marcuseova glorifikace fantazie. Otevírají se tu zajímavé souvislosti s romantickým povýšením totálního románu na úroveň vyšší (a konkrétnější) skutečnosti, rys, který jsme objevili nakonec i v Lukácsově „Teorii románu“. Fantazie dosud nedosti probádaným způsobem přispívá k dynamice dialektické negace, a to v mnoha směrech. Na jedné straně umožňuje „překlenout“ realistickou vazbu vpravdě vědecké ekonomie, neboť dává možnost povznést se nad ekonomii do roviny čiré naděje v jakési lidsky užítkovatelné „ovoce“ globálního teroru, na druhé straně podporuje pozici abstraktního rozumu a jeho pravdy v protikladu k „banální“, ne dost fantastické skutečnosti, a tím i nepřímo identitu vědeckosti a utopie. Teprve „fantastická“ vědeckost, tj. metodická konstrukce druhé skutečnosti sub specie fantazie, splňuje očekávání okcidentálního racionalismu. Kategorie fantazie se v pozdní okcidentální civilizaci stále úžeji váže na čiré geometrickomatematické konstrukce, stále víc se „zvědečtuje“. Termín „science fiction“ představuje v tom snoubení vědeckosti a fantazie pouze malý úsek. Řekl bych, že převážná část tzv. avantgardního umění se krystalizuje na pólu fantastické negace skutečnosti a na pólu neméně fantastické geometrické konstrukce druhé umělé reality. — Když Lenin velmi prozíravě vytužil v kinematografii mocného spojence revoluční negace skutečnosti, učinil teprve první krok k plnému využití gnostickovědecké fantazie, již je ujařmena skoro celá okcidentální avantgarda.

Bez tohoto druhu totální fantazie — kterou vyznávali už romantikové — projevující se konvulsními křečemi nekonečného rození druhé reality, nelze být socialistou a komunistou. Franz Kafka to byl ostatně, kdo s vpravdě starozákonním realismem v tomto druhu fantazie coby nekonečné, „progresivní“ kamufláže produkce druhé skutečnosti spatřoval blasfemičnost moderního umění.

## 16

Nesmí nás mýlit Marcuseova kritika nacismu a sovětského totalitarismu. Zamysleme-li se nad ní trochu, snadno objevíme, že pohnutkou této kritiky není ani tak pohoršení nad nelidskostí těchto systémů, jako spíš snaha o věčné konstatování jejich nedostatečné dialektičnosti. Hitler i Stalin reprezentují podle Marcuseho systémy, které anihlovaly starou skutečnost nedokonale, tj. právě nedosti dialekticky. Hitler zůstal v zajetí kapitalistické ekonomie, byrokratický aparát stalinismu zpomaloval revoluční likvidaci, jsa ve své existenci přece jen vázán na skutečnost. Už Trockij spatřoval jediný nedostatek stalinismu v byrokracii jako brzdě permanentní revoluce. V této perspektivě není těžké pochopit „kulturné revoluční“ antibyrokratismus maoismu, který musel být Marcuseově (i Trockého) srdci bliž.

Je proto dobře vidět Marcuseovu kritiku na pozadí Mao-Ce-tungova úsilí rozbít retardující byrokratický aparát a obnovit principiální virulenci revoluční dialektiky. Ještě názorněji se pak Marcuseova kritika ztotožňuje s naprosto nebyrokratickým likvidačním procesem Pol Pota v Kambodži. Nebyrokratičnost, o níž usiluje Marcuse, neznamena však nesystematičnost a nedostatek metody. Naopak: čirá metoda a systematičnost transponují byrokratičnost vyloučením posledních lidských prvků v čirý, věčný, vědeckofantastický mechanismus. Snil o něm, myslím, takový Himmler, a bylo ho dosaženo spíš v Číně, Kambodži, Vietnamu (po porážce Američanů) než v Sovětském svazu.

Také Marcuseovu kritiku sovětského (reálného) socialismu nutno vidět ve spojitosti s totálně uplatňovaným principem dialektické negace. Sovětský socialismus je pro Marcuse opět příliš byrokratický, příliš pomalý v likvidaci reality a tím i veškeré skutečností ekonomie. Málokdo si uvědomuje, že epiteton *reálný* stojí v zásadním ontologickém rozporu s protiskutečnostním principem všeho socialismu. „Reálný socialismus“ je proto socialismus nedokonalý, protože v něm rezidua reality stále ještě vzdorují, či stojí v cestě důsledné dialektické negaci. V systému gnóze pojem *reálný* vyjadřuje situaci hlubokého pádu ke dnu nedokonalé, odsouzeníhodné skutečnosti světa a člověka. Je proto se mít na pozoru při ironické aplikaci označení „reálný socialismus“. Dokud je socialismus jen trochu reálný, znamená to, že v něm přetrvávají, byť mizivé, zbytky lidskosti. Socialismus „o sobě“, socialismus v plném slova smyslu znamená bohaprázdnou, odlidštělou kosmickou pustinu.

Marcuseovi je však jasné, že socialismus není žádný ekonomický systém, jenž by zaváděl nové metody hospodaření hmotnými statky, že v něm jde o mnohem víc než o vyvlastnění majetku a s tím spjatou ekonomii vyvlastněného.

Marcuse lze počítat i k pionýrům teorie o tzv. konvergenci kapitalistických USA a sovětského reálsocialismu, teorie, jež našla, oproštěna od svého kritického náboje, kladnou odezvu v USA např. u politologa Z. Brzezińského, zakládajícího člena Trilaterální komise, organizačního nuklea jakési omínózní světové vlády, a byla šmahem přijata, i s příměsky Marcuseho kritiky, okcidentálními blouznivci „třetí cesty“.

Marcuse rozuměl konvergenci sbližování mocenských struktur na základě souhlasu se stávající skutečností, v podstatě tedy nedialektického myšlení USA a byrokratické retardace (ne-li zrady) dialektické negace v SSSR. Avšak socialismus odpovídající dialektickému principu ortodoxní (a tím i Marcuseho) marxismu permanentní negace skutečnosti nutně a zákonitě neguje i obě tyto údajně konvergující struktury. Na Marcuseho kritické teorii lze velmi dobře pochopit například rozpor mezi poststalinskými Sověty a maoistickou Čínou. Sovětské Rusko se ještě nevymanilo — patrně i pod vlivem židokřesťanských reziduí — ze zajetí skutečnosti. Čína a velké části Asie — patrně i díky asijským náboženstvím — postoupily v negaci skutečnosti světa a člověka, a tím i na cestě k ryzímu socialismu dále. Úkolem „třetí cesty“ by podle Marcuseho bylo proti „nesvaté“ konvergenci postavit globální fúzi sil, jež jsou i to působit jako katalyzátor konečné, explozivní instalace socialismu. Marcuse tím — aniž to vytužil — dospěl na práh válečné fúze bolševismu a naci-

mu, již byl zahájen proces globální konkretizace utopie, cesta k totální dialektické anihilaci světa všemi dosažitelnými (i technologickými ovšem) prostředky principiálního socialismu.

Údajná konvergence produktivních a konzumních struktur USA a SSSR se vedle této principiálně socialistické fúze jeví jako předem prohrané, a směšně nemohoucí usilování.

## 17

Nejen skutečnost lidského osvětí musela být negována, ale i sám starý, nedokonalý člověk v něm. Ono „musela být“ vyplývá ovšem z dialektické panlogiky. Marx negoval člověka jako bytost substanciálně lidskou dávno před Marcuseho vnitřně rozpornou — dialekticky však zdůvodnitelnou — tezí o člověku teprve vznikajícím, o člověku, který v stávajících poměrech (Zustand) může být považován leda za ještě-ne-člověka. Tato teze ostatně od počátku — aplikovaná na kategorii třídy (a to nejen na buržoazii, ale i na proletariát) — dehumanizovala celou společnost. Třída je v daných okolnostech zásadně skupina ještě-ne-lidí, třídní boj pak zápas mezi antagonistickými skupinami ještě-ne-lidí. Dalo by se tu zajisté hovořit skoro o jakémsi dialektickém darwinismu.

Pužen panlogickou a permanentně revoluční nezbytností prohlubovat tezi o ještě-ne-člověku na cestě vznikání, Marcuse příznačným způsobem dialektizoval Freudovu psychoanalýzu, neboť velmi prozíravě objevil v podvědomí potenciální sílu, jež by se dala využít. Nebylo věru obtížné vyhmátnout v podvědomí to, co Freud nazval principem slasti (Lustprinzip), sexuální pudy, jež přece ustavičně revoltují proti institucionalizovaným zábránám dané civilizace a kultury, oně formované reality lidského osvětí. Propojením pak sexuálního pudu s pužením ke smrti (Todestrieb) jako dominantních sil podvědomí se podařilo Marcuseovi „vědecky definovat ještě-ne-člověka jako tvora, který plného lidství dosahuje znicotňováním civilizačních institucí, jež prý zrazují jeho vývoj k lidskému lidství holým faktem svého sepětí s danou skutečností světa. Slast, po níž prahne sexuální pud, je prý v podstatě předzvěstí blaženosti plného lidství a destrukce všeho, co této slasti stojí v cestě — statky a instituce kultury — lze nazývat terorem pouze z hlediska těchto retardujících institucí, nikoli však z hlediska blaživě dialektického vývoje k lidskému lidství. Marcuse exkulpuje politický teror podobně jako už Savinkov a Lukács: ztotožněním vraždy, sebevraždy a oběti. Plně rozpoutaný sexuální pud, který v kultuře a jejích institucích spatřuje nešťastnou, tj. od vší slasti oproštěnou indiferentní strukturu daného světa, dosahuje nejvyšší slasti v totální destrukci, jež vrcholí orgiasticky v teroristické vraždě. Ruku v ruce s tím se prosazuje pak i pužení ke smrti (Todestrieb), které v krajní dialektizované podobě musí vyústit v sebevraždu jako výraz nejvyšší extatické syntézy erósu a smrti. Tato syntéza kromě toho umožňuje ještě-ne-člověku dosáhnout aspoň subjektivně stupně plného lidského lidství. Dialektika směřuje k ztotožnění bytí a nicoty, v rovině člověka tedy k ztotožnění plnosti lidství s nicotou.

To, že se pak tato finální destrukce hodnotí — opět dialekticky — jako

obětí, tedy eticky, vyplývá Marcuseovi z konstatování, že všechna nešťastně indiferentní superstruktura kultury a civilizace vykonává — vinou své spřaženosti s danou skutečností (*gegebenen Zustand*) — funkci pouhé permanentní represe, jakéhosi vše stlačujícího pístu, jehož tlak musí — opět s dialektickou logičností — vyvolat explozi. Explozivní destrukce je tedy obecně logická, jsouc vyvolána represivním tlakem civilizační superstruktury, tlakem, jenž vyplývá nikoli ze struktury přímo, nýbrž ze skutečnosti světa, v níž je zakotvena. Jinými slovy: tlak této superstruktury vychází z hlubin reality, v níž je zakořeněna, a který ona pouze kanalizuje. Vinna je tedy skutečnost daného světa, protože je reálná. Pokud tedy etika, pak jediné jako nutný souhlas s aktem vraždy-sebevraždy jako nezbytné oběti přinesené na oltář procesu dialektické negace.

Freud by tu asi spíš měl zato, že se jedná o destrukci všech sublimací podvědomých sil, sublimací dosahovaných zásahem zduchovňujícího vědomí...

Teprve u Marcuseho vystupuje v celé „mýtické“ názornosti polarita mezi identitou vražda-sebevražda-obět' na jedné straně a mrtvým Ježíšem na druhé straně. Formule této polarity by asi zněla:

Eros Thanatos + mrtvý Ježíš  
=U(utopie)

V této formuli se existenciální mytologizace (Eros Thanatos) ztotožňuje s mezní demytologizací (mrtvý Ježíš), jejíž jmenovatel je dialektická konkretizace utopie (U). Přitom však u Marcuse samotného pól „mrtvého Ježíše“ zůstává nevysloven, zatlačen do podvědomí, kde je mytologicky transformován a ztotožněn s pólem „Eros Thanatos“. Celou tuto formuli je ostatně vidět ponořenu do matečního louhu podvědomí.

Gnozeologicky vědomou obdobu formule dialektiky souhlasu vyslovil Marcuse už v třicátých letech, když definoval rozum (*Vernunft*) jako mohutnost fundamentálního odporu a negace ke všemu, co tento rozum není s to ztotožnit s kladením svých vlastních konkretizací. Nic nového ovšem, pouhá repetice Hegelovy dialektické jednoty myšlení a bytí.

Absurdním se tento proces dialektické negace se všemi svými vnitřně rozpornými identitami na půdorysu jednoty myšlení a bytí, rozumu a konkrétna, stává tam, kde se destrukce kulturních institucí a ještě-ne-lidí s nimi spjatých nazývá „kulturní revolucí“. Zcela důsledný je zato Marcuseův revolučně kulturní apel na ty složky lidské společnosti, které nejsou institucionálně (a tím i skutečnostně) vázané: na všechny sociální skupiny, které žijí parazitárně nebo v ekonomické „vznášivosti“ (*Schwebe*) *leisure class*, tedy na pseudoproletářskou lůzu, na studentstvo, na literáty, k nimž se v poslední době připojily skupiny teologů, kněží a členů církevních organizací a řádů, na všechny ty, za něž skutečnou práci dělají ti druzí. Takzvaný *welfare-state* skýtá přímo ideální podmínky pro růst právě tohoto typu revolucionářů principiálního socialismu, totální dialektické negace, je místem pohodlné, lukrativní a hlavně bezpečné organizace jejich gangů.

Bylo by mylné spatřovat v Marcuseovi pouze jednoho z řady ideologů v linii anarchismu. Co je u něho nové a veskrze jiné, je přímo intuitivní rozpoznání konvergence ducha postkřesťanské okcidentální civilizace a univer-

zálního teroru. Marcuseův anarchismus se klade proti okcidentální civilizaci jen proto, aby ji tím postupem vyprovokoval k spojenectví proti starému člověku a jeho světu, aby v ní regrese k jejím „podvědomým“ vrstvám obnažil jí nejvlastnější princip záporu, jenž prakticky od 18. století předzjednával její racionální janusovskou tvář.

## 18

Vraťme se nyní k naší výchozí otázce: co tvoří esenciální základ marxismu, základ, z něhož vyrůstají i všechny neomarxistické derivace?

Nelze ho, myslím, spatřovat v procesu sebezbožnění člověka, neboť ten provází veškeré sekulárně humanistické trendy, které sice velkou deltou ústí do marxismu, přitahovány však právě jeho principiálním základem.

Mnohem bliž se ocitneme tomuto základu, když ideu procesu sebezbožnění člověka „zvědečtíme“ jeho integrací v širou metodu. Marxismus zde však pouze přejal dialektickou metodu Hegelovu i s její nevýratnou konsekvencí: ztotožnění procesu sebezbožnění člověka s anihilací člověka. Nicméně, esenciální základ marxismu je dán touto absolutní metodou, založenou v nekonečném sledu dialektických negací jsoucna včetně existence člověka. V tom smyslu je marxismus legitimním dědicem Hegelova systému, jeho praxologickým dovršením. — Nemá valný smysl hovořit o „rozpadu“ této metody či praxologie, jež je svým způsobem dokonalá právě identitou neutuchající negace a procesu sebezbožnění, identitou, jež svou vnitřní rozpornost překonává především tím, že se klade *mimo i nad* (jenseits) jsoucno a existenci. Dalo by se však také říci, že vnitřně rozporná je tato identita jen pokud uchovává jakýkoli nedialektický vztah k jsoucnu.

Neomarxistické derivace se proto liší od sebe jen atributivně, nikoli esenciálně, což znamená: liší se pouze v posloupnosti negace, v názoru na to, co je třeba (takticky) uzurpovat aktem negace dříve, a co později. Taktická posloupnost vtiskuje těmto derivacím politickou tvář, zdánlivě je „zlidštuje“, „demokratizuje“, zatímco esenciální základ identity totální negace a procesu sebezbožnění zůstává nedotčen jakoukoli politikou, jsa bytostně anti-politický, protože v naprostém rozporu se jsoucnem a existencí.

Různé derivace marxismu by se daly rozlišovat nejlépe asi podle způsobu, jak aplikují identitu negace a sebezbožnění. Myslím tu především na tři hlavní směry: marx-leninismus, neomarxismus a reformismus. S ohledem na metodu panlogické dialektické negace lze jejich specifika spatřovat v tomto:

Marx-leninismus konkretizoval Marxem koncipovanou praxologii dialektické negace v podobě organizované destrukce jsoucna v kontinentálním rozměru. Neomarxismus se vrátil k této praxologii, aby ji zdokonalil a učinil z ní nástroj panlogicky organizované destrukce v rozměru globálním. Lvi podíl na vylepšení praxologie dialektické negace (lze říci také: totální teorie své totální konkretizace) má přitom okcidentální inteligence odchovaná první světovou válkou. Reformistické derivace pak představují cosi jako přechodnou fázi, v níž se takticky aplikuje neomarxisty zdokonalená praxologie na svět dosud vzdorujícího okcidentu, především na západní Evropu a na USA. A to nikoli, aby jej negovaly totálně, nýbrž aby jej pouze k této konečné to-

tální negaci připravily. Vykonávají roli těch, co připravují oběť k závěrečnému aktu jejího „vzdvížení“ na oltář.

V čem tkví pak ono neomarxistické vylepšení názorně vyvstává u Marcuseho. Praxologie je tu očištěna od posledních kategoriálních vázaností na jsoucno. Z metody totální dialektické negace se proto vylučují kategorie třídy, třídního boje, diktatury proletariátu, ba dokonce i „ekonomie“ socialismu a komunismu, jako cosi s metodickým principem negace nikoli bytostně nýbrž pouze instrumentálně spjatého, a tudíž i libovolně zaměnitelného za prostředky a nástroje v dané dějinné konstelaci příhodnější.

Už marx-leninská praxologie ostatně prokázala, že za nejideálnější a nej-příhodnější nástroj dialektické praxologie nutno považovat gang profesionálů, jimž je jasný esenciální princip marxismu, totiž právě dialektická „otevřenost“ a nezávaznost čiré metody totální negace. Leninismus v této souvislosti poznal, že například dialektická kombinace pseudoekonomiky socialismu s parakapitalistickými regresy odpovídá praxologickým cílům marxismu mnohem lépe, a působí účinněji, než přímočaré, fanatické vyvlastňování. Leninský NEP tak „ekonomicky“ umožnil a připravil likvidaci konzervativního rolnictva hladomorem a deportacemi.

Nejde tedy o rozpad marxismu, nýbrž naopak o jakousi ustavičnou destilaci jeho esenciální podstaty. Imperativ čiré praxe konkretizujícího se myšlení se ve výběru svých (živých) nástrojů musí zcela logicky soustřeďovat na stále užší okruh lidí připravených se s ním ztotožňovat, a to právě za cenu vyzávkování všeho, co je ještě váže k jejich nedokonalé, příliš jsoucí lidskosti. Patří proto k důsledkům soustřeďujícího výběru, že organizace těchto vybraných, vyvolených členů gangu se odevzdává procesu zduchovňující sebenegace a sebe sama má za „kormidelníka“ plánovitě očisty od kreaturálního lidství. Toto vědomé odevzdání čiré metodě znicotňování patří k iniciačním znakům auto-deifikace. Propast volá propast.

## 19

Při jedné debatě amerických filozofů jsem slyšel vyslovit tento podivný názor: „Marxismus dal podnět k vzniku celé řady politických stran, ovšemže levicových, neexistuje však žádná politická strana vyznávající třeba kantianismus nebo fenomenologii nebo existencialismus nebo dokonce neopozitivismus.“ K tomu bych poznamenal, že ve skutečnosti je tomu právě naopak: existuje řada politických stran a hnutí, které byly inspirovány filozofy. Rousseau a racionalismus inspiroval například jakobíny, Kant s Humem stáli u kolébky klasického liberalismu. Marx se naproti tomu nezasloužil o vznik žádné vpravdě politické strany, podnikl však organizace, jimž nejde o blaho *polis*, nýbrž o totální rozvrácení *polis* jako předpoklad instalace zcela jiného, suprapolitického řádu.

Jisto ovšem je, že gnostický trend novověké okcidentální filozofie, provázený stále radikálnějším odklonem od skutečné skutečnosti, — jež se trátí buď v noumenálním nepoznatelném nebo v propasti subjektu — žárlivě odlučuje poznání od jakékoli pomáhající aplikace, čirou teorií od teorie praxe nemluvě o praxi samé. Proto nepřekvapuje, že dnes se vyskytují neopoziti-

visté, kteří potřebu „praxe“ ukájejí tím, že se stávají členy komunistických stran. Jejich omyl tkví také v tom, že dialektickou negaci jako hybnou sílu marxistické ideologie považují — v příznačném okcidentálním zapomnění reálné praxe — za plnohodnotnou praxi, již pak suplují neexistenci praxe ve svých paragnostických disciplínách.

Ve skutečnosti jsou títo po praxi bažící myslitelé přitahováni dialektickou negací, která je s to vstupovat v symbiotický vztah se všemi gnostickými systémy a metodami okcidentu od kartezianismu přes spinozismus až po neokantismus a neopozitivismus. A to proto, že jejich odklon od reálného jsoucna, spojený s gnostickým vyznáváním racionalistických a logistických dokonalostí, se dovršuje a ospravedlňuje dialektickou praxologií konkretizace: dokonalost se potvrzuje jako taková plně teprve konkretizací sebe sama.

Nieméně dožívají ještě v okcidentu organizace zvané politické strany, jejichž smyslem a cílem je zvelebení důležité součásti nedokonalého jsoucna zvané *polis*. Novověká okcidentální filozofie ve svém akcentovaně gnostickém zaměření může politickým stranám, jejichž cílem je přispět pomocí apriori nedokonalé *polis*, poskytnout pramálo. Kant se svým kategorickým imperativem tu představuje takřka výjimku potvrzující pravidlo. Takový Spinoza odevzdává svět jsoucna na milost a nemilost do rukou vědeckofilozofickým experimentátorům s tím, aby jej buď učinili dokonalým nebo zničili.

A tak by se dalo s jistou provokativností, ale oprávněně říci, že vpravdě politické praxi všemožných směrů sloužila filozofická tradice aristotelsko-tomistického realismu, nebo lépe a šífeji: duchovně dějinná souhra génia antiky, židovství a křesťanství. Krize okcidentální politické praxe — již diagnostikoval jako jeden z prvních Hobbes — je v prvé řadě podmíněna krizí teorie praxe, jež se pak ovšem umocňuje praktickou aplikací. Neznamená to, že třeba křesťanství bylo postiženo krizí na poli své praxe, nýbrž pouze, že křesťanská teorie praxe byla vyloučena z hájemství novověké okcidentální filozofie, a to ve jménu nového vědeckého, ve skutečnosti gnostického, přístupu k jsoucnu, k existenci člověka, ke všem formám mezilidských vztahů. Krize političnosti je podmíněna gnostickou koncepcí vědecké praxologie coby metodické a plánovitě konkretizace zcela nové říše dokonalosti a spravedlnosti. Tato nová říše se buduje nikoli na základu jsoucna, nýbrž ode dna „druhé nicoty“ čirých spekulativních abstrakcí, jejichž konkretizaci jsoucno naopak pouze překáží.

Takovéto pojetí praxe stojí v diametrálním rozporu s politikou chápanou jako aktivita prozíravého dotýkání a formování jsoucna v zásadě uznávaného ve své svébytnosti a nevývratnosti. Paradox takové politiky je dán vědomím substanciální nedotknutelnosti (a s ní spjatého důstojenství) jsoucen, jež nieméně právě jako taková skýtají možnost onoho druhotného formování a hnětení jako činný projev zásadního souhlasu s nimi. Dalo by se skoro říci, že takováto politická praxe má v podstatě charakter mimetický.

Krize se tedy projevuje tím, že se tato „mimetická“ politická praxe označí za nevědeckou a od nové vědecké politiky se začne požadovat radikální proměna jsoucna k obrazu na jsoucnu zcela nezávislých abstraktních koncepcí, do důsledků domyšleno pak: negace jsoucna. S takto chápanou krizí souvisí nezadržitelný rozpad okcidentální politiky jako realistického umění

utvářet z daného jsoucna osvětí lidsky možné a člověku přijatelné, neřku-li blahodárné.

## 20

Stojí tu nakonec proti sobě v nesmiřitelné konfrontaci na jedné straně konkretizační gnostická praxologie (manifestující identitu myšlení a činu) jako nástroj antipolitických stran marxismu, na druhé straně praxe politická, založená na tradici antické a židokřesťanské. Promítneme-li tuto konfrontaci do kruciální roviny mocenské, vyvstane obraz rozpoložení sil, v němž rádius nadvlády konkretizační praxologie nejen zcela jasně dominuje, ale ustavičně se šíří. Území anticko-židokřesťanské politické praxe naproti tomu je omezeno už jen na takzvaný atlantický okcident v čele s USA.

Ale právě zde nutno střízlivě rozlišovat. Svou podstatou nelegitimní demokracie západní Evropy — s výjimkou Anglie a Švýcarska — vykazují charakteristickou slabost zřízení, jež se ustavila revolučním násilím neseným duchem praxologie konkretizační, vědeckoutopické. Tu se pouze na přechodnou dobu podařilo neutralizovat ze zdrojů — těmito demokraciemi vlastně sesazené — tradice anticko-židokřesťanské politické praxe. Pouze demokracie americká vyrostla ve svém pionýrském, politickomocenském impulsu z tradice anticko-židokřesťanské, a v tom smyslu je také jako demokracie legitimní. A nemůže být také pochyb o tom, že anticko-židokřesťanská politická praxe v západní Evropě přežívá dnes už jen — a to ve svých posledních mizivých reziduích — v podkřídli americké demokracie. Bez ní by se v západní Evropě už dávno — patrně s československým rokem 1948 — beze zbytku prosadila praxologie konkretizační se svou totalitní „lidovou demokracií“.

Nesmíme však zapomenout na přímo paradoxní skutečnost demokracie nově vzniklého státu Izrael, který se obnovoval jako by na základě praxologie konkretizační, utopické, podmíněn ideologií marxismu (podporován v tom Sovětským svazem), ale nakonec mocensky konstituoval politickou praxi realisticky mimetickou. — Takzvaný „třetí svět“, pokud neutkvívá na úrovni předcivilizačního kmenového zřízení nebo reziduí starověkých — se stal skoro celý obětí abstraktně „vědecké“ praxologie konkretizační a směřuje k anihilační rekolonizaci totalitarismem.

Esenciální, a všem marxistickým derivacím společný základ dialektické konkretizace (za cenu negace jsoucna) se projeví v celé své anihilační moci teprve v konfrontaci s křesťanstvím. Vyjádřil to svým způsobem velmi názorně Brecht — miláček okcidentální levicové inteligence —, když ve své naučné hře „Massnahme“ dal reprezentanta křesťanské praxe nemilosrdně odsoudit samozvaným soudem komunistů do jámy s nehašeným vápnem. Tento rozsudek nemá v sobě nic z emocionální nenávisti, je zcela věcný a vyplývá zákonitě z dialektické logiky totální revoluce namířené proti všem formám apriorního souhlasu s daným jsoucnem.

Historie marxismu a jeho dialektických derivací je v podstatě historií strategie a taktiky boje marxismu a jeho derivací s křesťanstvím. Jsem dalek toho zabývat se zde dějinami konfrontace marxismu a křesťanství. Jde mi pouze o to poukázat aspoň na některé orientační znaky, jimiž se zároveň osvětlí nedílný vztah této konfrontace k tomu, co bych nazval dějinnou krystalizací principiálního základu všeho marxismu.



Karel Marx nikoli náhodou za esenci marxistické kritiky považoval kritiku náboženství, zejména křesťanství. Kritikou rozuměl pak Marx vytyčování cílů v dané historické epoše zralých k dialektické likvidaci. Kritika tvořila, a to v marxismu dodnes — integrální součást marxistické teorie konkretizační praxe, je jakýmsi bezprostředním impulsem ke konkretizaci, vykonává funkci povelu k ničivému útoku. Marxismus nezná kritiku s úmyslem pomoci nebo vylepšit: to, čemu se v komunistické straně říká „konstruktivní kritika“, je ve skutečnosti výslovně a zásadně pokaždé jen pokus a úsilí o ještě účinnější formy kritiky ničivé. K dialektice této kritiky patří ovšem i lest, která esenciální ničivost kritiky kamufluje jako snahu o osvícení kritizovaného.

Marxova kritika křesťanství si kladla za cíl likvidaci křesťanství, arci cestou dějinně dialektické konkretizace toho aktu. Jako žák Hegelův se Marx seznámil totiž s pozoruhodným pokusem svého mistra: zlikvidovat křesťanství dialektickým aktem jeho pohlcení do absolutního systému, jež označil za jediný možný a nutný způsob „záchrany“.

Dějinný proces konfrontace marxismu s křesťanstvím převádí právě tento teoretický programatický akt, — jímž Hegel dospěl přímo k axiomatické syntéze intencí skoro celého novověkého okcidentálního myšlení — na pole konkretizační praxe. I marxismu jde nakonec o dialektiku záchrany křesťanství jeho likvidací.

Marx dal tomuto likvidačnímu procesu do vínku fundamentální kategorii *hnusu*, když nazval náboženství, v čele s křesťanstvím „hnisavým vředem na těle lidstva“. Pyramidě jsoucna, jež vrcholí člověkem, se tím dostalo jakéhosi sekundárního vrcholu v podobě „hnisavého vředu“, v němž jako by se veškeré jsoucno znehodnocovalo zevnitř. Kategorie hnusu pak reaguje na tuto údajnou sebedestrukci, k níž dospěl na samém vrcholu jsoucna člověk. Tato sebedestrukce je podle Marxe založena v seběprojekci člověka do nicoty pseudotranscendence, na níž údajně závisí potvrzení a utvrzení samé podstaty jsoucna a člověka. Kategorii hnusu se však člověk odvrací od podvodného transcendentálního potvrzení jsoucna i sebe sama a dospívá k objektivitě jsoucna a člověka „o sobě“, k objektivitě, jež se vzápětí však nutně klade jako cosi nekonečně teprve vznikajícího a právě tímto procesem se potvrzujícího. Kategorie hnusu se pak klene nad tímto procesem vznikání jako duch bdělosti chránící před jakýmkoli pokusem jsoucno zakotvit a zkonečnit v „hnisavém vředu“ víry v transcendentálně podmíněný akt stvoření (nemluvě o nějaké vykupující transformaci jeho konečnosti). Nekonečný proces vznikání je tedy provázen kategorií hnusu jako jeho nejuvědomělejší očištnou a směrodatnou „entelechií“. Tato kategorie bdí nad kulturou, nad společností, nad institucemi, ale pouze křesťanství ji ospravedlňuje jako kategorii totální, jako kategorii nekonečné bdělosti nad zachováváním a naplněním zákona dialektické negace všeho nedokonalého ( a tím transcendentálně závislého) jsoucna. Křesťanství se pak v perspektivě kategorie hnusu jeví jako přímo esenciální projev hlubinně nedokonalosti jsoucna, jež se zároveň provokativně ustavuje ve své nevyvratné svébytnosti.

Kategorie hnusu umožňuje přechod od dialektické teorie ke konkretizační praxi, tím že poskytuje možnost interpretovat likvidaci nedokonalého jsoucna jako aktivitu očištnou, osvobozující, „ozdravující“, unášenou vpravdě neutu-

chajícím revolučním erósem. Lest dialektického ducha spočívá v tom, že se likvidace nedokonalého jsoucna ztotožňuje nikoli už s blaživým osvobozením, s očištěním jsoucna, nýbrž s permanentní očištěním *od* jsoucna vůbec. Není třeba jít ani k Freudovi, abychom v této dialektice osvobozování rozeznali souhrn absolutizovaného blaha se sebedestrukci.

Marxův hnus z křesťanství představuje nehlubší revoluční základ, impuls i vrchol jeho odporu k tomu, co se nazývá odcizeným světem. Domnívám se, že tuto kategorii hnusu lze najít na dně všech marxistických derivací, i když všelijak kamuflovanou, někdy i potlačenou do ideologického „podvědomí“.

## 21

A to je ta žalost, lásko! Co ony milióny duší, které se nadále mučí a mučit nepřestanou, pokoje nenacházejíce: zda totiž On to lotru po pravici nepřislíbil ze soucitu.

*Ivan Diviš: Odchod z Čech*

Marxistický pokus o dialektickou, progresivní likvidaci křesťanství jako první příčiny radikálního hnusu má arci svůj dějinný spád. Útok proti křesťanství, měl-li být úspěšný, musel být veden proti jeho podstatě. Hegelova dialektická záchrana-likvidace zasáhla tuto podstatu, Krista, nedokonale, tím že ji pouze vyloučila z absolutního systému pod rouškou záchovné absorpce. Tím sice Hegel jasně vytyčil cíl likvidace: absolutizaci Ježíšovy smrti, ale s vyloučením neabstrahovatelné historické osoby Ježíše se zbavil možnosti přinést o této smrti náležitý důkaz. Jinými slovy: vyhodil sice Ježíše na smetiště dějin, holý kříž zapojil do procesu absolutizace ducha, ale s Ježíšem vyhodil na smetiště dějin i zmrtvýchvstání, takže právě toto mysteriózně dějinné faktum nebyl s to převést beze zbytku do roviny dialektické konkretizace.

Hegeliánská levice jde však za tímto Ježíšem na smetiště dějin, nikoli snad z lásky k němu, nýbrž aby jeho historickou osobu nadobro očištila, oprostila, osvobodila od hnisavého vředu na jejím těle, jímž je pověra, předsudek, mýtus zmrtvýchvstání. Jde jí o to prezentovat pokrokové okcidentální inteligenci Ježíše jako mrtvolu na smetišti dějin.

Feuerbach, učitel Marxův, pochopil s Hegelem, že první předpoklad kritiky křesťanství tkví ve vyhmátnutí podstaty křesťanství, a že tím směrem je třeba vést ránu. Nejde mu zdaleka jen o to dokázat, že náboženství je projektantské dílo člověka — což právě s výjimkou náboženství židovského a křesťanského nebylo věru těžké — nýbrž o to, dedukovat, že Ježíš nebyl Bůh, a že tudíž všechny poukazy na Krista se dovolávají pouze člověka dávno rozpadlého a existujícího leda v mýtech a abstraktních teologických konstrukcích.

Podstata křesťanství podle Feuerbacha důsledně domyšleného netkví v projekci ideálního lidství, nýbrž je totožná s dávno zpráchnivělou mrtvolou. — Citit se nucen dokazovat Ježíšovu nevyvratitelnou smrt se zdá být počínání přímo groteskní, uvážíme-li evidentnost smrti v přírodě a kosmu. Nicméně, s křesťanskou radostnou zvěstí smrt jako by ztratila svůj osten, který jí nemohly odebrat žádné zábrobní a gnosticko-spiritualistické mýty, ba

ani „klasický“ mýtus věčného návratu. Triumf smrti se nedal ničím zastít, tím méně překonat. A přesto: teprve od vzniku křesťanství lze sledovat nepřetržitý řetěz absurdních pokusů dokázat smrt člověka, který zcela evidentně zemřel na kříži. Protože však jeho učedníci skoro do jednoho položili své životy poukazující na historický fakt, že tento Ježíš vstal z mrtvých a překonal smrt nejen svou, ale i všeho lidstva, a že tato zvěst se stala základem kultury, nezbyvalo, než důkaz o smrti tohoto Ježíše zkonstruovat tak, aby jej přinesl sám mrtvý Ježíš; aby tedy proti radostné zvěsti byla postavena „dialektická“ zvěst Ježíše potvrzujícího svůj vlastní konec a neexistenci živého Boha, šlo o to podat takřkajíc důkaz o smrti Ježíšovy smrti...

Lze se skoro ptát, proč to úsilí o zachování a potvrzení smrti? Nemylně se, nejde zde o experimentální důkaz, tím méně o vědeckou pravdu. Objektivita Kristova zmrtvýchvstání je vědě nedosažitelná právě proto, že je skutečností neopakovatelnou, jež se udála v dějinách, které náležejí k doménám smrti víc než příroda a kosmos. Ale právě svou dějinností zmrtvýchvstání rozrušilo všechny konstrukce, jimiž se člověk snažil uniknout dějinnému zakletí smrti do mimodějinných sfér čirého duchovna, do kosmických utopií, nebo jimiž zabudoval do dějin cosi jako zákonitý vývoj a pokrok směrem k vědeckému překonání smrti,<sup>2</sup> a tím i k dosažení kýženého naddějinného bodu utopického „omega“.

Zmrtvýchvstání však vtisklo dějinám entelechii, jež převyšovala všechny utopické koncepce. Nešlo už jen o „princip naděje“ v překonání utrpení, sociální nerovnosti pro generace kdesi v abstraktním (a tím i mimodějinném, a tím také odosobněném) budoucnu, nýbrž o radostnou zvěst zmrtvýchvstání všech za horizontem dějin dávno zapadlých nesčetných generací člověka, a tím i zvěst o překonání všeho nezvažitelného utrpení lidstva od počátku dějin, tedy o vykoupení dějin samých, a nikoli jen o utopické vysvobození hrstky přežívajících vyvolenců od dějin, jež by zůstaly — i s nezvažitelným nákladem mrtvých — odhozeny, navždy zapomenuty na práhu jakési privátní naddějinně utopické říše. Žádná světská, tím méně sekulárně náboženská utopická koncepce pozemské říše spravedlnosti nemůže disponovat takovou nadějí, jež však jedině v tomto univerzálně dějinném objemu, v takové všeobsáhlosti má jako naděje smysl, a je s to beze zbytku překonat nezadatelné právo nihilismu. Před šklebem nicoty se zato tratí v bezpodstatě veškerý vývoj, pokrok, jakož i naděje, že lze dosáhnout nerozbornou plnost života, sociální spravedlnost cestou plánovitého budování a vědeckého poznání, urychlovaného revolučními zvraty, neboť nihilismus se stále živí poukazem na miliardy mrtvých, kteří se této plnosti a spravedlnosti nezúčastní, čímž život i spravedlnost — promítané do pseudotranscendence zrovna tak jako božstva světských náboženství — se stávají o sobě výrazem finální (utopické) nespravedlnosti a finálního potvrzení smrti.

Zvěst o zmrtvýchvstání relativizuje všechnu absolutizaci vývoje a pokroku nevypočitatelným, nečekaným a náhlým — ba přímo mžitkovým — zá-

<sup>2</sup> Nikoli náhodou se v některých kruzích dnešní sovětské inteligence stalo populární učení filozofa Nikolaje Fjodorova (†1903) o obecném zmrtvýchvstání, jehož bude dosaženo prostředky technologie.

sahem do vývoje dějin, aktem transformace, již nelze žádným vývojem a pokrokem předzjednat a uzákonit. Svět však ve své světskosti počítá s vývojem a pokrokem jako se základními parametry svého principu naděje v konkrétní utopie. Proto také všechny utopické koncepce dialektickou cestou směřují ke konečnému zduchovnění, což v dějinné projekci znamená: nejen k ultimativní negaci dějin, nýbrž především k negaci všeho, co by mohlo být uchváčeno zmrtevýchvstáním: především tedy k negaci tělesnosti lidství. Nikoli lidské bědy, sociální bezpráví, smrt, stojí v opravdovém protikladu k utopii, nýbrž krvavě tělesná skutečnost člověka, závislost jeho podstatného lidství na těle. A především proto zmrtevýchvstání těla představuje absolutní protiklad k utopickému „o sobě“, jež je vždy a nutně spirituální, chce-li být výhradním dílem autonomního myšlení a usilování člověka. Proto nevádí utopickému principu naděje žádné světské náboženství operující duchovní nesmrtečností, nevádí mu také žádná fantazmata mýtů, zato však považuje za absolutně nepřijatelnou zvěst o historickém zmrtevýchvstání tělesného Krista, jež nebylo možno naprogramovat, ani racionálně odvodit z historického faktu Velkého pátku.

Proto všichni, kdo všecko vsadili na racionálně utopickou koncepci říše dokonalosti, již lze dosahovat — na útěku před nihilismem — evolucí, pokrokem, revolučním bojem, musí odmítnout zmrtevýchvstání, a jsou nuceni dokazovat smrt Ježíšovy smrti. Vždyť všechna evoluce je v zásadě — jak na to poukázali už ruští nihilisté — evolucí postupující od smrti k smrti a vrcholící absolutně triumfem smrti (ztotožněné arci dialekticky s životem). Naddějinný bod „omega“, k němuž míří evoluce, vytyčuje okraj nekonečné propasti smrti. Absolutní poznání ústí pak do téže identity života a smrti, jež v abstraktním průmětu znamená ztotožnění bytí a nicoty, zánik všeho absolutizovaného myšlení v nekonečně se pohlcující, ztravující a negující identitě: život — smrt — nicota.

## 22

Nejdialektičtěji si v důkazu mrtvého Ježíše vedli — jak jsme viděli — Bloch a Marcuse. Bloch prezentoval Ježíše jako mýtického exponenta luciferského ateismu. Tato mýtizace nemůže ovšem zastřít principiální smysl tohoto skoro operního zdivadelnění postavy Ježíše: jde o záhrobní zvěst samého mrtvého Ježíše, že není Boha ani posmrtného života. Absurdní rozpornost celého představuje ostatně rub analogické zvěsti, tentokrát o „věčném životě“, již hlásá mumifikovaná mrtvola Leninova na Rudém náměstí; zvěsti, jejíž skutečný obsah je stejný: není Boha, existuje pouze mýtus v objetí nekonečné smrti.

Marcuse demýtizuje Blochovu koncepci jen proto, aby tento základ nevratné smrti Ježíše upevnil ještě dokonaleji. Jeho Ježíš je oproštěn od teatrálního luciferismu, je „humanizován“ (a tím jaksi demytologizován) v Ježíše-revolucionáře, kráječícího v čele armády chudých. Nikoli však jako v slavné básni Blokovi, kde jde za prvé ještě o chudého, nikoli o pouhou bezejmennou masu „chudých“, za druhé proto, že by se tak znovu obnovil mýtus ve své svůdné podbíživosti, Ježíš se u Marcuseho vynořuje jako revolucionář ztroskotavší, jako už tolik jiných před ním a po něm, jako přízrak z hekatomb

mrtvých, jimiž je vytyčen předlouhý marš dějin revolučních bojů. Tyto hekatombly tvoří pak skutečné, i když drapériemi kultur zakryté pozadí dějin, těch kultur, jež si právě proto — tedy i právem utraceného revolucionáře Ježíše — zaslouží nenávisť, ba víc: hnus — jako radikální, revoluční přehodnocení všech estetických citů — a s ním spojenou rozkoš z totální likvidace kultury. Není třeba zdůrazňovat, že Marcuse stojí v tradici dosud málo prozkoumaných dějin extatického obrazoborectví, které se také dovolávalo ukřižovaného — nikoli zmrtvýchvstalého! — Ježíše jako zásadního odsuzovatele a zatracovatele — a nikoli tedy přehodnocovatele! — kulturních statků.

Vliv psychoanalýzy v Marcuseově ideologii se mi zdá sekundární, poplatný opožděnému, probuzeneckému americkému puritanismu. Ježíš-revolucionář, a tudíž logicky Ježíš-mrtvý, nemá s psychoanalýzou nic společného. Marcuse jím navazuje na tradici gnostickou, neboť v mrtvém Ježíšovi — inspirovan Marxem — objevil postavu, skrze niž mohl nenávisť ke křesťanské kultuře integrovat v gnostickou nenávisť ke kultuře jako formované hmotě. Kultura, právě ve své křesťanské tradici jako manifestační výraz souhlasu s dobrem stvoření, se pomocí mrtvého Ježíše dala negovat v samé podstatě formovaného souhlasu a vyhlásit za manifestaci (sociálního) zla. Mrtvý revolucionář Ježíš vyslovil své *ne* k této kultuře ve chvíli, kdy odmítl ďáblem nabízené krásy světa, nikoli proto, *aby* a že tím odmítl veškerý imanentizovaný eschaton (řečeno s Voegelinem), nýbrž proto, že — jako revolucionář neodvratně podřízený smrti — nádhery světa negoval zásadně a zgruntu jako fenomén o to absurdnější, nesmyslnější, čím se jeví krásnější, jako realitu, s níž lze „souhlasit“ jedině aktem jejího dialektického povýšení cestou negace.

Nikoli náhodou neomarxismus svou negací kultury ustavičně demonstruje před drapérií kulturní pouště tzv. třetího světa, již prezentuje jako realitu mravně vyššího, revolučního stupně, jako předpoklad a nové východisko utopie spravedlivého světa. Kanibalismus Idi Amína, genocidy kambodžské, vietnamské, univerzální terorismus Kádáfího a Arafatův etc. představují v této dialektice „kultury“ stupně konečného a zdárného překonání „perverzního“ a „reakčního“ souhlasu s formovanou hmotou, jak jej vyslovuje tradice křesťanské kultury. Nezapomeňme ovšem, že tato tradice jako kulturotvorná entelechie zanikla s vítězstvím evropského osvícenství, které se plně a bez cenzurních zábran dovršilo teologiemi „mrtvého boha“ a „mrtvého Ježíše“.

Marxův zobecněný hnus z hnisavého vředu náboženství se u Marcuseho rozrůstá v hnus z kultury chápané jako nástroj zastření skutečnosti hekatomb mrtvých revolucionářů, jejichž kosti a prach jsou k nerozeznání smíšeny s dávno zpráchnivělými kostmi popraveného revolucionáře Ježíše.

Dialektika tohoto myšlení musela vést nakonec ke kategorii totálního hnisu „o sobě“, jako entelechie konkretizace negace negace, tj. jako hnací síly systematické likvidace nedokonalého světa. Hnus „o sobě“, jehož dynamickou destruktivní sílu objevil Marx takřkajíc u kořene hnisavého vředu na těle lidstva tváří v tvář křesťanství, se druzí k revolučním principům marxismu. Marxovi žáci tuto kategorii „zlidštili“, učinili přijatelnou pro smysly člověka tím, že do jejího čela jednou postavili mýtizovaného Lucifera-Ježíše,<sup>8</sup> proteovskou posta-

<sup>8</sup> Už v 18. století posloužil Lucifer za model prométheovského génia. Kult génia rozvinuly osvícenstvím odhojené generace evropské mládeže v první půli 19. století. Teprve hegelianská dialektika však umožnila klást v sobě rozpornou, na mrtvém Ježíšovi založenou identitu Ježíše-Lucifera-Prométhea. Souběžně s ní se rozvíjí mýtus ukřižovaného Dionýsa, Polaritou Prométheus-Dionýsos se tu už nemůžeme zabývat.

vu, jež podle potřeby mohla na sebe vzít podobu Lenína, Stalina, Maa atd., jindy zas mrtvolu „neznámého“ Ježíše jako zástupce „tisíců neznámých padlých revolucionářů“, jehož jménem bylo možno negovat stvořený svět totálně. Mrtvý Ježíš slouží jako masám srozumitelný symbol dialektické negace negace, nesený v čele revolučních šiků, a zároveň v jejich zádech neúprosně — v podobě komisaře — trestající každého odpadlíka. Nemůže být dokonalejšího symbolu, jímž by lidstvo mohlo být hermetičtěji obklíčeno ve své vlastní bezvýchodnosti, a jímž by byla názorněji vystižena Marxem konstituovaná kategorie hnusu „o sobě“.

Přitom nutno uvážit, že kategorii hnusu v jejím vztahu k mrtvému Ježíšovi rozvinuli nikoli sovětsí marxisté, nýbrž levicová inteligence na univerzitách Západu. Lze se proto — a také z mnoha jiných symptomů — domnívat, že atak proti posledním zbytkům živého křesťanství se připravuje, a ve svých prvních nábězích už na Západě rozvinul. Svoboda západního světa byla pře vážně zpervertována k tomuto cíli: dovést celou protikřesťanskou duchovní a praxologickou tradici — již je marxismus pouhou virulentní součástí — k finální syntéze. Její formulace zní: mrtvý Ježíš jako revoluční zvěstovatel a urovnávatel cesty pro příchod živého Antikrista. Jinými slovy: nikoli sovětský Východ, nýbrž svobodný Západ žije v radostném očekávání *sub specie venturi anticristi*, éry, v níž svoboda bude teprve náležitě interpretována ve smyslu absolutní gnóze, jako totální vědecké poznání toho, že vše je dovoleno.

V logické souvislosti s tím se nedávno ustavila na Západě „materialistická exegeze bible, s cílem „vědecky“ dokázat vztah mezi revolučností a nevyvratnou smrtí Ježíše. Okcident dozrál k poznání, že nejvyššího stupně vše dovolující (i umožňující!) gnóze, identity absolutního poznání a absolutní svobody nového člověka, lze dosáhnout jen s mrtvým, nekonečně mrtvým Ježíšem. Jemu je „vše dovoleno“ — s výjimkou zmrtvýchvstání. Neboť toto „vše je dovoleno“ odvozuje své absolutní právo z neexistence zmrtvýchvstání, čili z konečného triumfu smrti. Teprve nevyvratně mrtvý Ježíš se mohl stát v okcidentě pokušitelem samého Lucifera — role jako by se tu vyměnily! Jen smrtí neodvratně propadlý Ježíš mohl Luciferem nabízené „krásky světa“ odmítnout z pozice negujícího dialektika, a stát se tak jakýmsi Meta-Luciferem, revolučním stratémem nejen spirituálně, ale i hmotně podmíněné destrukce, ideologem globální konkretizace utopie. To, že pak tento mrtvý Ježíš mohl rozvinout — takřkajíc na okraji fundamentální dialektiky negace — například u pederasta, smilníka, děvkaře, narkomana, hedonisty atd., patří k atributům jeho nevyvratně smrtelné, pouze se vyvíjející ještě-ne-lidskosti.

Kategorií hnusu Marx poskytl okcidentu rozhodující praxologický impuls. Marx vskutku nebyl pouhý „marxista“, neboť principiálně domýšlel a předjednával „futuristické“ důsledky marxismu.

Vraťme se nyní opět k výchozí otázce smrti marxismu. Ponechme stranou už skoro po jedno století se opakující tvrzení akademických a politických expertů, že marxismus je „passé“ atd. Z předchozích úvah vyplývá, tuším, že

marxismus ve svých principech (o nichž skoro nikdo soustavně neuvažoval) vykazuje ze všech moderních světonázorových soustav největší virulenci, ba víc: je s to všechny tyto soustavy beze zbytku absorbovat, pozřít.

Na druhé straně se projevuje evidentní ideologický bankrot marxismu v mysli těch „marxistů“, kteří tuto ideologii chápali — v naprosté neznalosti jejích skutečných principů, její dialektické panlogiky — jako recept na řešení problémů sociálně ekonomických. Svě zklamání, bankrot své zaslepenosti a hlouposti pak promítají do dvojznačně ironického, a ovšem nedialektického označení „reálný socialismus“. To, že dialektika principiálního marxismu dovede zapojit do své destruktivní praxologie i tezi o „reálném socialismu“, je jiná...

Zajisté, jako ekonomická teorie vede marxismus k evidentnímu bankrotu, jenže tato evidence se nabízela okcidentální inteligenci už od dvacátých let. Z dějin filozofie však není těžké odvodit, že od okamžiku absolutizace lidského rozumu, nebo přesněji: od ztotožnění lidského myšlení s myšlením Boha cestou dialektiky, ztratila veškerá, smysly vnímatelná skutečnost, jakoukoli průkaznost. Na místo důkazu nastoupila interpretace ve své tříštivé reflexibilitě. Marxistická dialektika dovedla právě této interpretační náhražky využít k vytvoření zdání socioekonomické teorie, jejíž hnací princip však byl skrz-naskrz anti-ekonomický, ba víc: anihilační. Jediný marxismus byl s to se prezentovat lidstvu jako nauka o spáse skrze ekonomii, s finálním praxologickým cílem anihilovat jakékoliv předpoklady — nejen tedy nástroje a výrobní prostředky — každé jiné hmotné produkce než je výroba nástrojů a prostředků k vyvrácení člověka jaký substanciálně je, a věci, jaké substanciálně jsou.

\*

Nejvýrazněji vyvstává tato anihilační anti-ekonomická praxologie marxismu, když se s „uvědomělostí“ aplikuje na ekonomickou exegezi bible, o níž usilují někteří okcidentální teologové v čele s Michelelem Clévenotem, Georgem Casalisem, Wolfgangem Stegemannem aj. Marxisté by ji měli sledovat vlastně s nevolí, protože v ní se obnažují skryté principy marxismu zatím nejbezostyšněji. A právě tyto principy každý vskutku uvědomělý, což znamená dialekticky myslící, marxista žárlivě střeží v osvědčené tradici okcidentálního ezoterismu.

Materealisticko-ekonomická exegeze bible „zvědečtuje“ a imanentizuje vykupitelské dílo Ježíše Krista přesně do té podoby, jež se předjímově kryje s praxologií marxismu, do podoby dialektické negace stvořeného světa. Doprňuje se tu před našima očima nová okcidentální hierarchie věd. Středověký služebný vztah filozofie (i praktických věd) k teologii — ona zle proslulá zásada *philosophia ancilla theologiae* — se tu obnovuje, s tím rozdílem, že na místo staré teologie nastoupil marxismus ve funkci jakési anti-ideologie. Materialistická explikace biblických textů se dílem druží k hermeneutickému pluralismu „měšťácké“ lingvistiky, v podstatě však — jako ostatně valná část nové hermeneutiky — stojí ve víceméně vědomém služebném vztahu k marxistické anti-teologii a její dialektice. Jde o to, aby se nyní materialistickou explikací bible podpořil zápas marxismu po boku Blochovy mýtizující dialektiky „ježíšovského luciferismu“ a Marcuseovy totalitní formule: *mrtvý Ježíš=žít*

je dovoleno — tedy oněch forem neomarxismu, jež se vracejí a pronikají k principům marxismu. Je proto celkem logické, že materialistická exegeze bible vrcholí „vědeckým“ zjištěním, že Ježíšova smrt na kříži manifestuje Ježíšovu abstraktní síce, ale zjevně revoluční negaci daného světa a člověka. Materialističtí exegeti přiznávají, že tuto negaci nelze sice doložit žádnými Ježíšovými revolučními činy; ale právě v nedoložitelnosti je, podle nich, skryta dialektika, již přísluší každé uvědomělé revoluční praxologii. Marxismem poučená praxologie pak klasifikuje každý vpravdě revoluční čin zásadně a vždy nejprve jako akt negace. Tato negace musela však v biblickém textu — jenž byl zásadně kladen pouze jako dialektická teze revoluce — zůstat nevyřčena, nebo vyřčena pouze interlineárně, subverzivně, mimo dosah nedokonalého komunikativního jazyka.

K posvátným úkolům dialekticko-materialisticky myslících teologů náleží tuto subverzivní praxologii hermeneuticky zhodnotit, a tím pozdvihnout v ideální formu revoluční negace. Opravňuje je k tomu — jimi ovšem konstruovaná — finální identita mezi navěky ukřižovaným Ježíšem a historicko-materiální bází dialektické negace. Jde tedy o cosi jako „na nohy postavenou“ identitu alfa-omega, v níž mrtvý Ježíš se stává „alfou“ nekonečného dialektického procesu konkretizace „omega“. K této identitě se pak upínají nekonečné zástupy „chudých“...

To, že nejde o řešení ekonomické, je nábílední. Konkretizace „omega“, neboli pozemského království, vyžaduje jako nezbytný předpoklad nezměrné zástupy „chudých“, kteří tu fungují jako záruka a zdroj neutuchající a nekonečné konkretizační energie. Nejedná se tedy o odstranění chudoby, nýbrž o její dialektické přehodnocení, o její luciferskou metanoia v nekonečný proud energie nezbytné ke konkretizaci božského království. „Chudé budete mít vždy mezi sebou“ — i takto lze v duchu dialektického materialismu explikovat Ježíšova slova!

Tato konkretizace je ovšem panlogicky nemyslitelná bez likvidace nedokonalého světa a člověka. K ezoterické vrstvě panlogiky patří pak toto: protože chudý je nejvlastnějším plodem a nositelem této nedokonalosti, musí být všechna anihilující energie nekonečných zástupů chudých namířena především a nakonec proti chudému. Chudý konkretizuje pozemskou říši dokonalosti tím, že je jejím cílům obětován, a tím připodobněn nakonec mrtvému Ježíši.

Proto také Ježíš zůstává navěky mrtev, aby tak demonstroval — ještě po své smrti a skrze její nevyvratnost — zástupům chudých jedinou možnou formu vykoupení: v podobě nekonečné aleje křížů mrtvých revolucionářů, jež se zdvihají jako milníky na nekonečném postupu k *bodu* omega: utopie pozemské říše dokonalosti. Tak se říše dokonalosti, coby omega, nakonec ztožňuje — ve své abstraktní bodovosti — s Golgotou jako „bodem“ alfa, neboli místem odsouzení světa dialektickou negací.

V souhrnu lze říci: mrtvý revolucionář Ježíš je jakousi ideologizovanou „inkarnací“ ještě-ne-člověka, vnitřně rozporným modelem na kříž přilitého teprve vznikajícího člověka. Tento mrtvý Ježíš, jehož smrt tvoří dějinné ohnisko v nekonečném procesu dialektických revolučních negací, je tedy nezbytně i bohem odosobnělé anonymity, bohem člověkem dosud bez lidské tváře,



jenž se nejdokonaleji ztotožňuje s masou anonymních, beztvárných, odosobněných chudých. Ztotožněním s tímto mrtvým Ježíšem se chudý teprve náležitě zařazuje do kolektivu bratří v *imitatio* mrtvého Ježíše, neguje svou domněle lidskou tvář jako produkt třídně podmíněné mystifikace, již vykořisťovatelská třída ještě-ne-lidí zastírá pravou podstatu rovnosti, a přijímá onu „ne-tvář“ či „ještě-ne-tvář“ mrtvého Ježíše. Je to ostatně tatáž ne-tvář, s níž se náboženství mrtvého Ježíše ztotožňuje jednak s evolučními sociálními vědami a jednak s odvěkou gnostickou negací člověka coby tvora neduchovního.

Netvář mrtvého Ježíše vyjadřuje i novou podobu „překonání hříchu“. Teprve zanonymnění, depersonalizování umožňuje tomuto mrtvému Ježíšovi překonat hřích, totiž přímou účastí na jeho znetvořující aktivitě. Tak se překonání hříchu a vykoupení stane dynamickou složkou dialektického procesu, v němž hřelit znamená překonávat ujařmení hříchu. Hřích tak akceleruje nakonec proces zlidšťování ještě-ne-člověka, a tím i konkretizaci pozemského království dokonalosti, ba představuje vlastně jedinou přístupnou cestu k dokonalosti.

Proto není divu, že i slovo „hřích“ bylo v gnostické teologii zprůsvitněno celou sadou odosobňujících transnominací, konstruovaných anonymizujícími sociálními vědami, v čele s psychologii.

\*

V Hegelově absolutním systému nebylo místa pro Ježíše Krista, nýbrž pouze pro holou panlogičnost velkopátečního kříže. Hegelovi žáci, k nimž nutno počítat dnes většinu okcidentálních teologů, gnostickým instinktem naší soumravné éry poznali, že mrtvý Ježíš se dá klást jako poslední možný objekt vykazující potenciální náboj svůdnosti schopné k nerozeznání propojit okcidentální „Todestrieb“ se směřováním k racionálně spirituálnímu absolutnu. Absolutnost systému vyžaduje nejen globalitu, ale i syntetičnost svodu. Ve volbě mrtvého Ježíše se jim podařil praxologický tah vpravdě globálně strategického dopadu. Zdá se, že teprve tak se může marxistická gnóze zmocnit světa a dosáhnout tak pozice, na níž a z níž by se mohla pokusit o dialektickou pan-negaci.

Hegelovi žáci nebyli zajisté první, kteří přišli s tezí o mrtvém Ježíšovi. Skoro celá gnostická tradice, včetně z ní odvozených herezí, operuje mrtvým Ježíšem. Tento mrtvý Ježíš slouží jako iniciační východisko gnostického plánu zduchovňujícího sebevykupování člověka. Raně gnostický Ježíš „vykupuje“ proto zcela logicky pouze sám sebe. Vykoupení Ježíšovo má zde tedy ráz pouhé osobní záchrany, jež je nepřenosná a může sloužit leda jako znamení, jako symbol. Každý další jedinec musí vykoupit sám sebe, toť jediná možná forma následování.

Raná gnóze se snaží dospět k tomuto mrtvému Ježíši oklikou přes spiritualizaci jeho zmrtvýchvstání. Co „vstane z mrtvých“ je stínovité, stále průsvitnější, odosobněnější schéma. Pokud tedy gnostická tradice připouští cosi jako zmrtvýchvstání, pak leda v podobě cyklického návratu Ježíše do dějin, pokaždé v duchovnějším podobách, v nových evolucionistických inkarnacích, jimiž se klade jen další model pro vyšší „dialektickou“ rovinu v procesu zduchovňování.

Hegeliánská levice na tuto tradici navazuje, s tím rozdílem, že se zánikem křesťanské kultury nemusí už jako raná, křesťanstvím pronásledovaná gnóze hlásat eskapismus, nýbrž naopak může zcela suverénně operovat systematickými plány konkretizace onoho utopicky-spiritualistického schématu. V okcidentu není už síly, která by mohla zabránit konečné fúzi dialektické praxologie marxismu s magickou svůdností mrtvého Ježíše, revolučního protea všech myslitelských forem a masek na cestě za absolutnem identity všeho a ničeho.

(1981)

